



# ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ISSN 1303 - 295X

Yıl : 2014, Sayı : 42 , Erzurum

## MAKALELER

**İbn Şenebûz: Hayatı, Kırâat İlmindeki Yeri ve Resmi Hatta Muhalif Okuyuşları**

Abdulmecit OKCU

**Kur'ân'da "كَلَّمَ" Kellâ Edatı**

Halil İbrahim TANÇ

**Hıristiyanlığa Aktarılmış Ritüeller Olarak İsis Kültündeki Vaftiz ve Günah Çıkartma Ayinleri**

Kürşat Haldun AKALIN

**General Abdurrahman Aygün (1878–1943)'ün Barnaba İncili'ni Tahlili**

Yusuf ALEMDAR

**Mûsâ Cârullâh'ın Târîhu'l-Kur'ân ve'l-Mesâhıf Adlı Eseri ve Tefsîr İlmî Açısından Değeri**

Mustafa ŞENTÜRK

**Bedruddîn el-'Aynî'ye Göre Hadislerde Hasr Uslûbunun Kullanımı ve Mânâya Etkisi**

(‘Umdetu’l-Kârî Özelinde)

Muammer BAYRAKTUTAR

**Lezgi Dilindeki Arapça Ödünçlemeler ve Morfolojik Yapıları**

Ahmet KÖMÜRCÜ

**Din, Aydınlanma ve Eleştirisi**

Sait KAR

**Ahmet b. Hanbel'in Fakihliği ile İlgili Tartışmalar**

Muhyettin İĞDE

**Kur'ân-ı Kerîm'de Mü'minlerin Ağız ve Söz Disiplini**

Esra HACİMÜFTÜOĞLU

**The Rise of Wahhabi Sectarianism and its Impact in Saudi Arabia**

(Vehhabi Fırkasının Doğuşu ve Suudi Arabistan'a Etkisi)

Aydın BAYRAM

**Sabır Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması**

Mebrure DOĞAN

Çiğdem GÜLMEZ

**Arap Dilinde Meselin Darbı**

Yakup KIZILKAYA

**Kur'ân ve Hadislere Göre "Kalem" Kavramı**

Muhammet KOÇAK

## ÇEVİRİ

**Sözlü Kompozisyon, Yazılı Kompozisyon ve Yedi Harf Hadisi**

Yasin DUTTON

Çeviren: Nazife Nihal İNCE

ISSN: 1303 – 295X

**T.C.  
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ  
Atatürk University  
Faculty of Divinity Review  
(EAÜİFD)**



**Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi ULAKBİM Sosyal ve Beşeri  
Bilimler Veri Tabanında Dizinlenmektedir.**

Ataturk University, Faculty of Divinity Journal has been indexed in ULAKBIM  
Social Sciences and Humanities Index.

**Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Hakemli Bir Dergi olup Her Yıl  
Haziran ve Aralık Aylarında Yayımlanmaktadır.**

Ataturk University, Faculty of Divinity Journal is a Semiannual (Spring and  
Fall) Publication, Operates with a Blind Peer Referee System.

**Yıl / Year: 2014**

**Sayı / Issue: 42**

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-25240 / Erzurum  
Tel: 0 442 236 09 51- Fax: 0442 236 09 53  
e-mail: ilahiyatdergi@atauni.edu.tr





**T.C.**  
**ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ**  
**İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
Atatürk University  
Faculty of Divinity Review  
Yıl / Year: 2014 Sayı / Issue: 42  
**ISSN: 1303 – 295X**



**YAYIN SAHİBİ / PUBLISHER**

**Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına / On Behalf of Ataturk University**  
**Faculty of Divinity**

Prof. Dr. Davut YAYLALI (Dekan/Dean)

**EDİTÖR / EDITOR in CHIEF**

Prof. Dr. İsa ÇELİK

**Alan Editörleri**

Prof. Dr. Davut YAYLALI (İlahiyat)

Prof. Dr. Kazım KÖKTEKİN (Edebiyat)

Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ (Eğitim)

Prof. Dr. Kenan DEMİRAYAK (Arapça)

Prof. Dr. Ahmet BEŞE (İngilizce)

**YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD**

Prof. Dr. Davut YAYLALI (Başkan/Chief)

Prof. Dr. İsa ÇELİK

Prof. Dr. Ömer KARA

Yrd. Doç. Dr. Reyhan KELEŞ

Yrd. Doç. Dr. Muammer CENGİZ

Arş. Gör. Muhammet KOÇAK

Arş. Gör. M. Fatih AY

**DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD**

Prof.Dr. Abdullah AYDINLI (Sakarya Üniv.), Prof.Dr. Abdullah KAHRAMAN (Cumhuriyet Üniversitesi), Prof.Dr. Osman TÜRER (Kilis 7 Aralık Üniv.), Prof.Dr. Niyazi USTA (Ondokuz Mayıs Üniv.), Prof.Dr. Şamil DAĞCI (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ömer AYDIN (İstanbul Üniv.), Prof.Dr. Şuayb ÖZDEMİR (Fırat Üniv.), Prof.Dr. Ahmet YÜCEL (Marmara Üniv.), Prof.Dr. Talat SAKALLI (S.Demirel Üniv.), Prof. Dr. Saffet KÖSE (Selçuk Üniv.), Prof.Dr. Ahmet YAMAN (Akdeniz Üniv.), Prof.Dr. İdris ŞENGÜL (KSİ Üniv.), Prof. Dr. Saffet SANCAKLI (İnönü Üniv.)

**DİZGİ VE TASARIM / DESIGN**

Leyla TAŞKESEN

**KAPAK / COVER DESIGN**

Rana Ajans / Erzurum

**BASKI / PRINT**

Yılmaz GÜZELBOYACI

Hikmet ÖZDEMİR

**Baskı Tarihi / Publication Date: Aralık / 2014**

## HAKEM KURULU / BOARD OF REFEREES\*

Prof.Dr. Abbas ÇELİK	Atatürk Üniv.	Atatürk Üniv.	Erzurum
Prof.Dr. Abdulhamit TÜFEKÇİOĞLU	Yüzüncü Yıl Üniv.	Yüzüncü Yıl Üniv.	Van
Prof.Dr. Abdullah AYDINLI	Sakarya Üniv.	Sakarya Üniv.	Sakarya
Prof.Dr. Abdullah KAHRAMAN	Cumhuriyet Üniv.	Cumhuriyet Üniv.	Sivas
Prof.Dr. Abdulkadir YILMAZ	Bayburt Üniv.	Bayburt Üniv.	Bayburt
Prof.Dr. Ahmet Ali BAYHAN	Atatürk Üniv.	Atatürk Üniv.	Erzurum
Prof.Dr. Ahmet BEŞE	Atatürk Üniv.	Atatürk Üniv.	Erzurum
Prof.Dr. Ahmet ÇELİK	Atatürk Üniv.	Atatürk Üniv.	Erzurum
Prof.Dr. Ahmet ÖNKAL	Selçuk Üniv.	Selçuk Üniv.	Konya
Prof.Dr. Ahmet Saim KILAVUZ	Uludağ Üniv.	Uludağ Üniv.	Bursa
Prof.Dr. Ali EROĞLU	Atatürk Üniv.	Atatürk Üniv.	Erzurum
Prof.Dr. Ali Rafet ÖZKAN	Kastamonu Üniv.	Kastamonu Üniv.	Kastamonu
Prof.Dr. Beşir GÖZÜBENLİ	Gazi Üniv.	Gazi Üniv.	Ankara
Prof.Dr. Cengiz GÜNDOĞDU	Atatürk Üniv.	Atatürk Üniv.	Erzurum
Prof.Dr. Davut YAYLALI	Atatürk Üniv.	Atatürk Üniv.	Erzurum
Prof.Dr. Enbiya YILDIRIM	Cumhuriyet Üniv.	Cumhuriyet Üniv.	Sivas
Prof.Dr. Erdoğan ERBAY	Atatürk Üniv.	Atatürk Üniv.	Erzurum
Prof.Dr. Faruk KARACA	Atatürk Üniv.	Atatürk Üniv.	Erzurum
Prof.Dr. Fazlı POLAT	Atatürk Üniv.	Atatürk Üniv.	Erzurum
Prof.Dr. Fevzi GÜNÜÇ	Selçuk Üniv.	Selçuk Üniv.	Konya
Prof.Dr. H.İbrahim ACAR	Uludağ Üniv.	Uludağ Üniv.	Bursa
Prof.Dr. H.Ömer ÖZDEN	Atatürk Üniv.	Atatürk Üniv.	Erzurum
Prof.Dr. Halil İbrahim BULUT	İstanbul Üniv.	İstanbul Üniv.	İstanbul
Prof.Dr. Hayri KIRBAŞOĞLU	Ankara Univ.	Ankara Univ.	Ankara
Prof.Dr. Hüseyin ELMALI	Dokuz Eylül Üniv.	Dokuz Eylül Üniv.	İzmir
Prof.Dr. Hüseyin GÜLLÜCE	Atatürk Üniv.	Atatürk Üniv.	Erzurum
Prof.Dr. Hüseyin YILMAZ	Cumhuriyet Univ.	Cumhuriyet Univ.	Sivas
Prof.Dr. İbrahim YILMAZ	Atatürk Üniv.	Atatürk Üniv.	Erzurum
Prof.Dr. İsa ÇELİK	Atatürk Üniv.	Atatürk Üniv.	Erzurum
Prof.Dr. Kemal SÖZEN	S. Demirel Üniv.	S. Demirel Üniv.	İsparta
Prof.Dr. Kemal POLAT	Atatürk Üniv.	Atatürk Üniv.	Erzurum
Prof.Dr. Kenan DEMİRAYAK	Atatürk Üniv.	Atatürk Üniv.	Erzurum
Prof.Dr. Lütfullah CEBECİ	Erciyes Üniv.	Erciyes Üniv.	Kayseri
Prof.Dr. M.Abdulmuttalip MUSTAFA	Ayn Şems Üniv.	Ayn Şems Üniv.	Kahire
Prof.Dr. M. Kazım YILMAZ	Harran Üniv.	Harran Üniv.	Şanlıurfa
Prof.Dr. M. Zeki İŞCAN	Atatürk Üniv.	Atatürk Üniv.	Erzurum

\* Dergimize verilen yazılar, üniversitelerin çeşitli birimlerinde görev yapıp adları yukarıda geçen değerli bilim adamlarımıza, Bilim dalına göre tetkik ettirilerek yayım kurulunun onayıyla bastırılmaktadır. Hakem Kurulu'nun oluşturulmasında öğretim üyeleri arasında herhangi bir ayırım yapılmamakta, ihtiyaca göre temas kurulabilenlerden kabul edenler bu kurula alınmaktadır. Böylece dergimiz hem hakemli nitelik kazanmakta, hem de bu sayede farklı akademik birimler ve üniversiteler arasında bilimsel temelli bir iletişim zemini hazırlanmaktadır. Hakem Kuruluna, yayımlanacak makalelerin karakteristiğine göre ekleme yapılabilmektedir.

Prof.Dr. M. Hanefi PALABIYIK	Atatürk Üniv.	Atatürk Üniv.	Erzurum
Prof.Dr. M.Yunus ABDULÂL	Ayn Şems Üniv.	Ayn Şems Üniv.	Kahire
Prof.Dr. Mehmet DAĞ	Atatürk Üniv.	Atatürk Üniv.	Erzurum
Prof.Dr. Mehmet DALKILIÇ	İstanbul Üniv.	İstanbul Üniv.	İstanbul
Prof.Dr. Mehmet OKUYAN	Ondokuz Mayıs Üniv.	Ondokuz Mayıs Üniv.	Samsun
Prof.Dr. Mehmet Salih ARI	Yüzüncü Yıl Univ.	Yüzüncü Yıl Univ.	Van
Prof.Dr. Muhammet ÇELİK	Dicle Üniv.	Dicle Üniv.	Diyarbakır
Prof.Dr. Musa BİLGİZ	Atatürk Üniv.	Atatürk Üniv.	Erzurum
Prof.Dr. Mustafa AĞIRMAN	Atatürk Üniv.	Atatürk Üniv.	Erzurum
Prof.Dr. Mustafa ALICI	Erzincan Üniv.	Erzincan Üniv.	Erzincan
Prof.Dr. Mustafa BAKTIR	Erciyes Üniv.	Erciyes Üniv.	Kayseri
Prof.Dr. Mustafa ERDEM	Ankara Üniv.	Ankara Üniv.	Ankara
Prof.Dr. Mustafa USTA	Marmara Üniv.	Marmara Üniv.	İstanbul
Prof.Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU	Bayburt Üniv.	Bayburt Üniv.	Bayburt
Prof.Dr. Naci İSPİR	Atatürk Üniv.	Atatürk Üniv.	Erzurum
Prof.Dr. Necati KARA	Yüzüncü Yıl Üniv.	Yüzüncü Yıl Üniv.	Van
Prof.Dr. Necdet ÇAĞIL	Atatürk Üniv.	Atatürk Üniv.	Erzurum
Prof.Dr. Nevzat TARTI	Yüzüncü Yıl Univ.	Yüzüncü Yıl Univ.	Van
Prof.Dr. Nihat YATKIN	Atatürk Üniv.	Atatürk Üniv.	Erzurum
Prof.Dr. Niyazi USTA	Ondokuz Mayıs Üniv.	Ondokuz Mayıs Üniv.	Samsun
Prof.Dr. Nurullah ALTAŞ	Atatürk Üniv.	Atatürk Üniv.	Erzurum
Prof.Dr. Osman GÜRBÜZ	Atatürk Üniv.	Atatürk Üniv.	Erzurum
Prof.Dr. Osman ELMALI	Atatürk Üniv.	Atatürk Üniv.	Erzurum
Prof.Dr. Osman TÜRER	Kilis 7 Aralık Üniv.	Kilis 7 Aralık Üniv.	Kilis
Prof.Dr. Ömer AYDIN	İstanbul Üniv.	İstanbul Üniv.	İstanbul
Prof.Dr. Ömer KARA	Atatürk Üniv.	Atatürk Üniv.	Erzurum
Prof.Dr. Ruhattin YAZOĞLU	Atatürk Üniv.	Atatürk Üniv.	Erzurum
Prof.Dr. S.Kemal SANDIKÇI	Rize Üniv.	Rize Üniv.	Rize
Prof.Dr. Sabri ERTURHAN	Cumhuriyet Üniv.	Cumhuriyet Üniv.	Sivas
Prof.Dr. Sadık KILIÇ	Atatürk Üniv.	Atatürk Üniv.	Erzurum
Prof.Dr. Sadi ÇÖĞENLİ	Atatürk Üniv.	Atatürk Üniv.	Erzurum
Prof.Dr. Sayın DALKIRAN	Uşak Üniv.	Uşak Üniv.	Erzurum
Prof.Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ	Sıtkı Koçman Üniv.	Sıtkı Koçman Üniv.	Muğla
Prof.Dr. Selçuk COŞKUN	Atatürk Üniv.	Atatürk Üniv.	Erzurum
Prof.Dr. Süleyman TÖLÜCÜ	Erzincan Üniv.	Erzincan Üniv.	Erzurum
Prof.Dr. Şamil DAĞCI	Ankara Üniv.	Ankara Üniv.	Ankara
Prof.Dr. Şehmus DEMİR	Gaziantep Üniv.	Gaziantep Üniv.	Gaziantep
Prof.Dr. Tarık Sa'd ŞELEBİ	Ayn Şems Üniv.	Ayn Şems Üniv.	Mısır
Prof.Dr. Tuncay İMAMOĞLU	Atatürk Üniv.	Atatürk Üniv.	Erzurum
Prof.Dr. Vahdettin BAŞÇI	Atatürk Üniv.	Atatürk Üniv.	Erzurum
Prof.Dr. Veysel GÜLLÜCE	Atatürk Üniv.	Atatürk Üniv.	Erzurum
Prof.Dr. Yusuf SANCAK	Atatürk Üniv.	Atatürk Üniv.	Erzurum
Prof.Dr. Yusuf Ziya KESKİN	Harran Üniv.	Harran Üniv.	Şanlıurfa
Prof.Dr. Zeki YILDIRIM	Atatürk Üniv.	Atatürk Üniv.	Erzurum
Doç.Dr. Abdulmecit OKÇU	Atatürk Üniv.	Atatürk Üniv.	Erzurum
Doç.Dr. Ahmet ALBAYRAK	Uludağ Üniv.	Uludağ Üniv.	Bursa



Doç.Dr.	Arif ULU	Atatürk Üniv.	Atatürk Üniv.	Erzurum
Doç.Dr.	Bozkurt KOÇ	Ondokuz Mayıs Üniv.	Ondokuz Mayıs Üniv.	Samsun
Doç.Dr.	Eyüp BEKİR YAZICI	Atatürk Üniv.	Atatürk Üniv.	Erzurum
Doç.Dr.	Hüsnu KOYUNOĞLU	İstanbul Üniv.	İstanbul Üniv.	İstanbul
Doç.Dr.	M. Kazım ARICAN	Yıldırım Beyazıt Üniv.	Yıldırım Beyazıt Üniv.	Ankara
Doç.Dr.	Muhammet YAZICI	Atatürk Üniv.	Atatürk Üniv.	Erzurum
Doç.Dr.	Murtaza KÖSE	Atatürk Üniv.	Atatürk Üniv.	Erzurum
Doç.Dr.	Mustafa MACİT	Atatürk Üniv.	Atatürk Üniv.	Erzurum
Doç.Dr.	Mustafa KAYA	Atatürk Üniv.	Atatürk Üniv.	Erzurum
Doç.Dr.	Resul ÖZTÜRK	Atatürk Üniv.	Atatürk Üniv.	Erzurum
Doç.Dr.	Sinan ÖGE	Atatürk Üniv.	Atatürk Üniv.	Erzurum
Yrd.Doç.Dr.	İsmail SEÇER	Atatürk Üniv.	Atatürk Üniv.	Erzurum

## SAYI HAKEMLERİ / REVIEWERS OF THE ISSUE

Prof. Dr.	Cengiz GÜNDOĞDU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof. Dr.	Faruk KARACA	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Halil İbrahim BULUT	İstanbul Üniv.	İlahiyat Fak.	İstanbul
Prof.Dr.	İbrahim YILMAZ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	İsa ÇELİK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Kemal POLAT	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	M. Zeki İŞCAN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Mehmet DAĞ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Mehmet DALKILIÇ	İstanbul Üniv.	İlahiyat Fak.	İstanbul
Prof.Dr.	Musa BİLGİZ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Mustafa ALICI	Erzincan Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzincan
Prof.Dr.	Necdet ÇAĞIL	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Nihat YATKIN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Ömer KARA	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Ruhattin YAZOĞLU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Sadık KILIÇ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Şehmus DEMİR	Gaziantep Üniv.	İlahiyat Fak.	Gaziantep
Prof.Dr.	Tuncay İMAMOĞLU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Prof.Dr.	Veysel GÜLLÜCE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Abdulmecit OKÇU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Arif ULU	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Halil İbrahim TANÇ	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	İsmail DEMİR	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Mustafa KAYA	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Resul ÖZTÜRK	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Doç.Dr.	Sinan ÖGE	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Yrd.Doç.Dr.	Hanifi ŞAHİN	Atatürk Üniv.	İlahiyat Fak.	Erzurum
Yrd.Doç.Dr.	İsmail SEÇER	Atatürk Üniv.	Eğitim Fak.	Erzurum

## İÇİNDEKİLER

### MAKALELER

- Abdulmecit OKCU **İbn Şenebûz: Hayatı, Kırâat İlmindeki Yeri ve Resmi Hatta Muhalif Okuyuşları**  
*Ibn Shanabuz: His Life, Place of The Qırâat and his Recitation Opposing to Official Writing of The Qur'an* 1
- Halil İbrahim TANÇ **Kur'an'da "كَلَّمَ" Kellâ Edatı**  
*Preposition of Kellâ in The Qur'an* 31
- Kürşat Haldun AKALIN **Hıristiyanlığa Aktarılmış Ritüeller Olarak İsis Kültündeki Vaftiz ve Günah Çıkartma Ayinleri**  
*The Sacraments of Baptism and Confessionism : As a Method of İsis's Rituals Transmitted to Christianity* 41
- Yusuf ALEMDAR **General Abdurrahman Aygün (1878-1943)'ün Barnaba İncili'ni Tahlili**  
*General Abdurrahman Aygun (1878-1943)'s Analysis on The Gospel of Barnaba* 77
- Mustafa ŞENTÜRK **Mûsâ Cârullâh'ın Târîhu'l-Kur'an ve'l-Mesâhif Adlı Eseri ve Tefsîr İlmi Açısından Değeri**  
*Musa Carullah's Work Târih al-Qur'an wa al-Masâhif and its Scientific Value in Tafsir* 107
- Muammer BAYRAKTUTAR **Bedruddîn el-'Aynî'ye Göre Hadislerde Hasr Uslûbunun Kullanımı ve Mânâya Etkisi ('Umdetu'l-Kârî Özelinde)**  
*According to Bedruddîn el-'Aynî, Using of Restriction Style in Hadiths and its Effect on Meaning (Specific to 'Umdetu'l-Kârî)* 127
- Ahmet KÖMÜRCÜ **Lezgi Dilindeki Arapça Ödünçlemeler ve Morfolojik Yapıları**  
*Arabic Loan Words in Lezgi Language and his Morphological Structures* 153



Sait KAR	<b>Din, Aydınlanma ve Eleştirisi</b> <i>Religion, Enlightenment and its Critics</i>	173
Muhyettin İĞDE	<b>Ahmed b. Hanbel'in Fakihliğiyle İlgili Tartışmalar</b> <i>The Arguments Related with Ahmad. b. Hanbal's Jurist Personality</i>	193
Esra HACİMÜFTÜOĞLU	<b>Kur'ân-ı Kerîm'de Mü'minlerin Ağz ve Söz Disiplini</b> <i>Dialect and Said Discipline of Believers in The Holy Qur'an</i>	209
Aydın BAYRAM	<b>The Rise of Wahhabi Sectarianism and its Impact in Saudi Arabia</b> <i>Vehhabi Fırkasının Doğuşu ve Suudi Arabistan'a Etkisi</i>	245
Mebrure DOĞAN Çiğdem GÜLMEZ	<b>Sabır Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması</b> <i>Adaptation of The Patience Scale into Turkish: The Study of Validity and Reliability</i>	263
Yakup KIZILKAYA	<b>Arap Dilinde Meselin Darbı</b> <i>Proverb's Darp in Arabic Language</i>	281
Muhammet KOÇAK	<b>Kur'ân ve Hadislere Göre "Kalem" Kavramı</b> <i>The Concept of "Kalem" According to Qur'an and Hadiths</i>	297
ÇEVİRİ		
Yasin DUTTON Çev. Nazife Nihal İNCE	<b>Sözlü Kompozisyon, Yazılı Kompozisyon ve Yedi Harf Hadisi</b> <i>Orality, Literacy and The 'Seven Abruf Hadith'</i>	329

## İBN ŞENEBÛZ: HAYATI, KIRÂAT İLMİNDEKİ YERİ VE RESMÎ HATTA MUHALİF OKUYUŞLARI

Abdulmecit OKCU (\*)

### ÖZ

*Hicrî üçüncü asrın ortaları ve dördüncü asrın başlarında Bağdat'ın iki meşhur kurra imamından biri İbn Mücâhid diğeri İbn Şenebûzdur. İbn Mücâhid Mushaf hattına uyan yedi sahih kırâatı cem etmesiyle tanınırken, tam aksine İbn Şenebûz Mushaf hattına uymayan şaz kırâatları okumasıyla meşhur olmuştur. Tabiatıyla bu okuyuş başına dert açmış ve İslâm Tarihinde ilk kez bir âlim dövülerek tedib edilmiş ve bu okuyuşundan vaz geçirilerek tövbe ettirilmiştir. İşte bu çalışmamızda İbn Şenebûz'un hayatı, dövülme olayı ve şaz kırâatlarla namaz kılma hadisesi incelenecektir.*

**Anahtar Kelimeler:** İbn Şenebuz, İbn Mücâhid, İbn Mukle, Sahih kırâat, Şaz kırâat, Dövülme, Namaz.

### ABSTRACT

#### ***Ibn Shanabuz: His Life, Place of The Qir'at and his Recitation Opposing to Official Writing of The Qur'an***

*By the middle of the third century ah, and at the beginning of the fourth century, imam Ibn Mujahid and Ibn Shanabuz are the two famous kurra of Baghdad. when Ibn Mujahid recognized that he had collected the seven authentic (Sahih) Qir'at becoming official copies of the Qur'an (Mushaf), Ibn Shanabuz contrarily had become famous by reading of Shâdhah (unusual) Qir'ats. So the first time in Islamic history, a scholar had been beaten and repented for his reading.*

*In this study, it has been deal with the incident of assault of Ibn Shanabuz and Prayer by Shâdhah (unusual) Qir'at*

**Keywords:** *Ibn Shanabuz, Ibn Mujahid, Ibn Mukle, authentic (Sahih) Qir'ats, Shâdhah (unusual) Qir'ats, assault, Prayer*

\* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

## Giriş

### İbn Şenebûz'un Hayatı

İsmi İbn Şenebuz, Ebu'l-Hasan Muhammed b. Ahmed b. Eyyub b. es-Salt, (ö. 328/939), el-Bağdâdî el- Mukrîdir.<sup>1</sup> Kaynaklarda İbn İbn Şenebûz, Şenbûz, ve Şennebuz şeklinde de geçmektedir.<sup>2</sup> Doğum tarihi belli değildir. Ancak İbn Mücâhidle akran olduğuna göre muhtemelen h. 240 lı yıllarda doğmuş olmalıdır.<sup>3</sup> Şazz kırâatlarla okuma ve tövbe hadisesi dışında hayatı hakkında fazla bilgiye sahip değiliz.

İbn Şenebûz meşhur Kurrâ İbn Mücâhid'le aynı dönemde, aynı şehirde/ Bağdat'da yaşamış akran kimselerdir.<sup>4</sup> Aynı hocalardan okumuş, aynı hocalardan kırâat öğrenmiş ve aynı çevrede yetişmişlerdi. Dolayısıyla birbirlerini çok iyi tanıyorlardı. Bağdatta ikisi de şeyhu'l-kurrâlık makamına yükselmişlerdi. Her ikisi de kırâat okutuyorlardı. Buna rağmen aralarında kıskançlık ve gizli bir çekişme vardı. Genel olarak akranlar arasında var olan kıskançlık ve çeke-memezlik ne yazık ki bu iki âlim arasında da devam ediyordu. İbn Şenebûz, İbn Mücâhid'in okuttuğu kimseleri okutmuyordu. Kendisine gelen talebelere daha önceden kimlerden okuduğunu sorar ve eğer İbn Mücâhid'den okuduğunu öğrenirse artık o öğrenciyi okutmazdı. İbn Mücâhid için o bu ilmi bilmez. Bu ilimden nasibi yoktur. Bu ilmin tozu dahi onun ayaklarına değmemiştir; diyordu ve onu beğenmiyordu.<sup>5</sup> Bu şekilde İbn Mücâhid'i küçümser onun hiçbir şekilde ilim tahsili için bir başka beldelelere gitmediğini, Hatta Bağdat'ın dışına çıkmadığını söylerdi.<sup>6</sup> Tabi bununla kendinin çok ilmi seyâhatlar yaptığını belirtmek istemiştir. Halbûki İbn Mücâhid kendisiyle beraber birçok ilmi seyahatlar yapmıştı. Mesela Mısır'da, Mısır'ın meşhur kurrâlarından Abdullah b. Huseyn Ebû Abdillâh es-Samirî ile hem kendisi hem İbn Mücâhid aynı

1 Bkz., Firûzabâdî, Ebû Tâhir Mecdüddîn Muhammed bin Yâkûb (ö. 816/1414), *Kamûsu'l-Muhit*, Faslu's-Şin, (Şenebûz), I,1414; İbnü'l-Cezerî, Şemsüddîn Ebu'l-Hayr Muhammed b. el-Cezerî, *Ğâyetu'n-Nihâye fî Tabakati'l-Kurrâ*, (Neşr G. Bergstraesser), Mektebetu'l-Hancî Mısır, 1352/1933, II/52.

2 Bkz. Zebîdî, Muhammed bin Abdürrezzâk el-Hüseynî Ebu'l-Feyz Murteza ez-Zebîdî (ö. 1145/1732), *Tâcu'l-Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmûs*, (Şenebûz md.), IX,431.

3 Bkz., İbn Cezerî, *Ğaye*, II,54.

4 Bkz., İbn Cezerî, a.y.

5 Bkz., ez-Zehabî, Şemsüddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *M'arifetu'l-Kurrâi'l-Kibâr*, (thk. Tayyar Altıkulaç), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1416/1995, II,548; Rıdvân b. Muhammed el-Meknî, *Şerhu'l-Muhalellâtî*, Şâmîle, (Ulûmü'l-Kur'ân, İlmü't-Tecvid Kunusu İçerisinde), s., 332.

6 İbn Cezerî, *Ğaye*, II,54; ez-Zehabî, *M'arife*, a.y.



dönemde beraber okumuşlardır.<sup>7</sup> Yine İbn Mücâhid ve İbn Şenebûz beraberce hacca gitmiş ve Mekke'de İmam İbn Kesîr (ö. 120/738)'in birinci râvisi Kunbul (291/903)'dan beraberce kırâat okumuşlardı.<sup>8</sup> Yani Kunbul hem İbn Mücâhid'in hem de İbn Şenebûz'un hocasıdır. Nitekim kırâat ilminde İbn Kesîr'in râvisi olan Kunbul'un iki tarikinden biri İbn Şenebûz tarikidir.<sup>9</sup>

İbn'ü-Nedîm, (ö.385/995) onun İbn Mücâhid'e düşman olduğunu, onunla ünsiyet edemediğini nakleder.<sup>10</sup> Ebû Muhammed Yusuf es-Seyrâfî, onun ilmi az, lahnı çok birisi olduğunu söyler.<sup>11</sup> ez-Zehebî ve İbn Cezerî'nin de aralarında bulunduğu müelliflerin büyük çoğunluğu ise, onun büyük kırâat üstadlarından olduğunu, sika, zaptı sağlam, salih, âlim, güvenilir bir zat olduğunu söylerler.<sup>12</sup> Nitekim Yakut (el-Hamavî, ö. 627/1229) de, onun müte dey-yin, saf, temiz, vera sahibi bir insan olduğunu zikretmektedir.<sup>13</sup> Yine Yakut, Ebu Yusuf Abdusselâm el-Kazvinî'nin, "*Efvâcu'l-Kurrâ*" adlı kitabında İbn Şenebûz'un kurrâdan olduğunu, abid, zahid, takva sahibi biri olduğunu ancak biraz şaz kırâatlarla okumaya meyilli biri olduğunu ve kırâatın cehri olarak okunduğu namazlarda bunları okuduğunu zikrettiğini söyler.<sup>14</sup>

Bize göre es-Seyrâfî'nin, onun için "yanlısları çok, ilmi az"<sup>15</sup> yakıştırmasını yapması çok tutarlı gözükmemektedir. Çünkü müelliflerin kahir ekseriyeti onun büyük kırâat âlimi olduğunu, ilmiyle amil, takvâ sahibi bir insan olduğunu söylemeleri, es-Seyrâfî'nin bu sözünü çürütmektedir.

İbn Cezerî, Şenebûz'un kırâat talebi için birçok beldeye seyahat ettiğini ve büyük kırâat âlimlerinden olduğunu nakleder. Bu sebeple onun çevresinde olan talebeler kadar hiçbir kimsenin talebesi olmamıştır, der. Kırâatı arzen Kunbul, İshak el-Huzâî, Harûn b. Musa el-Ahfeş, Hasan b. Abbâs er-Râzî gibi hocalardan almıştır. Ayrıca Mısır ve Şam'a seyahat ettiği, Muhammed

7 ez-Zehebî (ö. 748/1348), *Mizânü'l-İtidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, (thk. Ali el-Becâvî), Dâru'l-İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Mısır, 1382/1963, II,408

8 Zehebî, *M'arife*, II,548, dip not 69.

9 İbn Cezerî, *en-Neşr fî'l-Kırâati'l-Aşr*, (thk.Ali Muhammed ed-Ddabb'a, D^ru'l-Küttâbi'l-Arabî Beyrut, tsz., I,119; Zehebî, *M'arifet*, II,546.

10 Bkz., İbnu'Nedîm, Muhammed b. İshak Ebu'l-Ferec, *Fihrist*, Dâru'l-M'arife, Beyrut, 1398/1978, s., 47.

11 Yakut, Şihâbüddîn Ebû Abdillâh bin Yakut el-Hamavî er-Rûmî, *M'ucemü'l-Üdebâ*, (Şâmile), II,314

12 Zehebî, *M'arife*, II,548.

13 Yakut, *M'ucemü'l-Üdebâ*, a.y.

14 Bkz., Yakut, *M'ucemü'l-Üdebâ*, a.y.

15 Bkz., Yakut, *M'ucemü'l-Üdebâ*, a.y.

b. Şazân ve Muhammed b. Yahya, el-Kisâiyyu's-Sağîr gibi hocalardan kırâat öğrendiği zikredilmektedir.<sup>16</sup>

İbn Şenebûz özellikle kırâat öğrenmek için Mısır, Hıms, Şam gibi birçok İslâm beldesini dolaşmıştır. İbn Manzûr'un kaydettiğine göre 295/907 senesinde Nisâbûr'a gelmiş orada bir müddet kalmıştır. Sonra Merv şerine uğramış tekrar Nisâbûr'a dönerek oradan memleketi Bagdat'a gelmiştir.<sup>17</sup> 303/915 senesinde ise İsbâhân'a gittiği kaydedilmiştir.<sup>18</sup> Gerçekten İbn Şenebûz onlarca âlimden kırâat ve hadîs dersi almış büyük bir âlimdir. Irakta şeyhu'l-Kurrâ ünvanını almış meşhur kurrâlardan biridir. Kırâat ilminde şöhrete ulaşmış gerçek bir üstadır.<sup>19</sup> Öyleki Irak'ta ondan şeyhu'l-ikra/büyük üstad, şeyhu'l-mukriîn, şeyhu'l-kirâe lakabıyla bahsedilmiştir.<sup>20</sup>

İbn Şenebûz, hadîs rivâyeti konusunda da güvenilir sika kimselerdendir. Hayr, hasenat sahibi özelliği, salih kişiliği, derin ilmî gücü sayesinde devrinin meşhurları arasına girmiştir.

Yukarıda da izah edildiği üzere müelliflerin çoğunuğu İbn Şenebûzu'n gerçekten salih, dindar, Arap diline vakıf bir zat olduğunu, özellikle kırâat ilminde mahir üstad olduğunu, derin ilim sahibi, sikadan olup itkan, adalet sahibi olduğunu söylemişlerdir.<sup>21</sup> Ez-Zehabi'nin bildirdiğine göre, O öncelikle cumhur ulemaya uyarak Mushaf hattına uyan meşhur kırâatları okurdu. Zaman zaman da şazlarla okurdu.<sup>22</sup>

Evet, İbn Şenebûz, senedi sahih olan her kırâatın, -resmi mushaf hattına muhalif olsa da- okunmasına cevaz verir, namazda ve namaz dışında okurdu. Hatta mihrapta namaz kıldırırdı. Hiç kimsede bundan dolayı onun rivâyetini karalamamış ve adaletine leke sürmemiştir.<sup>23</sup> Taki 323/934 yılı gelinceye kadar. Olaylar bu yıl içinde gelişmeye başlamış ve başına gelen bütün kötülükler bu yılda ve bu yıldan sonra olmuştur.

16 Zebidî, *Tâc*, XXXIX/403; Zehebî, *M'arife*, II,546.

17 Bkz., İbn Manzûr, Muhammad b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmad ibn Manzûr el-Ensârî, *Tarih-u Muhtasar-ı Dimeşk*, (Muhammd b. Ahmed b. es-Salt md.), (Şâmile), VI,393.

18 İbn Manzûr, *Tarih-u Muhtasar-ı Dimeşk*, a.y.

19 İbn Hallikan, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b Muhammed b. Ebîbekr b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâi Ebnâi'z-Zaman*, (thk. İhsan Abbâs), Dâru Sadır, Beyrut, tsz., IV,299.

20 Zehebî, *Marife*, II/546; İbn Cezerî, *Ğaye*, II,52, *en-Neşr*, I,122,123; Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabi, *Tezkiretü'l-Huffâz*, (thk. Zekeriyâ Umeyrât), Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1419/1998, III/844.

21 Zehebî, *M'arife*, II,548; İbn Cezerî, *en-Neşr*, I,122,123.

22 Zehebî, *M'arife*, a.y.

23 Bkz., İbn Cezerî, *en-Neşr*, a.y.

İddiaya göre İbn Şenebûz, icmaya muhalefet ederek Kur'ân'ın cem edilmesinden önce sahabeler tarafından okunan ve sonraki dönemlerde şaz sayılan kırâatları okumada bir sakınca görmüyordu. Namazda veya namaz dışında çekinmeden kendi tercihleri olan bu şazları okuyordu. Özellikle İbn Mesûd, Ubey b. K'ab'a ait kırâatları tercih ediyordu. Bu yüzden muhalefet edenleri de az değildi. Kendisiyle aynı dönemde yaşayan İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940)<sup>24</sup>, onun şaz kırâatlarına reddiye olarak "*Nakdu Mesâil-i İbn Şenebûz*" adlı bir kitap telif etmiştir.

İbn Şenebûz'un Bağdat'ta şaz kırâatlarla namaz kıldığı ve kıldırıldığı haberi yayılınca dönemin yönetimi tarafından bu huyundan vaz geçmesi için emir verilmiştir. Ancak o, bu emre itaat etmemiştir. Bu sebeple kendisine aşırı baskı yapılmış, eza, cefa edilmiş hatta dövülmüştür. Kafasına kamçı ile vurulmuş, yüzüne tokat atılmıştır.<sup>25</sup> Hapse atılmış, yetmemiş sürgüne gönderilmiştir.

İslâm tarihinde duası kabul edilen âlimlerden biridir. Yaptığı eziyetten dolayı vezir İbn Mukle (ö. 328/940)'ye beddua etmiş ve bedduası (ileride görüleceği üzere) kabul olmuştur. Dövme ve tövbe olayından sonra da Bağdat'tan Basra'ya bazılarının göre Medâin'e sürgün edilmiştir.<sup>26</sup> Nihayet (328/939) yılında Bağdat'ta ölmüştür.

İbn Şenebûz'un en büyük suçu namazda Ubey b. Ka'b veya İbn Mesûd gibi sahabilerin Mushaflarına uyan ve senedi sahih olan kırâatları okumasıydı.<sup>27</sup> Bunun sahih olduğunu düşünürdü. Zaten yedi ve on kırâat diye bilinen meşhur kırâatlar o dönemde mevcut değildi. Yedi kırâatı ilk defa sistemleştirip kitap haline getiren İbn Şenebûz'un arkadaşı İbn Mücahid (245/324-860/934)'dir. İbn Mücahid "*Kırâat-ı Seb'â*"yı bir araya toplamış onları kitaplaştırmıştı. Bunun dışında kalanları şaz sayıyordu. İbn Şenebûz da herhalde ona nispeten namazda veya namaz dışında bazen şaz kırâatlarla okumayı tercih ediyordu. Yani onun şaz kırâatlarla okumayı tercih edişi muhtemelen İbn Mücahid'e nisbet olsun dıyedir. Çünkü İbn Mücahid sahih kırâatlar için öne sürülen üç temel şartı taşıyan kırâatlerden sadece yedisini almış diğerlerini dışta bırakmıştır. Oysa ortada aynı şartları taşıyan birçok kırâat mevcuttu. Bu sebeple İbn Mücahid kırâat âlimleri tarafından eleştirilmektedir. Nitekim İbn Mücahid'den bir asır önce yaşamış olan Ebû Ubeyd (ö. 224/838), yirmibeş kadar imam ve kırâatını zikretmiştir. Aynı dönemde yaşamış olan es-Sicistânî

24 İbnü'l-Enbârî hakkında geniş bilgi için bkz., Işık Emin, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 2000, XXI,24-26.

25 Zebîdî, *Tâc*, IX,432.

26 Zebîdî, *Tâc*, IX,432.

27 Zehebî, *M'arife*, II,548.



(Ebû Hâtim, ö. 255/868) ve Taberî (ö. 310/922) gibi âlimler ise bu yedi kırâatın da içinde bulunduğu yirmi kadar imam ve kırâatlarını zikretmişlerdir.<sup>28</sup>

Anlaşıldığına göre İbn Şenebûz resmi görev almamıştır. O dönemde bazı âlimlerin yaptığı gibi hiçbir şekilde iktidara yakın olmamış, onları övücü ifadeler kullanmamıştır. Kısaca politik hayatla ilgilenmemiştir. Bağdat'ta günlerini talebe okutmakla geçirmiş, hayatı boyunca Kur'ân'a hizmet etmiştir.

### Hocaları

Kırâatı arzen İbrahim el-Harbî, Ahmed b İbrahim Verrâk, Ahmed b. Beşşâr el-Enbârî, Ahmed b. İbrahim Hilâl, Ahmed b. Nasr b. Şakir, Ahmed b. Ferah, Ahmed b. Ebî Hammâd, İshak el-Huzâ'î, İshak b. Muhalled, İdrisü'l-Haddâd, Ahmed b. Abdullah b. Hilâl'den (Mısırda), Muhammed b. Hamdûn el-Huzâî, Yemût b Mezz'a, Ahmed b. Sehl el-Eşnânî,<sup>29</sup> Bekr b. Sehl ed-Dimyâtî, Cafer b. Muhammed el-Vezzan, Hasan b Abbâs er-Râzî, Hasan b. el-Habbâb, Hasan b. Ali b. Ebî'l-Muğîre el-Kattân, Zübeyr b. Muhammed el-'Umerî, Salim b. Harûn Ebî Süleyman el-Leysî, Abbâs b. Fadl er-Râzî, Abdullah b. Ahmed b. Süleyman el-İsbehânî, Abdullah b. Bekkâr, Abdullah b. Ahmed b. Hubeyb, Şeyh Ali b. Abdullah b. Harûn el-Kindî (Hımısta),<sup>30</sup> Kasım b. Abdulvaris, Kasım b. Ahmed el-Hayyât, Kunbul, Muhammed ibn Sinân, Muhammed b. Şâzân el-Cevherî, Muhammed b. Ali b. el-Haccâc, Muhammed b. İsa el-Mahfî, Muhammed b. İsa el-Kisâî, Muhammed b. Yakup el-Ğazâl, Musa b Cumhur, Harun b. Musa el-Ahfeş (Dimeşk'te), Yunus b. Ali b. Muhammed b. el-Yezîdî ve Muhammed b. Ğâlib,<sup>31</sup> İdris b. Abdulkerîm, İsmail b. Abdullah en-Nehhâs el-Mısırî, İshak b.Râhûye, Muhammad b. Yahyâ el-Kisâî,<sup>32</sup>

İbn Cezerî, İbn Şenebûz'un en meşhur hocalarının Muhalled'in iki oğlu İshak ve Fadl ile Musa b. Cumhur olduğunu söylemiş bunların da İbn Ğalib'ten okuduklarını belirtmiştir.<sup>33</sup>

Ayrıca Ebû Müslim el-Kuccî, Bişr b. Musa, Muhammed b Huseyin el-Hubeynî, İshak b. İbrahim ed-Deberî, Abdurrahman b. Cabir el-Kelâ'î el-

28 İbn Cezerî, *en-Neşr*, I,34; Geniş bilg için bkz., Dağ Mehmet, *İbn Mücâhid'in Kırâat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması:Eleştirel Bir Yaklaşım*, Ekev Akademi Dergisi Yıl 10, Sayı 27, Bahar 2006. S., 82 ve d.

29 Bkz., İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer Ebu'l-Fadl el-Eskalânî, *Lisânü'l-Mizân*, Müessesetü'l-E'lemî, Beyrut, 1406/1986, V,250.

30 Bkz., Yakut, *M'ucemu'l-Üdebâ*, II,314; Zehebî, *M'arife*, II,548.

31 İbnü'l-Cezerî, Ğâye, II/52,53.

32 Bkz., Zehebî, *M'arife*, II,546,547; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, (thk., Şuayb Arnavut, İbrahim ez-Zeybak), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1404/1984., XV,264,265.

33 Bkz., İbn Cezerî, Ğâye, II,52.

Hımsî'den nakilde bulunduğu bilinmektedir. Bunlardan ayrı olarak Şam ve Mısırda bir çok meşhur âlimden kırâat almıştır.<sup>34</sup>

### Talebeleri

İbn Şenebûz'dan arzen kırâatt alanlar veya rivâyette bulunanlar ise şu isimlerden oluşmaktadır:

Ahmed b. Nasr eş-Şezâî, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Abdullah el-Cübbî, Ahmed b. Abdulmecid, İdrîs b. Ali el-Müeddib, Ebu'l-Hasan Ahmed b. el-Hasan el-Meltî, Ali b. Huseyn b. Osman el-Ğadâirî, Abdullah b. Huseyn es-Sâmirî, Ebûbekir Abdullâh b. Ahmed el-Kabbâb, Abdullah b. Ahmed el-Mutarrız, Ğazvân b. Kasım,<sup>35</sup> Muhammed b. Ahmed b. Abdulvehhâb, Muhammed b. Ahmed b. İbrâhim Ebu'l-Ferec eş-Şenebûzî, Muhammed b. Ahmed b. Yusuf, Ebûbekir İbn Miksem<sup>36</sup>, Hasan b. Said el-Bezzar, Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tırazî, İbrâhim b. Ahmed el-Kayravânî, Muhammed b. Salih, Muhammed b. Yusuf b. Nehâr, Nasr b. Yusuf eş-Şezâî,<sup>37</sup> Ebu'l-Abbâs el-Metûî, Muâfi b. Zekerıyyâ el-Cerîr.<sup>38</sup>

34 Bkz., Hatib el-Bağdadî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali (ö. 463/1071), *Tarih-i Bağdat*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, tsz., (Şâmîle), I,280,281., İbn Cezerî, *Ğâye*, II/52-53.

35 Bkz., İbn Cezerî, *Ğâye*, II,53.

36 Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Ya'küb el-Attâr el-Bağdâdî (ö. 354/965), Kırâat ve nahiv âlimi. Bağdat'ın ileri gelen kurrâsından olup kırâatların meşhur, garib ve şâzlarını iyi bilen ve Arap dilinde otorite kabul edilen İbn Miksem için İbnü'n-Nedîm, "Dilde ve şuurde âlimdi" derken Hatib el-Bağdâdî onu sika olarak değerlendirmiş ve Küfeliler'in nahvine en çok vâkıf olan kişi diye tanıtmıştır. Zehebî bir yerde İbn Miksem hakkında ileri geri konuşulduğunu söylemiş başka bir yerde hadisini almakta sakınca bulunmadığını kaydetmiştir. Devrin kurrâsının karşı çıktığı bu okuyuşları savunması ve talebelerine okutması sebebiyle tartışmaların yayılması ve durumun Halife Kâhîr-Billâh'a intikal etmesi üzerine, 321 (933) yılında Hâcib Selâme et-Tülûnî el-Mü'temin'in huzuruna çağrılarak başta Irak şeyhü'l-kurrâsı İbn Mücâhid olmak üzere kırâat ve fıkıh âlimlerinden oluşan bir heyet önünde sorguya çekildi ve bu yanlış okuyuşlarından vazgeçerek tövbe etmesi istendi. İbn Miksem, bu baskı karşısında hatalı olduğunu kabul etmiş görünerek tövbe etti; müzakereler bir tutanakla tesbit edilip imzalandı ve muhtemelen tartışmaya konu olan kitapları yakıldı. Ancak konuyla ilgilenenlerin bu olayı değerlendirmeleri farklı olmuş, onun kendiliğinden bir şey uydurmadığı, İbn Şenebûz'a yapıldığı gibi kendisine de haksızlık edildiği, özellikle İbn Mücâhid'in bu iki âlimi incittiği ileri sürülmüştür. Bkz., Zehebî, *M'arife*, II, 598, 600, *Mizânü'l-İtidâl*, III, 519, İbn Miskeveyh, I, 285, Ebû Hayyân et-Tevhidî, VIII, 65. Geniş bilg için bkz., Altıkulaç Tayyar, İbn Miksem, *Tüдав İslâm Ansiklopedisi*, XX,200.

37 Bkz., İbn Cezerî, *Ğâye*, II,54.

38 Zehebî, *M'arifetü'l-Kurrâ*, II,547; Zehebî, *Siyeru A'lâm*, XV,264,265.

Hatib el-Bağdâdî bu isimlere şunları da eklemiştir: Ebûbekir b. Şâzân, Muhammed b. İshak el-Katî'î, Ebû Hafs b. Şâhin.<sup>39</sup>

### İlmi Üstünlüğü

Yukarıda da değinildiği gibi İbn Şenebûz, Mekke'nin meşhur kırâat imamlarından imam Kunbul'dan<sup>40</sup> kırâat okumuştur. İbn Mücâhid'de Kunbul'dan okduğunu söylemiştir. Ancak İbn Şenebuz onun Kunbul'dan okuduğu iddiasını reddetmektedir. Rivâyete göre Zatan İbn Mücahid de sadece ondan okuduğunu söylemiş bütün bir Kur'an'ı baştan sonuna kadar okuduğunu söylememiştir. Buna göre İbn Mücâhid'in, Kunbul'dan Kur'anı baştan sonuna kadar değil, sadece bir kısmını okuduğu anlaşılmaktadır. Görüldüğü üzere burada da iki kurra arasında bir çekişme söz konusudur.

Yakut el-Hamevî'nin nakline göre Kurrâ'dan İbn Dırâde el-Hulvânî şunu anlatmıştır. "Biz İbn Mücâhid ve İbn Şenebûz'la beraber 279 senesinde Kunbul'dan kırâat okumak niyetiyle Mekke'ye gitmiştik. Ondan okumaya başladık. Ancak biz onun ikileme düştüğünü, kırâatları karıştırdığını ve bir düzensizlik içerisinde olduğunu gördük. (Çünkü Kunbul, h. 191 tarihinde doğmuş olup 279 tarihinde 88 yaşında bulunmaktadır. Dolayısıyla bu yaşta karıştırmak normal olmalıdır. Kunbul 291 tarihinde tam yüz yaşında ölmüştür. Ancak ölümünden on yıl önce talebe kabul etmemiş ve okutmalarını durdurmuştur.)<sup>41</sup> Bu sebeple ben ondan bir harf dahi okumadım. İbn Mücâhid Ondan Kur'an'ın bir kısmını okudu. Sonra kırâatları karıştırdığını anlayınca o da okumadan vaz geçti. Fakat o Kunbul'dan Kur'an'ı başından sonuna kadar tamamen okumuş olan talebesi İbn Avnu'l-Vasit'den bir takım notlar aldı. İbn Şenebûz'a gelince o Mekke'de iki sene kadar kaldı ve Kunbul'dan iki hatim etti. Şimdi İbn Şenebûz'un İbn Mücâhid Kumbul'dan okumamıştır sözü doğrudur. Çünkü İbn Mücâhid ondan Kur'an'ın tamamını okumamıştır."<sup>42</sup>

İbn Hacer ise aynı olayı şu şekilde nakletmektedir: "Ebû Ali el-Ehvâzî (ö. 446/1055)<sup>43</sup> İbn Mücâhid'in Kunbul'dan okuduğunu Ancak İbn Şenebûz'un

39 Hatib el-Bağdâdî, *Tarih-i Bağdât*, I,281,282.

40 Mekke'nin kırâat imamlarından İbn Kesîr'in birinci râvîsi Kunbul'un adı, Muhammed bin Abdurrahman bin Hâlid bin Muhammed el-Mahzûmî'dir. Künyesi Ebû Ömer, lâkabı Kunbul'dur. 195 (m. 810) yılında Mekke'de doğmuş ve 291 (m. 903)'de yine Mekke'de vefât etmiştir.

41 Bkz., Yakut, *M'ucemü'l-Üdebâ*, (Şâmile), II,277.

42 Bkz., Yakut, *M'ucemü'l-Üdebâ*, a.y.

43 Ebu Ali el-Ehvâzî için Bkz., İbn Asâkir, *Tebyînü Kezîbi'l-Müfterî*, (nşr. M. Zâhid Kevserî), Dimaşk 1347, Beyrut 1399/1979, s. 364-420; Yâkût, *M'ucemü'l-Üdebâ*, IX, 34-39; Zehebî, *Siyeru A'lâm*, XVIII, 13-18; Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, I,512-513; İbnü'l-Cezerî, *Ğâye*, I,221-222; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümüz-Zâhire*, Kahire 1956 Kahire, 1383/1963, V, 56-

bunu kabul etmediğini zikreder. Yine el-Ehvâzî, Ebû Hafs el-Kettânî'nin kendisine İbn Mücâhid'in Kunbul'dan okuduğunu söylemekle beraber Kur'ân'ın başından sonuna kadar okuduğunu söylemediğini zikrettiğini belirtir. Bu olay Ahmed b. Cafer el-Münâdî (ö. 336/947)'ye sorulduğunda, o ikisinin de doğru olduğunu belirterek şunları söylemiştir: Ben, İbn Mücâhid ve İbn Şenebûz 279 senesinde Kunbul'dan okumak niyetiyle Hacca/Mekke'ye gitmiştik. Ben Kunbul'un kırâatlarını birbirine karıştırdığını ve aşırı yanılğı içinde olduğunu görünce okumadan vaz geçtim, İbn Mücâhid, Kur'ân'ın bir kısmını ondan okudu. Ancak o da bu yanılğıyı farkedince ondan okumayı terketti. Bununla birlikte onun talebesi olan ve Kur'ân'ın tamamını okuyan Ebû Avn el-Vasitî'den bir takım notlar aldı. İbn Şenebuz ise Mekke'de kaldı ve Kunbul'dan Kur'ân'ın tamamını okudu. Buna göre yukarıda zikredilen İbn Mücâhid'in "Ben Kunbul'dan okudum" sözü doğru olduğu gibi, İbn Şenebuz'un "o Kunbul'dan okumadı" şeklindeki sözü de doğrudur.<sup>44</sup>

İbn Cezerî, Ebu'l-Ferec el-Mu'âfi'den şunu nakletmektedir. Mu'âfi anlatıyor: "Bir gün İbn Şenebûz'un yanına uğradım. O Hizâneti'l-Kütüb'ün<sup>45</sup> önünde oturuyordu. Bana "ey Mu'âfi hele şu hizaneyi/kitaplığı bir aç bakalım" dedi. Ben de hizaneyi/kitaplığı açtım. Orada raflar ve üzerlerinde kitaplar vardı. Her rafta farklı ilimler hakkında yazılmış kitaplar vardı. Onlardan hangi cildi açıysam İbn Şenebûz her birini fatihayı okur gibi süratle okuyordu. Sonra şöyle devam etti: "Ben asla bu kitaplığı kapatmadım, öyle ki çarşıya da gitsem banyoyada girsem onlar benimle beraberdir."<sup>46</sup> İbnü'l-Cezerî, Hafız Ebû Amr'dan da şunu nakletmektedir: İnsanlar rivâyeti ondan alırlar (mevzuları ondan öğrenirler) ve yine her hangi bir konuyu ona arz ederlerdi. Çünkü onun zapt konusunda sağlam bir ilmi ve duruşu vardı.<sup>47</sup>

Hatip el-Bağdâdî'nin anlattığına göre Ali b. Muhammed b. Yusuf el-Allâf şöyle demiştir: Bir gün Ebû Tahir b. Ebû Hâşim'e, Ebûbekir İbn Mücâhid mi yoksa Ebu'l-Hasan İbn Şenebûz mu (ilmî bakımdan) daha faziletlidir? diye sordum. Bana: "İbn Mücâhid'in aklı ilminin üstündedir. İbn Şenebûz'un ise ilmi aklının üzerindedir, bundan fazlasını bilmiyorum" diye cevap verdi. Son-

57; Hacı Halife Kâtip Celebî, *Keşfüz-Zunûn*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1971, I, 140,211; II,1303,1322, 1323,2004; Kehhâle, Ömer Rıza, *M'ucemü'l-Müellifîn*, Dimeşk, 1376/1957, III,247. Geniş bilgi için Bkz., Yusuf Şevki Yavuz, Tüdev, *İslam Ansiklopedisi*, II,194.

44 İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V,249.

45 Kitaplık yahut kitapların bulunduğu kilitli dolap vs.

46 İbn Cezerî, *Çaye*, II,55.

47 İbn Cezerî *Çaye*, II,56.

ra şunu ekledi: “Bu iki kişinin fazileti sonsuzdur. Allah her ikisinden de razı olsun. Her ikisinin rivâyetlerinden, anlatımlarından istifade ettik.”<sup>48</sup>

Ebû Hâşim’in de dediği gibi gerçekten İbn Şenebûz ileri derecede ilim sahibi bir insandır. Ancak ilmi aklının önüne geçmiştir. Dolayısıyla başına gelen musibetler bu yüzden olması gerekir. Eğer aklını mantık çerçevesinde kullanmış olsaydı muhtemelen bu olaylar başına gelmemiş olacaktı.

Bilindiği üzere mantık, akli eşyanın bilgisine yönlendirme sanatıdır, ya da bilginin nerede, nasıl, ne zaman, hangi şartlarda kullanılmasını öğreten bir sanattır. Bu yüzden akıl, aşırılığın, gevşekliğin, tutkunun başka bir deyişle ifrat ve tefritin karşıtı olarak görülmektedir. Akıllılık daha çok başkalarının göremediğini görmek, bir işi yaparken ya da çözüm üretirken, başka alternatifleri de devreye sokmak, farklı pencerelerden bakmak, alışılmıştın dışında fikir üretmek ve uzağı görerek hareket etmek gibi anlamlara da gelmektedir.

Şunu hemen belirtmek gerekir ki, insan zihni, öncelikle; kendini düşünmeye, ihtiyaçlarını gidermeye ve benmerkezci bir yaklaşımla, olayları kendi eksenini etrafında değerlendirmeye eğilimlidir. İşte ilim ve eğitim, insanın zarûri ihtiyaçlarını giderinceye kadar kendisine, daha sonra da, aynı zamanda başkalarını da düşünmeye yönlendirir. Bu yönlendirmeyi en doğru biçimde yapan ise İslam Dini’dir. Yüce Allah, bizim yeryüzünde insanca yaşanabilir bir dünya oluşturabilmemiz için, hem gerekli kuralları bildirmiş, hem de Rasûlullah (sav.)’ın hayatında örneklendirilmiştir. Allah (cc) kullarına bunu fehmetmeleri için basiret, akıl, öğrenme gücü, potansiyel değer ve yeteneklerden yeterince vermiştir. Kurrâ İbn Şenebûz’un bunlardan faydalanması gerekirdi.

### Eserleri

İbn Şenebûz’un telif ettiği kitaplar arasında şunları sayabiliriz: “*Kitâbu İhtilâfi'l-Kurrâ*”, “*Kitâbu'l-Kırâat*”, “*Şevâzzu'l-Kırâat*”, “*Kitâbu Kırâat-ı Ali Aleyhi's-Selâtu Vê's-Selâm*” Bunlardan başka bir de muhtemelen kendi özel okuyuşlarını içerisine alan كتاب انفرادات / *Kitâbu İnfrâdât*” adında bir kitabı vardır. İbnü'n-Nedîm’in verdiği bilgiye göre bir de İbn Kesîr ve Ebû Amr’ın kırâatlarına muhalefet eden bir kitap yazmıştır.<sup>49</sup> Bunların dışında başka eserleri olup olmadığını bilemiyoruz.<sup>50</sup>

48 İbn Cezerî, Ğaye, II,56.

49 İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, I,48.

50 Ziriklî, Hayreddin b. Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Faris ed-Dimeşkî (ö. 1396/1976), *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm Beyrut, 2002, V,309; Yakut, *Mucem*, II,314.

### Hadis İlimindeki Yeri

İbn Şenebûz hadîs ilminde de âlimdir. Güvenilir râvilerden biridir. Hz. Peygamber'den birçok hadîs rivâyetinde bulunmuştur. Örnek olması bakımından bunlardan bir kısmını zikretmek yerinde olacaktır.

İbn Şenebûz Hattâb b. Sa'îd ed-Dimeşkî senediyle İbn Ömer'den Rasûlullah'ın şöyle dediğini rivayet etmiştir: “Eğer Yüce Allah cennette, cennet ehline ticaret yapımları için izin verseydi, onlar aralarında güzel koku ve bez/mensucat ticareti yaparlardı.”<sup>51</sup>

İbn Şenebûz, Muhammed b. Razîk el-Medînî senediyle Ebû Hureyre'den şöyle rivayet etmiştir: “Bir adam Rasûlüllah'a gelerek ey Allah'ın Rasûlü! Farz namazlardan sonra en faziletli namaz hangisidir? diye sordu. Rasûlüllah, “gece yarısında kılınan namazdır” diye cevap verdi. Adam sonra Ramazan orucundan sonra en faziletli oruç hangisidir? diye sordu, Hz. Heygamber, “Muharrem olarak adlandırdığınız Alla'ın ayında” diye cevap verdi.”<sup>52</sup>

İbn Şenebûz İbn Mesrûk'tan, o Abdullah b. Ömer b. Ebân'dan o da Ebûbekir b. Ayyâş'tan şunu nakletmiştir: “Elinde okkası/kalemi olmayan bir muhaddis gördüğün zaman, (bil ki) o aynen elinde keseri olmayan marangoz gibidir.”<sup>53</sup>

Kendisininiden Huseyn b. Muhammed, Muhammed b. Ahmed b. İbrâhim el-İsmîlî, Muhammed b. Ahmed b. Yusuf Ebu't-Tayyib el-Mukrî gibi kimseler rivâtte bulunmuşlardır.<sup>54</sup>

Ebû Amr ed-Dânî'nin nakline göre Meşhur dilci Ebû Cafer en-Nehhas (ö. 338/948) kendisinden kıraat rivâyetinde bulunmuştur.<sup>55</sup>

İbn Şenebûz'dan işitenler ve hadîs rivâyetinde bulunan isimler ise şöyledir: İbrahim b. Abdurrezzâk, Abdolvâhid b. Ömer, Ebûbekir b. Şâzân, Ebû Hafs b. Şâhin, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim en-Nisâbûrî, Ebû Tâhir b. Ebû Hâşim ve Ebu's-Şeyh b. Hayyân.<sup>56</sup>

51 Bkz. İbn Manzûr, *Muhtaru Tarih-i Dimeşk*, VI,393.

52 Bkz. İbn Manzûr, a.y.

53 Bkz., Hatip el-Bağdâdî, *el-Câmi'u Li Ablâki'r-Râvi ve Âdâbi's-Sâm'i*, (Şâmile), IV,292.

54 Hatip el-Bağdâdî, a.y.

55 Süyûtî, Ebu'l-Fadl Celalüddin Abdurrahman b. Ebîbekr es-Suyuti (ö. 911/1455), *Buğyetül-Vu'ât fi Tabakati'l-Lugaviyyîn ve'n-Nuhat*, (thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim) el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, tsz.,1,362.

56 Zehebî, *M'arife*, II,547.

### Okuduğu Şaz Kırâatlardan Örnekler

İbn Şenebûz'un okuduğu şaz kırâatların tümünü tesbit etmek elbette mümkün değildir. Ancak onun namazda veya namaz dışında okuduğu şaz kırâatlara örnek olarak tesbit edebildiklerimizin bir kısmı aşağıdaki şekildedir:

1- "...وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ." (3, Al-İlmrân, 104) ayetini "وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيَسْتَعِينُونَ اللَّهَ عَلَى مَا أَصَابَهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ" şeklinde okumaktadır. Mushaf hattına uymayan bu okuyuş sahabeden Osman (ra.), İbn Mesûd ve İbnü'z-Zübeyr'e nisbet edilmektedir.<sup>57</sup> Görüldüğü üzere bu okuyuştaki "وَيَسْتَعِينُونَ اللَّهَ عَلَى مَا أَصَابَهُمْ" ifadenin Mushaf hattıyla hiçbir alakası yoktur. Ziyade bir okuyuştur.

2- "إِلَّا تَفْعَلُوهُ . " (8, Enfâl, 73) ayetini "إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةً فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ." şeklinde. Bu kırâatta Hz. Peygamber'e nisbet edilmektedir. Ancak bu da Mushaf hattına uygun değildir.<sup>58</sup> Bu kırâat müteradif olup şaz kırâatlardandır. Bu da Mushaf hattına uygun değildir.

3- "فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً" (10, Yûnus, 92) ayetini "فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً" şeklinde okumaktadır. Bazıları buradaki "نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ" kelimesini "بَدَانِكَ" şeklinde okumuşlardır. Ebû Hanife'nin de bu şekilde okuduğu rivâyet edilmektedir.<sup>59</sup> Bu okuyuş Mushaf hattına uymakla beraber şaz'dır.

4- "وَكَانَ وِرَاءَهُمْ" (18, Kehf, 79) âyetini "وَكَانَ وِرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا" (18, Kehf, 79) şeklinde okumaktadır. Bu okuyuş şekli Osman (ra.), İbn Mesûd ve Ubey b. K'ab'a nisbet edilmektedir.<sup>60</sup> Bazıları ise aynı âyeti "وَكَانَ

57 Bkz., Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'ul-Beyân fi T'evilil-Kur'an*, Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1412/1992, III,385; Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endülüsî, *Babru'l-Mubîr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1428/2007, III,24; Zehebî, *M'arife*, II,551.

58 Bkz., Ebû Hayyân, *Babr*, IV,518; Zehebî, *M'arife*, II,553.

59 Bazıları da buradaki "بَدَانِكَ" kelimesini "بَدَانِكَ" şeklinde okumuşlardır. Ebû Hanife'nin de bu şekilde okuduğu rivâyet edilmektedir. Bkz., İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Galib el-Endülüsî (ö. 546/1151), *el-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*, (thk. Abdusselâm Abdüşşâfi), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1428/2007, III,142; Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Cârullah Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf'an Hakiki't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvîli fi Vücûhi't-Tevîl*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye Beyrut, 1415/1995, II,355; Ebû Hayyân, *Babr*, V,189; Zehebî *M'arife*, II, 551; Abdullatif el-Hatib, *M'ucemu'l-Kırâat*, Dar-ı S'adiddîn, Beyrut, tsz, III,621.

60 Bkz., İbn Atıyye, *el-Muharrer*, III,535; Bkz., Zirikli, Hayreddin b Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Fâris ed-Dimeşkî, Şenebûz md., *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm, Beyrut, 2002.



”أمَامَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا“ şeklinde okumuşlardır.<sup>61</sup> İki okuyuş şekli de Mushaf hattına uygun değildir.

5- ”وَقَدْ كَذَبَ الْكَافِرُونَ“ (25, Furkan,77) ayetini ”فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا“ şeklinde okur. Bu okuyuşta yine Sahabeden İbn Abbâs, İbn Mesûd ve İbnü’z-Zübeyr’e nisbet edilmektedir.<sup>62</sup> Ancak İbn Atıyye, Zehravî’den naklen bunun kırâat değil tefsiri mahiyette bir açıklama olduğunu belirtmiştir. Ebû Hayyân da: “Bunlar Kur’ân’dan olmayıp tefsir bağlamında açıklamalardan ibarettir,” demektedir.<sup>63</sup>

6- ”فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنَّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا...“ (34, Sebe, 14) ayetini ”فلما خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْإِنْسُ أَنْ الْجِنُّ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا حَوْلًا...“ şeklinde okumuştur.<sup>64</sup> Bu okuyuş şekli de İbn Mesûd ve Ubey b. K’ab’a nisbet edilmektedir.<sup>65</sup> Taberî bu okuyuşu İbn Abbas’a nisbet etmektedir. İbn Cinnî (ö.392/1002), Dehhâk ve Hz. Hüseyin’in de bu şekilde okuduğunu kaydeder. Ebû Hayyân bunun Mushaf hatına uymadığını ve dolayısıyla şaz olduğunu vurgular.<sup>66</sup>

7- ”وَتَجْعَلُونَ شُكْرَكُمْ أَنْكُمُ“ (56, Vakıa,82) ayetini ”وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْكُمُ تُكْذِبُونَ“ şeklinde okumuştur. Bu okuyuş şekli de müteradif olup Hz. Ali ve İbn Abbas’a nisbet edilmektedir.<sup>67</sup> Ebû Abdurrahman es-Sülemî’de Hz. Ali’den naklen bu şekilde okumuştur.<sup>68</sup> Ancak âyetin sonundaki ”تُكْذِبُونَ“ kelimesini İbn Abbâs yazıldığı şekliyle okurken Hz. Ali “*tekzibûn*” şeklinde okumuştur.<sup>69</sup> Bu kırâat şekli de resmi Mushaf’a muhalif olduğu için tefsiri mahiyette olduğu anlaşılmaktadır. Zira Ebû Hayyân, Heysem ibn ‘Adî’den naklen, Ezdişenûe lehçesinde “*Şükür*” kelimesinin “*rızk*” anlamına geldiğini ifade eder.<sup>70</sup>

61 Bkz., İbn Atıyye, *el-Muharrer*, III,535;

62 Bkz., Taberî, IX,427; Zemahşerî, III,289; İbn Atıyye, IV,223; Ebû Hayyân, *Bahr*, VI,475.

63 Bkz., İbn Atıyye, IV,223 Ebû Hayyân, *Bahr*, VI, 475.

64 Bkz., Taberî, X,358; Zemahşerî, III,557.

65 Bkz., Taberî, X,358; Zemahşerî, III,557.

66 Bkz., İbn Cinnî, Ebul-Feth Osman, *el-Muhteseb*, (thk., Ali en-Necdi Nâsif, Abdulfettah İsmâil Şiblî), Sezgin Neşriyat, İstanbul, tsz., II,188; İbn Atıyye, IV,412; Ebû Hayyân, VII,257,258.

67 Bkz., İbn Cinnî, II,310; Ebû Hayyân, VIII,214.

68 Bkz., Taberî, XI,663.

69 İbn Atıyye, V,252.

70 Ebû Hayyân, VIII,214.

8- “فَامضُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ” (62, Cuma,9) âyetini “فَامضُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ” şeklinde okumuştur. Hz. Ömer ve İbn Mesûd gibi büyük sahâbilerin birçoğu bu şekilde okumuştur.<sup>71</sup> Tabîîn’in büyük kırâat ve tefsir âlimlerinden Ebu’l-Âliye (ö. 90/709) de bu şekilde okumuştur. Ancak bu okuyuş şekli de resmi Mushaf hattına uymamaktadır. Kur’ân’ın cem edilmesinden önceki döneme ait müteradif okuyuşlardandır.<sup>72</sup>

9- “وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى.” (92, Leyl, 3) âyetini “وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى” şeklinde okumuştur. Yani “وَمَا خَلَقَ” ifadesi terkedilerek “وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى” şeklinde okunmuştur. Dolayısıyla “وَالذَّكَرَ” kelimesi mecrur olarak “vezzekeri” şeklinde okunmaktadır.<sup>73</sup> Görüldüğü üzere bu da Mushaf hattına uymayan şaz bir okuyuştur.

Bu kırâatle ilgili olarak Taberî, Ebu’d-Derdâ (ö. 32/652) ve Alkame (b. Kays, ö. 62/681) arasında geçen şu olayı nakleder: Alkame diyor ki, bir gün Şam’a geldiğimde Ebu’d-Derdâ’nın yanına uğradım. O bana “sen kimsin?” diye sordu. Ben, “Iraklı’yım” diye cevap verdim. Sonra “Irak’ın neresindensin?” diye tekrar sordu. Ben de Kufe’den olduğumu söyledim. Peki, orada İbn Mesûd’dan kıâat okudun mu? diye sordu. Ben, “evet” diye cevap verdim. Sonra benden “وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى” sûresini okumamı istedi. Ben de, “وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى” şeklinde okudum. Sonra bana bakarak gülümsedi ve şöyle dedi. “Ben de Rasûlüllah’dan aynen bu şekilde işittim,” dedi.<sup>74</sup>

10- “وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ” (101, Karia, 5) âyetini “وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ” şeklinde okumuştur. Bu da aynı şekilde Mushaf’ın cem edilmesinden önceki döneme atış müteradiflerden olup şaz bir kıraattır.

11- “تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ” (111, Leheb, 1) âyetini “تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ” şeklinde okumuştur.<sup>76</sup> Sahabeden İbn Mesûd ve İbn Cübeyr de bu şekilde okumuşlardır.<sup>77</sup> Bu okuyuş şekli de Mushaf hattına uymayan şaz kırâatlardan olup tefsiri mahiyettedir.

71 Bkz., Taberî, XII,94-96; Bkz., Zirikli, el-A’lâm, V,309.

72 İbn Cinnî, II,322; Ebû Hayyân, VIII,265.

73 Bkz. Taberî, XII,609,610; İbn Cinnî, II,364.

74 Bkz. Taberî, XII,610.

75 İbn Atıyye, V,517; Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Mefatihü'l-Gayb*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Tahrân, tsz., XXXII,72; Zehebî M’arife, II,550.

76 Taberî, Tefsîr, XII,733; Zehebî M’arife, II,551; Bkz., Zirikli, V,309.

77 İbn Atıyye, V,534; Ebû Hayyân, VIII,526, Geneş bilgi için bkz., Yakut, *Mucemu'l-Udebâ*, II,314.

### Şaz Okuyuşunun Sebepleri

İbn Şenebûz'un, Bağdat'ın büyük kurrâ imamlarından olduğu, bu ilmi bilenler tarafından kesin olarak kabul edilen bir gerçektir. Bununla birlikte namazda şaz kırâatları okumakla meşhur olduğu da açıkça bilinmektedir. Şenebûz, özellikle sahabe'den İbn Mesûd, Ubey, K'ab, Hz, Ali gibi özel mushafalara sahip olan sahabilerin mushaflarındaki metinleri ve okuyuşlarını tercih ediyordu. Bu okuyuşlar ya Mushaf cem edilmezden önceki döneme ait ruhsatlar, ya mensuh olan metinler ya da sahabelerin kendilerine özgü açıklamalarıdır. Yani Mushaf hattına uymayan ziyadelerdir. Tefsir mahiyet arzeden açıklamalardır.

Şimdi soru şu: İbn Şenebûz bu kadar ilmine rağmen acaba Mushaf'ın cem edilmesinden önceki sahabe'nin okuyuşlarını neden tercih ediyordu. Bildiği bir şey mi vardı? Niçin bunlarla okuyordu? Bunların Mushaf hattına uymadığını bilmiyor muydu? Bunların çoğunun Hz. Peygamber dönemine ait geçici ruhsatlar olduğundan haberi yok muydu? İleride bu okuyuşların çok büyük karışıklıklara sebep olacağını kestiremiyor muydu? Bu kadar insan bu okuyuşlara karşı çıkarken o neden bunlarda ısrar ediyordu?

Üzülerek belirtmek gerekir ki bu soruların cevabı yok gibidir. Hiç bir kaynakta bununla ilgili bir bilgi, belge mevcut değildir. Ancak bazı ipuçlarından hareketle belki bir kaç söz söylenebilir.

1- Gündemde kalıp dikkatleri üzerine çekmek, özellikle yönetimin ve insanların kendisini bu yönde tanımasını istemek gibi bir düşünceden hareketle böyle bir şey yapmış olabilir mi? İbn Şenebûz hakkında bunu düşünmek mümkün değildir. Çünkü onun müte'deyyin, âlim, saf, temiz bir insan olduğu bütün müellifler tarafından kabul edilmiştir.

2- İbn Şenebûz'la İbn Mücâhid aynı çağda, aynı dönemde ve aynı şehirde (Bağdat'a) yaşamışlardır. Aynı hocalardan okudukları da kaydedilmektedir. Arkadaşlar arasında olan çekişme bu ikisi arasında da vardı. Hatta bu çekişme düşmanlığa kadar varmıştı. Öyleki İbn Şenebûz daha önce İbn Mücâhid'den okuyan talebeleri dahi okutmuyor onları talabeliğine kabul etmiyordu. Üstelik İbn Mücâhid şehir kurrâsına ait yedi kırâatı da cem etmiş ve kurrâlıkta bir adım öne geçmişti. Aynı şekilde yönetimden özellikle de vezir İbn Mukle'den destek görüyordu.<sup>78</sup> İşte İbn Şenebûz bütün bu sebeplerden ötürü İbn Mücâhid'e nisbet olsun diye onun cem ettiği yedinin dışında kalan şazları okumuş olabilir.

78 İbn Mücâhid'in "yedi kırâat"ı cem etmesinin arkaplanı hakkında bkz. Dağ Mehmet, *İbn Mücâhid'in Kırâat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım*, Ekev Akademi Dergisi, Yıl 10, Sayı 27, Bahar 2006.

Bilindiği üzere mütekaddimin âlimlerndin birçoğu İbn Mücâhid'in kırâatları, kurrâ'dan yedi imamla sınırlandırmasını hoş karşılamamışlar ve bunu hata olarak kabûl etmişlerdir. "Eğer Mücâhid bu konuda bilgisi olmayan kimseleri şüpheden kurtarmak için bu sayıyı yediden daha az veya daha çokla sınırlasaydı yahut bundaki maksadını açıklasaydı muhtemelen bu karışıklık olmazdı;" demişlerdir.<sup>79</sup>

İmam Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr el-Mehdevî (ö. 430/1038 den sonra)<sup>80</sup> konu ile alakalı olarak şöyle demiştir: "Müteahhirin âlimleri, emsar (meşhur beş şehir) kırâatlarının daha çok, Nafi, İbn Kesir, Ebu 'Amr, İbn 'Amir, Asım, Hamza, Kisai gibi imamlara hasredilmesini, bu kırâatların daha vecîz, daha seçkin olma durumuyla açıklamışlardır. Oysa halkın büyük bir kısmı, bu yedi kıraatla okumayı bir farz gibi algılamış, bunun dışında kalan ve belki de bunlardan daha meşhur olan nice kırâatları hata ve küfür kabûl etmiştir. Aynı şekilde, anlayışı ve gayreti az olan bazı kimseler, her imama ait sadece iki râvinin kırâatını kabûl etmişler, belki de bunlardan daha meşhur (olan aynı imama ait) nice râvilerin kırâatını batıl saymışlardır.

"Gerçekte kırâatların sayısını yediye çıkararak ve onunla sınırlayan zat, üzerine gerekli olmayan/lüzumsuz bir şeyi yapmış ve halka (şimdiye kadar mevcut olmayan yeni bir) zorluk çıkarmıştır. Böylece halk, bilmesi gereken (basit) bir noktada cahil kalmıştır. Aynı şekilde bu anlayışta olan kimseler, hadiste zikredilen "yedi harf"ten maksat, işte bu yedi kıraattir diyerek, bakış açısı dar olan bazı kimseleri yanıltmışlardır. İşte öncekilerin bu anlayışı, sonrakilerin anlayışına da zora sokmuştur. Eğer Mücâhid, bu sayıyı yediyle sınırlamasaydı, muhtemelen bu anlayış ve şüphe de ortada olmayacaktı."

Konu ile ilgili olarak İmam Muhammed Mekkî (b. Ebî Talip, ö. 437/1045)'in<sup>81</sup> görüşleri ise şöyledir: "Kırâat imamları kitaplarında, meşhur yedi imamdan daha güçlü ve derece, bakımından daha üstün birçok kırâat imamından bahsetmişlerdir. Hatta kimileri, yedi imamdan bazılarını, kıraat kitaplarına almamış onların yerine başka imamların okuyuşundan bahsetmişlerdir. Mesela Ebû Hâtim (ö. 255/868)<sup>82</sup> ve diğer bazıları, Hamza, Kisâi ve İbn Amir'in kırâatlarını terkederek, onların yerine daha kuvvetli 20 kadar imam ilave etmiştir. Aynı şekilde, Taberî'de, kendisine ait kıraat kitabında yediye

79 Bkz., İbn Cezerî, *en-Neşr*, s., 37.

80 el-Mehdevî hakkında geniş bilgi için bkz., İbn Cezerî, *Ğâye*, I,92.

81 Bkz., Mekkî, Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-İbâne*, 'an Me 'ani'l-Kırâat, thk. Abdulfettah İsmail Şibli, Dâr-ı Nehda, Mısır, tsz, s., 36-39.

82 Ebû Hâtim es-Sicistânî Sehl b. Muhammed Osman, Kırâatı Yakub b. Hadrâmî'den arzen almıştır. Esmâî ve Said b. Evs'den kırâat rivâyetinde bulunur. Bkz. ez-Zehebî, *M'arife*, I,434; İbn Cezerî, *Ğâye*, I,320.

ilave olarak, 15 isim daha eklemiştir. Ebû Ubeyd (ö. 214/829)<sup>83</sup> ve İsmail el-Kadı (ö. 282/882) aynı şekilde yapmışlardır.”<sup>84</sup>

Ebu'l-Kasım el-Hüzelî (ö. 465/1072) de “Kâmil” adlı kitabında şöyle demektedir: ‘Hiçbir kimse için kıâatlar hakkında rivayetleri çoğltmayınız’ deme hakkı olmadığı gibi kendisine ulaşmayan/kendisinin duymadığı bir kırâtı da şaz sayma hakkı yoktur. Çünkü imamlardan gelen her bir kırât, râvilerden gelen her bir rivâyet resmî Mushaf’a uyduğu ve icmaya muhalif olmadığı müddetçe sahihtir.”<sup>85</sup>

3- İbn Şenebûz’un kimi yerlerde şazları tercih etmesi Kunbul’dan okumasına bağlanabilir. Çünkü o Kunbul’un yaşlı döneminde okumuştur. Yukarıda izah edildiği gibi Mekke’ye ondan okmaya üç arkadaş beraber gitmişler fakat Kunbul’un hata yaptığını görünce ondan okumamışlardır. Ancak İbn Şenebuz Ondan okumaya devam etmiş ve Kur’ân’ın tümünü okumuştur. Muhtemel hataları ondan ileri gelebilir.

4-Bir diğer sebepte öğrendiğiniz gibi okuyunuz onun dışına çıkmayınız hadisi şerifi olabilir. O Kunbul’dan veya başka hocalarından o şekilde okuduğu için muhtemelen bu geleneğe uymak için bu okuyuşu sürdürmüş olabilir.

5- Bir diğer sebep sahabeleri taklid olabilir. Sahabeler bu tür kırâatları Hz. Peygamber zamanında veya ondan sonraki zamanlarda namazda ve namaz dışında okumuşlardır. Sırf onları örnek alsın diye bu şekilde bir okuyuşu tercih etmiş olabilir.

6-İbn Mücâhid’in kırâatları yedi rakamıyla sınırlamasına karşı çıkararak bunların dışında da bir takım kırâatların mevcudiyetini göstermek için böyle bir yola başvurmuş olabilir. Çünkü İbn Mücâhid’in kırâatları yediye inhisar etmesi yukarıda da izah edildiği üzere birçok müellif tarafından da eleştirilmiştir.

83 Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm el-Horasânî el-Ensârî, krâat, hadis, fıkıh, lügat ve şiir gibi birçok ilim dalında tasnifat sahibidir. Kırâatı Kisâi’den arzen almıştır. Hakkında geniş bilgi için bkz., Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Kitâbü’l-Tarîhi’l-Kebîr*, Neşr, Mehmet Özdemir, el-Mektebetü’l-İslâmiyye, Diyarbakır, tsz., VII,172; İbn Münzîr, Ebû Muhammed b. Ebî Hâtim, *el-Cerhu ve’l-T’adilu*, Dâiretü’l-Me’ârifî’l-Osmânî, Hayadarabad, 1271/1952, II,111; Bağdâdî, Hafız Ebûbekir Ahmed b. Ali, *Tarih-i Bağdat*, Dâru’l-Küttâbi’l-Arabî, Beyrut, tsz., XII,403-406; el-Kiftî, Cemâlüddîn Ebi’l-Kasım Ali b. Yusuf, *Enbâhur-Ruvât*, thk. Muhammed abu’l-Fadl, Dâru’l-Fikri’l-Arabiyye, Kahire, 1406/1986, III,12-23; İbn Kesîr *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, Mektebetü’l-Me’ârif, Beyrut, 1966, X,291-292; Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Ali, *Tabakatü’l-Müfessirin*, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü Vehbe, Mısır, 1392/1972, II,32-37.

84 Bkz., İbn Cezerî, *en-Neşr*, s., 37.

85 Bkz., Ebû Şame, Şihâbüddîn Abdurrahman b. İsmail b. İbrâhim, *el-Mürşîdü’l-Vecîz*, (thk. Tayyar Altukulaç), Türkiye Diyânet Vakfı Matbaası, Ankara, 1406/1986, s., 178.

### Dövülme ve Tövbe Olayı

Hicrî 323 yılında Bağdatta İbn Şenebûz'un şaz kırâatlarla okuduğu haberi yayılmaya başladı. Bir kısım âlimler, buna karşı çıkıyor, halkı da onun aleyhine kışkırtıyorlar, onu yalnız bırakıyorlardı. O da yılmadan bunlarla mücadele ediyordu. Olaylar büyüdü, Bağdat bu haberlerle çalkalanmaya başladı. haberler sultanın sarayına kadar ulaştı. Özellikle İbn Mücahid ona karşı büyük bir direniş içerisindeydi, onu teşhir ediyordu.

İbn Şenebûz 323 senesinde Rebî'u'l-Evvel ayında bir Cumartesi günü yakılarak sultanın (Râzî Billah'ın, ö. 329/939) sarayına getirildi.<sup>86</sup> Olay Vezir İbn Mukle'ye havale edildi. İbn Mukle, kendi makamında Bağdat'ta bulunan kadı, fukaha ve kurrâdan oluşan bir meclis topladı. Bu mecliste kurrâdan İbn Mücâhid, kadılardan Ömer b. Muhammed b. Yusuf el-Kâdî, Muhammed b. Musa el-Hâşimî ve Ebû Eyyûb Muhammed b. Ahmed gibi kimseler vardı. İbn Mücâhid ve Ömer b. Muhammed kadılık makamında, diğer ikisi ikisi de şahit olarak bulunuyorlardı.<sup>87</sup> Bunların huzurunda yaptıklarının hatalı olduğu bir bir kendisine anlatıldı ve bu huyundan vaz geçmesi istendi. Ancak İbn Şenebûz bunları terk etmeyeceğini ve bunlarla okumaya devam edeceğini bildirdi. Heyet Şenebûz'u uyarak durumunu bir daha gözden geçirmesini istedi. Şenebûz bu okuyuşlarına devam edeceğini bildirmekle beraber oradaki heyette bulunan vezir İbn Mukle'ye, kadıların ve İbn Mücahid'e çok ağır sözler sarfetti. Onları bilgisizlikle, cehâletle suçladı. Bir şey bilmediklerini iddia etti. Hâlbuki birçoğuyla beraber ilmî seferler yapmışlardı.

Bu sözler üzerine vezir elbiselerinin soyularak dövülmesini emretti. Elbisesiz olarak iki keskin kılıç arasına alındı. İlk etapta kafasına yedi kamçı vuruldu. Dayanın şiddeti artarak devam ediyordu. Kendisine vurulan kamçıların on sayıdan çok olduğu bununla beraber yirmiye ulaşmadığı da kaydedilmektedir.<sup>88</sup> Yüzüne şamar atılıyor, şiddetli bir şekilde başı vücudu kamçılanıyordu. Şenebûz acılara dayanamaz hale gelince beddua etmeye başladı. Vezir İbn Mukle'ye elinin kesilmesi, evinin harap olması, eşyalarının yağmalanması şeklinde beddua ediyordu. İbn Mücâhid'e de oğlunun ölmesi, kendisine dayak atanların ise cehennemliklerden olması için bedduada bulundu.<sup>89</sup> Çok şid-

86 Bkz. İbn Manzûr, *Muhtasar-ı Tarih-i Dimeşk*, (محمد بن أحمد بن أيوب) başlığı ile, (Şâmîle), VI,393; Ebû Şâme, s., 187,188.

87 Zehebi, *M'arife*, II,550; Ebû Şâme, s., 189; el-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed b. el-Cevzî, *el-Muntzam fî Târihi'l-Mülûki ve'l-Ümem*, Dârü Sadır Beyrut, 1358/1939, VI,307308.

88 Bkz., İbnü'Nedîm, s., 47; Yakût, *M'ucemü'l-Üdebâ*, II,394; Ebû Şâme, s., 188.

89 Bkz., Hemedânî, Muhammed b. Abdumelik b. İbrahim el-Hemedânî Ebu'l-Fadl (ö. h.521), *Tekmiletu Tarihi'l-Taberî*, (thk. Albert Yusuf Kenan), Matba-yı Kâtolikiyye, Beyrut, 1958, 1, 87.

detli acı ve ıstıraplara maruz bırakıldı. Toplumdan tecrid edilerek hapsedildi. Sonra Bağdat'tan Basra'ya sürüldü. Orada yaşamaya mahkûm edildi. Ancak çok geçmeden duaları kabul olundu. Vezir İbn Mukle'nin eli kesildi hatta yetmedi dili kesildi, evi talan edildi. Zilleti tattı. Hapislerde kaldı.<sup>90</sup>

Nihayet dayağa acıya ve tecride, manevî işkencelere sabredemez hale gelince şaz okumalardan vaz geçtiğini bildirdi. Vezir İbn Mukle ve heyetin dediklerini kabul etti. Zorla tövbe ettirildi. Anlatıldığına göre soyulan ve iki keskin kılıç arasında bekletilen elbiseleri kendisine iade edildi. Tövbe ettiği ve eski okumalarından vaz geçtiği Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Muhammed Meymûn tarafından kaleme alındı. Bu yazılı bir belge ile kayıt altına alındı. Aynı belgenin altına kendi el yazısıyla bunu kabul ettiğine dair imza yerine geçebilecek bir yazı yazması istendi. O da bunu yapmak zorunda kaldı.<sup>91</sup> Olay 323/934 senesi Rebî'ul-âhir ayında gerçekleşti. Bu olayın açığa çıkması için en çok çaba harcayanlardan biri Ebûbekir İbn Mücâhid idi. Dayak ve tövbe olayından sonra halkın ona zarar vermesini önlemek için Ebû Eyyub es-Simsâr görevlendirildi ve geceleyin gizlice evine götürüldü. Daha sonra da halkın kendisine zarar verebileceği endişesiyle iki ay müddetle Medâin'e gönderildi. İki ay sonra halktan gizli olarak Bağdat'taki evine geri döndü.<sup>92</sup>

Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Muhammed Meymûn tarafından kaleme alınan ve kendisine itiraf ettirilen yazının metni şöyledir: "Muhammed b. Ahmed b. Eyyub şunu itiraf eder: Daha önce ben Rasûlüllah'ın ashabının üzerinde ittifak ve icma ettiği Osman Mushafî'nin hattına muhalif bir kırâat şekliyle okuyordum. Sonradan hata ettiğim ortaya çıktı. Ve ben bundan kesin olarak vaz geçtim. Şanı Yüce olan Allah'ı bu okuyuşlardan tenzih ederim. Zira hak olan Osman Mushafî'nin hattıdır. Ondaki gayrısı okunmaz. Onun hilafına okumak caiz değildir."<sup>93</sup>

Aynı metin orada bulunan heyetin bir kısmına da oktturulmuş ve imza sadedinde zapt altına alınmıştır. Mesela heyette bulunan İbn Mücâhid: "Bu evrakta yazılanları İbn Şenebûz benim de bulunduğum bir mecliste itiraf etmiştir. İbn Mücâhid bunu kendi eliyle yazmıştır;"<sup>94</sup> şeklinde bir ifade yazarak altına isim ve tarih atmıştır. Bir diğeri İbn Ebî Musa da şunu yazmıştır: "İbn

90 Bkz., İbn Cezerî, *Ğâye*, II,55.

91 Bkz., Hemedânî, s., 87; İbn Cezerî, *Ğâye*, II,55; İbn Manzûr, *Muhtasarı Tarih-i Dimeşk*, (Şâmîle), VI,393;

92 Yakut, *M'ucemü'l-Üdebâ*, II,314; es-Safdî, Salahuddîn Halil b. Eybek es-Safdî, *el-Vâfi Bi'l-Vefâyât*, (thk Ahmed el-Arnâvut ve arkadaşı), Dâru İhyâi't-Türâs, Beyrut, 1420/2000, II,28

93 İbnü'n-Nedîm, s., 48; Ebû Şâme, s., 189.

94 Ebû Şâme, s., 191.



Şenebûz bu kağıtta yazılanları heyetin huzurunda isteyerek kabul etmiştir;” diyerek altına isim ve tarih atmıştır. Muhammed b. Ebî Musa el-Hâşimî, aynı şekilde yazmış ve tarih atmıştır. Bir diğeri Muhammed b. Ahmed b. Muhammed de, “İbn Şenebûz bu evrakta yazılanların tümünü kabul etmiştir” diyerek altına isim tarih atmıştır.<sup>95</sup>

Yazılan tövbe metninin altına bizzat İbn Şenebûz tarafından şu şekilde bir açıklama yazdırılmıştır. “Muhammed b. Ahmed b. Eyub b. Şenebûz itiraf eder ki, bu evrakta yazılanların hepsi doğrudur. Bu benim söylemim ve inancımdır. Aziz ve Celil olan Allah’ın varlığına şahitlik ederim ki, bu mecliste benim hakkımda yazılanlar, benim yazdıklarım kadar doğrudur. Ne zaman ben bu yazılanlara muhalefet edersem ya da benden bunun dışında her hangi bir okuyuş tarzı ortaya çıkarsa o zaman -Allah ömrünü uzun etsin- Emîrül-Müminîn için kanım, canım helaldir.<sup>96</sup> Yıl 323, Rebi’u’l-Ahir, Cumartesi, Vezir Ebû Ali b. Mukle’nin meclisi. İbn Şenebûz tutulan Zaptın sonuna da “*وحيسي الله وحده، وصلاته على سيدنا محمد وآله*” *Tek olan Allah bana kafidir, Salat ve Selâm Efendimiz Muhammed ve Ali’sinin üzerine olsun.*<sup>97</sup> Şeklindeki ifadeyi yazmıştır.

Şüphesiz bu dayak olayının İbn şenebûz’u çökerttiği, kişiliğini zedelediği ruhunda unutulmaz yaralar açtığı, çok büyük moral çöküntüye ugrattığı bir gerçektir. Elbette İbn Şenebûz bu psikoloji içerisinde manevi bir boşluğa düşecek ve Yüce Allah’a yönelerek ondan yardım isteyecek, ona dua edecekti. Özellikle İbn Mukle ve İbn Mücâhid için yaptığı beddualar kabul edilecekti. İbn Şenebûz’un dövülme olayından bir sene sonra yani 324 yılında İbn Mukle büyük sıkıntı ve musibetlere maruz kaldı. Vezirlikten azledildi. Dövüldü, hapsedildi. Eli kesildi, yetmedi dili kesildi. Evi yağmalandı. İnsanlar arasında itibarsız hale geldi. İbn Mücahid ise genç yaştaki oğlunu kaybetti. Zehebî’ye göre İbn Şenebûz nihayet 328 senesi Safer ayında hapiste hayatını kaybetti. Aynı yerde aynı acıları çekerek İbn Mukle’de hayatını kaybetmiştir.<sup>98</sup>

Esasen İbn Şenebûz şaz kıraatları okumakla cumhur ulemaya muhalefet etmiş yani içtihadında hata etmişti. Ancak bu onun kötü muameleye tabi tutulmasını gerektirmezdi. Niyeti asla kötü değildi. O öğrendiğini okuyordu. Çünkü o sahabeyi örnek almıştı. Kur’ân’a, Hıfza ve ilme saygının gereği olarak daha yumuşak bir muamele ile hatasından vaz geçirilmesi gerekirdi.

95 Yakut, *Mu’cemül-Üdebâ*, II,314.

96 Bkz., es-Safdi, II, 28.

97 Yakut, II,314; Ebû Şâme, s., 189, 190.

98 Bkz., Hatib el-Bağdâdî, I,281,282; Ebû Şâme, s.,191; İbn Cezerî, *Ğaye*, II,54; Zehebî, *M’arife*, II,552,553.

Çünkü bir rivâyete göre Hz. Peygamber: “Allah’ın’ikramına layık üç zümre vardır. Bunlardan biri İslâmı yaşayarak ihtiyarlık çağına ulaşan kimse, biri ilim sahibi, bir diğeri ise ister genç ister yaşlı olsun Kur’ân’ı ezberleyen kimsedir;” buyurmuştur. Oysa bu hadisin aksine bu kurrâ hafıza alabildiğine sert davranılmış, dayak atılmış, insanlar içerisinde tahkir edilmiş, aşağılanmıştı. Buda gayretullah’a dokunmuş olmalı ki, İbn Mukle’nin sonunu getirmiş ve kurranın düştüğü durumlardan kat kat daha kötü durumlara düşmüş ve hayatını bitirmiştir.<sup>99</sup>

Gerçekten Sahabe-i kirâm ilim sahiplerine neseb yönünden aşağı da olsa çok büyük değer verir onlara saygı ve hürmette asla kusur etmezlerdi. Mesela neseb cihetiyle Rasûlullah (sav.)’in amcası oğlu olan ve ilimde ileri dereceler elde eden İbn Abbâs, neseb yönünden Hazrec’li olan Zeyd b. Sabit’e hafızlığından ve ilminden dolayı çok hürmet ederdi. Öyleki Zeyd b. Sabit bir hayvana bineceği zaman onun üzengisini tutar, ona yardım ederdi. Kendisine sen Rasûlullah’ın amcası oğlusun bunu neden yapıyorsun? Denildiği zaman o, “Biz âlimlere bu şekilde davranırız. Çünkü gördüğünüz bu Zeyd Ensâr’ın fakihlerindendir.” Şeklinde cevap vermiştir.

Hatip el-Bağdâdî’nin İbn Abbâs’tan rivâyet ettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Kim bir âlimi incitirse, Rasûlünü incitmiş olur. Kim de Rasûlullah’ı incitirse, Allan Teâlâ’yı incitmiş olur.” Meşhur bir hadiste Âlimlerin peygamberlerin varisleri olduğu açıkça belirtilmiştir.<sup>100</sup> Bu sebeple bir ayet-i kerimede şöyle buyurulmuştur: “*Şüphesiz Allah ve Rasûlünü incitenlere, Allah dünya ve ahirette lanet etmiş ve onlara aşağılayıcı bir azap hazırlamıştır.*”<sup>101</sup>

### Şaz Kırâatların Meşruiyeti

Yukarıda işaret edildiği üzere İbn Şenebûz’un namazda ve namaz dışında okuduğu kırâatlar, genel olarak tefsirî mahiyette sahabenin açıklamaları gibi durmaktadır. Bunlar Ubey b. K’ab ve İbn Mesûd gibi sahabilerin muhtemelen sadece kendilerine ait mushafalara yazdıkları açıklamalardır. Büyük ihtimalle Kur’ân’dan değildir. Çünkü Resmi Mushaf hattına uymamaktadır. Dolayısıyla bunları namazda okumaya seleften ve haleften hiçbir âlim cevaz vermemiştir. Ama İbn Şenebûz her şeye rağmen bu kırâatlarla okumaya devam etmiştir. Esasen kendisinin Kur’ân’a karşı asla kötü bir niyeti, tahrif davası yoktur. Aksine o sadece sünnete uymak, sahabenin izinden gitmek, Asr-ı saâdette okuyan insanları taklit etmek için bu şekilde bir yol takip etmiştir.

99 İbn Muklenin hayatı hakkında geniş bilgi için bkz., Abdülkerim Özaydın, İbn Mukle, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1999, XX,211.

100 Bkz., Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahib-i Buhârî*, İlim, Bab 10.

101 Ahzâb, 22,57.

Bütün suçu iyi niyetle sahâbileri taklit etmek, onların okuduklarıyla okumaktır. Elbette yaptığı iş masum gösterilemez. Ancak yapılan zulmü hak ettiği de söylenemez. Ona, gayr-ı meşru iş yapanlar karşı yapılan bir zulüm uygulanmıştır. İnsanların huzurunda dayak olayı, insanı itibarsızlaştıran, kişiliğini inciten, oldukça ağır hatta çirkin muamelelerdir. Yapılan muamelelerin islâm hukuku açısından durumu nedir? Açıkçası bunun İslâm hukukundaki cezası dayak mıdır? Şaz kırâatlar hangileridir? Şazlarla okumanın hükmü nedir? Bu konuyu biraz tartışmak gerekir.

İbn Cezerî, senedi sahih olan, Arap dilinin kurallarına ve Mushaf hattına uyan her kırâatın sahih olduğunu söyler. Sonra şunları ilave eder: “On kırâatın dışında bugün bu şartları taşıyan başka bir kırâat mevcut değildir. Eğer bir kimse, bu şartları taşıyan birçok kırâat vardır. Dolayısıyla mütevatir kırâatlar sınırlandırılmaz; diyorsa, bu günümüzde geçerli, doğru bir söz değildir. Çünkü şu on kırâatın dışında mütevatir kırâat yoktur. Eğer bu söz ile önceki asırları kast ediyorsa bu doğru olabilir.”<sup>102</sup>

İbn Cezerî sahih kırâatları tekrar iki kısma ayırır: Birincisi bilinen üç şartı taşıyıp mütevatir derecesine ulaşan yedi kırâat ve üç şartı taşıyıp ta mütevatir derecesine ulaşamayan diğer meşhur üç kırâat bu ikisi de namaz ve namaz haricinde Kur’ân olarak okunabilir. Bunun dışında kalanları ise, namaz ve namaz dışında Kur’ân olarak okumak kerahet cinsinden değil haram cinsinden men edilmiştir.<sup>103</sup>

“İbn Cezerî, burada İkinci kısım bir sahih kırâat daha zikrederek şunları söyler: Bu kırâat çeşidi senedi sahih olup Arap dilinin kurallarına uyan fakat resmi Mushaf hatına uymayan kırâatlardır. Ömer, (ra.)’den, İbn Mesûd’dan ve Ebu’d-Derdâ’dan ya da başka sahabîlerden gelen kırâatlar böyledir. Bu kırâatlar bugün şaz olarak adlandırılmaktadır. Her ne kadar bunların senedi sahih olsa da resmi Mushaf hattından ayrılmışlardır. Dolayısıyla bunların ne namazda ne namaz haricinde Kur’ân olarak okunmaları caiz değildir. Nitekim İmam Malik (ö. 179/795), namaz da İbn Mesûd ya da başka sahabîlerin resmî Mushaf’a uymayan kırâatlarıyla okuyan imamın arkasında namaz kılınamayacağını söylemiştir.” İbn Abdilberr (ö. 463/1071) de aynı fetvayı vermektedir.<sup>104</sup>

İbn Cezerî, bu görüşü savunanlar, buna dayanak olarak Müslüman âlimlerin konu hakkında ittifaklarının olduğunu göstermişlerdir. Ancak çok az bir kısım insan bunun caiz olduğunu söylemişlerdir ki bunun da bir değeri yok-

102 İbn Cezerî, *Müncidü’l-Mukriin*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1400/1980, s., 16.

103 İbn Cezerî, *Müncid*, s., 16.

104 Bkz., Ebû Şâme, s., 182; İbn Cezerî, *Müncid*, s., 17.

tur;” der.<sup>105</sup> İbn Cezerînin burada sözünü ettiği kırâat tamda İbn Şenebûz’un okuduğu kırâattır.

Şafiî âlimlerine göre ise, eğer şaz kırâatla okuyan kimse âlim/bilen bir kimse ise namazı batıl olur. Eğer cahil bir kimse ise, namazı batıl olmaz.<sup>106</sup> Ancak yukarıda belirtildiği üzere buradaki şaz’dan kasıt, senedi sahih olan, Arap dilinin kurallarına uyan fakat Mushaf hattına uymayan kırâatlardır. Yani İbn Şenebûz’un okuduğu kırâattır. Manaya uygun düşen fakat resmi hatta uymayan kırâatlar ise esasen şaz olmayıp yalan ve uydurma kırâatlardır.<sup>107</sup> Bunlar asla şaz kırâat olarak kabul edilemezler. (Çünkü şaz’ın az da olsa bir değeri vardır.) Buna cüret edenler çok büyük dalalet ve gaffet içinde olanlardır. Bu gibi şazlarla okuyan kimse bundan men edilmelidir. Vaz geçmezse usulüne uygun cezalandırılmalıdır.<sup>108</sup>

Yine büyük Şafiî âlimlerinden Ebûbekir eş-Şâfiî (ö. 507/1114), “*el-Müstazher*” adlı eserinde Kadı Hüseyin (ö. 462/1069)’den<sup>109</sup> naklen şaz kırâatla namazın sahih olamayacağını belirtmiştir. Ancak bu bilinen meşhur manayı bozduğu takdirde böyledir. Eğer manayı bozmaz ise namaz sahihtir; demektir.<sup>110</sup>

Ebû Şame buna itiraz ederek şu şekilde cevap vermektedir: “Dimeşk’e kırâat-ı aşere ve diğer kırâatlar hakkında fetva almak üzere dışardan adamlar gelmişti. Şafiî ve Mâlikî fikhını bilen büyük âlim Ebû Amr b. es-Salah şu şekilde bir fetva verdi: “Okunan kırâatın Hz. Peygamber’den nakli mütevâtir olmakla birlikte yaygın olması ve ümmet tarafından aynen şu yedi ya da on kırâat gibi kabul edilmesi gerekir. Bunun dışında kalanları namazda veya namaz dışında okumak kerahet değil tahrim cinsinden men edilmiştir.<sup>111</sup> Dolayısıyla ‘*emr-i bi’l-m’arûf ve nehy-i ‘ani’l-münker*’e gücü yeten herkes bu emri yerine getirmek zorundadır. Ancak bu gibi okuyuşları nakledenler, Arap dili açısından faydalı olur düşüncesiyle nakletmişlerdir.<sup>112</sup>

Mâlikî fakihlerinden Ebû Amr b. el-Hacib de, konu hakkında şunları söylemektedir: İster Arapçayı bilsin ister bilmesin hiçbir kimse için namazda veya

105 Ebû Şame, s.,105, 182; İbn Cezerî, *Müncid*, s., 17.

106 İbn Cezerî, *Müncid*, s.,17.

107 İbn Cezerî, *Müncid*, s.,17.

108 İbn Cezerî, *Müncid*, s.,18.

109 Şafiî Mezhebinin büyük imamlarından biridir (ö. 462/1069). Bkz., *Vefâyâtü’l-A’yân*, I,182; *Tabakâtü’s-Sübkî*, III,155.

110 Ebû Şame, s., 183.

111 Ebû Şame, s., 183.

112 Ebû Şame, s., 184; İbn Cezerî, *Müncid*, s., 17,18.

namaz dışında şaz kırâat okumak caiz değildir. Bununla birlikte eğer şaz okuyan kimse cahil ise yani şazlarla okumanın haram olduğunu bilmiyorsa, bu ona öğretilir ve terk etmesi emredilir. Eğer şaz okuyan kimse âlim ise yani şazlarla okumanın hürmetine vakıf biri ise, usulüne göre uyarılır, t'edib edilir.<sup>113</sup> İsrar ederse tekrar t'edib edilir, devam ederse vaz geçinceye kadar hapsedilir.<sup>114</sup> Ancak "أَتَيْنَا" lafzını "أَعْطَيْنَا" şeklinde okumanın şaz'la vs. ile ilgisi yoktur. Bu şiddetle haramdır. Bunu okuyan kimsenin kesinlikle t'edib edilmesi vaciptir.<sup>115</sup>

İbn Teymiyye'nin naklettiğine göre, Kadı İyâd (ö. 544/1150) Mushaf hatınının dışında kalan şaz kırâatlarla okuyan İbn Şenebûz'un dövülme olayına değindikten sonra şunları söylemektedir: "Bir defa bu okuyuşlardan kırâatı aşereyi ayırmak gerekir. Çünkü hiçbir âlim, bunu yadırganamamıştır. Ancak İslam beledelerinden Mağrib'de veya daha başka uzak beldelerde bulunupta kırâatı aşere kendisine ulaşmayan, veya bu kırâat hakkında hiçbir bilgisi olmayan, ya da bu kırâatın hiç birisi kendi yanında sabit olmayan kimse elbette bildiğiyle amel edecektir. Zira bu konuda insanlara düşen geleneğe tabi olmaktır. Çünkü Zeyd b. Sabit'in dediği gibi "Kıraat sonrakilerin öncekilerden alarak tabi olduğu bir gelenektir." Dolayısıyla insan bilmediği ile değil bildiği ile amel etmelidir. Nitekim namaza başlama, ezan, kamet, korku namazı ve benzer ibadetlerin eda şekilleri de Hz. Peygamber'den nakledilen sünnet üzerine icra edilmektedir. Bilen kimse için bunları bilip amel etmesi bütünüyle güzel ve meşrudur. Bir insanın bildiği şeyle amel etmesi yani bildiği şeyden dönmemesi, bilmediği şeyin peşine düşmemesi gerekir. Dolayısıyla bir kimsenin bilmediği şeyi terkedip, bildiği şeyle amel etmesi yadırganamaz.<sup>116</sup> Bunun için Hz. Peygamber: "İhtilafa düşmeyiniz. Zira sizden öncekiler ihtilafa düştüler ve helâk oldular,"<sup>117</sup> buyurmaktadır. İbn Mesûd'un rivâyet ettiği bu hadiste bahsedilen ihtilaf şüphesiz Kur'ân kırâatıyla ilgili bir ihtilaftır.

İbn Teymiyye (ö. 728/1328), kendi görüşlerini de şu şekilde ifade etmektedir: "İbn Mesûd, Ebu'd-Derdâ gibi sahabîlerin Resmi Mushaf hattı dışında kalan ve sonradan şaz olarak kabul edilen okuyuşlarının namazda okunup okunamaması konusuna gelince, bunlar hakkında iki meşhur rivâyet İmam Ahmed b. Hanbel'den, iki meşhur rivâyet de İmam Mâlik'ten nakledilmiştir.

113 Terbiye etme, edeplendirme, haddini bildirme, yola getirmek için gerekeni yapma, terbiyesini verme, Bkz., Ayverdi İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Mas Matbaacılık A.Ş., İstanbul, 2008, III,3114.

114 İbn Cezerî, *Müncid*, s., 18.

115 İbn Cezerî, *Müncid*, a.y.

116 Bkz., İbn Teymiyye, Takıyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalim el-Harrânî, (ö. 728/1327), *Mecmû'u Fetâvâ*, Dâru Alemi'l-Kütüb, Beyrut, 1412/1991, XIII,393.

117 Bkz., Buhârî, *Sahih*, Bâbu Mâ Yezkürü fi'l-Eşhâs ve'l-Mülâzime, hn. 2279; Bâbu Men İntezare Hattâ Tüdfene, hn.3476.

Birinci rivâyete göre bu tür kırâatları namazda okunmak caizdir ve dolayısıyla namaz da sahihtir. Zira ashap ve tabiîn bunları namazlarında okumuşlardır. İkinci görüş ise bu tür kırâatları namazda okumak caiz değildir. Ekseri alimlerin görüşü bu yöndedir. Zira bu kırâatlar tevatüren Hz. Peygamber'den sabit değildir. Hatta tevatürü sabit olsa bile, bunlar arza-i ahirede nesh edilmiştir. Buhârî ve Müslim'in Hz. Aişe ve İbn Abbâs'tan rivâyet ettiğine göre Cebrâil (as.), her sene bir kere Kur'ânı Hz. Peygamber'e arzederdi. Yani o vakte kadar inen bütün Kur'ân'ı ona okurdu. Hz. Peygamber'in irtihali senesinde Cebrâil Kur'ân'ı baştan sona iki kere okumuştur. İşte arza-i ahire budur. Bu Zeyd b. Sabit ve arkadaşlarının okuyuşudur. Raşit halifelerden Hz. Ebûbekr, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin Mushaflara yazılmasını emrettiği ve şehirlere gönderdiği Kur'ân budur. Bunun üzerinde sahabenin ve daha sonra gelen insanların ittifakı vardır.<sup>118</sup>

### Taberî'nin Görüşü

Burada Taberî'nin konu ile alakalı olarak İbn Mesûd'dan naklettiği iki rivâyeti de hatırlamamız yerinde olacaktır. Birinci rivâyet: “Ben Kırâatları dinledim, onları birbirine yakın buldum. Sizler öğrendiğiniz gibi okuyun, taassuptan kaçının, zira bu kırâatlar sizden birinizin (هللم/helümme) yerine (تعال/teâli) demesi gibidir.”<sup>119</sup> şeklindedir. İkincisi ise: “Sizden kim, Kur'ân'ı bir harf üzere okursa onu bırakıp başkasına dönmesin;” şeklindedir.

Taberî bu sözleri şu şekilde açıklamaktadır: “Sizden kim, Kur'ân'daki emir ve yasağı okuyacak olursa onu bırakıp da vaad ve tehdit okumasın. Kim de Kur'ân da vaad ve tehdit okuyacak olursa, onu bırakıp kıssaları ve misalleri okumasın.”

Yahut da, “kim Ubey b. K'ab'ın veya Zeyd b. Sabit'in kırâatıyla yahut habelerden herhangi birinin okuduğu yedi harften biriyle Kur'ân'ı okuyacak olursa, bu kırâatı beğenmeyerek, başka bir kırâata geçmesin. Zira bu kırâatlardan bir kısmını inkâr eden tümünü inkâr etmiş gibidir.”<sup>120</sup>

Taberî aynı konuyla alakalı olarak şu olayı da anlatır: “A'meş'den rivâyet edildiğine göre Enes b. Mâlik, “انْ نَاشِئَةَ الْبَيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْبًا وَأَقْوَمُ قِيْلًا”<sup>121</sup> âyetinin sonunu “ve esvebu kîlâ” şeklinde okuyunca bir kısım kimseler, ona “ey Ebû Ham-

118 İbn Teymiyye, *Fetevâ*, XIII,394,395.

119 Taberî, I/44, 45, 48; İbn Mücahid, Ebûbekr Ahmed b. Musa, b. Abbas el-Bağdadî, *Kitabü's-Seba' fi'l-Kırâat*, Daru'l-Maarife Kahire, tsz. s., 47; Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim), Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1408/1988, I,134.

120 Taberî, I,45.

121 Müzzemmil, 73,6.

za! âyetin sonu “أقوم قبالا” ve *akvemu*” şeklindedir; demişler; o da, “أصوب”, “أقوم”, “أهدي” kelimeleri hep aynı şeyi ifade eder diye cevap vermiştir.<sup>122</sup> Taberi diyor ki, “Leys (b. S’ad, ö. 175/791), Mücahid (b. Cebr, ö. 103/721)’in Kur’ân’ı beş harf, Salim (Mevlâ Ebû Huzeyfe, ö. 12/633) ve Said b. Cübeyr (95/713)’in iki harf üzere okuduğunu rivâyet etmiş, Muğire de, Yezid b. Velid (126/743)’in, üç harf üzere okuduğunu rivâyet etmiştir.”<sup>123</sup>

Muhammed b. K’ab (ö. 90/708)’dan şöyle rivâyet edilmiştir (Muhammed b. K’ab, Cebrail, Mikâil hadisini zikretmiş sonra şöyle demiştir.): “Bu kırâatlar, helâlin, haramın, emrin ve yasağın değişmesine yol açan Kırâatlar değildir. Bunlar senin ayrı kelimelerle aynı manayı ifade eden “تعالم ve هلم” sözlerin gibidir. Mesela bizim kırâatımızda, “إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيِّحَةً وَاحِدَةً”<sup>124</sup> ayeti, İbn Mesûd’un kırâatında, “إِنْ كَانَتْ إِلَّا رَفِيَّةً وَاحِدَةً” şeklindedir. Ancak her ikisi de aynı manadadır.”<sup>125</sup>

### Sonuç

Şaz kırâat konusu özellikle Medine döneminde Hz. Peygamber’in okuma zorluğu çeken sahabîlere dillerinin dönübildiği lehçelerle, müradif kelimelerle okumalarını tavsiye etmesiyle başlamıştır. Hz. Ömer’in ve Ubey b. K’ab’ın mescitte değişik şekillerde okuyan insanları yakalayıp Hz. Peygamber’in huzuruna getirmeleri hadisesi bu kabildendir. Hz. Peygamber’den sonra olay daha vahim boyutlara ulaştıncaya Hz. Ebûbekir döneminde Kur’ân cemedilerek Mushaf haline getirilmiş, Hz. Osman döneminde ise mezkûr Mushaf çoğaltılarak beldelere gönderilmiştir. Bunların dışında kalan Mushaf’ın yakılması, yok edilmesi emredilmiştir. Bu şekilde ileride çıkacak ihtilafların büyük çapta önüne geçilmiştir. Artık müslümanlar bu Mushaf’ın hattıyla okumaya başlamış ve diğerleri terkedilmiştir. Bununla birlikte bazı sahabîlerin sahip oldukları özel Mushaf’ları yok etmemişlerdir. Dolayısıyla bunlar tevarüs yoluyla o güne kadar mevcudiyetini sürdürülmüştü. Bu sebeple bir kısım insanlar ancak bunlara ulaşabiliyorlar ve dolayısıyla bunların hattıyla okuyorlardı. Bazı kimseler de sahabeden duyduklarıyla okuyorlar ve hala eski geleneği sürdürüyorlardı.

Bir kısım sahabîler özel Mushaf’larının kenarlarına Hz. Peygamber’den duydukları kısa açıklamaları da yazmışlardı. Sonrakilerin bunlardan haberleri olmamıştı. İşte problemin esası burada başlamaktadır. Bazı kimseler bu yazı-

122 Taberî, I,45.

123 Taberî, a. y.

124 36, Yâsîn, 29.

125 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Okcu Abdulmecit, *Kırâat Açısından Taberî ve Tefsîri*, Araştırma Yayınları Ankara, 2009, s., 49 ve d.



lanları Mushaf'ın aslından zannederek namazda ve namaz dışında okumuşlardır. Ancak bunun Mushaf'tan olmadığını öğrenen ümmet elbette bundan vaz geçmiştir. Bazı kimseler ise bunlar sahabenin okuyuşudur dolayısıyla bir gelenektir; diyerek bu okuyuşları devam ettirmişler ve bir takım ihtilafların çıkmasına sebep olmuşlardır. İşte İbn Şenebûz hadisesinin esası da bu olması gerekir.

### Kaynakça

Abdullatif el-Hatib, *M'ucemu'l-Kırâat*, Dar-ı S'adiddîn, Beyrut, tsz.

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (thk.: Ahmed Muhammed Şakir ve Hamza Ahmed ez-Zeyn, 20 c.), Dâru'l-Hadis, Kahire, 1416/1995.

Ayverdi İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Mas Matbaacılık A.Ş., İstanbul, 2008.

Bağdâdî, Hafız Ebûbekir Ahmed b. Ali, *Tarih-i Bağdat*, Dâru'l-Küttâbi'l-Arabî, Beyrut, tsz.

Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Kitâbü't-Tarihî'l-Kebîr*, Neşr, Mehmet Özdemir, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Diyarbakır, tsz.

Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahih-i Buhârî*, İlim, Bab 10.

Dağ Mehmet, *İbn Mücâhid'in Kırâat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım*, Ekev Akademi Dergisi Yıl 10, Sayı 27, Bahar 2006.

Develloğlu Ferit, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Doğu Matbaası, Ankara, 1978.

Ebû Dâvûd, Muhammed b. Süleyman b. İshak b. el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, Babu fi Katli'l-Havaric.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endülüsî, *Bahru'l-Mubît*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1428/2007.

Ebû Şame, Şihâbüddîn Abdurrahman b. İsmail b. İbrâhim, *el-Mürşidü'l-Vecîz*, (thk. Tayyar Altıkulaç), Türkiye Diyânet Vakfı Matbaası, Ankara, 1406/1986.

Ebu'l-Leys es-Semerkandî, Nasr b. Muhammed b. İbrahim, *Tenbihu'l-Ğâfilîn*, Matbaa-yı Hicâzî, Kahire, tsz.

Firûzabâdî, Ebû Tâhir Mecdüddîn Muhammed bin Yâkûb (ö. 816/1414), *Kamûsu'l-Mubît*, Faslu's-Şîn, (Şenebûz).

Hacı Halife Kâtip Celebî, *Keşfüz-Zunûn*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1971.

Hatib el-Bağdadî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali (ö. 463/1071), *Tarih-i Bağdat*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, tsz., (Şâmile).

Hatib el-Bağdadî, *el-Câmi'u Li Ahlâki'r-Râvî ve Âdâbi's-Sâm'i*, (Şâmile).

Hemedânî, Muhammed b. Abdulmelik b. İbrahim el-Hemedânî Ebu'l-Fadl (ö. h.521), *Tekmiletu Tarihî't-Taberî*, (thk. Albert Yusuf Kenan), Matba-yı Kâtolikiyye, Beyrut, 1958.

Işık Emin, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2000.

İbn Asâkir, *Tebyinü Kezîbi'l-Müfterî*, (nşr. M. Zâhid Kevserî), Dimaşk 1347, Beyrut 1399/1979.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Ğalib el-Endülüsî (ö. 546/1151), *el-Muharraru'l-Vecîz fî Teşîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, (thk. Abdusselâm Abduşşâfi), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1428/2007.

İbn Cezerî, *en-Neşr fî'l-Kırâati'l-Aşr*, (thk. Ali Muhammed ed-Ddabb'a, Dâru'l-Küttâbi'l-Arabî, Beyrut, tsz.

İbn Cezerî, *Müncidü'l-Mukriin*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1400/1980.

İbn Cinnî, Ebul-Feth Osman, *el-Muhteseb*, (thk., Ali en-Necdi Nâsif, Abdulfettah İsmâil Şibli), Sezgin Neşriyat, İstanbul, tsz.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer Ebu'l-Fadl el-Eskalânî, *Lisânü'l-Mizân*, Müessesetü'l-E'lemî, Beyrut, 1406/1986.

İbn Hallikan, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b Muhammed b. Ebîbekr b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâi Ebnâi'z-Zaman*, (thk. İhsan Abbâs), Dâru Sadır, Beyrut, tsz.

İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mektebetü'l-Me'ârif, Beyrut, 1966, X,291-292; Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Ali, *Tabakatü'l-Müfessirin*, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü Vehbe, Mısır, 1392/1972.

el-Kıftî, Cemâlüddîn Ebi'l-Kasım Ali b. Yusuf, *Enbâhur-Ruwât*, thk. Muhammed ebu'l-Fadl, Dâru'l-Fikri'l-Arabiyye, Kahire, 1406/1986.

el-Kıftî, Cemâlüddîn Ebi'l-Kasım Ali b. Yusuf, *Enbâhur-Ruwât*, thk. Muhammed ebu'l-Fadl, Dâru'l-Fikri'l-Arabiyye, Kahire, 1406/1986.

es-Safdi, Salahuddîn Halil b. Eybek es-Safdi, *el-Vâfi Bi'l-Vefâyât*, (thk Ahmed el-Arnâvut ve arkadaşları), Dâru İhyâi't-Türâs, Beyrut, 1420/2000.

İbn Manzûr, Muhammad b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmad ibn Manzûr el-Ensârî, *Tarih-u Muhtasar-ı Dimeşk*, (Muhammd b. Ahmed b. es-Salt md.), (Şâmile).

İbn Manzûr, *Muhtasar-ı Tarih-i Dimeşk*, (محمد بن أحمد بن أيوب) başlığı ile, (Şâmile).

İbn Mücâhid, Ebûbekr Ahmed b. Musa, b. Abbas el-Bağdadî, *Kitabü's-Seba' fi'l-Kırâat*, Daru'l-Maarife Kahire, tsz.

İbn Münzîr, Ebû Muhammed b. Ebî Hâtim, *el-Cerbu ve't-T'adîlu*, Dâiretü'l-Me'ârifî'l-Osmânî, Hayadarabad, 1271/1952.

İbn Tağrıberdi, *en-Nücümü'z-Zâhire*, Kahire 1956, Kahire, 1383/1963.

İbn Teymiyye, Takiyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalim el-Harrânî, (ö. 728/1327), *Mecmû'ü Fetâvâ*, Dâru Alemi'l-Kütüb, Beyrut, 1412/1991.

İbnü'Nedîm, Muhammed b. İshak Ebu'l-Ferec, *Fihrist*, Dâru'l-M'arife, Beyrut, 1398/1978.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed b. el-Cevzî, *el-Muntzam fî Târihi'l-Mülûki ve'l-Ümem*, Dârı Sadır Beyrut, 1358/1939.

İbnü'l-Cezerî, Şemsuddîn Ebu'l-Hayr Muhammed b. el-Cezerî, *Ğâyetu'n-Nihâye fî Tabakati'l-Kurrâ*, (Neşr G. Bergstraesser), Mektebetü'l-Hancî Mısır, 1352/1933.

Kehhâle, Ömer Rıza, *M'ucemü'l-Müellifin*, Dimeşk, 1376/1957.

Mekki, Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-İbâne, 'an Me 'ani'l-Kirâat*, thk. Abdulfettah İsmail Şibli, Dâr-ı Nehda, Mısır, tsz.

Müslim b. Haccâc Ebu'l-Huseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *Sahib-i Müslim*, (thk. M. Fuâd Abdülbakî), Babu Vucûbi Mülazimet-i Cemaati'l-Müslimin, 13, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, (5 cilt).

Nevevî, Ebü Zekeriyâ Yahya b. Şeref, *et-Tibyân fî Âdâb-i Hameleti'l-Kur'an*, (thk. Muhammed el-Haccâr), Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut, 1410/1990.

Okcu Abdulmecit, *Kirâat Açısından Taberî ve Tefsîri*, Araştırma Yayınları Ankara, 2009.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Mefatihü'l-Ğayb*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Tah-rân, tsz.

Rıdvân b. Muhammed el-Meknî, *Şerhu'l-Muhalellâti*, Şâmîle, (Ulûmü'l-Kur'an, İlmü't-Tecvîd Kunusu İçerisinde).

es-Safdî, Salahuddîn Halil b. Eybek es-Safdî, *el-Vâfi Bi'l-Vefâyât*, (thk Ahmed el-Arnâvut ve arkadaşları), Dâru İhyâi't-Türâs, Beyrut, 1420/2000.

Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim), Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1408/1988.

\_\_\_\_\_, *Buğyetü'l-Vu'ât fî Tabakati'l-Lugaviyyîn ve'n-Nubat*, (thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim) el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, tsz.

Taberî, Ebü Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fî T'evîli'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1412/1992.

Tirmizi, Muhammed b. İsâ, *Sünen-i Tirmizî*.

Yakut, Şihâbüddîn Ebü Abdillâh bin Yakut el-Hamavî er-Rûmî, *M'ucemü'l-Üdebâ*, (Şâmîle).

Zebîdî, Muhammed bin Abdürrezzâk el-Hüseynî Ebu'l-Feyz Murteza ez-Zebîdî (ö. 1145/1732), *Tâcu'l-Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmûs*, (Şenebûz md.), Şâmîle.

Zehebî (ö. 748/1348), *Mizânü'l-İtidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, (thk. Ali el-Becâvî), Dâru'l-İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Mısır, 1382/1963.

\_\_\_\_\_, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, (thk., Şuayb Arnavut, İbrahim ez-Zeybak), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1404/1984.

\_\_\_\_\_, *M'arifetü'l-Kurrâi'l-Kibâr*, (thk. Tayyar Altıkulaç), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1416/1995.

\_\_\_\_\_, *Tezkiretü'l-Huffâz*, (thk. Zekeriyâ Umeyrât), Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1419/1998.

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf 'an Hakiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvili fî Vücûhi't-Tevîl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye Beyrut, 1415/1995.

Ziriklî, Hayreddin b. Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Faris ed-Dimeşkî (ö. 1396/1976), *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm Beyrut, 2002.

## KUR'ÂN'DA “كَلَّا” KELLÂ EDATI

Halil İbrahim TANÇ (\*)

### ÖZ

*Kellâ, Arap dilinde kullanılan edatlardan biridir. Kur'an'da, “كَلَّا”=Kellâ diriliş gününü ve o günün dehşetini inkâr edenleri caydırmak için istimal edilmiştir. Kur'an'da 15 Mekkî Sûrenin 33 farklı yerinde uyarmak ve korkutmak maksadıyla kullanılmıştır. “كَلَّا” = Kellâ, olumsuzluk olan “hayır” anlamı taşır. “كَلَّا”= Kellâ, Hedef kitlenin yani insanların yapmak istediği bazı şeyleri kabul etmez ve onları bu halinden vazgeçirmeyi ister. “كَلَّا” = Kellâ, Muhataba yani insanlara geçmiş mananın olumsuzluk ve yasaklama anlamını göstermekle beraber bundan sonra söylenecek sözün önemini bildirir. “كَلَّا” = Kellâ'nın Kurân'da ve Arap Dilinde “حَقًّا” = gerçekten anlamına geldiği yerler de vardır: “حَقًّا”= gerçekten anlamını, Küfe dil ekolü öncüsü el-Kisâ'i ve onun görüşünü takip edenler kabul etmişlerdir.*

**Anahtar Kelimeler:** Kellâ, Asla, Edat, Gerçekten

### ABSTRACT

#### *Preposition of Kellâ in The Qur'an*

*Kella “كَلَّا” = Kellâ' is one of prepositions in use in the Arabic language. In the Qur'an, “كَلَّا” = Kellâ was used to deter people who denies resurrection day and its consternation . “كَلَّا” = Kellâ was used in the Qur'an in 33 times in 15 Mekkan Surahs to refer to threat and menace. “كَلَّا” = Kellâ, means “no” in a stronger way. “كَلَّا” = Kellâ does not accept some behaviours of target audience , society, also wants make them stop some of their habits. “كَلَّا” = Kellâ emphasize the negative and restriction meaning of the previous sentence also indicate the importance of the next sentence. “كَلَّا” = Kellâ' in some contexts -in the Quran and in Arabic language- means “حَقًّا” = truth, reality. el-Kisâ'i , the pioneer of language school of Küfe, and his followers accept this meaning of “كَلَّا” = Kellâ'.*

**Keywords:** Kellâ, “No” in a stronger way, Preposition Truth,

\* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

## Giriş

### “كَارًا” Kellâ’ nın Anlamları

“كَارًا”= **Kellâ’nın** cümlelerin durumuna göre birçok mânâsı vardır: Anlamlarından biri “الرَّدْعُ والرَّجْرُ” = red‘ ve zecrdir.<sup>1</sup> Kellâ, kendisinden sonrası için siladır.<sup>2</sup> Türkçe’de Red‘: Alıkoymak, mâni olmak engellemek anlamındadır. **Zecr** ifadesi ise, *azar, baskı, paylama, tekdir*, gibi anlamlara gelir.<sup>3</sup>

Dilimizde vazgeç, hayır, öyle değil, gerçekten, asla, dikkat ediniz gibi anlamlarla tercüme edilebilir. İnsanı kapılmış olduğu fikirden menetmek ve azarlamak, ya da muhatabın fikrinin yanlışlığını ortaya koyup onu doğruya yöneltmek için de kullanılır.<sup>4</sup>

Cevabın olumsuzluğunu bildiren bir harf olup, kendinden sonrakinin irabına te’sir etmez. Menetmeyi, nehyetmeyi<sup>5</sup> açma, başlangıç yapma ve gerçeklik ifade eder. Sîbeveyh ve Halîl b. Ahmed ve birçok nahivciler ile Basra Dil mektebinin çoğunluğu, bu edatın “ك” ile olumsuzluk “لَا” sının birleşmesiyle meydana geldiğini ve şeddenin nefiy manasını kuvvetlendirmek için kullanıldığını söylerler. Birçok nahivci ise edatın birleşmeden tek bir kelime olduğunu kabul ederler<sup>6</sup>. Âyet-i Kerîmeden örnekler:

"قَالَ أَصْحَابُ مُوسَىٰ إِنَّا لَمُدْرِكُونَ. قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ"

*Musa’nın adamları: “İşte yakalandık” dediler. Musa: “Hayır; Rabbim benimle beraberdir, bana elbette yol gösterecektir” dedi.*<sup>7</sup> Âyet-i Kerîmede “كَارًا” red‘ ve zecr içindir. “إِنَّ”= fiile benzeyen harfdir. “مَعِيَ”= Zarfıdır. Hazfedilmiş innenin haberine müteallaktır. “رَبِّي”= innenin muahhar ismidir. “سَيَهْدِينِ”= fiil cümlesi olup irabdan mahalli yoktur. Çünkü isti’nâfiyyedir. İkincisi, reddetme ve olumsuzluk içindir. Bu edatla bir şey reddedilir, fakat başka bir şey açığa çıkar, onaylanır. Birisinin “هَلْ أَكَلْتَ نَمْرًا؟”=*Hurma yedin mi*, sorusuna,

1 İbn Manzûr, Ebu’l-Fadl Cemâluddîn Muhammed, *Lisânu’l-Arab*, I-XV, Dâru Sâdır, Beyrut, 1990, XV, 230; ez- Zemahşerî, Ebu’l-Kâsim Mahmûd b. Omer, *el-Mufasssal fî ‘ilmil-Lugab*. Dâru İhyâ’l-‘Ulûm, Beyrût, 1990, s. 388.

2 el-Feyrûzâbâdî, Muhammed b. Ya’kûb, *el-Kâmmûsü’l-Muhît*, I-IV, Dâru’l-İhyâ, Beyrût, 1991, IV, 597.

3 Mutçalı, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık yayınları, İstanbul 1995, s. 318, 354.

4 el-İsfehânî, Râğıb, Ebu’l-Kâsim Huseyin b. Muhammed, *el-Mufredat fî Garîbi’l-Kur’ân*, Beyrût ts., s. 441.

5 Muhammed el-Antâkî, *el-Minhâc fî’l-kavâ’idi ve’l-i’râb*, s.243.

6 İbn Hişâm (Cemâluddîn), *Muğni’l-lebib*, I-II, nşr., Mâzin el-Mubârek ve Muhammed Hamdullah, Dimaşk 1972, I, 249.

7 26.Şu’arâ 61-62.

"بَلْ أَكَلْتُمْ حَبْرًا كَلَامًا" = **Hayır, asla. Bilâkis ekmek yedim**, dersin. Üçüncüsü, bu edat "أَلَا"=elâ anlamında kullanılır ki, Türkçesi; *dikkat edin, iyi bilin ki*, demektir. "كَلَامًا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيْطَعِي" = **Dikkat edin! Çünkü insan muhakkak azıtır**<sup>8</sup>. Bu âyette "كَلَامًا" edatı, "أَلَا"=elâ, anlamındadır.<sup>9</sup>

**Kellâ**, cümledeki durumuna göre, *hayır, asla, vazgeç, hakikaten, senin anladığın gibi değil*<sup>10</sup> gibi mânâlara da gelir. **Kellâ'**, Arapçada kendisinden önce geçen cümlelerin ifade ettiği fikrin, düşüncenin doğru olmadığını sert bir şekilde belirtmek için de kullanılır. "أَرْجُو النَّجَاحَ" = *Sınıfta geçmeyi umarım*, diyen kimseye, "كَلَامًا إِنَّكَ رَاسِبٌ" = *Hayır,asl, sen sınıfta kalacaksın*, denir. "إِنَّا نَخَافُ أَنْ يُدْرِكَنَا الْعَدُوُّ" = *Düşmanın bize ulaşmasından korkuyoruz*, diyenlere cevap olarak, "كَلَامًا إِنَّكُمْ لَنَاجُونَ" = **Hayır siz mutlaka kurtulacaksınız**, denir.<sup>11</sup>

Bazı dil âlimleri "Kellâ" üzerinde vakıf (durak) yapmayı uygun görmüşler ve bu edattan sonrasının da iptidaiye olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>12</sup>

فَلَمَّا تَرَاءَى الْجُمُعَانَ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَىٰ إِنَّا لَمُدْرِكُونَ. قَالَ كَلَامًا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ

*İki topluluk birbirini gördüğünde, Mûsâ'nın adamları: "İşte yakalandık" dediler. Mûsâ: "Evet; Rabbim benimle beraberdir, bana elbette yol gösterecektir" dedi.*<sup>13</sup> Bu âyette geçen **Kellâ** edatına bazı dilcilere göre "نَعَمْ" = 'evet' anlamı da verilebilir. Çünkü onlara göre, **Kellâ'**dan sonra gelen "إِنَّ" harfinin hemzesinin harekesi kesreli gelmiştir: Aynı şekilde bir olayın haber verilmesinden sonra "نَعَمْ"=evet ifadesi kullanılır. Burada '**Kellâ'** edatı tasdik içindir.<sup>14</sup>

## Kur'an'da Kellâ Edatı

### A. Cevabı İnkâr, Kabullenmeme:

Cümleyi isbattan redde, inkâra, terke çevirir. Ve ona başka bir mânâ ekler. Yani cümlelerin daha önceki anlamını inkar edip, dinleyiciye (muhataba) yeni bir anlamı tenbihler. Bu diğer olumsuzluk edatlarından daha fazla olumsuz-

8 96. Alak Sûresi 6.

9 Halil Tefvîk Mûsâ, *Mu'cemul-İrşâd li'l-Edavâti'n-Nahviyye*, Dâru'l-İrşâd, Hims 2006, s. 206-207.

10 Bakırcı, Selami ve Sadi Çögenli, *Arapça Edatlar Sözlüğü*, Erzurum 2000, s. 152.

11 Akdağ, Hasan, *Arap Dilinde Edatlar*, Tekin Kitabevi, Konya 1999, s. 346.

12 İbn Hişâm, *a.g.e.*, I, 249.

13 26. Şu'arâ 61-62.

14 İbn Hişâm (Cemâluddîn), I, 251. ; Çelen, Mehmet, *Arapça'da Edatlar*, Kalem Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul 2006, s. 134.



luk, inkar, red ve kabullenmeme mânâları içerir. Edatın içerdiği bu manada nahivcilerin birçoğu ve lügatçı tefsirciler ittifak halindedirler. “هَلْ جَاءَ زَيْدٌ؟” =Zeyd geldi mi? sorusuna cevap olarak “كَلَّا”= Hayır, denilir.<sup>15</sup>

#### Kur’ân-ı Kerîm’den örnekler:

يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ. كَلَّا لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ.

“Malının, kendisini ebedi yaşatacağını sanır. **Hayır**, andolsun ki, o cehenneme atılacak”.<sup>16</sup>

أَطَّلَعَ الْغَيْبَ أَمِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا . كَلَّا سَنَكْتُبُ مَا يَقُولُ وَنَمُدُّ لَهُ مِنَ الْعَذَابِ مَدًّا.

”O görülmeyeni mi biliyor, yoksa Rahman katından bir söz mü almıştır? **Hayır**, söyledigini yazacağız ve onun azabını uzattıkça uzatacağız”.<sup>17</sup>

وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا. كَلَّا سَيَكْفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمْ وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا.

“Onlar kendilerine kuvvet ve şeref kazandırsın diye, Allah’tan başka tanrılar edindiler. **Hayır**, tanrıları, kendilerinin ibadetlerini inkâr edecekler ve onlara düşman olacaklardır.” (Veya yarın bunlar, o tanrılara tapmalarını inkâr edecekler ve onlara düşman olacaklardır).<sup>18</sup>

حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ. لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ.

“Onlardan birine ölüm gelince: “Rabbim! Beni geri çevir, belki, yapmadan bıraktığımı tamamlar, iyi iş işlerim” der. **Hayır**; bu söylediği sadece kendi lafıdır. Tekrar diriltilecekleri güne kadar arkalarında geriye dönmekten onları alıkoyan bir engel vardır.”<sup>19</sup>

وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي فَأَرْسِلْ إِلَىٰ هَارُونَ. وَكُنتُمْ عَلَىٰ ذُنُبٍ فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ. قَالَ كَلَّا فَاذْهَبَا بِآيَاتِنَا إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ.

“(Musa: “Rabbim!) göğsüm daralıyor, dilim açılmıyor. Onun için **Harun’a** da elçilik ver. Onların bana isnat ettikleri bir suç da vardır. Beni öldürmelerin-

15 Muhammed Hasan eş-Şerîf, *Mu’cemu Hurûfi’l-Me’âni fi’l-Kurâni’l-Kerîm*, I-III, Muessesetu’r-Risâle, Beyrut, 1996, II, 804-805.

16 104.Humeze 3-4.

17 19.Meryem 78-79.

18 19.Meryem 81-82.

19 23.Mü’minûn 99-100.

den korkuyorum" demişti. Allah: "**Hayır**; ikiniz mucizelerimizle gidiniz. Doğrusu Biz sizinle beraber dinlemekteyiz."<sup>20</sup>

يُبَصِّرُونَهُمْ يَوْمَ الْمُجْرِمِ لَوْ يَفْتَدِي مِنْ عَذَابِ يَوْمِئِذٍ بِنَبِيِّهِ. وَصَاحِبَتِهِ وَأَخِيهِ. وَفَصِيلَتِهِ الَّتِي تُؤْوِيهِ. وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ يُنْجِيهِ. كَلَامًا إِنَّهَا لَأُظَى. نَزَاعَةً لِلشَّوَى.

"Onlar birbirlerine yalnız gösterilirler. Suçlu kimse, o günün azabından kurtulmak için oğullarını, ailesini, kardeşini, kendisini barındırmış olan sülalesini ve yeryüzünde bulunan herkesi feda etmek ve böylece kendisini kurtarmak ister. **Hayır, olmaz...** Bilinmeli ki, o, (cehennem) alevlenen bir ateştir. Derileri kavurup soyar."<sup>21</sup>

وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَاَقْبَلْهُ رَبِّيَ أَهَانًا. كَلَامًا بَلْ لَا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ. "Ama onu sınamak için rızıkını daraltıp bir ölçüye göre verdiği zaman: "Rabbim beni önemsemedi" der. **Hayır**; yetime ikram etmiyorsunuz."<sup>22</sup>

أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى. كَلَامًا لَيْسَ لَمْ يَنْتَه لَنْسَفَعًا بِالنَّاصِيَةِ.

"Allah'ın her şeyi görmekte olduğunu bilmez mi? **Hayır**, bundan vazgeçmezse, derhal onu perçeminden (alnından)...,"<sup>23</sup>

يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ. كَلَامًا لَيْسَ لَمْ يَنْتَه فِي الْخَطْمَةِ.

"Malının kendisini ölümsüz kılacağını sanır. **Hayır**, o, and olsun ki, Hutame'ye atılacaktır."<sup>24</sup>

### B. Zecr (Menetme, Nehyetme), Red (Geri Durdurma) Mânâsı:

Olumsuzluk mânâsıyla beraber, muhatabın şahsa söylediği veya yapmak istediği şeyi (iş) kabul etmemekle yetinmeyip onu bu halinden vazgeçirme ve nehyetmeyi de içermesi... Meselâ: "سَأَضْرِبُ زَيْدًا" = Zeydi döveceğim, sözüne cevap olarak: "كَلَامًا" = (لَا تَفْعَلْ ذَلِكَ) = "Hayır, bunu yapma! , seni uyarıyorum" anlamını ifade etmektedir<sup>25</sup>.

### Kur'ân-ı Kerîm'den örnekler:

فَلْأَرْوِيَنَّ الَّذِينَ أَلْفَضْتُمْ بِهِ شُرَكَاءَ كَلَامًا بَلْ هُوَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ.

"De ki: O'na ortak diye takıştırdıklarınızı bana gösterin bakayım. **Hayır**, öyle bir şey yoktur, doğrusu güçlü ve hikmet sahibi olan ancak Allah'tır."<sup>26</sup>

20 26.Şu'arâ 13-15.

21 70.Me'âric 11-16.

22 89.Fecr 16-17.

23 96.'Alak 14-15.

24 104.Humeze 3-4.

25 Muhammed Hasan eş-Şerif, a.g.e., II, 804-805.

26 34.Sebe 27.

فَلَمَّا تَرَأَى الْجُمُعَانَ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرِكُونَ. قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ.

*İki topluluk birbirini gördüğünde, Musa'nın adamları: "İşte yakalandık" dediler. Mûsa: "Hayır; Rabbin benimle beraberdir, bana elbette yol gösterecektir" dedi.*<sup>27</sup>

أَيَطْمَعُ كُلُّ امْرِئٍ مِنْهُمْ أَنْ يُدْخَلَ جَنَّةَ نَعِيمٍ. كَلَّا إِنَّآ خَلَقْنَاَهُمْ مِمَّا يَعْلَمُونَ.

*"Onlardan her biri, nimet cennetine sokulacağını mı umuyor?"*

*Hayır; doğrusu onları kendilerinin de bildikleri şeyden yaratmışsınızdır.*<sup>28</sup>

وَجَعَلْتُ لَهُ مَالًا مَمْدُودًا. وَبَيِّنَ شُهُودًا. وَمَهَّدْتُ لَهُ تَمْهِيدًا. ثُمَّ يَطْمَعُ أَنْ أَزِيدَ. كَلَّا إِنَّهُ كَانَ لَا يَأْتِنَا عَنِيدًا.

*Kendisine bol bol mal, çevresinde bulunan oğullar verdiğim ve nimetleri yaydıkça yaydığım o kimseyi (Bana bırak). Bir de verdiğim nimetten artırmamı umar; Hayır; hayır (ummasın); çünkü o, Bizim ayetlerimize karşı son derece inatçıdır.*<sup>29</sup>

وَمَا يَعْلَمُ جُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرَى لِلْبَشَرِ. كَلَّا وَالْقَمَرِ.

*"Rabbinin ordularını kendisinden başkası bilmez. Bu, insanoğluna bir öğütten ibarettir.*

*Hayır, hayır öğüt almazlar. And olsun aya,*<sup>30</sup>

بَلْ يُرِيدُ كُلُّ امْرِئٍ مِنْهُمْ أَنْ يُؤْتَى صُحُفًا مُنشَرَّةً. كَلَّا بَلْ لَا يَخَافُونَ الْآخِرَةَ.

*"Hayır; her biri önüne açılmış sahifeler verilmesini ister. Hayır; daha doğrusu ahiretten korkmazlar."*<sup>31</sup>

كَلَّا إِنَّهُ تَدَكُّرٌ. فَمَنْ شَاءَ ذَكُرُهُ.

*"Hayır; şüphesiz bu Kur'an bir öğüttür. Dileyen kimse öğüt alır."*<sup>32</sup>

يَقُولُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفْرُ. كَلَّا لَا وَزَرَ. إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ.

*İşte o gün insan: "kaçacak yer nerede?" der. Hayır; hayır; bir sığınak yoktur. O gün, sen, Rabbinin huzuruna varıp durursun.*<sup>33</sup>

عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ. عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ. الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ. كَلَّا سَيَعْلَمُونَ.

27 26.Şu'arâ 61-62.

28 70.Meâric 38-39.

29 74.Muddessir 12-16.

30 74.Muddessir 31-32.

31 74.Muddessir 52-53.

32 74.Muddessir 54-55.

33 75.Kiyâme /10-12.

"Neyi soruşturuyorlar? Üzerinde anlaşmazlığa düştükleri, büyük bir olay olan tekrar dirilme haberini mi? **Hayır**; şüphesiz görüp bileceklerdir."<sup>34</sup>

ثُمَّ كَلِمًا سَيَعْلَمُونَ.

"Yine **hayır**; elbette görüp bileceklerdir."<sup>35</sup>

وَأَمَّا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَى . وَهُوَ يَخْشَى . فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَى . كَلِمًا إِنَّهَا تَذَكِّرَةٌ.

"Sen, Allah'tan korkup sana koşarak gelen kimseye aldırılmıyorsun. **Dikkat et**; bu Kuran bir öğüttür."<sup>36</sup>

ثُمَّ أَمَانَةٌ فَأَقْبِرْهُ . ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنْشُرْهُ . كَلِمًا لَمَّا يَفْضُ مَا أَمَرُهُ .

"Sonra onu öldürür ve kabre koyar. Sonra, dilediği zaman onu tekrar diriltir. **Hayır**; Allah'ın kendisine buyurduğunu hala yerine getirmemiştir."<sup>37</sup>

كَلِمًا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمِئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ.

"**Hayır**; doğrusu onlar o gün, Rablerinden yoksun kalacaklardır."<sup>38</sup>

وَتَأْكُلُونَ التَّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا . وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا . كَلِمًا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا .

"Size kalan mirası hak gözetmeden yiyorsunuz. Malı pek çok seviyorsunuz. Ama yer, çarpılıp paralandığı zaman;"<sup>39</sup>

أَلْهَأَكُمُ التَّكَاثُرُ . حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ . كَلِمًا سَوْفَ تَعْلَمُونَ .

"Çoğunluk olmak iddianız sizi o kadar meşgul etti ki, mezarları ziyaretle oradakileri de sayacak kadar oldunuz. **Hayır**; öyle olmayın; yakında bileceksiniz."<sup>40</sup>

ثُمَّ كَلِمًا سَوْفَ تَعْلَمُونَ .

"**Hayır**; gözünüzü açın; yakında bileceksiniz."<sup>41</sup>

كَلِمًا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ . لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ .

"**Dikkat edin**, şayet yaptığınızın sonucunu kesin olarak bir bilseniz!"<sup>42</sup>

34 78.Nebe 1-4.

35 78.Nebe 5.

36 80.Abese 8-11.

37 80.Abese 21-23.

38 83.Mutaffifin Sûresi 15.

39 89.Fecr 19-21.

40 102.Tekâsur 1-3.

41 102.Tekâsur 4.

42 102.Tekâsur 5.

### C. İstiftah (Başlangıç) ve Tenbih (Uyarma) Mânâsı:

Muhataba geçmiş mânânın olumsuzluk ve nehyini göstermekle beraber bundan sonra söylenecek sözün ehemmiyetini ve kabullenmeme ve reddin asla mümkün olmayacağı yeni bir söylemin başlangıcını bildirir.<sup>43</sup>

#### Kur'ân-ı Kerîm'den örnekler:

فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ. سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ. كَلَّا لَا تُطِعُهُ وَأَسْجُدْ وَاقْتَرِبْ.

“O zaman (o) taraftarlarını yardıma çağırсын. Biz de zebanileri çağıracağız. **Hayır**, sakın ona boyun eğme, (Allah'a) secde et ve yaklaş.”<sup>44</sup>

فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ. ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيِّنَاتِهِ. كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ.

“Biz onu Cebrail'e okuttuğumuz zaman, onun okumasını dinle. Sonra onu sana açıklamak Bize düşer. **Hayır**, hayır! Sizler, çabuk elde edeceğiniz dünya nimetlerini seversiniz.”<sup>45</sup>

وَوُجُوهُ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ. تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ. كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِي.

O gün bir takım yüzler de asıktır. Kendisinin belkemiğinin kırılacağını sanır. **Dikkat edin**; can boğaza gelip köprücük kemiklerine dayandığı zaman,<sup>46</sup> يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا عَزَبَكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ. الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ. فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ.

كَلَّا بَلْ تُكَذِّبُونَ بِالَّذِينَ.

“Ey insanoglu! Seni yaratıp sonra şekil veren, düzenleyen, mütenasip kılan, istediği şekilde seni terkip eden, çok cömert olan Rabbine karşı seni aldatan nedir? **Hayır**, hayır; doğrusu siz dini yalanlıyorsunuz.”<sup>47</sup>

أَلَا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ. لِيَوْمٍ عَظِيمٍ. يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ. كَلَّا إِنَّ كِتَابَ

الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ.

“Bunlar, büyük bir günde tekrar dirileceklerini sanmıyorlar mı? O gün insanlar Alemlerin Rabbinin huzurunda dururlar. **Sakının**; Allah'ın buyruğundan dışarı çıkarlar; muhakkak “Siccin” adlı defterde yazılıdır.”<sup>48</sup>

ثُمَّ يُقَالُ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ. كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عَلِّيَيْنِ.

“Sonra da: “yalanlayıp durduğunuz işte budur” denecektir. **Ama** iyilerin defteri yüksek katlardadır.”<sup>49</sup>

اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ. الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ. عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ. كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَاطِعِي.

43 Muhammed Hasan eş-Şerif, a.g.e., II, 804-805.

44 96. 'Alak 17, 18, 19.

45 75.Kıyâme 18-20.

46 75.Kıyâme 24-26.

47 82.İnfîtâr 6-9.

48 83.Mutaffifin 4-7.

49 83.Mutaffifin 17-18.

"Oku! Kalemlle öğreten, insana bilmediğini bildiren Rabbin, en büyük kerem sahibidir. **Ama, sakın** insanoglu kendini müstağni sayarak azgınlık eder."<sup>50</sup>

فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ. سَدِّعُ الرَّبَّانِيَّةِ. كَلَّمَ لَا تُطْعُهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ.

"O zaman, kafadarlarını çağırısın, Biz de zebanileri çağıracağız. **Sakın** ona uyma; sen secde et, Rabbine yaklaş."<sup>51</sup>

#### D. Tahkik (Gerçeklik, Hakikat) Mânâsı:

Bazı durumlarda *gerçekten*, *hakikaten* anlamına gelir.

"كَلَّمَ لَعْنُ لَمْ يَنْتَهَ لَنْسَفَعًا بِالنَّصِيَّةِ" = "Hakikaten hayır, eğer vazgeçmezse, derhal onu alnından yakalınız."<sup>52</sup> Bu âyette 'Kellâ'nın zecr ve red' anlamlarının dışında "حَقًّا" = *gerçekten* anlamına geldiği yerler üzerinde Kûfe ehlinen el-Kisâ'i ve onun görüşünü takip edenler durmuşlardır.<sup>53</sup> Kellâ, كَلَّمَ وَاللَّهِ وَبِاللَّهِ وَاللَّهِ, şeklinde, كَلَّمَ وَاللَّهِ =gerçekten anlamında kullanılmaktadır.<sup>54</sup>

"كَلَّمَ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيْطَعِي." = "Sakın (okumamazlık etme)! Çünkü insan muhakkak azıtır."<sup>55</sup> Bazı nahivciler bu âyetteki 'kellâ'nın, aynı zamanda red' ve zecr anlamı taşıdığı görüşündedirler. Diğer bazı nahivciler de buradaki kellânın كَلَّمَ =dik-kat edin anlamına istiftahiyye harfi<sup>56</sup> olduğunu ileri sürmektedirler.<sup>57</sup>

"Lâkin Arap dil alimlerinden çoğunluk Kisâ'i ve onun görüşünü takip edenlerin görüşüne katılmamaktadırlar."<sup>58</sup>

#### Sonuç

Kellâ, zecr ve red' ifâde edip olumsuzluk mânâsı içerir ve amel etmez. كَلَّمَ = Kellâ', lâ'm'ın şeddesi ve kef harfinin fazlalığıyla "لا"=lâ'dan anlam bakımından daha güçlü bir harftir.

Kellâ, Kur'ân-ı Kerîm'de 33 yerde geçmektedir. Bu yerler Kur'ân-ı Kerîm'in ikinci yarısındaki 15 sûreden ibarettir. Çünkü Kellâ, tehdit içermekte olup

50 96:Alak 3-6.

51 96:Alak 17-19.

52 96:Alak 15.

53 Muhammed Hasan eş-Şerîf, *a.g.e.*, II, 804.

54 Zihni Mehmed, *el-Muktedab fi Kavâ'idî'n-Nahv*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1981, s. 346.

55 96:Alak 6.

56 Söze yeniden başlama, bkz. : Corc Mitri Abdu'l-Mesih ve Hânî Corc Tâberî, *el-Halil Mu'cem Mustalabâti'n-Nahvi'l-Arabî*, Mektebetu Lübnân, Beyrût, 1990, s. 51.

57 Halil Tefvîk Mûsâ, *a.g.e.*, 207.

58 İbn Manzûr, XV, 231; Muhammed Hasan eş-Şerîf, *a.g.e.*, II, 804-805.

genellikle Mekki sûrelerde bulunmaktadır. Çünkü mânâsı tehdittir ve ancak kâfirleri tehdit etmek için nâzil olmuştur. Mekke dönemi, Kur'ân nassı için târihi sürecin tespitinde çok önemlidir.

Görüldüğü üzere **Kellânın** mânâsı kullanıldığı siyaka göre değişiklik arz etmektedir. Bazen daimi bir mânâ ifâde etmeyip bulunduğu durumun değişken anlamını içermektedir. **Kellânın** ifâde ettiği zecr ve red' mânâları sabit olup red ve nefy mânâları ise tâli mânâlardır. Cümleyi isbattan redde, inkara, terke çevirip ona başka bir anlam kazandırır. **Kellâ** olumsuzluk mânâsıyla beraber, muhatabın yapmak istediği şeyi (iş) kabul etmemekle yetinmeyip onu bu halinden vazgeçirme ve nehy etmeyi de içermektedir. Kellâ edatı, reddin asla mümkün olmayacağı yeni bir söylemin başlangıcını da bildirir.

Bazı durumlarda gerçekten, hakikaten anlamına gelir. Bazen de evet anlamına gelmektedir. Kur'ân-ı Kerîm, kullanmış olduğu lafızları, ifâde etmek istediği mânâyı en ince şekilde ifade edecek biçimde kullanmıştır. Kur'ân'ın kullanmış olduğu lafızlar ve ifade etmek istediği mana arasında tam bir uyum bulunmaktadır. **Kellâ** edatı da bu anlamda belîğ bir tarzda anlam derinliği içermektedir.

### Kaynakça

- Akdağ, Hasan, *Arap Dilinde Edatlar*, Tekin Kitabevi, Konya, 1999.
- Bakırcı, Selami ve Sadi Çögenli, *Arapça Edatlar Sözlüğü*, Bakanlar Matbaacılık, Erzurum 2000.
- Corc Mitri Abdu'l-Mesih ve Hâni Corc Tâberî, *el-Halil Mu'cem Mustalahâti'n-Nahvi'l-Arabî*, Mektebetu Lübnân, Beyrût, 1990.
- Çelen, Mehmet, *Arapça'da Edatlar*, Kalem Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul 2006.
- el-Feyrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmmûsu'l-Muhîr*, I-IV, Dâru'l-İhyâ, Beyrût, 1991.
- Halil Tefvîk Mûsâ, *Mu'cemu'l-İrşâd li'l-Edavâti'n-Nahviyye*, Dâru'l-İrşâd, Hims, 2006.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Dâru Sâdır, Beyrut, 1990.
- İbn Hişâm (Cemâluddîn), *Muğni'l-lebîb*, I-II, nşr., Mâzin el-Mubârek ve Muhammed Hamdullah, Dimaşk 1972.
- el-İsfehânî, Râğîb, Ebu'l-Kâsim Huseyin b. Muhammed, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'ân*, Beyrût, tsz.,
- Muhammed el-Antâkî, *el-Minhâc fi'l-kavâ'idi ve'l-i'râb*, Dâruş-Şark, Beyrût, tsz.
- Mutçalı, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık yayınları, İstanbul 1995.
- Muhammed Hasan eş-Şerîf, *Mu'cemu Hurûfi'l-Me'ânî fi'l-Kurâni'l-Kerîm*, I-III, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1996.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsim Mahmûd b. Omer, *el-Mufasssal fi 'ilmil-Lugah*. Dâru İhyâi'l-'Ulûm, Beyrût, 1990,
- Zihni Mehmed, *el-Muktedab fi Kavâ'idi'n-Nahv*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1981.



## HİRİSTİYANLIĞA AKTARILMIŞ RİTÜELLER OLARAK İSİS KÜLTÜNDEKİ VAFTİZ VE GÜNAH ÇIKARTMA AYİNLERİ

Kürşat Haldun AKALIN (\*)

### ÖZ

*Yalnızca İsis'in yerini Meryem'in almasıyla değil fakat bununla birlikte vaftiz ve günah çıkartma ayinlerinin uygulanmasıyla da, Mısırlı ana tanrıça dini olarak İsis tapınması Hıristiyanlığa aktarılmıştır. Suyu yıkanarak günahların silinmesi ve günahsız yeniden doğuşun gerçekleşmesini simgeleyen vaftiz, ilk İsis bağlıları arasında rağbet bulmuştur. Zira İsis ayinleri sırasında vaftizle veya Nil'in kutsal suyunu tapınanın başından aşağı dökmekle, onun tüm günahlarının silineceğine ve hatalarından da kurtulacağına inanılmıştır.*

**Anahtar Kelimeler:** Vaftiz, Günah çıkartma, İsis tapınması, Hıristiyanlık

### ABSTRACT

#### *The Sacraments of Baptism and Confessionism :*

#### *As a Method of İsis's Rituals Transmitted to Christianity*

*The cult of Isis as an Egyptian mother goddess faith, was absorbed into Christianity not only by replacing Isis with Mary but also by practising sacraments of baptism and confession. Baptism which symbolizes the washing away of sin and sinless rebirth had been popularized among the early Isis adherents. Because they believed that baptism or pour down the holy water of Nile to the devotee's head during the Isis rituals removes him or her all sins and errors. Every catholic receive to the church by baptism as infant, they stipulate to baptizedont take heed of all babies are innocent and harmless.*

**Keywords:** Baptism, Confession, The Cult of Isis, Christianity

\* Doç. Dr., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi.

## Giriş

Vaftiz, ekmek-şarap (komünyon = aşı-i rabbani), güçlendirme, günah itirafı, son yağlama, rahip takdisi ve nikâh olmak üzere yedi Kilise ayini (sırrı) içinde en önemlisi; suya batırmak ya da daldırmak anlamına gelen vaftiz ayinidir. Hıristiyanlığa giriş ya da kapıdan geçiş olarak nitelendirilen vaftiz ayiniyle, normal cinsel ilişki yoluyla kalınan hamilelikle aktarılan asli günahtan kurtulduğuna inanıldığı için; çocuk daha bebekken Kilisede vaftiz edilir, bu ilk vaftizle vaftiz ismi de konulan bebeğin günahkâr olarak ölmesinden kurtarıldığına inanılır. Doğduktan sekiz gün sonra yapılan bu vaftiz ayiniyle Hıristiyanlığa alınan bu kişinin, İsa'nın uzuvlarından biri haline geldiği ve günahla girdiği şeytanın hizmetinden çıktığı, dua ve ilahilerle etkili bir şekilde aktarılır. Kutsal ruhtaki yaşama giriş olarak tanımlanan vaftiz ayiniyle, günahın sulara gömüldüğüne ve kişinin böylelikle arındığına inanıldığı için; vaftiz olmayan kişinin diğer Kilise sırlarına ulaşması da beklenilmemektedir. Anne ile babadan geçen ilk günah doğumunun sekizinci gününde yapılan vaftiz ayiniyle silinirken, yaşadığı her an içinde filen işlenen ve kişinin kendine ait olan hata ile suçları da, günah itirafı ile bağışlanır ve silinir. Bir başka yorumda, filen işlenen günahlarla kaybolan vaftiz inayetini yeniden kazanmak maksadıyla, günah çıkartma ayini düzenlenir. Kilise üyesi işlediği günahları veya düştüğü hataları, Kilisedeki günah çıkartma hücreesindeki papaza itiraf eder, pişmanlık bildirir, papazla birlikte tövbe eder. Kutsal ruha karşı işlenmediği sürece, hangi günahı işlemiş olursa olsun, itiraf ettiği hatalarından dolayı kişi papaz tarafından affolunur.<sup>1</sup>

Sümerlerden Mısırlılara varıncaya hemen hemen tüm Bâtını dinlerde vaftiz ile günah itirafı vardır.<sup>2</sup> Tanrının huzuruna arınmış bir halde çıkmak inancıyla

- 1 “Benden yana olmayan bana karşıdır. Benimle birlikte toplamayan dağıtıyor demektir. Bunun için size diyorum ki, insanların işlediği her günah, ettiği her küfür bağışlanacak; ama Ruh'a karşı yapılan küfür bağışlanmayacak. İnsanoğlu'na karşı bir söz söyleyen, bağışlanacak; ama Kutsal Ruh'a karşı bir söz söyleyen, ne bu çağda, ne de gelecek çağda bağışlanacaktır.” (Matta 12: 30-32).
- 2 “Vaftiz, gizemlerdeki temel ritüeldi. Vaftiz töreni, su evinin tanrısı olan su tanrısı Ea'nın eski Sümer tapınak şehri Eridu'dan gelen antik bir törendi. Homerik ilahilerin okunduğu eski zamanlarda ritüel arınmanın kurtuluşun koşulu olduğunu ve insanların önceki tüm günahlarından temizlenmek için vaftiz edildiklerini duyardık. Piramit yazıları, Mısır firavunlarının, Osiris olarak ritüel doğum töreninden önce törensel bir şekilde vaftiz edildiklerini gösterir. Bazı gizem ayinlerinde vaftiz, sadece, kutsal suyun serpilmesiyle sembolize ediliyordu. Bazıları ise, tamamen suya girilmesini içeriyordu. İnisiyasyon salonlarında ve mabetlerde vaftiz için olan su depoları bulunmuştur. Eleusiste inisiyeler, ritüel olarak denizlerde arınıyorlardı. Lucius Apuleius, kendi inisiyasyon töreninde, bir günah çıkartma duasının ardından bir arınma banyosu yapmıştır ve daha sonra su serpmesi şeklinde bir vaftiz gerçekleşmiştir. Mitras gizemlerinde inisiyelere, günahlarından arınmaları için sü-

yapılan vaftiz ve günah çıkartma ritüelleri, bir İsis arınma ve yetişme yöntemi olarak asırlardır Mısır tapınaklarında uygulanmıştır.<sup>3</sup> Mitolojik araştırmalar, tanrı anası namıyla pek çok yönden İsis'in yerini almış olan<sup>4</sup> Meryem Ana'nın

rekli vaftizler yapıyordu. Bu inisiyasyonlar Mart ya da Nisan aylarında oluyordu. Sonraki yüzyıllarda Hıristiyanlar da kendi dinlerine yeni geçen kişileri tam aynı zamanda vaftiz etmişlerdi. Hıristiyan ve Pagan ayinleri arasındaki benzerlikler, ilk Hıristiyanlar için aşikârdı. Kilise babası Tertullian şöyle der: 'Bazı gizemlerde, üyeler vaftiz yoluyla inisiye edilir ve onlar, bu vaftizin sonucunun, yenilenmek ve günahlarının cezalarının affedilmesi olduğunu düşünürler.' Tarsuslu aziz Pavlus'a göre, suyun tamamen içine girme şeklindeki vaftizde üç sembolik harekette bulunulur. Suyu girmek ölüm anlamına gelir, suyun altına dalma gömülme ve sudan çıkma ölümden diriliş anlamındadır. Vaftizin bu alegorik açıklaması, mistik ölümü ve ölümden dirilişi temsil eden gizem ritüelleriyle tamamen aynı fikri paylaşır." Bkz. Freke T. ve Gandy P. *İsa'nın Gizemleri*, İstanbul, 2005, s. 51.

- 3 "Ölümler kitabında, Amon-Ra rahiplerinin mezar ötesi seyahatin sembolik bir biçimde anlatılmaktadır. Ruhun ölümden sonraki bu uzun seyahatini, yakıcı bir yerde cezasını çekişini, yıldızsal bedeninin arınışını, kırk iki dünyalı yargıcın huzuruna çıkışını, Tot tarafından yargılanışını, sonunda Osiris'in ışığına dalıp ışık içinde değişime uğrayışını merak edip durmuştu. Kırmızı, varlığın Osiris'in ışığına doğru tırmanışını; siyah da, maddenin içine hapsoluşu temsil etmektedir, bu düşüş mahvoluşa kadar varabilir. Tanrıça, kucağında kapalı bir kitap olduğu halde, yere oturmuş murakabe yapar vaziyetteydi. Yüzü peçeliydi, şu satır dikkati çekmekteydi: 'Benim peçemi hiçbir ölümlü kaldıramamıştır. Zaaf sahibinin veya kötünün elde edeceği şey, çıldırma veya ölümdür; güçlülere ve iyileri bekleyen nimet ise hayat ve ölümsüzlüktür. Her harf ve her sayı, ilahi âlemde, entelektüel âlemde ve fiziki âlemde yankıları olan üç ögeli bir yasayı ifade etmekteydi. Buna göre 1 sayısına tekabül eden A harfi, ilahi âlemde kendisinden tüm varlıkların sadır olduğu o Mutlak Varlığı, entelektüel âlemde sayıların birliğini ve kaynağını, fiziki âlemde ise sonsuzluğun kürelerine kadar yükselen insanı ifade etmekteydi. Bir nolu sıfır, beyaz giysili bir maj ile temsil edilmekteydi. Beyaz giysi arılığı, asa buyruğu, taç da evrensel ışığı ifade etmekteydi. Böylece harften harfe ve sayıdan sayıya sıçraya sıçraya öğretmen öğrencisine sırların anlamını anlatmakta, onu İsis vasıtasıyla Osiris'in arabasına, alev alev yanan parlak yıldız ve en sonunda da majların tacına ulaştırmaktaydı. Bu taç, Tanrıyla birleşen ve özgürlüğe ermiş ruhların ebedi ölümüdür. Ateş sınavını, su sınavı izlemekteydi. Bir yanında iyilik meleği Hermanubis, diğer yanda da kötülük meleği Tifon. Duyularının esiri olan kişi, karanlıklarda yaşar. Sen karanlıkları ışığa tercih ettin. Öyleyse karanlıklarda kal da, gör halini. Eğer aday kupayı (içkiyi) devirip yere dökseydi ve kadına el sürmeseydi, on iki asistan gelip onu alacak ve beyaz giysiler giyinmiş majların tam mevcutla beklediği İsis sunağına görkemli bir şekilde götürceklerdi. Bu yüce müşitlerin huzurunda bulunduğu sırada, İsis'in müridi, kendini, tanrıların huzurundaymış gibi hissetmekteydi. Böylece aday, hakikat ehlinin arasına katılmak üzere ilk adımını atmış olmaktadır. İsis Urani'ye doğru yükselmeden önce yerküresel İsis'i tanımak ve bilimi öğrenmek zorundaydı. Bu uzun çıkraklık dönemi sırasında hedefi bilmek değil, olmaktı." Bkz. Schure E. *Büyük İnisiyeler*, 1999, s. 145.

- 4 "İsa'nın anası Meryem'e verilen 'Tanrı Anası' unvanı, ilk olarak büyük İsis tapınmasının Mısır'daki en büyük merkezi olan İskenderiye ilahiyatçıları tarafından üçüncü yüzyılın sonlarına doğru verilmiştir ve dördüncü yüzyılda Hıristiyanlığın zafer kazanmasından sonra Meryem bu unvanla daha çok anılmaya başlamıştır. 400 yıllarından hemen önce Epiphanius, gerçek bir tanrı gibi Meryem'e tapan kadınları kınıyordu. Bununla birlikte 430 yılları civarında Hıristiyan ilahiyatçısı olan Ptoclus bir vaazında, Meryeme tanrısallık

yanında, kurtuluşu vaat eden Kilise ayin ve ibadetlerinin de İsis tapınak usullerini devam ettirdiği sonucuna varmaktadır. Vaftiz inayetinin kazanılmasını ve korunulmasını sağlayan bu iki ayin sayesinde, kişinin tanrı (ya da önce İsa ve sonra da Baba) ile barıştırıldığı duygusu kişiye ve cemaate yerleştirilir. Katolik Kiliselerin tamamında Protestan Kiliselerinin ise bir kısmında halen uygulanmakta olan bu yedi ayin, özellikle İngiltere ve Amerika'da etkili olan Kilise karşıtları (nonconformist) tarafından bütünüyle reddedilmiştir. Kilise dışında kurtuluşun gerçekleşeceğini, Kilisede uygulanan bu ayinler ve yortularla hatta günlük ve haftalık cemaat ibadetleriyle kişinin asla ruhunu kurtaramayacağını öne süren Kilise karşıtları, bu iman nedeni yüzünden Kilisenin yedi sakramentine hiç itibar etmemiş; cemaat halinde toplu kurtuluş ve arınma yerine, mesleki etkinlik üzerine kurdukları bireysel gayret ve kişisel seçilmişlik öğretisini geliştirmişlerdir. Katolik dogmanın Kilise duvarları içine hapsettiği ve cemaate pasif katılım halinde gerçekleştirdiği kurtuluş ve ibadet tarzları, özellikle son bir asır içinde gerçekleşen bilimsel çalışmalar vaftiz ve günah çıkartma ayinlerinin mitolojik kökenini gözler önüne sermiştir. Roma'da ve Yunanistan'da ağlama günleriyle anılan İsis<sup>5</sup>, tıpkı kucağındaki İsa ile resmedilen Meryem gibi oğlu Horus'la birlikte tasvir edilmiştir.

atfeden bit konuşma yapıyor, Meryem'i Tanrı Anası ve Tanrı ile insan arasındaki aracı olarak tanımlıyordu. 431 yılındaİskenderiye piskoposu Cyril, Efes'teki bilinen bir vaazında Meryem'le ilgili olarak, İsis ve İsis'in kopyaları olan Efes'in tanrıçaları Diana veya Artemis'in soluşuyla insan kalbinde boşalan yerin varsayıldığı gibi Meryem ile dolabileceğini anlattı. Bu vaaz sonucu olarak insanların büyük bir memnuniyeti altında o zamandan beri Meryem, cennetin yüce kraliçesidir. Bir hikayede, Meryem'in İsa ve melekleri tarafından mucizevi bir şekilde Cennete götürüldüğü yayılmaya başlanmıştır. Yükselme festivalinde kutlanan bu olay, altıncı yüzyılda Kilise tarafından tanınmıştır. Şu anda bu yortu, Roma Katolikliğinin büyük şenliklerinden biridir ve reformlar sırasında İngiltere Kilisesi tarafından durdurulduğu için, şimdi yavaş yavaş Anglo-Katoliklerin yardımıyla tekrar revaç kazanmaktadır. Bu festival, İsis'in benzerleri olan Diana ve Artemis'in büyük festivalinin tarihi olan 13 Ağustos'da kutlanmaktadır. Böylece insanlar, Meryem'in nasıl tanrıçaların yerini aldığını görebilir. İsis, deniz ve denizcilerin tanrıçalarının koruyucusuna dönüşmüştür. Meryem İsis'in yerini aldıktan sonra, Roma Katolik ülkelerinde sıklıkla anılan 'deniz yıldızı' unvanını da almıştır." Bkz. Weigall A. *Hristiyanlığımızdaki Putperestlik*, İstanbul, 2002, s. 60.

- 5 "Pavlus'un zamanında, Greko-Romen dünyada popüler olan gizem, tarihsel kaynağı antik Mısır'a uzanan gizem, tarihsel kaynağı antik Mısır'a uzanan İsis kültüydü. Mısır tanrıçası İsis'e tapınmak, İtalya'ya yaklaşık M.Ö. 2. yüzyılda takdim edilmişti. İsis'in mabetleri Suriye'yi yaklaşık M.Ö. 7.yüzyılda süslemişti ve üç yüz yıl sonra Yunanistan'daki Akropolis'in ayağında İsis için muazzam bir mabet inşa edilmişti. Yakın bir süre sonra, her Yunan şehrinde ve köyünde bir İsis mabedi bulunmaktaydı. İsis, Greko-Romen dünyada bir tapınma objesi oldu. İsis'e tapılması, M.Ö. birinci yüzyılda Roma'da yayılmıştı ve Vespasia'sın zamanından sonra İsis'e tapınmak tüm Batı Avrupa'ya yayılmıştı. İsis'e kesinlikle inanılmasının nedeni, öte dünyada yargı tahtının önüne geldikleri zaman, İsis kendileri için aracılık yapardı, İsis'in aracılık yaptığı insanlar asla ölümsüzlükten mahrum

Tıpkı Dionysus, Mithras, Kibele vs, gibi Roma-Yunan dünyasına hakim olan gizemli dinlerin yerini alarak onları günümüze kadar taşıyan Hıristiyanlık gibi; Hıristiyanlığın kökenini oluşturan bu pagan dinlerinden İsis tapınması da, her bir inananın insan biçiminde tasvir edilen yüceler yücesi Tanrı'nın (Ra'nın) huzuruna ruhen çıkabilmesi için ruhunu arındırması ilkesine veya koşuluna dayanmaktaydı. Zira her şeye kadir ve kusursuz olan bu Güneş tanrısı Ra'ya, ancak arınmış ve lekesiz olan kimselerin ruhları çıkabilirdi. Ölen kişinin ruhu bir tüyle ölçülür, ruhu tüyden ağır gelen tanrının cemalini görmekten yoksun kalırdı. Şu halde, bu dünyada vaftiz olarak ya da suyla yıkanarak günahlardan arınmak, tapınak rahibine günahlarını itiraf ederek cezasından kurtulmak; öldükten sonra bedenden çıkan ruhun ceza almadan doğrudan Güneş'e katılması için önemli bir koşul, daha doğrusu ciddi bir sınav ya da sorgulamadır. İsis tapınması Roma İmparatorluğu'na girdiği anda, vaftiz ve günah çıkartma sırları, o sırada etkili olan neredeyse tüm dinlere nüfuz etmiş ve tapınak ibadetlerine de biçim vermiştir. Orfeus şenlikleri kadar Artemis da, vaftiz ve günah itirafı seanslarını kendilerine uyarlamak zorunda kalmışlardır. Çünkü gizemli dinlerin mucizesi olan bu dünyada ilahla karşılaşmak veya öldükten sonra ruhunu tanrıya teslim etmek imanı, sadece ve sadece, kişinin ruhunun arınmışlığı ve günahattan temizlenmişliği kuralına dayanmaktadır.

### *Kutsal Kitap'ta Vaftiz ve Günah Çıkartma*

Kitab-ı Mukaddes, Torah'ın kendisi olan ilk beş kitap ve peygamberlerin kitapları ile tarih kitaplarından oluşan Eski Ahit ile Yeni Ahit'ten yani Yunanca yazılmış İnciller, elçilerin işleri ve mektuplardan meydana gelmektedir. Eski Ahit'te suya batırma, su serpmeye, suyla ıslatma şeklinde gerçekleşen dinsel tören olarak vaftize rastlanılmamaktaysa da; asırlardır tüm pagan (putperest) dünyada yaygın olarak uygulanan ölüm-yeniden doğuş ayinini İsa'nın ölü-

olmazdı. Önüne gelen ruhlar, huzurunda itiraflarını yaparlardı ve kalpleri adalet terazisinde tartıldıktan sonra ebedi hayata kavuşurlar ya da günahlar için uygun cezalar alırlardı. Tapanları İsis'e iki ayrı kapasiteyle bakıyordu: birincisi üzüntüler leydisidir ve ikinci olarak İsis oğlu Horus'u büyüten Tanrıça Ana'dır. İsis, Eleusian gizemlerindeki ağlayan ana tanrıça Demeter ile özdeşleştirilirdi. Ana tanrıça, bebek oğlu Horus ile birlikte resmedilmekteydi. Tanrıça İsis anaçtı, sevginin, korumanın, yaratıcı hayatın ve iffetin sembolüydü ve göğün tanrıçası olarak itibar edilmekteydi. İsis bu tür erdemlere sahip olduğundan dolayı, kültür çok sayıda takipçi cezbetmişti. İsis'in mabedi, şu anda Kilisenin merkezi olan Vatikan tepesindeydi ve Kilise Tanrı Anasına (Meryem'e) aynı kapasitede tapmaktadır. M.S. 430 yılları civarında Hıristiyan teoloğu Proclus, Meryem'e tanrısallık atfeden bir vaaz veriyor, Meryem'i tanrının anası ve tanrı ile insan arasındaki aracı olarak adlandırıyordu. İskenderiyeli Cyril Efes'teki bilinen bir vaazında, Meryem hakkında öylesine terimler kullandı ki; kişi, İsis'in ve onun karşılığı olan Efeslilerin büyük tanrıçası Diana veya Artemis'in yok oluşuyla insan kalbinde boşalan yeri doldurmak için Meryem'in sunulduğunu hissedirdi." Bkz. Sakioğlu M. *İsa Haçta Öldü Mü, İstanbul, 2004*, s. 301.

mü ve yeniden dirilişi olarak kişiselleştirerek devamlılık kazandırmış olan Hıristiyanlar; Eski Ahit'teki tanrı vaadiyle ilgili bazı ifadeleri<sup>6</sup>, vaftizin işareti veya onayı olarak kabul etmişlerdir. Böylece Hıristiyanlar, vaftizin kaynağının Eski Ahit olduğunu öne sürerek, vaftizin bir paganist uygulama olduğu gerçeğini unutturmak istemişlerdir. Vaftize dayanak kılınan bu Eski Ahit ifadelerine göre, Yahve son derece üzgündür; çünkü seçip yücelttiği halkı yasına uymakta, Adem ile Havva'nın yediği elmanın vebali uluslar kadar İsrailileri de sarmakta, tüm bedenleri ve ruhları günaha sürüklemektedir. Artık Yahve, bu sefer bütün uluslarla yeni bir anlaşma (ahit) yapmanın gerekli olduğunu bildirir, kutsal ruhu göndereceğini vaat eder olmuştur. Eski Ahit'teki bu ifadeleri, *'Tanrının tapınağı olduğunuzu ve Tanrının Ruhunun sizde yaşadığını bilmiyor musunuz'*<sup>7</sup> ifadesiyle yorumlayan Pavlus; böylece, tanrının ruh olduğu ve ruhuyla tüm canlılara hayatı sunduğu, dolayısıyla tanrının ruhunu bedeninde taşıyan insanı tanrısallaştırdığı, genel olarak tüm ruhların taş ve tahta gibi cisimlere girerek girdiği her cismi (putu) inananlarına tapınak kıldığı vs., içeriğindeki eskinin imanına devamlılık kazandırdığı gibi; tanrı ruhunun suda saklı olduğu, İsraililerin Mısır köleliğinden kurtuluşu sağlayan Kızıldeniz'i yürüyerek geçmelerinin suyla vaftiz sayesinde mümkün olduğu, Nuh'un gemisinin dahi suyla-vaftizle esenliğe kavuşmanın bir işareti demek olduğu vs., tarzındaki Eski Ahit yorumlarının Hıristiyanlar arasında yaygınlaşarak ve rağbet bularak Kutsal Kitap'ın vaftize dayanak kılınmasına neden olmuştur.

Vaftizle günahattan kurtulduğuna ve ikinci defa tanrının çocukları olarak doğduğuna inanan Hıristiyanlar; suyla ve sözle yeniden dünyaya getiren bir sır olarak algıladıkları vaftiz sayesinde<sup>8</sup>, kutsal ruhtaki yaşama giren bu ki-

6 "Yeremya çağırıyor; Rab bana şöyle seslendi, ana rahminde sana biçim vermeden önce tanıdım seni, İsrail ve Yahuda halkıyla Yeni bir antlaşma yapacağım günler geliyor, atalarını Mısır'dan çıkarmak için ellerinden tuttuğum gün onlarla yaptığım antlaşmaya benzemeyecek, onların kocası olmama karşın bozdular o antlaşmamı, ama o günlerden sonra İsrail halkıyla yapacağım antlaşma şudur; Yasamı içlerine yerleştirecek yüreklerine yazacağım, onların Tanrısı ben olacağım, onlar da benim halkım olacak. De ki, Rab Yahve şöyle diyor: ülkeye dönecek putları oradan söküp atacaklar, onlara tek bir yürek vereceğim içlerine yeni bir ruh koyacağım, onlar halkım olacak ben de onların Tanrısı olacağım, putlara gönülden yönelenlere gelince yaptıklarının aynısını başlarına getireceğim, böyle diyor Rab Yahve. Rab Yahve böyle diyor, yaptığınız kötülükten dönün, günahın sizi yıkıma sürüklemesine izin vermeyin, yaptığınız bütün kötülükleri atın üzerinizden, yeni bir yürek yeni bir ruh edinin. Üzerinize temiz su dökceğim arınacaksınız, sizi bütün kirliliklerinizden ve putlarınızdan arındıracağım, size yeni bir yürek verecek içinize yeni bir ruh koyacağım, ruhumu içinize koyacağım, kurallarımı izlemenizi buyruklarıma uyup onları uygulamanızı sağlayacağım, Rab Yahve böyle diyor." (Yeremya 1: 4-5, 24: 7, 31: 32-34, 32: 27)

7 Bkz. 1. Korintlilere 3: 16-17.

8 "Vaftizde O'nunla birlikte gömüldünüz ve O'nu ölümden dirilten Tanrı'nın gücüne iman ederek O'nunla birlikte dirildiniz. Mesih İsa'ya vaftiz edilenlerimizin hepsinin O'nun ölü-



şinin, İsa'nın öldürüldükten sonra gömülmesini ve dirilmesini simgeleyen vaftizle yeni bir insan haline geldiğine inanırlar. Vaftize kutsal ruhla yeniden canlanma adını veren Hıristiyanlar, bu banyo sayesinde sudan ve ruhtan doğduklarına inandıkları gibi, vaftizli kişinin aydınlandığına ışık çocuğu veya ışığın kendisi olduğuna da iman ederler.<sup>9</sup> Vaftizle günahın suya gömüldüğüne ve aydınlanarak parlak bir ışık haline geldiklerine inanan Hıristiyanlar, bu kutsal banyoyla tanrı krallığına girmenin ön koşulu olarak ileri sürülen sudan ve ruhtan doğduğunu, tanrının vaftiz armağanıyla dökülen her suyla günahların silinip döküldüğünü savunmaktadır. Beyaz elbisesi içindeki vaftizle İsa'nın giyildiğini ve kutsal ruhla yeniden doğduğunu belirten Pavlus, kişinin ruhunu arındıran ve kendisini de kutsal kılan bu banyoyla tohum olarak adlandırılan tanrı sözünün canlandığını savunmuştur.<sup>10</sup> Vaftiz yoluyla günahtan ve günaha azmettiren şeytandan kurtulma gaye edinildiği için, şeytan kovma duası okunur ve şeytanı reddettiği ayin sırasında sürekli tekrar edilir. Kilise otoritelerine

müne vaftiz edildiğini bilmez misiniz? Baba'nın yüceliği sayesinde Mesih nasıl ölümden dirildiye, biz de yeni bir yaşam sürmek üzere vaftiz yoluyla O'nunla birlikte ölüme gömüldük. Eğer O'nunkine benzer bir ölümden O'nunla birleşmişsek, O'nunkine benzer bir dirilişte de O'nunla birleşeceğiz. Artık günaha kölelik etmeyelim diye, günahlı varlığımızın ortadan kaldırılması için eski yaradılışımızın Mesih'le birlikte çarmıha gerildiğini biliriz. Bir kimse Mesih'te ise, yeni yaratıktır; eski şeyler geçmiş, her şey yeni olmuştur. Bana gelince, O'nun çarmıhı aracılığıyla dünya benim için ölüdür ben de dünya için, önemli olan yeni yaratılıştır." (Romalılara 6: 3-5).

- 9 "Bir kimse sudan ve Ruh'tan doğmadıkça Tanrı'nın Egemenliğine giremez. Musa'nın yasasını hiçe sayan bir kimse, iki ya da üç tanığın sözü üzerine acımasızca öldürülür, sizler ise aydınlandıktan sonra acılarla dolu büyük bir mücadeleye dayandığınız ilk günleri anımsayın. Dünyaya gelen her insanı aydınlatan gerçek ışık vardı, bir zamanlar karanlıktınız ama şimdi Rab'de ışıksınız, ışığın çocukları olarak yaşayın, çünkü ışığın meyvesi her tür iyilik doğruluk ve gerçekte görülür. Kurtarıcımız Tanrı, iyiliğini ve insana olan sevgisini açıkça göstererek bizi kurtardı, bunu doğrulukla yaptığımız işlerden dolayı değil kendi merhametiyle yeniden doğuş yıkamasıyla ve kurtarıcımız İsa Mesih aracılığıyla üzerimize bol bol döktüğü Kutsal Ruh'un yenilemesiyle yaptı, öyle ki O'nun lütfuyla aklanmış olarak ümit içinde sonsuz yaşamın mirasçıları olalım." (Yuhanna 3: 3, 5-8).
- 10 "Söz dinleyen köleler gibi, kendinizi kime teslim ederseniz, sözünü dinlediğiniz kimsenin köleleri olduğunuzu bilmez misiniz? Ya ölüme götüren günahın, ya da doğruluğa götüren söz dinlerliğin kölelerisiniz. Eskiden günahın köleleri olan sizler, adandığınız öğretinin özüne yürekten bağlandınız. Günahtan özgür kılınarak doğruluğun köleleri oldunuz. Mesih İsa'ya iman ettiğiniz için hepiniz Tanrı'nın oğullarısınız. Mesih, inanlılar topluluğunu suyla yıkayıp Tanrısal sözle temizleyerek kutsal kılmak için kendini feda etti. Vaftizde Mesih'le birleşenlerinizin hepsi Mesih'i giyindi. Artık ne Yahudi ne Grek, ne köle ne özgür, ne erkek ne dişi ayrımı vardır. Hepiniz Mesih İsa'da birsiniz. Ve eğer Mesih'e aitseniz, o zaman İbrahim'in soyundansınız, vaade göre de mirasçilersiniz. Bazılarınız böyleydiniz; ama yıkandınız, kutsal kıldınız, Rab İsa Mesih'in adıyla ve Tanrımızın Ruhu aracılığıyla aklандınız. Ölümlü değil, ölümsüz bir tohumdan, yani Tanrı'nın diri ve kalıcı sözü aracılığıyla yeniden doğdunuz." (Romalılara 6: 15-18).



göre, insan ya şeytanın tarafında olacaktır ya da şeytana karşı durarak tanrının yanında yer alacaktır. Tanrının kendi suretinde yarattığı bir varlık olarak vaftiz olan kişinin yüzüne üç defa dua okunur ve her seferinde yüzüne üflenir. Böylece bedenindeki şeytan ve cin gibi hilekâr ya da kötü sayılan ruhların çıkıp gitmesi, dualar sayesinde sağlanır. Şeytanı reddettiğini bildirerek ve şeytan ismi söylendiği anda da üç defa tükürerek gerçekleşen vaftiz ayininde kutsanan birey suya üç defa daldırılır, her defasında teslis ismi tekrar tekrar anılır. Kilise töreniyle vaftiz olmuş bir kimse artık kendisine ait değildir ölüp dirilen İsa'nın hizmetindedir, Kilise sırlarını almaya hazır ve ayinleriyle bu sırları koruyup aktarmaya ehil bir kişi haline gelmiştir. Yargılama günü gelmeden ve ölmüş kişi Osiris'in başkanlığındaki mahkemenin huzuruna getirilmeden önce, her dindar mutlaka günahlarını İsis rahiplerine itiraf etmek zorundadır. İsis rahiplerine göre, mutlak saflık isteminin ve zihin kontrolünün kişisel olarak günah çıkartmayla çok yakından bağlantısı bulunmaktadır. Hıristiyanlıktaki günah çıkartmanın dayanağını, İncil'deki ifadeler<sup>11</sup> oluşturmaktadır. Bu anlamıyla, Hıristiyan Kiliselerinde olduğu gibi İsis tapınaklarında da, günah çıkartma ritueli, birlikte uyum halinde yaşama duygularını pekiştirmekte, kişisel sırları yok etmek yerine tam tersine bağlılığı ve içtenliği arttırmakta ve pekiştirmektedir. Günahtan dolayı duyulan kişisel nedamet duyguları olmaksızın affın olmayacağına, bağışlama yetkisinin veya gücünün sadece Kilisede ve görevli rahiplerde olduğuna, bütün Katolikler iman etmiştir.

İşlenen günahlarla ve düşülen hatalarla kaybolan vaftiz inayetini yeniden kazanmak maksadıyla Kiliseye kabul edilen kişi, Kilise adına affetme yetkisine sahip olan papaza itirafta bulunur. Gerçi İncillerde, Yahya'nın vaftiz ettiği kişilerin günahlarını itiraf ettiğini yazmasına rağmen, açıklanan günahların Yahya tarafından affedildiği hakkında hiç bir ipucu bulunmamaktadır. Ayrıca, filen işlenen günahların ve gizlice beslenen kötü niyetlerin papaza ayrıntısıyla anlatılarak pişmanlık dilenmesini belirten hiçbir ifadeye İncillerde rast-

11 "Onların imanını gören İsa felçliye, oğlum, cesur ol, günahların bağışlandı dedi; insan oğlunun yeryüzünde günahları bağışlama yetkisine sahip olduğunu bilirsiniz. Göklerin Egemenliğinin anahtarlarını sana vereceğim, yeryüzünde bağlayacağın her şey göklerde de bağlanmış olacak, yeryüzünde çözeceğin her şey göklerde de çözülmüş olacak. Size doğrusunu söyleyeyim, yeryüzünde bağlayacağımız her şey gökte de bağlanmış olacak, yeryüzünde çözeceğiniz her şey gökte de çözülmüş olacak, yeryüzünde aranızdan iki kişi dileycekleri her hangi bir şey için uyuşurlarsa göklerdeki Babam dileklerini yerine getirir, nerede iki ya da üç kişi benim adımla toplanırsa ben de orada onların arasındayım. Sen başıma zeytinyağı sürmedin ama bu kadın ayaklarıma hoş kokulu bir yağ sürdü, bu nedenle sana şunu söyleyeyim, kendisinin çok olan günahları bağışlanmıştır. Baba beni gönderdiği gibi ben de sizi gönderiyorum, üzerine üfleterek, Kutsal Ruh'u alın, kimin günahlarını bağışlarsanız bağışlanır, kimin günahlarını bağışlamazsanız bağışlanmaz kalır." (Matta 9: 2, 6; Yuhanna 20: 22-23).

lanılmamaktaysa da; Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğunda resmi tek din haline gelmesiyle birlikte, büyük perhiz gününde tövbekârların günahlarını Kilisedeki papaza itiraf etmeleri zorunlu kılındı. Böylece tövbekârların, kutsal perşembe Kilisedeki günah çıkartma hücrelerinde, büyük küçük her günahı affetme yetkisiyle donatılmış papazın huzurunda günahlarını itiraf etmesi ve papaz tarafından affa uğradığının bildirilerek huzura erişmesi gelenekselleşmiştir. Kutsal perşembe günü yılda en az bir defa papaza günahlarını itiraf etme yükümlülüğünü üstlenmiş Katolik ve Ortodoks Kilisesine bağlı Hıristiyanlar; tövbe ettikleri günahı bir daha işlememeye azmetmekte, içtenlikle pişmanlık duygularını ifade etmektedirler. Anglikan Kilisesi, günah çıkartmanın gerekliliğini benimsemiş olsa dahi, Evharistiya ayini sırasında yapılan günah çıkartma duasıyla bu yükümlülüğün yerine getirildiğini belirtmektedir. Protestan Kiliselerinin büyük bir çoğunluğu, papazın Tanrı adına günahı affetme yetkisinin bulunmadığına ikna olduğu için, affa ulaşmada kişinin kendi kendine ve içtenlikle dua edip yakarmasını yeterli bulmaktadır.

Cennet ve cehennem gibi ahiret hayatına ait tek bir kelimeye rastlanılmayan Tevrat'taki, özellikle suçun hesabını<sup>12</sup> çocuklarından, üçüncü, dördüncü nesillerinden sorarım vs., gibisinden ifadelerden; Yahve'nin cezasının da ödülünün de bu dünyayla sınırlı olduğu ve ölümden sonraki hayatı kapsamadığı gibi bir hükme kolaylıkla varılabilir. Oysa Tanrı-insan ilahla karşılaşma sırrına ulaşmak ve başkalaşarak tanrı gibi olmak ümidiyle oluşan gizemli dinlerin asırlardır uyguladığı ruhani arınma yöntemi olarak günah itirafı ve affı; yargılanmanın dehşetini hissederek ölümden sonraki hayata inanmanın bir sonucudur. Tevrat'ı da kapsayan Eski Ahit'de İsraililer, ölümden sonraki hayat konularıyla asla ilgilenmemiş, yakınlarına öldükten sonra kavuşacaklarına hiç ihtimal vermemiş, ölümlerinde birlikte Yahve ile olan ilişkilerinin son bulacağına inanmışlardır. Yenilgiler, istilalar, yıkım, açlık, kıtlık, borçlanma, fakirlik vs. gibi durumlarla fakat bu dünyadaki hayatta dahi olsa günahları bağışlayan ya

12 "Putların önünde eğilmeyecek, onlara tapmayacaksın, çünkü ben Tanrının Rab kısıkanç bir Tanrı'yım, benden nefret edenin babasının işlediği günahın hesabını çocuklarından üçüncü dördüncü kuşaklardan sorarım, ama beni seven buyruklarına uyan binlerce kuşağa sevgi gösteririm, Tanrının Yahve'nin adını boş yere ağzına alma, çünkü Yahve adını boş yere ağzına alanları cezasız bırakmayacaktır. Adımı Yahve adını senin önünde duyuracağım, lütfetmek istediğim kişiye lütfedecek acımak istediğim kişiye acıyacağım, ancak yüzümü görmene izin veremem çünkü yüzümü gören yaşayamaz, görkemim oradan geçerken seni kayanın kovuğuna sokup geçinceye kadar elimle örteceğim, elimi kaldırdığımda, sırtımı göreceksin ama yüzüm görülmeyecek. Ben Yahve'yim, Yahve, acıyan, lütfeden, tez öfkelenmeyen, sevgisi engin ve sadık Tanrı. Binlercesine sevgi gösterir, suçlarını, başkaldırılarını, günahlarını bağışlarım. Hiç bir suçu cezasız bırakmam. Babaların işlediği günahın hesabını oğullarından, torunlarından, üçüncü, dördüncü kuşaklardan sorarım." (Çıkış 20: 1-7).

da cezalandıran Yahve'nin kendisi olsa dahi; kişinin neslinin ve ulusunun Yahve tarafından affolunması için, günah sunusunu belirleyen ya da suçu günah keçisine yükleyen kâhine karar verme yetkisi verilmiştir.<sup>13</sup> Tanrı ile insanın kesinlikle birbirinden ayrıldığı, insanın dışındaki tanrının ölmesi ve dirilmesinin olmadığı Museviliğin günah sunusunun aksine; ruhani arınma ve ölümden dirilme duyguları üzerinde odaklaşan Roma-Yunan uygarlığının gizemli dinlerinde<sup>14</sup>, tanrıyla içten ve gönülden bir bağlantı kurulmakta, hastalıkta

13 “İki elini tekenin başına koyacak, İsrail halkının bütün suçlarını, isyanlarını, günahlarını açıklayarak bunları tekenin başına aktaracak. Sonra bu iş için atanan bir adamla tekeyi çöle gönderecek. Teke İsrail halkının bütün suçlarını yüklenerek ıssız bir ülkeye taşıyacak. Adam tekeyi çöle salacak. İsrail halkı taptığı teke ilahlara (teke görünümlü cinlere) artık kurban kesmeyecek. Bu yasa kuşaklar boyunca geçerli olacak. Sonra kâhinler tekeleri keserler. Bütün İsrail halkının günahlarını bağışlatmak için tekelerin kanını sunağın üzerinde günah sunusu olarak sundular. Çünkü kral yakmalık sunu ve günah sunusunu bütün İsrail halkı adına sunmaları için buyruk vermişti. Oymakların sayısına göre, bütün İsraililer için günah sunusu olarak on iki teke sundular.” (Levililer 16: 20-22, Sayılar 29: 7-11).

14 “Gizemler, kişinin kendi kendine verdiği bir karara dayanan, tanrıya yakınlaşma yoluyla bir tür esenliğe kavuşmayı amaçlayan bir kişisel din biçimidir. Gizemlerin uygulamasının arkaplanını oluşturan (yalın, yaygın ve tam anlamıyla bu dünyaya ait) bir kişisel din biçimi vardır: Adak adama yada adak dini denen uygulama. Bu uygulama ilkçağ dünyasının çok öncesine uzanır; gerçekten de Hıristiyanlıkta bile, Protestan yada ussalcı düzeltmelerin yoketmeyi başaramadığı yerlerde bugün bile varlığını sürdürmektedir. Derin bir keder, esenlik yada derman arayışı, iman boyutu vardır burada; adak yazıtlarda kişinin alacağı kararda doğaüstünün karışmasına, hayallere, görüntülere seslenilmesi az rastlanır bir durum değildir ve her şeyden önce bir başarı deneyimi söz konusudur. Diagoras'ın, tanrıların kurtardığı denizcilerin sundukları adaklar hakkında dediği gibi; denizde boğulmuş olanlar da tanrılara adak sunma fırsatı bulabilmiş olsalardı, tanrıların esirgediklerinin sayısı çok daha fazla olurdu. Ama dünya sağ kalanlara aittir ve sağ kalan her kişide şu amansız kesinlik duygusu vardır: tanrılar yardım etti. Mısır tanrıları özellikle de Serapis ile İsis sağaltımında uzmanlaşmıştır. Bütün dünya İsis'e onurlar vermekte adeta yarışır, çünkü onu gören hastalar şifa bulur. Sağaltım için alınan ücretler adak yerleri için önemli bir gelir kaynağı oluşturmuş olsa gerektir. Hastalıktan bir türlü başını alamamış şair Tibullus, İsis'in sadık mümini sevgili Delia'sı aracılığıyla kendisine yardım edeceğini umar, İsis'in tapınağında bulunan ve bu tanrıçanın sağaltma gücüne tanıklık eden üzerinde tasvir bulunan bir dolu tablete atıfta bulunur. Sağlığına kavuşursa Delia, tapınağın girişinde Mısırlı rahiplerin ortasında oturacak ve günde iki kez yüksek sesle İsis'e senada bulunacaktır. Bu uygulamaya tanrılığın güçlerine sesli ve herkesin içinde övgüler düzerek adağın yerine getirilmesi karşılığında şükranında bulunma denir. İsis tapınımla ilgili bir başka uygulama da, Anadolu tapılarında olduğu gibi sağaltımın bir ön gereği olarak günahların itirafıdır. Bunun bir tür ruh çözümleme niyetine terapik etkileri olmuş olmalı. İsis ile yoldaşı tanrıların kayrası, zenginlik ve para kazanmak dahil yaşamın başka alanlarından da eksik olmaz. Servet sahibi olmak bile Serapis'in bir armağanıdır ve adaklar Serapis'e 'bereketi veren kurtarıcı' diye adanır. Hatta Serapis etkisini, vergilerin indirilmesi için bile kullanabilir. Bir Mısır metnine göre, oradan oraya dolaşan İsis, uğradığı bir evin hanımı tarafından iyi karşılanmaz; bunun üzerine İsis'in yanında bulunan akrep kadının oğlunu sokar ve ev yanmaya başlar. Ama o sırada yağın yağmur, ateşi söndürür. İsis de merhamete gelip, küçük çocuğu

şifa bulunması veya beladan kurtulması için kişisel ve serbestçe dualar edilmekte, gönülden geçen her konuda adakta bulunmakta ve istediği kurbanı dilediği tanrıya adamada kişi tamamıyla serbest bırakılmaktaydı. Yasaya bağlanan kişinin suç bildiriminden başka hiçbir karar serbestisinin olmadığı ve doğrudan kâhinin türünü belirlediği bu günah sunusu, kişinin yeniden dirilişte ruhunu arındırmak için değildir, günah keçisiyle Yahve'nin bütün ulusu cezalandırma hiddetinden kurtulmak istenmediği gibi, kâhinin günahı affetme yetkisi de yoktur. Hıristiyanlığa girip kurumsallaşmış olan günah itirafı ve affının Eski Ahit'te hiç dayanağı yoktur, doğrudan başkalaşım gizemleriyle<sup>15</sup>

iyileştirir. Bu, akrep sokmasına ve havaleye karşı bir büyüdür; büyü duasında çocuk, İsis'in oğlu Horus ile özdeşleştirilir; yanmakta olan (havaleli) Horus ile kurtuluşu, çeşitli Mısır ve Yunan belgelerinde yer almaktadır. İsis'in, Demeter'le olduğu gibi Ay ve Persephone ile de özdeşleştirilmesi; İsis'i, hem aydınlığın ve hem de yeraltının yani öteki dünyanın hâkimi kılmaktadır. Ama her durumda asıl vurgu, İsis'in bu evrendeki yönetme, buradaki yazgıları değiştirme ve bugünkü koruyucu gücüne yapılmaktadır. Erginlenme törenlerinin gerçekte nerede ve nasıl ortaya çıktığı, İsis gizemleriyle ilgili ana sorunu oluşturmaktadır. Aslında İsis gizemleri hakkında en eski yazınsal tanıklık Tibullus'a aittir. İsis ikonografisinin de birinci yüzyılda ortaya çıktığını görüyoruz. İsis'e tapanlar, özel bir erginlenmenin olduğunu söylerler. Gerçek İsiakos, keten giysileri ve tıraşlı kafasıyla değil, dindarca ve filozofça yönelimiyle belli olur. İsis tapınması garip bir manzara sunar. Hiç bir cinsel simge yoktur. İlkçağ gizemlerinde genelde var olan ve Yahudi ya da Hıristiyan bakış açısına bir kusur gibi gelebilecek örgütlenme, dayanışma ve tutunum noksanlığına ağı basmaktadır. Dinsel ayrımların ve bilinçli grup kimliğinin yokluğu, bırakalım afroz etmeyi, her hangi bir sapkınlık düşüncesinin bulunmayışının yanında, rakip tapılar arasında katı sınırların olmaması anlamına da gelmektedir. Pagan tanrılar hatta gizemlerin tanrıları bile birbirlerini kıskanmazlar, deyim yerindeyse açık bir toplum oluştururlar. Gece ve gündüz, karanlık ve aydınlık, aşağı ve yukarı karşıtlarıyla ilgili bütün gizemlerde dinamik bir ölüm ve yaşam paradoksu vardır; ancak Yeni Ahit'te (özellikle Pavlus'un mektuplarından Titus 3: 5'de 'yeniden doğum banyosu' ile Yuhanna'nın İncilindeki 3: 56'da ruhsal yeniden doğuşta) İsa'nın ölümünün ve tinsel yeniden doğuşun anlatıldığı bölümlerdeki kadar açık ve ünlenmiş olanı yoktur." Bkz. Burkert W. *İlkçağ Gizem Tapıları*, İstanbul, 1999, s. 31.

- 15 "İsis inisiyeye törenlerinde başkalaşmaya, İsis'in tapınanlarına sonsuz yaşamı sunmasıyla ulaşılabacağına inanılır. İnsiyeye sırasında katılımcının bu dönüşümü ile cemaate kabul edilmesini, Lucius, İsis'in bütün insanlar tarafından 'kutsal ve ezeli-ebedi kurtarıcı' olarak kabul görmesinin bir sonucu sayar. Tanrıça İsis'in ellerinde ölüm kapısı vardır, yaşama geçiş kapısının muhafızıdır, inisiyeye geçiş sırasında, gönüllü ölüm terbiyesi ve doğrudan kurtuluş talimi görülür. Tapınma gizemlerine huşu halinde susarak giren tapınanlarına, sonsuz yaşam müjdeleri verilir; bir kere daha yenilenen yaşam eğitimi ve eğilimi üzerine kurulması ve böylece tanrı inayetinin açığa çıkması sayesinde de, tapınanları yeniden doğuma muktedir kılanlar. Hıristiyanlığın yazılı kaynaklarındaki ifadelerine bakıldığı zaman, bu gizemli dönüşümü dikkate alan üyeliğe giriş (vaftiz) töreniyle ilgili anlatılanlar arasında bol miktarda benzerliklerin olduğuna tanıklık edilir. Hiçbir kimse de, Yeni Ahit ile bu gizemli dinleri (İsis) daima aynı arınma yöntemini kullanmış olduğu gerçeğini inkar edemez. Ne zaman ki, Pavlus, vaftiz olarak İsa'yla birlikte ölen ve böylece de dirilerek yeni yaşamında yürüyen, ruhun peşinden giden bir kimse kurtuluşa ermiştir vs., gibi sözleri mektuplarında tekrar etmişse; biliniz ki Pavlus'un bu sözleri, İsis gizemli törenlerindeki

İsis/Serapis tapınaklarından<sup>16</sup> geçmiştir, Artemis mabetlerinde etkili bir ayın tarzı gücüne ulaşmıştır. Ancak Hıristiyanlara göre, Museviliğin temelini teşkil eden günah-kefaret-kurban hesabından ve kâhinin arabuluculuk hizmetinden Yahve'nin bıkmış usanmış olması, merhamet ve adalet istemesi; Eski Ahit'in süresinin tamamladığının ve Yeni Ahit'e geçildiğinin kesin işaretidir. Tapınağın yıkılmasıyla (M.S. 70) birlikte günah sunusu kurbanlarının filen yapılmaz hale gelmesi, Hıristiyanlarca Museviliğin sonu olarak algılanmıştır.

### ***Kilisedeki Vaftiz Gizemlerinin Mitolojik Kökeni:***

#### **İsis/Serapis Tapınak Ayinleri**

İsis/Serapis tapınak ritüellerinin temel işlevi, bedene hapsedilmiş ruhun bu dünyadan ruhsal âleme yani öteki dünyaya gidişinde kötülüklerden arın-

mabet rahiplerinin sürekli tekrar ettiği nakaratlarla tam bir benzerlik içindedir. Günümüz İncil metinlerine ve Pavlus'un mektuplarına bağlanarak Hıristiyanların, vaftizle girdikleri kutsal ruh içinde ezeli ve ebedi yaşamı ummaları ya da ölümden dirilerek sonsuz yaşamla ödüllendirilmeyi dilemeleri, asla, İsis gizemlerine katılan tanrıça tapınanının ümidinden farklı bir dileğin veya eğilimin dışına çıkamaz. Aralarında hiçbir farklılık yoktur, çünkü, İsis tapınanları, ölümden sonra yaşamın ruhani varlıkları haline geleceklerini veya bilinçsiz gölgeler olarak her yerde var olacaklarını kesinlikle bilirler. Ancak, ikisi arasındaki belki de en bariz farklılık, tanrıça İsis'in, kendisine iman ederek törenlerine katılan herkese ölümden dirilme mutluluğuna ulaştırmasına rağmen; Hıristiyanlıkta, insanlardan yalnızca çok az bir kısmının seçilmiş bulunduğu, bu yüzden de üyeliğe vaftizle alınmasının çok ağır bedellerinin olduğu telkinidir." Bkz. McCabe E.A. *An Examination of the İsis Cult with Preliminary Exploration into New Testament Studies*, Plymouth, 2008, s. 57.

- 16 "Yaygın olarak kullanılan adlandırılmasıyla İsis misyonunun en geç M.Ö. 4.yüzyıldan itibaren başladığı tespit edilebilir. 333/332 yılında Pire'de bir İsis tapınağının bulunduğu kanıtlanmıştır, ama Libyalı Ammon'a tapınma, Yunanistan'da daha 6.yüzyıldan beri görülmeye başlamıştır. Ammon'a tapınma daha sonra İtalya ve İspanya'da gelişmeye başlar ve Serapis ile özdeşleştirilir. Serapis daha en baştan itibaren, o dönemde artık sadece yer altı dünyasının ve ölümlerin hükümdarı değildir, aynı zamanda Güneş tanrısı da olan Osiris'in varlığında ortaya çıkar. Serapis, Zeus yada Jüpiter ile eşitlenerek, Roma zamanında evren hükümdarı Kosmokrator olur. Serapis'e tapılmasını destekleyen önemli bir neden, İsis'le olan bağlantısıdır. İsis evrensel bir tanrıça konumuna yükselmişti, birçok diğer tanrıçanın örneğin gök tanrıça Nut, Hathor yada Maat'ın özünü kendi varlığına katıyordu. Capua'daki bir yazıtta İsis'ten, 'o ki her şeydir' diye bahsedilir ve Narmuthis'li İsidoros'un M.Ö. 1.yüzyıla ait ilahisine göre bütün halklar İsis'e tapar. Gökyüzünün efendisi ve doğal düzenin temsilcisi niteliğiyle bütün kader güçleri İsis'in kontrolü altındadır ve böylece İsis bu amansız kader güçlerinden kaçınmak isteyen herkes için büyük önem taşır. Kadere karşı Zeus'un elinden bir şey gelmez, İsis'in elinden gelir. İsis buna ek olarak, başarı ve zenginlik bahşeder, eski rollerini yani koruyucu tanrıçalığı ve çaresizlerin yardımcılığını oynamaya da devam eder. Adına eklenen regina, İsis'in evrensel kraliçe olduğunu kanıtlar. Ruhun refakatçisi olarak o, bu dünya ile öte dünya arasında bağlantı kurar. İsis kültü Mısır sınırlarının dışında yeni biçimler geliştirmiştir, çünkü rahiplerin ve yardımcılarının yanında bir cemaat ön plana çıkmaktadır. Roma'da İsis kültü, Sulla'dan (M.Ö. 88-78) itibaren belgelenmiştir ve Roma İmparatorluğunun hemen hemen bütün vilayetlerinde adım adım İsis tapınakları inşa edilir." Bkz. Hornung E. *Ezoterik Mısır*, İstanbul, 2009, s. 87.

masını sağlamak, bedenin kirlerinden temizlenmiş ruhu tanrısal ışık diyarına taşımak olmuştur. Vaftiz ayiniyle, katılımcının, dünyadaki görünen ve bilinen halinin dışına çıkıp kutsal ruha girerek başkalaşma gizeminin kökeninde, asırlar öncesinde binlerce yıldan beri İsis tapınaklarında uygulanan suyla arınma törenleri yatmaktadır. İsis inisiye tarzında olduğu kadar Pavlus Hıristiyanlığında da, vaftiz ayinlerini düzenlemenin temel hedefi, katılımcılarına kurtuluş ümidini<sup>17</sup> aşlamak ve tapınanların yeniden kurtuluş imanını pekiştirmektir. Tıpkı İsis tapınaklarında olduğu gibi ilk kurulan Pavluscu Kiliselerde de kadın ile erkekler eşit olarak birlikte bulunmakta<sup>18</sup>, aynı mekânda dua edip yakarmaktadır. Pavlusizmi dolayısıyla günümüz Hıristiyanlığını Yahudilikten ayıran en önemli niteliği olarak görülen, İsraililerin seçilmişliği ayrımcılığına bir son vererek ve hatta daha da ileri giderek İsraililerin tanrısı Yahve'ye tapanlar asla kurtuluşa eremeyecektir diyerek tüm ulusları kapsamaya yönündeki eşitlik anlayışı ile, İsis'in her ulustan insanların tapınağa alınması serbestisi arasında da tam bir uyum ve benzerlik vardır. İbadethanelere kadınların da girmesini<sup>19</sup> sağlayan Pavlus tarafından kurulan ilk Kiliselerde düzenlenen vaf-

17 "Kurtuluşa erişmeyle ilgili olarak hem İsis tapınması ve hem de Pavluscu Hıristiyanlık, kendi izleyicilerine ölümden sonra sonsuz yaşamı vaat etmektedir. İsis tapınması, ayinlere katılmanın bir karşılığı olarak kendi düşkünlerine sonsuz hayatı sunmaktadır. Bütün kesimlerinden halkın böyle bir tapınmaya katılımı halinde, herkesin kurtuluşa ermeyi garanti altına aldığına inanmış olması da çok muhtemeldir. Oysa Pavluscu Hıristiyanlıkta, kurtuluşa erişmenin bedeli ayinlere düzenli katılmak değildir, kurtuluşa ermek için gayret saf edilmesi gerektiği konusunda ciddi şekilde uyarılma vardır. Pavlus, mektubunda (Efeslilere 2: 8-9) uyarır. İsis tapınmasında da kurtuluş görüşü çalışmasıyla ya da tanrının hizmetine girmeye doğrudan alakalı olduğundan, ayinlere katılımlara yardım maksatlı bir giriş ücreti dahi alınmakta, inisiye olarak katılımcılara düzenli bir perhiz uygulanmakta, bekarlık yasasına bağlı kalmaları sıkı sıkıya telkin edilmektedir. Lucius da İsis tapınanları için benzeri şeyleri söylemiştir; şayet İsis'e tapan bir kimse, imanlı ve itaatkâr ise, kendisini tapınağın ve tanrıçanın hizmetine adanmışsa, kaderinde kendisine vaat edilen kurtuluşa elleriyle ulaşacaktır." Bkz. McCabe E.A. *An Examination of the Isis Cult with Preliminary Exploration into New Testament Studies*, Plymouth, 2008, s. 90.

18 "Pavluscu Hıristiyanlık ile İsis tapınması pek çok yönden dikkate değer ortak nitelikleri taşıırken, yine de, bu, her iki dinin birbirinden farklı olan yönleri hiç yoktur anlamına gelmez. Kavramlardan bazısı diğerlerine kıyasla anlam yönüyle çok daha vurgulu da olabilir. Mesela, kadınların tapınağa gelip ayinlere katılması yönüyle, İsis tapınmasında neredeyse tam bir serbestlik ve eşitlik hakimdir. İsis tapınması, kadınların erkeklerle eşitliği ve ibadetlere tapınakta katılma serbestliği üzerinde çok yoğun bir şekilde alakadar olmuştur." Bkz. McCabe E.A. *An Examination of the Isis Cult with Preliminary Exploration into New Testament Studies*, Plymouth, 2008, s. 87.

19 "İsis tapınmasının Pavluscu Hıristiyanlıkla kıyaslanması durumunda, Pavlus; etnik bariyerleri yok etmesi sırasında veya ümitsizliğe kapılarak Yunanlı ve Yahudiyi defterden silerken dahi, tanrının insanlar arasında kurduğu bu ayrımcılığa son vermek istemiş, farklı etnik grupların farklı ilahlara değil de aynı tek tanrıya (İsa'ya) tapınma serbestliğini getirmeyi tasarlamıştır. Pavlus, Yunanlı ile Yahudi arasında hiç fark yoktur, derken, aslin-



tiz ayini, hemen her yönüyle İsis tapınaklarında uygulanan suyla arınma ve yağla günahlardan temizlenme arınmasının<sup>20</sup> aktarılması olsa dahi, aralarında bazı farklılıklar<sup>21</sup> da yok değildir. Belki en önemli benzerliği, vaftiz ayininin, gerek İsis tapınaklarına ve gerekse de Hıristiyan Kiliselerine giriş izni veya diğer gizemlere (ayinlere) katılmayı sağlayan bir ön şart olarak önemsenmiş olmasıdır.<sup>22</sup>

da bu ümitsizliğini açığa vurmaktadır. Belli bir etnik gruptan gelen insanların dışlanarak kurtuluştan ve tapınmadan nasiplendirilmemesi hoşnutsuzluğunu, Pavlus mektuplarında (Galatyalılara 3: 28) öne çıkarmaktadır.” Bkz. McCabe E.A. *An Examination of the İsis Cult with Preliminary Exploration into New Testament Studies*, Plymouth, 2008, s. 89.

- “İsis, kadın ve her üremeye elverişli bir varlık olarak kabul ediliyor. Sayısız adı olan tanrıçadır, İsis. İsis sırasıyla gökyüzünün kraliçesi, Ceres, Venüs adlarını alıyor ve şöyle diyor: ‘Ben doğayım, nesnelere anası, tüm cisimlerin sahibesi, maneslerin (tanrılaştırılmış ölümlerin) kraliçesiyim, gökyüzü sakinlerinin ilkiyim. Tanrıların ve tanrıçaların tek biçimli türüyüm. Tüm evreni biçimime sokarak, binlerce isim vererek törenlerle tapındığı eşsiz gücüm ben.” Bkz. Plutark *İsis ve Osiris*, İstanbul, 2006, s. 71, 173.
- 20 “Mütevazı bedeni içinde büyüyen Horus, dünyadadır artık. Daha genç iken gökten gelmiş ve babasının şanını üzerine giyinmiştir. İlkinde henüz çocuktur ve suyla vaftiz olmuştur. İkincisinde ise, kutsal yağ ile sıvazlanmış ya da tanrının oğlu olarak anılmıştır. Bedenine özellikle de saçlarına sürülen yağla, yüceler yücesi babasının şanını yansıtmıştır. Ayinde rahibin sözleriyle biçimlenen gizemlilik içinde iki misli vaftiz gerçekleşmiş olmaktadır. Vaftiz ayininde, İsis tapınaklarındaki rahip, suyla seni günahlarından temizliyorum ve yağla da seni günahlarından arındırıyorum, diye seslenmektedir.” Bkz. Massey G. *Ancient Egypt: The Light of the World* Vol.2, London, 1907, s. 669.
- 21 “Pavluscu Hıristiyanlıkta da İsis tapınmasında da vaftiz ayini düzenlenmektedir. Ancak bu demek değildir ki, her ikisi de tıpatıp birbirinin aynısıdır ve aralarında hiç farklılık yoktur. Benzerlikler çok fazla olsa dahi, farklılıklar da vardır. En dikkat çekicisi, inisiye esas olarak yerine getirilen vaftiz tapınak salonunda gerçekleştirilmek yerine, İsis tapınağında yukarıdan su akan bir odada (banyoda) yapılmasıdır.” Bkz. Massey G. *Ancient Egypt: The Light of the World* Vol.2, London, 1907, s. 667.
- 22 “Törenlere katılarak inisiye olan her İsis tapınanının kendinde gerçekleşen bu kişisel başkalaşım veya dönüşüm; sofu Lucius’un ifadesiyle, İsis bağlularının gözlerinin önünde veya tanıklığıyla, adayın geleneksel banyo ibadetini tamamlayarak bu İsis tapınma töreninde inisiye olması sayesinde gerçekleşmektedir. Cemaate katılımı sağlayan bu vaftiz banyosu sonrasında, arındırıcı su herkesin üstüne serpilmekte, böylece kurtuluştan törene katılan herkesin nasiplenmesinin sağlandığına inanılmaktadır. Adayın vaftiz banyosu ve katılanların da üstüne su serpilmesi tarzında gerçekleştirilen bu inisiye ayininin İsis tapınmasında bir tür vaftiz kültü olarak çok rağbet edildiğini, K.Bath araştırmalarında ifade etmektedir. İsis tapınmasında vaftiz ayininin birinci sırayı aldığı hakkındaki görüşünde, K.Barth, asla yalnız değildir. Tertullian da, vaftizle ilgili yazdığı pek çok yazısında, İsa bağlularının ancak vaftiz yoluyla kutsal ayinlere kabul edileceğini ve vaftiz ayini yapılmış bir kimsenin Kiliseye ve ayinlere alınmayacağını, kutsal ayinlere banyo yoluyla giriş yapılacağını ve cemaate alınacağını açıkça bildirmiştir. Oysa, Romalılar, İsis gibi bu gizemli yabancı tarzlarına, uzun zamandan beri alışkındılar. Arkeolog Witt, Hıristiyanlık ayinlerine girişi sağlayan ve inisiye töreni olarak büyük önem verilen vaftiz ayininin, gerçekte, İsis tapınmasında vaftiz uygulaması olarak uzun süreden beri tapınaklarda tekrar edildiğine tanıklık etmektedir.



İsis dininde olduğu kadar Hıristiyanlıkta da, vaftiz yoluyla cemaate alınan ve tapınak müdavimi haline getirilen dindarlar; yeniden dirilişi sağlayan veya aynı anlama gelen kurtuluşu vaftiz yoluyla<sup>23</sup> elde etmek isteseler dahi, öldükten sonraki bu iki diriliş beklentisi arasında bile tam bir farklılık<sup>24</sup> vardır. İsa'nın bedensel dirilişini yadsıyan ve Hıristiyanların da tıpkı birer İsa gibi bedensel olarak dirileceğine iman etmeyen herkesi sapkın ilan eden Kilise erki, bahşedilen bu yeni hayatın ruhani olacağına ısrar etmiştir. Yeniden doğuş ya da kutsal ruha katılarak sonsuz yaşama kavuşma emeliyle Hıristiyan Kiliseleri, İsis tapınaklarından devir aldıkları vaftizi<sup>25</sup> daha bir kaç günlük bebeklere bile uy-

Denilmektedir ki, İsis gizemlerine (ilahla karşılaşmak, ölümden dirilmek, sonsuz yaşama kavuşmak vs..) ulaşabilmek için, kesinlikle, başlangıç ya da giriş vaftizi olmak kaçınılmazdır. Banyo yoluyla arınma ve su ile vaftiz olma töreni, diğer bütün gizemli dinlerde bilinmekte ve ısrarla uygulanmaktadır." Bkz. McCabe E.A. *An Examination of the İsis Cult with Preliminary Exploration into New Testament Studies*, Plymouth, 2008, s. 61.

- 23 "Apuleius'un temel arınma inisiyesi, yıkanma ve üzerine su serpmeye olmak üzere iki ana kısımdan oluşmaktadır. Yunan-Roma uygarlığında vaftiz yoluyla arınma, Lucius'un özenle ilgilendiği cemaate alınıp törenleri kapsamında, özellikle de Korint'teki İsis tapınmaları yoluyla rağbet bulmuştur. Vaftizin ayrıntılı tanımlamasını yapmış olan Apuleius, daha ikinci asrın üçüncü çeyreğinde yazdığı 'Metamorphoses' anlatısında şöyle demektedir: 'Rahip, takındığı son derece uysal ve mütevazı bir hal içinde, etrafını çevreleyen bağlular kalabalığı arasında, cemaate alınacak kişi öncelikle banyoya alınır. Banyoya girip (balneas) iyice temizlendikten sonra, alşıldığı şekilde su dökülür (suetolavacro), Mithras (yani Korint'teki İsis tapınağının yüce rahibi) tanrılara ettiği huşuu halindeki duada sürekli af ve günahlardan arınmayı niyaz etmektedir, rahiplerin aynı cümlelerle tekrarladığı tövbe nakaratları altında inisiye olacak kişi üzerine yavaş yavaş su dökülür (circumrorans), rahip döktüğü her damla suyla kişiyi arındırmaktadır (abluit), bu kutsal banyoyla ve söylenen tılsımlı sözlerle ruhani arınma inisiyesi de tamamlanmaktadır." Bkz. Ferguson E. *Baptism in the Early Church : History, Theology and Liturgy in the First Five Centuries*, Cambridge, 2009, s. 54.
- 24 "Mazideki Mısır'ın gizemli ayinlerine şöyle bir bakıldığında, Güneş ilahı Osiris hakkında dahi bir çekişmenin olduğu, derhal fark edilir. Güneş ilahı Osiris mi yoksa oğlu Horus mu, İsis düşünlerini kurtuluşa ulaştıracaktır, bu kesinleşmiş değildir. Hangi tanrı gerçek tanrı olarak kabul görmektedir, yoksa her üçü de gerçek tanrının farklı birer görünümüleri midir, bu bile belli değildir. Ancak burada sorun şöylece ortaya konulabilir, quodammadorenatus ifadesiyle Lucius, kurtuluşa ermekle aslında doğrudan doğruya yeni bir yaşamı veya kelimenin tam anlamıyla yeniden doğuşu kast etmiştir. Apeleius, quodammado kelimelerini tekrar ederken, en azından yeniden doğuşun nasıl gerçekleşeceğinin tam anlamıyla bilincindedir. İsis'in düşünlerinde tapınaklarda adanmış vaftiz hizmetinin bir sonucu olarak, Lucius'un tanımladığı inisiyeyle umulan bu yeniden doğuş, yeni bir yaşam ya da ölümden dünyaya geri dönüş içeriğini taşıdığı için; Nicodemus'un sorusuna aldığı (Yuhanna 3: 1-8) ruhtan doğmayan tanrının egemenliğine giremez yanıtı farklı bir mahiyettir." Bkz. Wedderburn A.J.M. *Baptism and Resurrection*, Tübingen, 1987, s. 264, 335.
- 25 "İsis tapınak ayinleri içinde vaftizin ön sırayı aldığını öne süren bir görüşü çürütmeye kalkışmak, öncelikle, Yunan-Roma mitolojik uygarlığı dönemleri boyunca tanrı-insanlara ait kılınmış efsanelere dayanan gizemli dinlerin tamamının etkisini reddetmeyi gerektirecektir. Kaldı ki, İsis dini tarafından özel olarak destek görmüş olan insan-tanrı efsanelerinin

gulamış olmakla, aslında bir İsis geleneğini tekrarlamaktadırlar. Apuleius'un<sup>26</sup> ve Tertullian'ın anlattıklarına bakılırsa, tanrısal bir kudret yüklenen vaftiz sırasında dökülen veya serpilerek suyla, kişinin sadece temizlenmeyeceği<sup>27</sup> aynı zamanda da kötü heveslerden de kurtularak ruhen arınacağı duygu ve emeli<sup>28</sup>;

içerdiği ölümden yaşama dönüş hali dahi, Nil nehrinin arındırıcı tulsımının tesirine uğramaktadır. Sonsuz yaşama kavuşma süreci ise, vaftizle üyeliğe alınmayla başlamaktadır. Vaftizle inisiye olan bir tapınak müdaviminin, kendi şahsında, Osiris'in yaşama dönüşünün yeniden sahne alması dahi; herkeste, ölümden sonra yaşama arzusunu doruğa çıkaracaktır. Papirus belgeleri üzerinde yapılan araştırmalarda, suyla yapılan vaftizin, en azından bütün Mısır'daki İsis tapınaklarında olduğu, ölüm ve ölümden yaşama geçiş ile vaftiz arasında doğrudan bir bağlantı kurulduğu; Apuleius'un tanıklığıyla, çok erken dönemlerden beri, en azından yeniden dirilmek ümidiyle İsis tapınaklarında vaftizin yapıldığı, kesinleşmiştir. Papirus belgelerine dayalı olarak, ilk olarak, suyla yapılan vaftizin yaşama geçiş ya da öldükten sonra yeniden yaşamak ümidi üzerine kurulan bu doğrudan bağlantının bir sonucu olarak, bebekken ölenlerin dahi vaftiz edilmeleri, İsisinisiye ayininin Hıristiyan Kiliselerine ne ölçüde etki ettiğini göstermesi bakımından son derece ilginçtir. Apuleius'dan edindiğimiz bilgileri de dikkate aldığımızda, vaftizin İsis tapınmasında ne kadar büyük öneme sahip olduğunu anlayabiliriz." Bkz. Pearson B.W.R. *Corresponding Sense: Paulus, Dialectic and Gadamer*, Brill, 2001, s. 325, 329.

- 26 "İsis dininin ve gizemlerinin tanınmasında ve içeriğinin anlaşılmasında, Apuleius'un Metamorphoses adlı yapıtı önemli bir belgedir. Bu dine kabul edilen ve İsis'in rahibi olma onurunu kazanan Apuleius anlattığı İsis ayinleri ve gizemli sembolleri, bu dinle ilgili ayrıntıların tanınması açısından dikkat çekicidir. Mısır'ın gök tanrıçası Nut ile yeryüzü tanrısı Geb'in kızı olan İsis, Mısır tahtının kişileştirilmiş biçimiydi." Bkz. Dürüşken Ç. *Roma'nın Gizem Dinleri*, İstanbul, 2000, s. 128.
- 27 "Roma İmparatorluğunun Delas ve Pompei kentlerindeki İsis tapınaklarında, banyo ve vaftiz yapmayı kolaylaştıran su sistemlerinin dahi inşa edildiği, son zamanlarda yapılan kazılarda açığa çıkmıştır. Latin bir Hıristiyan yazar olan Tertullian, İsis ve Mithras tapınaklarında uygulanan vaftiz törenlerinde suyun nasıl sistematik bir şekilde kullanıldığını, ayrıntısıyla tarif etmiştir: 'İsis tapınanları, düzenli olarak evlerini, tanrı suretlerini, tapınaklarını suyla yıkamakta ve tapınak katılımcılarının üzerine su serpmektedirler. Apollinarian ve Pelusian oyunlarında bile, yeni doğmuş olanlarını suya daldırmakta ve kendileri de suya batarak tutamadıkları sözlerinden ya da adaklarından azat edileceklerine inanmaktadırlar. Zira, bunların da ataları, su ile her şeyin silindiği, kötülüklerin ve günahların döküldüğü duygusunu kendilerine aşılamışlardır. Böylece, onlar da, kutsanmış suyla yıkandıkları takdirde ya da üzerlerine bu özel sudan serpilmesi halinde arınacaklarına iman etmiş, arınmanın sonucunda tanrıların kendilerini koruyup kayıracaklarından emin olmuşlardır. Kutsal suyun serpilmesiyle tanrıdan nasıl bir yardım ve destek alındığı, suyun nasıl tanrısal bir kudreti taşıdığı vaftiz ayininden başka anlatılamaz.' Tertullian, antik dönemde puta tapan kimselerin dahi, suyla temizlenmeyi veya arınmayı ibadet haline nasıl getirerek suya verdikleri önemi bu şekilde açıklamaktadır. Tertullian'a göre, suya yüklenen bu kutsal ve ruhani kudret, yaşayan tanrının hizmetine girmenin ön koşuludur." Bkz. Ferguson E. *Baptism in the Early Church : History, Theology and Liturgy in the First Five Centuries*, Cambridge, 2009, s. 54.
- 28 "Antik Mısır'da, Pharaoh ya da cemaate alınacak bir şahıs üzerine su dökülerek veya bir tastaki suyu başından aşağı dökerek, söz konusu kişinin ruhen arındığına inanılırdı. Apuleius eserinde, circumrorans deyimini bir tas içindeki kutsanmış suyun birkaç defa başından aşağıya dökülen veya üzerine su serpilerek kişi için kullanılmıştır. Vaftizle ilgili bir

İsis tapınaklarında olduğu kadar, bunun Roma'da biçimlendiği Serapis ve Mithras tapınaklarında tapınanlarda da vardır. Vaftiz<sup>29</sup> banyosu sonrası perhize (oruç) girilmekte, gizemlerle tanışılmakta ve kutsal yemek yenilmektedir. Günümüz İncillerinde de İsa'nın vaftizi<sup>30</sup> son akşam yemeği örneğinde anlatılmıştır. İsa'nın vaftizi dahi İsis tapınaklarında yapılan ve dine kabulünü<sup>31</sup> sağlayan su dökme arınmasının tipik bir uyarlamasıdır.

Günümüz İncillerindeki İsa da tıpkı bir İsis/Serapis inisiyesi<sup>32</sup> gibi gökle ruhani bir bağ kurmakta ve hiç kimsenin görmediği bir tarzda şifreli mesajlar

başka deyim olarak renatus kavramı, süt ya da bal ile yapılan Attis, Dionysus ve Orpheus ayinlerinde ölümden sonra hayata dönüş gizemini anlatmaktadır. Süt ya da bal ile beslense de, Eleusinian vaftiz inisiyelerinde ruhani bir arınma emeli bulunmaktadır. Ancak suyla yapılan bu inisiye törenlerinde, Mısır geleneğine uygun olarak veya aktarılarak düzenlenen tapınak ayinlerinde, günahlardan (kötülüklerden) korunma ve kurtuluşa ermenin yanında, ölümsüz yaşam ve yeniden doğuş gibi ruhani konkomitantlar arınma emeline eşlik etmektedir. Suyun kutsanması yoluyla, hayat veren tanrısal bir güç işlevine dönüşmesi, suyla temizlenmenin çok ötesinde bir anlam taşımaktadır." Bkz. Apuleius *The Isis Book: Metamorphoses*, Brill, 1975, s. 288.

- 29 "Vaftizle cemaate kabul edilmeyi, on gün tutulan oruç izlemektedir. Bundan sonra da, İsis ayinlerinin sağladığı gizemlerini açığa vurmamak ve ihanet etmemek kaydıyla girilen teslimiyet halini ayrıntısıyla Apuleius, şöylece aktarmaktadır: 'Kendimi ölümün sırlarına adadım, yerin altındaki tanrıçanın yolundan yürüdüm, yeniden kavuştuğum uzuvlarım sayesinde tekrar doğdum, gecenin yarısında Güneş'in şanıyla parıldadığını gördüm, bu Güneş'in altında kalan ve üstünde duran tanrılara bir bir yaklaştım, tüm tanrıların yanında ayakta durdum, hepsine taparak onları yücelttim.' Sabah olduğunda ise, Apuleius, beyaz bir keten giyer ve elinde bir meşale tutar, bu, yeniden doğuşu sağlayan vaftiz inisiyesinin kutsanmasıdır. İsis inisiye törenlerinde, kutsal yemek üç gündür ve daha sonra da herkese açık inisiye törenleri başlar." Bkz. Ferguson E. *Baptism in the Early Church: History, Theology and Liturgy in the First Five Centuries*, Cambridge, 2009, s. 56
- 30 "Bu sırada İsa, Yahya tarafından vaftiz edilmek üzere Celile'den Şeria nehrine, Yahya'nın yanına geldi. Yahya, benim senin tarafından vaftiz edilmem gerekirken sen mi bana geliyorsun diyerek, O'na engel olmak istedi. İsa vaftiz olur olmaz sudan çıktı. O anda gökler açıldı ve İsa, Tanrı'nın Ruhunun güvercin gibi inip üzerine konduğunu gördü. İsa dua ederken gök açıldı ve Kutsal Ruh bedensel bir görünüm olarak güvercin biçiminde O'nun üzerine indi. Göklere gelen bir ses de şöyle dedi: sevgili Oğlum budur. O an Ruh, İsa'yı çöle gönderdi. İsa çölde kaldığı kırk gün boyunca Şeytan tarafından sınıandı. Yabancı hayvanlar arasındaydı ve melekler O'na hizmet ediyordu." (Markos 1: 9-14).
- 31 "İsis gizemlerine girmek, kişinin kendi isteğine ya da başrahibe bağlı bir olay değildir. Tanrıça İsis'in kendisinin uygun bulduğu bir zamanda kabul edeceği kişinin rüyasına girmesi ve bu onayı kendi isteğiyle vermesi gereklidir. Bu yüzden, tanrıça tarafından bir kişinin dine kabul edilmesi çok yüce bir olay olarak görülür. Tanrıçanın dinine kabul edildiğini öğrenen aday, diğer erenlerle birlikte tanrıçanın tapınağının yanında bulunan hamamlardan birine götürülür ve burada yıkanarak arınır. Yıkama işlemi Nil'den getirildiğine inanılan bir suyun adayın bedenine serpiştirilmesiyle gerçekleşir." Bkz. Dürüşken Ç. *Roma'nın Gizem Dinleri*, İstanbul, 2000, s. 142.
- 32 "Sinoptik İncillerdeki İsa'nın vaftiz işlemi, tıpkı son akşam yemeğinde olduğu gibi ayinsel bir açıklama tarzıyla biçimlendirilmiştir. Sinoptiklerde İsa'nın vaftizi de, tıpkı aşı-i rabbani

almaktadır. İsraililer suyla temizlenmeye ve özellikle de bedensel temizliğe büyük önem vermiş olsalar dahi, vaftize tamamıyla yabancı kalmışlar hatta kesinlikle karşı olmuşlardır.<sup>33</sup> Ne Musa ve ne de Yeşu asla suyla vaftiz olmadığı gibi suyun böylesine ruhani yani tanrısal güçlerinin olduğu yönündeki inanç ve kültlere kesinlikle karşı durmuşlardır. Vaftiz yoluyla kurtuluşa veya yeniden dirilişe kavuşmayı büyücülük ya da şeytan yolu olarak lanetleyen Yahudiler de, bebeklerin vaftiz edilmesini bir Nemrut geleneği<sup>34</sup> olarak görerek en az

ayininde olduğu gibi, böyle bir ardılık senaryosu içinde gerçekleşmiştir. İsa suya doğru yürür, gökten bir ses duyar, ruh bedenleşir kuş olur yere iner, o esnada İsa iyice daldığı sudan henüz çıkmıştır ve saçları da su içindedir, babasından şifreli mesajlar alır, ruhun sunduğu görünmeyen tüm armağanları ayinsel bir üslupta sergilenir. Pavlus, Romalılara yazdığı mektubunda (6: 1-11) İsis tapınmasının Hıristiyanlıktaki vaftiz ayinine tesir etmiş olduğu ihtimaline veya benzerlikler taşıdığı kuşkusuna neden olur. Özellikle de, vaftiz sırasında suya dalma ve çıkma hallerinin İsis vaftiz ayinindeki ölüş ile diriliş beklentilerini yansıttığı kuşkusuna neden olmuş olan Pavlus; Yeni Ahit'in Elçilerin İşleri kitabında, cemaate yeni alınan kimselerin vaftiz edilmesi sırasında, dikkate değer bir açıklamayla da tamamıyla uyumuş görünür. Burada, tıpkı İsa taparlar gibi, ruhun armağanlarına nail olabilmek ümidiyle vaftiz sonrasında ellerin açılması, İsis/Serapis vaftiz uygulamasının bir kalıntısı niteliğindedir." Bkz. Spinks B.D. Early and Medieval Rituals and Theologies of Baptism : From The New Testament to The Council of Trend, Burlington, 2009, s. 13.

- 33 "Mesih İsa'ya vaftiz edilenlerimizin hepsinin O'nun ölümüne vaftiz edildiğini bilmez misiniz? Baba'nın yüceliği sayesinde Mesih nasıl ölümden dirildiye, biz de yeni bir yaşam sürmek üzere vaftiz yoluyla O'nunla birlikte ölüme gömüldük. Eğer O'nunkine benzer bir ölümden O'nunla birleşmişsek, O'nunkine benzer bir dirilişte de O'nunla birleşeceğiz. Mesih'le birlikte ölmüşsek, O'nunla birlikte yaşayacağımıza da inanıyoruz. Çünkü Mesih'in ölümden dirilmiş olup artık ölmeyeceğini, ölümün artık O'nun üzerinde egemenlik sürmeyeceğini biliriz. O'nun ölümü, günaha karşılık ilk ve son ölüm olmuştur. Oysa sürdüğü yaşamı Tanrı için sürmektedir. Siz de böylece kendinizi günah karşısında ölü, Mesih İsa'da Tanrı karşısında diri sayın. Yahya suyla vaftiz etti, ama sizler birkaç güne kadar Kutsal Ruh'la vaftiz edileceksiniz. Tövbe edin, her biriniz İsa Mesih'in adıyla vaftiz olsun. Böylece günahlarınız bağışlanacak ve Kutsal Ruh armağanını alacaksınız. Bu vaat size, çocuklarınıza ve uzakta olanların hepsine, Tanrımız olan Rab'bin kendine çağıracağı herkese yöneliktir. Ben konuşmaya başlayınca Kutsal Ruh, başlangıçta bizim üzerimize indiği gibi, onların da üzerine indi. O zaman Rab'bin söylediği şu sözü anımsadım: Yahya suyla vaftiz etti, sizler ise Kutsal Ruh'la vaftiz edileceksiniz. Öyleyse neye dayanarak vaftiz oldunuz, diye sordu, Yahya'nın öğretisine dayanarak vaftiz olduk dediler, Pavlus, Yahya'nın yaptığı vaftiz, tövbeyle ilgili bir vaftizdi, dedi." (Romalılara 6; 1-11; Elçilerin İşleri 1: 5).
- 34 "Vaftiz kelimesi, daldırmak veya batırmak anlamına gelen Yunanca bir kelimedir. Yunanca bir kelime olan vaftiz (baptizo); pagan kökenlidir, ne Musa ve ne de Yeşu tarafından kesinlikle uygulanmış değildir. Yahudiler hiçbir zaman putperestler gibi su dökünmemişlerdir. Ruhani arınmayı sağlamak amacıyla aldıkları banyo (mikveh); sadece temizlenme maksatlıdır, suyun kutsal bir içeriğe sahip olduğuna ya da büyüsül güçleri barındıracağına asla inanmazlar. Suyun tanrısal bir kudreti barındırarak, yeniden doğuşu sağladığı veya sonsuz yaşama kavuşturduğu vs., gibi inançlar, pagan (putperest) inançlarıdır ve Hıristiyan öğretileridir. Su, yalnızca bedeni yıkar, ruhu arındırmaz, sonsuz yaşamı sağlamaz. Musa ve Yeşu, suyla bedenlerini temizlemişlerdir, asla vaftiz olmuş değillerdir. Yahve'nin

Apuleius kadar pagan (putperest) gizemlerine kuşkuyla yaklaşmışlardır. Gizemli pagan dinlerine hiç inanmadığı halde büyük ilgi duyan ve tapınaklarına giderek gördüklerini olduğu gibi kayıt eden Apuleius<sup>35</sup>; Hıristiyanlığa geçmiş olan bu pagan tapınak gizemlerinin (ayinlerinin) objektif tanığı olmuştur. Yahudiler gibi bu gizemli tapınak ayinlerine şiddetle karşı çıkmak yerine alaya alma yolunu seçen Apuleius, 'Altın Eşek' ismini verdiği bu meşhur eserinde,

emri (Tesniye 12: 30-32) gayet kesindir. Başından aşağıya su dökünerek öldükten sonra yeniden dirileceğini veya sonsuz yaşama kavuşulacağını söylemek, tanrıya atılmış en iğrenç bir iftiradır; zira tanrı büyücü değildir, şeytanın işlerinden olan sihri de yasaklamıştır. "Mısırlılar İsis adına vaftiz olurken, Babilliler de Dagon adına vaftiz edilmekteydi. İsis ve Dagon aslında şeytanla bir tutulmuş olan tanrıçalardır. Vaftiz edilen kişiye öldükten sonra yeniden dirilişi veya yeniden doğuşu sağladığı için, vaftizde bir tür doğaüstü büyüdür veya şeytanın kanıyla yıkanma olarak görülerek sihirle bir tutulmalıdır. Gizemli dinlerin ayinlerinden biri olan vaftiz, Mısır'da İsis ve Roma'da da Mithra tapınmasının önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Antik Babil'deki Odin tapınması sırasında vaftiz, daha yeni doğmuş bebeklerin arınarak cemaate alınmasını sağlamak için başından aşağıya su dökülmesi şeklinde uygulanmaktaydı. Semiramis (İsis) tanrıçasının sonsuz yaşama kavuşturması ümidiyle yapılan vaftiz töreni, aslında, Nemrut'un suyla yeniden dirilişini sağlamak için Dagon veya Neptune adına vaftizle aynıdır." Bkz. Yiyah P. *The Message of the Kingdom : Is the Yahweh Seed*, Indiana, 2004 s. 103, 107.

- 35 "Apuleius, Afrikalıdır ve Madaura yerlisidir, Roma kolonisinde kendisini yetiştirmiştir. Günümüze ulaşmış eseri olan 'Altın Eşek' ismini, Apuleius, büyücü ve kahinleri olduğu kadar tapınak rahiplerini ve hilekarları hicvetmek, hatta onları alaya almak maksadıyla kullanmıştır. Apuleius, gerçekte, vaftizle öldükten sonra yeniden diriliş gizemine hiç inanmadığı halde, sonsuz yaşama geçişi konu edinen pagan gizemlerine inanır görünmüş, İsis tapınak ayinlerine katılarak gördüklerini 'Altın Eşek' kitabında toplamıştır. Apuleius, gittiği İsis tapınaklarında, kendisini İsis'in romantik bağılı olarak görmüş ve Mısır inisiye tarzı hakkında çok kapsamlı bilgiler sunmuştur." Bkz. Robinson R. *The History of Baptism*, Boston, 1951, s. 283

"Apuleius'un adaylığının gerçekleşmesindeki arınmadan da anlaşılacağı gibi, İsis dinine girecek aday yıkanmadan sonra, on gün kadar belli bir takım yiyecek ve içecekten ve cinsel ilişkiden uzak kalır. Yıkanma ya da arınma, Mısır dininde kötülüklerin uzaklaştırılması için en önemli aşamalardan biridir. Her dinsel törenden önce rahipler arınmak için ya yıkanır ya tütsülenir ya da yağlanır. Arınma eyleminde şarap ve et gibi yiyeceklerden uzak durma ve nefse hâkimiyet de söz konusuydu. Mısır dininde önceleri, bu arınma işleminin, sadece şeytanları uzaklaştırmak ve rahibin tanrıçanın töresine uygun tarzda kutsama yapabilmesini sağlamak gibi amaçları olduğuna inanılırdı. Mısır dininde arınma ahlaksal bir anlam kazandı ve arınarak insanların iyi insan olabileceği anlaşıldı. Rahibeler İsis tapınağının etrafında dizlerinin üzerinde sürünerek yürüyüp Tiberis'te buz banyosu yaparak arınacaklarına inandılar. Böylece kalp temizliği, beden temizliğinin önüne geçti. Bu ahlaksal ilkeyle birlikte, tanrıçanın gizlerine ermek, ölüm sonrası için yeterli olmamaya başladı; adaydan yaşarken suç işlememesi, günaha girmemesi de beklenir oldu. Bireysel yaşamında iyi işler yapan bir adayın, tanrılığın bilgisine varabileceğine inanıldı. Aday, İsis dinine girmenin gönüllü olarak ölümü seçmek olduğunu bilir." Bkz. Dürüşken Ç. *Roma'nın Gizem Dinleri*, İstanbul, 2000, s. 142.

İsis ile Serapis tapınak rahiplerinin tamamını eşek olarak<sup>36</sup> görmüştür. Tıpkı İsraililer gibi tapınak rahiplerini sihir yapmakla itham ettiği gibi, belki de sırf akılsızlıkları yüzünden hepsine eşek yakıştırmasında bulunarak alaya alma yolunu seçen Apuleius; tıpkı halen Kiliselerde yapıldığı gibi, İsis/Serapis tapınaklarında daha yeni doğmuş bebeklerin dahi vaftiz edildiğini yazmıştır. Yeni doğmuş bebeklerin dahi İsis/Serapis tapınaklarında vaftiz edildiğini belirten Apuleius'un kaydettikleri<sup>37</sup>, ile, günümüz Hıristiyan Kiliselerinde uygulanan vaftiz ayinleri arasında giyilen elbisesinden<sup>38</sup> kutsal ruhun bulunduğu tasına

36 "Hıristiyanlıkta insanlar, sadece su dökünmek veya temizlenmek için vaftiz olmamakta, vaftizle bağlantılı olan veya vaftiz yoluyla ulaşmayı ümit ettikleri ruhsal armağanlara kavuşmak emeliyle vaftiz olmaktadır. Hıristiyanlıkta vaftiz kurtuluş için zorunludur, Hıristiyan ilahiyatçılar vaftiz ile kurtuluş arasında doğrudan bir bağ kurdukları için vaftizi Kilise kabul etmiştir. Fakat vaftiz kurtuluşu sağlamanın da ötesinde, ruhun gelecekteki meyvelerini içinde barındırmaktadır. Şayet Hıristiyanlar, vaftiz sayesinde sonsuz yaşama kavuşacaklarına veya tanrıyla karşılaşarak yeniden dirileceklerine inanıyorsa; bu inanç, Mısırlı rahiplerin İsis gizemlerine inisiye ile katıldıklarında veya cemaate aldıkları kişilerin üstlerine su döktüklerinde suda dahi vardı. İskenderiye'deki kendi ulusal dinlerinden çıkmış bazı Yahudiler, vaftiz törenini kendi inançlarına uyarlama gayretine girmişlerse de, bu niyetlerinde pek başarılı olamamışlardır. Ancak üçüncü asra gelindiğinde, vaftiz, neredeyse Hıristiyanlığın tek başına en dikkat çekici töreni haline geldi; vaftiz olmadan hiç kimsenin asla kurtuluşa erişemeyeceği inancı her yere yayıldı. Oysa, Sir John Marsham, Apuleius'dan yapmış olduğu bir alıntıyla, vaftizin İsis'in banyo yoluyla gizemlerine katılmasının bir tarzı olduğuna, İsis dininin de su dökünme yoluyla sonsuz yaşama kavuşma ümidini içerdiğine, hemen herkesi ikna etmiştir." Bkz. Robinson R. *The History of Baptism*, Boston, 1951, s. 291.

37 "Aday böylece ölümün sınırına gelir, ölümlerin mekânı olarak düşünülen Ay'ın eşğine gelince, evreni oluşturan bütün elementlerden geçerek hem aşağıdaki hem de yukarıdaki bütün tanrıları görmenin yüce hazzına erişir. Bu hazzı yaşayan aday, ertesini gün, Apuleius örneğinde olduğu gibi, İsis'in hükümlerinde olduğu burçlar kuşağını betimleyen 12 şal giyer. Aday, Güneş'in ölüm karşısındaki zaferini simgeleyen hurma yapraklarından bir taç takıp eline yanan bir meşale alır. O artık İsis'in erenidir, ölüp yeniden doğmuştur." Bkz. Dürüşken Ç. *Roma'nın Gizem Dinleri*, İstanbul, 2000, s. 143.

38 "Vaftiz yoluyla öldükten sonra yeniden dirilişi müjdeleyen Hıristiyan ifadeler ve sonsuz yaşamı açıklayan Kilise dogmalarına, gizemli pagan (putperest) dinlerdeki örneklerine bolca rastlamak mümkündür. Ölmüş olan bedenine rağmen kişinin göksel bir seyahate çıkması ne anlama gelmektedir, inanan bir kişinin öldükten sonra sonsuz yaşama geçmekten nasıl bir yarar ya da armağan ummaktadır diye sorulunca; gönüllü ölüm kavramı (Metamorphoses 11: 21) ve bunun sağladığı yeniden doğuş ya da yeni tarz (ruhani) yaşam, kurtuluşa erişmek gibi sembolik açıklamalarla karşılaşırlar. Kurtuluşla gerçekleşen bu yeniden doğuş, ne ölümsüzlük halidir ve ne de ölümden diriliş mucizesidir, sadece tanrının hizmetine girilerek geçilen ölümden sonra yeni bir yaşam ile bir tarz yaşamın sona ermesidir. Vaftizle inisiye olan kişi, kendi değersiz varlığının, kainatı idaresi altına almış mutlak hakim bir ilahla nasıl bütünleşmiş olduğunun farkına varmasıdır. Yer üzerindeki bu mutlak hakimiyetini ifade etmek için göksel elbiseler giydirilir ve Güneş başında taçlandırılır, inisiye de diğerlerinden farklı olduğunu simgelemek üzere kutsal görülen elbiseleri giymek zorundadır. Giyilen bu elbise yoluyla ölümün sembolik deneyimi yaşatılır, ortak bir yaşa-



varana kadar önemli benzerlikler vardır. Mısır'daki Nil nehrinin suyuna batma ve çıkma hareketiyle başlayan mitolojik vaftiz, ölümü ve dirilişi sembolize etmesiyle ve ölümlü bağlularının sonsuz yaşama kavuşma ümidine dayanmasıyla, nehir kıyılarından tapınak içine taşınmasıyla da Hıristiyan Kiliselerindeki vaftiz ayininin de ilk örneğini<sup>39</sup> oluşturmuştur. Her ne kadar sonsuz ruhani hayatın sırrını bildiren elçi olarak kendisini tanımlayan Pavlus<sup>40</sup>, vaftizi kutsal metinlere bağlananlara özgü bir arınma olarak görmüş, vaftiz ile ruhsallardan olunamayacağı için sonsuz ölümden ve yargılanmaktan vaftizle kurtulunamayacağını kesinlikle bildirmişse de; bir bütün olarak Kilise cemaatini çağrılmışlar (bedenseller) olarak zümreleştirmiş olduğu (yani ruhsallardan görmediği) için, Peter'le simgeselleştirdiği suyla vaftizi zorunlu bir Kilise ayini olarak kabul etmiştir.

mın öncekinden tamamıyla farklı olduğu kanısı uyandırılır. Fakat İsis tapınanları, daima yeniden diriliş ya da eski yaşamdan kurtuluş gibi bir takım tanrısal garantilere sahiptir. Zira İsis, Hades de dahil olmak üzere her şey üzerinde mutlak bir hakimiyet gücüne sahiptir. Böyle olunca, İsis adına inisiye olmuş bir kimse de, İsis'in gizemlerine katılarak, ölüm sonrası her şeyden korunur ve öldükten sonra da yeni yaşama kolaylıkla kavuşur. Vaftizle İsis adına inisiye nelere kavuşmaktaysa, Hıristiyan da İsa adına kavuşur, İsa gibi ölümden yaşama geçer, İsa ile kurtuluşa erişir, kendi tanrısıyla (İsa) karşılaşır." Bkz. Koester H. *History, Culture and Religion of the Hellenistic Age*, New York, 2004 , s. 167.

- 39 "Mısır'daki ilk Hıristiyan topluluklarının vaftiz olduğu kutsal mekanlar, Nil nehrinin geçtiği alanlar olmuştur. Çeşitli kaynaklara göre, özellikle de Didache'nin 7. bölümüne bakıldığında, akan suyun yaşam verdiği ve kutsal sayıldığı hemen fark edilir. Hıristiyan Kiliselerinin giderek gelişen kurumsallaşması sonrasında, vaftiz törenlerinin çok az bir yoğunlukta bina dışında gerçekleştirildiğine tanıklık edilmektedir. Dışarıda nehir kenarında yapılan vaftiz yerine, büyük binalar içinde ve sağlanan bazı kolaylıklar yoluyla vaftiz ayinleri yapılmaktadır. Ancak çok uzunca bir zaman öncesinde, nehir kıyısında ve akan su içinde vaftiz yapılmaktaydı. Örneğin, latince önemli bir yer tutan vaftiz leğeni (basin), akan suyun kaynağı veya menşei kelimesinden türetilmiştir. Yüksek duvarlarla kapalı bina içinde dahi, akan nehirde yapılan yapılmış bir vaftiz ayini izlenimini uyandırması için yapılan bu tarz bir inisiye töreni, Helenistik dönemlerde çok fazla rağbet edilen İsis/Serapis vaftiz ayinleriyle kolaylıkla örtüşmektedir. İsis/Serapis tapınaklarının aşılmaz duvarları içinde gerçekleşen vaftiz ayinleri de; Nil'in akıp giden ırmak suyu boyunca yarattığı kıyılarda yapılan vaftiz törenlerini her yönüyle taklit etmiştir. Benzer şekilde sonraki asırlarda da Hıristiyanlar, vaftiz olan kişinin akıp giden suya batıp çıkması uygulamasından aldıkları ilhamla, suyu başından aşağıya dökmeye başladılar. Su dökerek yaptıkları vaftizin aslında, Nil nehrinde vaftiz olan İsis tapınanlarının bir yöntemi olduğunu ise, Hıristiyanlar hiç dikkate almamışlardır. Zira, Hıristiyanlığın resmi din olarak kabul edilmesiyle birlikte, tapınaklarında uygulanan vaftiz ayini de İsis ve Serapis inancı da unutuldu gitti." Bkz. Wild R.A. *Water in the Cultic Worship of Isis and Serapis*, Brill, 1994 s. 69.
- 40 "Tanrının ruhu içinizde yaşıyorsa siz benliğin değil ruhun denetimindesiniz, diriliş yoksa ölümler için vaftiz olanlar ne olacak, ölümler hiç dirilmezse insanlar neden ölümler için vaftiz oluyorlar; ölümler hiç dirilmezse insanlar neden ölümler için vaftiz oluyorlar, biz de neden her saat kendimizi tehlikeye atıyoruz." (1. Korintlilere 3: 16-17).



Suyun tanrısal kudretleri içerdiğine, suyla temizlenmenin çok ötesinde inisiyenin başından aşağıya dökülen su sayesinde ruhen arındığına inanılması; aslında, Mısır'ın topraklarına bereket veren Nil nehrine duyulan saygı ve bağlılığın mitolojiye yansımından<sup>41</sup> başka bir şey değildir. Başlangıçta İsis tapınanları, Nil nehrindeki akıp giden suya batıp çıkararak ruhen arındıklarına ve tanrıyla karşılaşım onunla bütünleşerek tanrının hizmetine gireceklerine inanıyor, vaftiz (sulara batıp çıkma) sayesinde tanrıçanın kendisini kabul ederek öldükten sonra dirilecekleri umuduna kapılıyorlardı. Tıpkı İsis ve Serapis tapınanlarının, rahibin yaptığı suyla vaftiziyle arınıp karşılaşmayı umdukları tanrıçanın kendilerini ateşle vaftiz ederek sonsuz yaşama veya ölümden sonraki hayata geçeceklerine inandıkları gibi; Hıristiyanlar da elçi Yahya'nın suyla vaftiz ederek sırlar diyarına giriş yaptıklarına, tanrının oğlu ve tanrıyla özdeş İsa'nın ise ateşle vaftiz ederek inisiye sürecini tamamladığına<sup>42</sup> inanmaktadırlar. Yahya ne kadar övülmüş olsa dahi, İsa'nın vaftizinde oynadığı rol ve vaftiz tarzı, eleştirilerin konusu haline gelmiştir.<sup>43</sup>

41 "Mısır'da akıp giden su, tanrıların kurtarışı ve yeniden dirilişini sağlayan kutsal gücü olarak algılanmıştır. Özellikle de Nil nehrinin getirdiği suyun aktığı vadi boyunca yerleşen, dolayısıyla bu sudan yararlanan insanlara hayatı sunduğuna inanılmış, İsis ve Serapis bağlarının suya batıp çıkararak sonsuz yaşama kavuşacakları imanını pekiştirmiştir. Antik Hıristiyanlar da, tıpkı İsis/Serapis tapınanları gibi, suyu kutsal kılan ve yaşam veren kaynak olarak görmüşlerdir. Özellikle de altıncı asırda bazı Hıristiyan topluluklarının, Nil'in akıp giden suyuna batıp çıkararak öldükten sonra yaşama kavuşabilme tutkusunu tazelediklerini, Nil'i sıradan bir nehir olmanın ötesinde göyerek suyuyla arındıklarına ve kutsal kıldıklarına inandıklarını belgeleriyle bilmekteyiz. Bu durumda, Nil nehri, sadece akıp giden su çevresinde verimli bir havzayı yaratmakla kalmamış; aynı zamanda, öldükten sonra dirilme gibi olağanüstü inançlara neden olarak da, Nil nehri, Mısır'daki ilk Hıristiyanlar açısından sadece bir nehir değil, fakat aynı zamanda da kutsal su olarak görmüştür." Bkz. Wild R.A. *Water in the Cultic Worship of Isis and Serapis*, Brill, 1994 s. 54.

42 "Tanrı ile bütünleşerek yeniden diriliş ümidini pekiştirmek, suyla yapılan vaftizin temelini oluşturmaktadır. Suyla yapılan bu vaftiz aslında bilginin de başlangıcıdır. Fakat ateşle ve hele kutsal ruhla yapılan vaftiz bilginin en üst düzeyini oluşturur ki, burada doğrudan sözle aktarılan sırlar vardır. Yahya'nın Şeria nehrinin suyuyla vaftiz etmesi bu nedenle, sadece bir başlangıçtır. İsa'nın ateşle vaftiz etmesi ise, inisiye ve arınmanın olgunlaşarak, insan için bilginin en son düzeyidir." Carlille E.S. *The Isis*, London, 1954 s. 200.

43 "Vaftizin sudan kutsal ruha geçiş yapması, hiç şüphesiz, Kilise babalarının başını çektiği kurumsal reformun bir sonucu olmuştur. Günümüz Sinoptik İncilleri, İsa'nın da tıpkı vaftizci Yahya gibi vaftiz olduğunu bildirseler de, tamamıyla Baküs tarzı vaftiz olması nedeniyle İsa suçlanmış olmasa dahi, Yahya'nın havarileri İsa'nın bu vaftiz tarzından oldukça rahatsızlık duydukları bilinmektedir. Yuhanna İncilinde 'Ferisiler İsa'nın Yahya'dan daha çok öğrenci edinip vaftiz ettiğini duydular, oysa İsa'nın kendisi değil, öğrencileri vaftiz ediyorlardı' (4: 2) denilmektedir. Ancak, İsa'nın kendisi de kendi kendine vaftiz olmuş değildi. Su, ateş, ruh veya kutsal ruhla yapılan tüm vaftizlerin kökensel olarak başlangıcı, Hindistan olduğu halde; İncillerde vaftizci Yahya, vaftizin ilk uygulayıcısı, büyük bir elçi, şehit, kutsal ruhun ilk şehidi olarak tanıtılmıştır. Kendisini vaftiz etmesi için gelen inananlarına kutsal ruhu duyuran, Ürdün nehri üzerinde toplanan bu kalabalıklar arasında

### *Artemis Tapınaklarına ve Orfeus Şenliklerine Bir İsis Uyarlaması:* **Günah İtirafı**

İnsana günahları affetme yetkisini<sup>44</sup> veren Hıristiyan öğretisinde, nasıl ki her insanın günahkâr yaratılışı (asli günah) vaftizi zorunlu kılmışsa, yine her insanın yazgısında günah işlemenin olması (fili günah) günah çıkartmayı beraberinde getirmiştir. Ancak, asli ve fiili olmak üzere insanın her iki günah hali nedeniyle, sadece günümüz İncilinde yazılı olduğu için düzenli olarak uygulanan günah çıkartmanın; kendisi Kilise görevlisi de olsa, sonuçta günahkâr olan bir kimse günahı affetme yetkisine nasıl sahip olur diye sorgulanmamış olması, akla olduğu kadar insafa da aykırı bir inanıştır. Günahkâr insanın ya da günah işlemesi kaderinde yazılmış olan kişinin, benim işlediğim günahlarım affedilecek mi kaygısını hiç hissetmeksizin, günahını açıklayan herkesin günahlarını affetmesinin gülünçlüğü bir yana; günahın açıklanması veya duyurulması yoluyla affedileceği saplantısının kökeninde İsis tapınak rahiplerinin bulunması, günümüze kadar gelebilmiş günah çıkartmayı iyice yararsız ve modası geçmiş kılmaktadır. Buradaki mantıksızlık, günah çıkartmasının tanrı tarafından bağışlanacak günahın rahibe açıklanması veya duyurulması şartına bağlı kılınmış olmasından kaynaklanmakta, kulundan ve işlediği günahından habersiz kalmış bu tanrı ya da tanrıça ile günahı affetme yetkisini verdiği rahibi arasında hiç bir bağının olmamasına dayanmaktadır.

Başlangıç itibarıyla Mısır'ın mitolojik arınma yöntemi olarak İsis tapınaklarındaki günah çıkartmanın, kökenini veya dayanağını, hatta tarzını veya

---

İsa'nın dağın yamaçlarından inerek kendisini de vaftiz etmesini istemesi üzerine göğün yarıldığını gören Yahya'yı; İsa'nın vaftiz töreninin uygulayıcısı olmasının ötesinde, vaftizi sırasında İsa'nın gördüğü ve duyduğu her ne varsa hepsine tanık olmuş bir kişi olarak İnciller tanıtmıştır." Bkz. Blavatsky H.P. *Isis Unveiled*, London, 2010 s. 126.

- 44 "Günah çıkartmanın, yalnız politika bakımından ele alırsak, zararından çok yararı dokunup dokunmadığı da ayrı bir sorundur. Gizli İsis, Orpheos ve Keres ayinlerinde, rahibin, dinin sırlarına ermiş olanların önünde günah çıkartıyordu; çünkü, bu gizli ayinler birer tövbe olduğuna göre, elbette herkesin tövbe edilecek günahları olduğunu itiraf etmesi gerekirdi. Hıristiyanlar, antik çağın hemen hemen bütün dinsel törenlerini, tapınaklarını, günlüğünü, mumlarını, dinsel alaylarını, kutsal urbalarını, gizli ayinlerin sursumcorda, ite missaest gibi daha başka formüllerini nasıl aldılarsa, günah çıkartma töresini de Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarında benimsediler. IV. yüzyılda, Konstantiniye'de, bir kadının herkesin önünde günahlarını sayıp dökmesinden çıkan rezalet, günah çıkartmanın kaldırılmasına neden oldu. Bir insanın, bir başka insana gizlice günahlarını itiraf etmesine, bizim Batıda ancak VII.yüzyılda izin verildi. Abbe'ler, keşişlerinin yılda iki kez gelip kendilerine bütün kabahatlerini itiraf etmelerini istemeye başladılar. Şu formülü icat edenler Abbe'ler olmuş: 'Elimden geldiği kadar ve ihtiyacım olduğu kadar seni günahlarından temizliyorum'. Ama, Yüce Varlığa karşı şöyle demek belki daha saygılı, daha doğru bir söz olurdu: Tanrı senin günahlarını da benimkilerini de bağışlasın." Bkz. Voltaire Felsefe Sözlüğü, İstanbul, 1978 s. 249.

esaslarını Mısır ölümler kitabında<sup>45</sup> açıklanan 125. tılsım oluşturmaktadır. Nebgedisimli katip rahip tarafından M.Ö. 1.300 yıllarında yazılan Mısır'ın ölümler kitabının 125. tılsımında, ölen kişinin bu dünyada yapmış olduğu her fiil ve bununda da ötesinde beslediği her niyet ya da yüreğinden geçirdiği her heves, yüce tanrı Osiris'in başkanlığında kurulan 42 yargıçlı bir mahkeme huzurunda yargılanmakta, Osiris'in verdiği hüküm ölen kişinin ruhuna bildirilmektedir. Tanrı Osiris başkanlığındaki 42 yargıcın sorgulaması altında gerçekleşen bu mahkemede, 125. tılsımın tesiriyle her ölünün ruhunun, 42 günahla (ya da suçla) ilgili olarak suçsuzluk açıklamasına alındığına, daha ilk huzura çıkışta tanrı Osiris'e masumiyet beyanında bulunduğu, hayatını temiz ve doğru bir şekilde yaşadığını ve kötülük işlemediğini açıkça bildirdiğine inanılırdı. Masumiyet beyanından sonra ölen kişinin kalbi, bu dünya hayatında yaptığı iyilikler terazinin bir kefesine konularak dört tanrı (Osiris, İsis, Neftis, Anubis) huzurunda tartılır. Doğruluk sorgusunda, terazinin bir kefesine tüy ve diğer kefesine de kişinin amelleri-maksatları-arzuları konularak tartılır; şayet tüy hafif gelirse kişinin iyiliklerinin ağır geldiği veya kötülüklerinin tüyden bile hafif olduğu yargısına varılır, İsis ile birlikte kişinin ruhunun cennete alındığına inanılırdı. Yalan söylemedim, hırsızlık yapmadım, adam öldürmedim

45 “Cehenneme veya cennete gönderilmeden önce ölünün kalbi, yani vicdanı tanrıların terazisine konulup tartılıyor ve karar veriliyordu. İnsanların işlediği dince sabit görülen kırk iki günahın her birini temsil eden kırk iki adalet tanrısı, topukları üzerine çökmüş mahkeme önünde kendini temize çıkarması gereken ölüyü sorguyordu. Bu, bütün cenaze papirüsleri üzerine resmi yapılan ünlü ruhun tartılması sahnesidir. Ölü, o zaman, Tot'un önünde olumsuz itiraf edilen şeyleri söylemek zorundaydı. Tot, Osiris'in yeryüzündeki düşmanı domuzu, öbür dünyadaki düşmanı yılanı kovdu. Evet, teraziye dikkatle izleyen Tot ve Anubis önünde; ‘insanlara karşı günah işlemediğini, tanrıların hoşuna gitmeyecek hiçbir şeyi yapmadığını, ne öldürdüğünü ne de öldürmek için emir verdiğini, kimsenin ıstırabına sebep olmadığını, hırsızlık yapmadığını, kutsal yerlerde cinsel ilişkide bulunmadığını, komşusunun toprağını çalmak için yanlış ölçü kullanmadığını, teraziye hileli ağırlık kullanmadığını’ beyan eden ölü, kendini temize çıkarmalıydı. Kırk iki tanrı önünde, Tot ve Anubis önünde göğsünü yumruklayıp ‘tabi’ derdi, hayatımı iyilik etmek için kullandım ve size yalan söylemeksizin ebedi ve sevgili tanrılar en iyiler arasında iyi idim, zayıf olanları besledim ve susuz olanlara su verdim, hiçbir şeyi olmayanlara balık kayığı ödünç verdim. Ölünün olumsuz itiraflarını dinledikten sonra, tanrıların yazıcısı Tot ve mezarlıkların koruyucusu Anubis teraziye bakarlar. Tot ve Anubis, tanrıların terazisiyle ölünün ruhunu sorguya çekerler. Eğer Tot, elindeki tabletin üzerine terazinin iki kefesinin dengede olduğunu yazabilirse, kefelere birinde ölünün açık iradesinin ve ahlaki vicdanının yeri olan kalbi, öbüründe gerçeğin tüyü vardır. O zaman Tot, ölümler tanrısı Osiris'e döner ve şöyle der: ‘falanca terazide tartıldı, kalbi doğrudur, çünkü bu kalp bir tüyden daha ağır geldi’. Ölü, çok güçlü sihir sözcükleri duymuştur, günah çıkarmasından sonra sözün gerçeği Osiris olmuştur. Tanrılarca kabul edildikten sonra, ölü artık ölü değildir. Korkunç ruh tartılması sınavından sonra artık mutlu olmalıdır, çünkü göklerdeki bahçelerde olacaktır.” Bkz. Champdor A. *Mısır'ın Ölümler Kitabı*, İstanbul, 2006 s. 37.

vs., tarzındaki ölünün ruhunun bu masumiyet beyanının; on emir<sup>46</sup> olarak Musa tarafından Yahudiliğe uyarlandığı konusunda araştırmacılar görüş birliğine varmışlardır.

Suçun tanrıya itirafı halinde affolunacağı ve tanrısal varlıkların cezalandırmayacağı duygusuna; Lidya ve Frigya'da<sup>47</sup> olduğu kadar, Roma İmparatorluğu'ndaki hemen hemen tüm İsis tapınaklarında<sup>48</sup> rastlanılmıştır. Vaftiz banyosunu ayrıntısıyla aktardığı halde tapınak içindeki günah çıkartma dualarından söz etmediği 'Altın Eşek' kitabında, kuş olup uçmak ve yargılanmaktan kurtulmak istediği halde eşeğe dönüşen Lucius, günah itirafıyla ilgili kendi zihin halini yaşam hikâyesi olarak açığa vurur. Agustine'nin 'İtiraf'lar

46 Adam öldürmeyeceksin, zina etmeyeceksin, çalmayacaksın, komşuna karşı yalan yere tanıklık etmeyeceksin, komşunun evine, karısına, kölesine, öküzüne göz dikmeyeceksin" (Çıkış 20: 12).

47 "Anadolu'nun bazı bölgelerinde, özellikle de Lidya ve Frigya'daki tanrılar, çoğu kez, belirli bir tapınak alanındaki köylülerin ve kentlilerin üzerinde olağanüstü güçleri olan despot hükümdarlar olarak kabul görmüşlerdi. Despotik hükümdar veya kral sıfatlarını üstlenmiş olan bu tanrılar, kendilerine inançsızlık besleyen ve gereken saygıyı göstermede kusuru olan kişileri cezalandıracağı tehdidi ile ün salmışlardı. Kral olarak anılan ve her şeye kadir olduğuna inanılan bu tanrılardan sürekli korktuğu ve başına her an bir şey gelebileceği endişesi halinde yaşadığı için açıktan saygısızlık içinde olmasa dahi, tanrısal merhameti sağlamak gayesiyle günah itirafında bulunmaya ve hiç sebep yokken pişmanlık gözyaşlarını dökmeye başladılar. Açıktan suç işlemiş olmasalar dahi, bilmeden tanrılara karşı saygısızlık yaptysak bizleri affet nidalarıyla gerçekleşen tövbe ve günah çıkartma ayinlerinin, kayıt altına alınmış ilk örneklerine, İsis ve diğer Mısır tanrıları için açılmış tapınaklarda rastlamak mümkündür. İsis günah çıkartma ve nedamet ayinlerinin Roma İmparatorluğuna geçişiyle ilgili bir örnek verilecek olunursa, M.Ö. 200'lü yıllarda Pirene bölgesinde İsis ve diğer Mısırlı tanrılara tapıldığına belgeleyen bir yazıt incelenebilir. Pirene bölgesinde yapılan muazzam İsis tapınağı, Memphis'de ve diğer yerlerde yapılan tapınaklar için de örnek oluşturmuştur. Bu tapınaklarda günah çıkartıldığını ve pişmanlık bildirildiğini belgeleyen yazıtlara ilk ulaşan ve derleyen, 1913 yılında Steinleitner olmuştur. Mısır tanrıçası İsis'in, Frigya ve Lidya'daki tapınak kitabelerinde günah çıkartma ve nedamet seanslarında adının anılması, İsis'e büyük onur kazandırmıştır. İsis tapınmasında, tapınanların günahattan arınması için tanrıçaya itirafı ve affetmesi üzerine kurulan bu bağ, tapınağa üye alınmasında olduğu kadar tanrıçanın hizmetine girilmesinde tek koşul haline gelmiştir." Bkz. Vernsel H.S. *Isis, Dionysos, Hermes Three Studies in Henotheism*, Brill, 1999 s. 52.

48 "Gizemliliğe içtenlikle katılmanın önemli bir koşulu olan günah itirafı, her cemaat üyesi gibi tüm yeni katılımcılar için zorunlu kılınmıştır. Günaha düşmek korkusu ve bu suçun cezasının cemaatten çıkarılacağı endişesi antik paganizmin temel ilgi konusunu oluşturmuştur. Anadolu'nun Lidya ve Frigya bölgelerinde olduğu gibi Suriye ve Mısır'daki gizemliliğe dayanan pagan dinlerinin muhtemelen bir kalıntısı olarak, günah çıkartmanın Katoliklik içinde de temel bir konu haline gelerek, pişmanlığın ve affin unsurları haline gelmiş olması, çok ilginçtir. Tıpkı tüm gizemli pagan dinlerinde olduğu gibi, burada da rahip, gizemli tanrının kutsal temsilcisi ve yetkili kılınmış aracısı gibi davranmaktadır." Angus S. *The Mystery Religions : A Study in the Religious Background*, Cambridge 1975 s. 74.

kitabının pagan versiyonu olarak kabul edilen 'Altın Eşek' kitabında Lucius, İsis tapınak sunaklarının önüne gelmiş bedende eşek fakat ruhta insan olan bir kişi olarak kendisini tanıtır ve eşeğe çevrilmesine yol açan suçlarını itiraf (fatentem) etmeye<sup>49</sup> başlar. Günah itirafı duygusu öylesine bir saflık ve arınma yolu olarak eserde sunulmuştur<sup>50</sup> ki, insanların merhametine sığınmak için Lucius'un suç açıklamasını duyan yaşlı bir kadın sürekli ağlamaktadır. Suç itirafı yoluyla ahlaki temizlik ve günahattan korunmuşluk halinin<sup>51</sup> öne çıktığı ve

- 49 "Tapınak açıldı ve her zaman ki gibi dualar edilmeye başlandı. Bir rahip de, duaları okuyarak kutsal suları serpmeye başladı. Bu arada baş rahibin yanına gidip beni dine kabul etmeleri konusunda ısrar ediyordum. Rahip benim kadar aceleci davranmıyormuş. Çünkü böylesine umarsızca kendisini tanrıçanın hizmetine adayanların sonu ölüm olabilirmiş. Çünkü rahibe göre hem yaşamın kapıları hem de ölümün kapıları tanrıçanın elindeymiş. Ardından rahip bana dine kabul edilmem için gereken şeyleri okudu. Daha sonra rahip beni hamama götürdü. Burada önce yıkandım. Daha sonra da rahip ben tamamen yıkandıncaya kadar üzerime su döktü. Rahibin verdiği keten bir elbiseyle tapınağın en içte kalan bölmelerinden birine götürüldüm. Ben üzerime on iki tane elbise geçirerek dışarı çıktım. Elbise aslında benim kutsandığımın bir işaretidir." Bkz. Apuleius Altın Eşek, İstanbul, 2007 s. 259.
- 50 "Tanrıların öfkesini dindirmek için kurban törenlerinde ne yapıyorsa bana da aynısını yaptılar. Suçların cezasız kalmamasını isteyen tanrılar bana yardımcı oldular. Tüm hayallerim suya düştü. Ben bir kuş değil, eşek olmuştum. Benim bir eşek bedeni içinde hapis olmuştum da talihin zalimliğini kanıtliyordu. Artık sanırım kader de benim çektiğim sıkıntılardan yorulmuş olacaktı ki, bana bir kurtuluş şansı veriyordu. Tanrıçanın görkemli hayaletine yalvarabilmek için uyuduğum yerden kalktım. Daha sonra yedi defa başımı daldırıp çıkardım. Zaten Pythagoras da bize dinsel törenlerde yedi sayısını kullanmamızı öğütlememiş miydi? Sonra göz yaşları içindeki yüzümü yukarı kaldırarak Tanrıçaya yalvarmaya başladım. 'Beni dört ayaklı halimden kurtar. Yeniden Lucius yap beni. Hangi tanrıya karşı günah işlediysem bilmiyorum ama o tanrı hala beni bağışlamıyorsa, o zaman öldür beni.' Dualarımı edip bir de üzerine acı bir çığlık attıktan sonra heyecanlanmış ruhum yeniden uykuya teslim oldu. Tam bu sırada denizin ortasından tanrıların bile tapacağı kadar güzel bir yüz belirdi. Yavaşça denizden çıktı ve etrafına ışık saçan bir hayal olarak karşıma çıktı. Uzun ve hafif bukleli saçları kutsal omuzuna doğru iniyordu. Tanrısal ses bana şöyle dedi: 'Sevgili Lucius! Ben doğanın ve doğadaki her şeyin efendisiyim. İlk ölümlü varlık, tanrıların en büyüğü, ölümlerin kraliçesi ve gökyüzü varlıklarının rehberiyim. Tanrıların ve tanrıçaların bütün biçimlerini kendimde toplayabilirim. Eğer istersem, gökyüzünün bütün parlak doruklarını, denizin sağlık getiren rüzgarlarını ve yeraltının sevimsiz hüznünü yönetebilirim. Her halk tarafından farklı isimlerle de olsa tapınım görüyorum. Eski inançlarına bağlı Mısırlılar, benim gerçek ismim olan İsis'i kullanırlar. Yaşadığın şansızlıklara üzüldüğüm için buraya geldim. Sakince ve günahlarından arınarak beklemelisin. Sana verilen ömrü, benim dışımda kimse uzatamaz.' Bunları söyledikten sonra tanrıça ortadan kayboldu." Bkz. Apuleius Altın Eşek, İstanbul, 2007 s. 244.
- 51 "İsis tapınması sırasında, talihsizlikleri veya ihmalkârlıkları yüzünden düştükleri bu saygısızlık halinden kurtulmak için, tapınanların açık itirafta bulunmaları ve muhtemelen de rahiplerle yakın istişare halinde olmaları, her yerde yaygınlık kazanmıştır. Bu gibi sözlü beyanlar, kişisel hataların şahsen ve cemaat içinde pişmanlık duyguları içinde duyurulmasını gerektirerek, cemaatin bu kişisel suçtan aklanılması gayesini de taşıdığı ölçüde,

kendisi eşekken insana geri çeviren İsis'in tanıtıldığı Lucius'un kitabında, tek başına kendisi için yapılan kişisel günah çıkartma seanslarından ya da İsis tapınak metinlerinden hiç söz edilmez. Oysa diğer Romalı şairlerin eserlerinde, cemaat halinde bütün cemaat için edilen duaların ve af dileklerinin yanında, işlediği günahtan dolayı suçlu bulunmuş kişilerin nedametlerini bildiren açıklamalarına bolca rastlanılmaktadır. Tapınak rahibinin sözleriyle kötülüğü ve kötü işleri reddettiğini bildiren, günahtan hüküm giymiş bu kişi, kutsal söyleme saygısızlık gösterdiği veya açıkça suç işlediğini söyleyerek affını dilediğine, metinlerde rastlanılmaktadır. Romalı şair Ovidus Publius (M.Ö.43–M.S. 18), yaklaşık üç yüze yakın efsaneyi şiirsel olarak yazdığı 'Metamorphoses' (dönüşümler) ismini verdiği kitabında, İsis tapınaklarındaki günah itirafı seanslarının ruh halini<sup>52</sup> etkili bir şekilde belirtmiştir. Yine M.S. 1. asırda yaşamış çok tanınmış Romalı şair olan Juvenal, beş kitaptan oluşan 'Satire' eserinde<sup>53</sup>,

günah çıkartma tapınak için temel bir ibadet halini almıştır. Aristides, Serapis'in tüm tapınaklarına uygun kader yazacağını garanti ettiğini belirtmektedir. Batıdaki İsis tapınması da, Osiris'in tüm ölmüşlerin koruyucusu olduğunu duyurduğu ve sonsuz yaşama ruhani arınma yoluyla ulaştıracağını garanti ettiği Mısır'a özgü böylesine bir ahlaki düşünceyi içermektedir. Ahlaki temizlik ya da doğru ahlak sahibi olma, Apuleius'un 'Altın Eşek' kitabının ana konusudur. Ahlaki temizlik ile günahtan korunmuşluk, Lucius'un çok önemli iki bileşeni haline gelmiştir. Böylesine bir bağ kurulmasının bir başka nedenini günaha giden bu yolun zevklere düşülen kölelikte bulan Lucius; tanrıçanın lütfuna ölümden sonraki hayatında kavuşmak isteyen herkesin günahından pişmanlık duymasının ve itiraf ederek affetmesinin zorunlu olduğunu belirtmiştir." Bkz. Alvar J. *Romanising Oriental Gods: Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*, Brill, 2008 s. 182.

- 52 "Ovid, günah itirafının İsis dinine mensup insanlar tarafından yapıldığını yazmış olsa dahi, bunun bir rahip huzurunda kurulan sırdaşlık temelinde de yapılıp yapılmadığı hakkında kesin bir bilgi vermiş değildir. Tapınakta İsis heykelinin önündeki adak taşı önünde oturan bu kişi, tanrıçayı veya diğer tanrıları gücendirdiğinden kuşku duyduğu suçları dahi herkesin huzurunda açıkça söylemeye başlar, bundan sonra, bildirdiği bu suçlarından dolayı haksız olduğunu dile getirir ve cezalandırılmayı talep eder, cemaatin arasından açılan yol üzerinde pişmanlık gösteren haller içinde yürür ve çoğu kez hıçkırığa ağlamaya başlar, pişmanlık bildiren sözlerinin arasında cezayı hak ettiğini belirterek herkesin içinde kendi kendisini suçlar ve azarlar. Ovid, bu kişinin ağladığına ve nedametindeki içtenliğine tanıklık eder." Bkz. Rose H.J. *Essays on the History of Religions*, Brill, 1956 s. 54.
- 53 "Günahların açıkça söylenmesi, pişmanlık hissinin gözyaşlarıyla kanıtlanması vs., gibi günah çıkartma seanslarının hallerine, Roma-Yunan pagan dinlerinden çok önce Mısır'da şahit olunmuştur. Pişmanlık duyguları içinde günahın duyurularak arınacağı inancının varlığına, daha sonra, Roma'daki İsis tapınaklarında da rastlanılmıştır. Juvenal, çok iyi bilinen Satire hakkında yazdıklarında, anaların ve çok tanınmış kişilerin, Doğunun tanrıları ve onların Roma'daki acayip kılıklı rahipleri önünde suçlarını nasıl açıkladıklarını konu edip alay etmiş, akılsızlıklarını sergilemek istemiştir. Günah çıkartmanın temel nedeni, suç olarak görülen günahların veya saygısızlıkların tanrıçanın öfkesine yol açacağı, iblislerin kendisini kuşatacağı korkusudur. İşlediği suçla çok şiddetli bir cezalandırılmaya uğrayacağından emin olan bu insanlar, Osiris'ten veya İsis'ten günahları için af dileyerek, rahibin de araya girerek duyduğu pişmanlığını bildirmesiyle bağışlanma şansına ulaşmayı ummuşlardır." Bkz. Rose H.J. *Essays on the History of Religions*, Brill, 1956 s. 57.



günah çıkartma seanslarının Doğu dinlerinden Roma tapınaklarına geldiğini ve son derece rağbet bulunduğunu yazmıştır. Günah itirafı yoluyla tanrıyla barışma emelini eserlerine işlemiş olan Plutark ve Juvenal'ın<sup>54</sup> yanı sıra, Pavlus de günah çıkartmanın paganizmdeki öneminin farkındaydı. Nitekim Hıristiyanlıktan asırlar öncesinde Yunanistan'da günah itirafı ve affı uygulaması, Doğu dinlerinden aktarılmış<sup>55</sup> önce Anadolu'da<sup>56</sup> sonra da Trakya'da<sup>57</sup> uygulanmış

54 "Plutark'ın tanıklığına bakılacak olunursa, en iğrenç veya en mahrem bir günahın itiraf yoluyla affedilmesi sırasında, günahkarın işlediğinin bu suçun bedeli nedir veya kutsal yasadaki karşılığı ne olacaktır sorusuna; rahibin, beni kendi halime bırak eğer duymak isterlerse suçunu-günahını tanrılara/tanrıçalara açıklayacağım, sözleri çok ilginçtir. Juvenal, Roma'daki İsis tapınaklarında yapılmış çok ilginç bir günah çıkartmayı kaydetmiştir. Yazdıklarına bakılırsa, İsis tapınanı Romalı bir kadın kendisini bağladığı cinsel perhiz sözünün gereğini yerine getirememiş ve bu endişeyle tapınağa gelerek, rahibin Osiris ile kendisini barıştırmasını dilemiştir. Juvenal, çok duygulu bir günah itirafının ardından, kadının girdiği günahın bilincine vardığı kanısını edinen rahibin, işlenmiş bu suça bedel olarak kadından bir sepet dolusu sıcak çörek istediğini ve hepsini sonra kendisinin yediğini yazmaktadır." Bkz. Angus S. *The Mystery Religions : A Study in the religious Background*, Cambridge 1975 s. 81.

55 "Çeşitli tanrıların adları anılarak ve yakarılarak uygulanan günahların itirafı yoluyla arınma ve huzura kavuşma, farklı ülkelerdeki antik pagan dinlerinin hemen hepsinde vardı. Günah affı kurumlarından bazıları Doğudan gelmiş, çok fazla ilgi çekerek öncelikle de Yunanlılara aktarılmıştı. Homer, Herodotus ve diğer Yunan yazarları, daha Hıristiyanlığın adı bile yokken günahların kefaretinin gerekliliğinden söz etmişler, günah itirafları Lidyalılar arasında uygulanır olmuştur. Alkibiades'in rahibe sorduğu, insanların yaşamında işlediği en büyük suç nedir sorusuna, rahibin verdiği cevap çok ilginçtir: hiç kimse görmese ve hiç kimse bilmese de, her insanın işlediği her çeşit suçu tanrılar görür ve bilir. Bu cevap, insanların işledikleri günahları güvenilen rahiplere itiraf ederek açığa vurma yükümlülüğünü de beraberinde getirmiş, pek çok ailevi ve kişisel sırlar bir anda rahiplerin vicdanına havale olmuştur. Plutark'tan alınan bir paragraf bile, günah itirafının affedilme umuduna bağlanmış bir hurafe olduğu hissini okuyucu da uyandırmış olsa da, günah affı kaygısının giderek daha alt zümrelere yani sıradan insanlara aktarılmakta olduğunu kanıtlamaktadır. 'Günahların tanrı tarafından affedilmesi ümidiyle dolu olan bir kimseyi, nasıl boş inançlı diyerek hor görebiliriz? Pişmanlık hisleri içinde affedildiğini duymak isteyen ve böylesine bir çaresizlik içinde çırpınan bir kimseye, kim yardım etmek istemez? Büyük bir keder ve acı içinde yüreğini açmış böyle bir kişi itiraf etmeye başlamış, hiç kimsenin bilmediği sırlarını ve hatalarını tek tek sayıp dökerek pişmanlığını dile getirmiş olsa da, artık hatadan dönmüş ve tanrının yasakladığı halden çıkmış demektir.' (Plutarch, *De Superst*, 20) Günah itirafının ve affının, Mısırlılar kadar Yunanlılar arasında da rağbet bulunduğunu kesinlikle öne sürebiliriz. Apollonius sandalla Nil nehri üzerinde gezinti yaparken, bir gence rastlar ve kendisinin öğrencisi olmasını ister. Apollonius, bu gence, şu ana kadar iyi ya da kötü işlediğiniz her ne varsa bana söyleyin, tanrıdan aldığım görevle hepsini affedebilirim, der. Yunanlıların dini, günahların itirafını ve affını kapsamış olsa da, cinayet gibi bazı korkunç suçların affına kesinlikle karşıydı." Bkz. Lasteyrie C. *The History of Auricular Confession: Religiously and Morally*, London, 1971, s. 55.

56 "Günahların affı, Yunanlıların dininde yerleşmiş bir gelenek olmasa bile, imparatorluk dönemi sırasında Anadolu'dan alınmış bir uygulamadır. Bir grup Yunanlı, günahların itirafı ve tanrıların övülmesi yoluyla tanrısal cezalardan kurtulunabileceği inancının öncülüğünü yapmıştır." Bkz. Chaniotis A. *Greek Religion*, Oxford, 2010, s.39.



olsa da, büyük bir rağbet görmüş ve etkili felsefi içeriğine kavuşmuş olması nedeniyle, paganizmi Hıristiyanlıkta yaşatan Pavlus'un<sup>58</sup> de dikkatini çekmiş olmalıydı.

İşlenmiş günaha duyulan pişmanlık hissini ve yeniden diriliş ya da sonsuz yaşama geçiş coşkusu tanrısal gizemliliğin temeli haline getirmiş olan Roma-Yunan paganizmindeki günah itirafı; Lucius'un alaycı eserinde etkili bir tarzda işlendiği gibi, on gün perhiz koşuluyla ve içten dualarla ifadesini bulan tövbecar hücre çilekeşliğiyle, neredeyse tüm İsis-Artemis tapınaklarında rağbet edilen bir ayindi.<sup>59</sup> Antik dünyanın yedi büyük harikasından biri

57 "Halkın suçlarının toplu olarak tanrıya itirafı, pişmanlığın bir ifadesi ya da bir propaganda aracı olarak kullanılması, M.Ö. 4.asırdaki Epidorus'un mucizeyle ilgili yazdıklarında rastlanılmaktadır. Tanrının lütfuna ererek veya ölümden kurtulmak maksadıyla da yapılan halkın günah çıkartmasıyla ilgili tanrının istekleri Frigya metinlerinde açıkça bildirilmektedir. Bir ölümlünün tanrıya isyanı günahdır, bu suçun itirafını ve metinlerdeki şekliyle itirafını gerektirir. Günah itirafı, Helenistik-Roma özellikleriyle Bakhalarda bile açıkça yer almıştır: '118/9 yıllarında, Artemidoros'un kızı Trohime, hizmet etmek için tanrıların huzuruna çağrılır, ancak o gitmede ağırdan davranır. Bu nedenle tanrılar onu delirterek cezalandırır. Suçunu Koresa üzerinde etkisi olan Meter ile Apollo'ya açan Trophime'ye, tanrının bu öfkesini herkese duyuran bir dikili taş dikmesi karşılığında affedileceği ve delilikten böylece kurtulacağı bildirilir. Tanrıya karşı suç işleme ve koşullu affedilme vurgusu, tanrı ile insan arasındaki gizemli ilişkide giderek daha fazla pekiştirilerek, Hıristiyanlığa kadar ulaşır." Bkz. Vernsel H.S. *Isis, Dionysos, Hermes Three Studies in Henotheism*, Brill, 1999, s.203.

58 "Romalı vatandaş Tarsuslu Pavlus, Anadolu'daki seyahatleri sırasında İsis ismini çokça duyduğundan benzeri bir çözüm bulması gerektiğinin farkına varmıştır. Mısır'da her yerde var olan ve her şeye kadir olduğuna inanılan İsis gibi; Artemis de, Anadolu insanı için her yerde vardı ve her şeye de kadirdi. Böylece Anadolu'da, İsis-Artemis'in bu yüceliği imanında, halka açık halde günah çıkartma seansları başlamıştır. Pavlus'un Efes ziyaretiyle birlikte, bu iki ekumenikal (evrensel) tanrıçanın insanlar üzerindeki müthiş etkisi de fark edilmiştir." Bkz. Witt R.E. *Isis in the Ancient World*, New York, 1997 s. 328.

59 "Helenistik gizemli tapınmaların ruhaniliği altında, bir kimsenin işlediği suçun ya da tanrılar nezdinde girilen günahın cezasını çekmesi, çok önemli bir konuydu. İniskiye ve vaftiz olmadan önce, pagan tapınaklarında, adayın tüm günahlarını itiraf etmesi beklenirdi. Cemaatin ileri gelen ruhsalları ya da tanrıçanın önde gelen bağlıları, adayın yaşamı boyunca işlediği bütün fiillerini kalbinden geçenleriyle birlikte itirafını can kulağıyla dinlerlerdi. İsis ve Artemis tapınak ayinlerinde temel inanç, vaftiz ayininin içsel temizliği ve ruhani arınmayı sağlayabilmesi için, adayın (ruhunun) üzerinde günahın hiç iz ya da leke kalmaması zorunluluğu üzerine kuruluydu. İsis ve Artemis gibi tanrıça tapınaklarında, yeniden doğuşu sağlayacak bu ruhsal arınmada lekelerden kurtulmayı da, işte bu günah itirafı sağlıyordu. Örneğin İsis tapınmasında, günahın cezasını çekme, kefaret yoluyla günahın bedelini ödeme vs., gibi konulara aşırı önem verildiği gibi, itiraf yoluyla günahın kurtulmaya olduğu kadar affa uğramaya da büyük değer verilmekteydi. Günah itirafıyla başlayan inisiye ve vaftiz ayininden on gün öncesinden perhiz (et yememek, şarap içmemek, cinsel ilişkiye girmemek vs.) yapmak bir zorunluluktur. İniskiye olan kişi, perhiz günlerinde, insanlardan tam anlamıyla kendisini soyutlamakla, tapınakta bir odaya kendisini hapsetmekteydi. İsis

olan Efes Artemis tapınağının<sup>60</sup> Roma-Yunan paganizmindeki öneminden haberdar olan İncil yazarları, sözü insan bedenine ekilen tohum benzetmesiyle dikkatleri üzerine çeken Seneca'nın (M.Ö.4 – M.S.65) sözlerini Arami diliyle<sup>61</sup> İsa'ya söylettirmiş olmakla, tek başına Hıristiyanlığın tüm pagan dinlerinin yerini almasına veya putperest tapınmanın Hıristiyanlık adı altında devam etmesine<sup>62</sup> zemin hazırlamışlardır. Persiya'daki<sup>63</sup> Artemis Tapınağı İs-

tapınağındaki bir hücrede, inisiye, yaşantısını ayrıntısıyla düşünmekte, geçmişte işlediği günahlarını anımsayarak zihnini berrak tutmakta, sürekli olarak hıçkırığa hıçkırığa ağlayıp pişmanlık duymaktadır. Nedamet yoluyla tövbe, itiraf ederek günahlardan arınmak ve içten tapınmak için gerekliydi. İşlediği suçları itiraf etmeyi pişmanlığın ve affa ulaşmanın temeli haline getirdiği, kendi hayat hikayesini anlattığı 'Altın Eşek' isimli kitabında Apuleius; suçları yüzünden eşeğe dönüşen kendisinin, günahlardan arınarak tanrı suretini nasıl aldığını konu edinmiştir. Geçmiş yaşamında Lucius, pek çok büyük suç işlemiştir, İsis mabedinin önüne eşek olarak gelmiş, yaptıklarına pişman olmuş, günahlarını rahibe itiraf etmiş, göğün kraliçesi İsis'in hemen yanı başına taht kurmuştur." Bkz. Vensus A.G. *Pathsto the Divine : Ancient and Indian*, Washington, 2008 s. 121.

- 60 "Yuhanna, 30-36 yıllarında, kentlin yaşlı kadınlarının şifa dağıtması için tiyatroya çağrılmış olmasına rağmen, Artemis tapınağının 37 – 45 yılları arasında yıkılması hakkında hiçbir bilgi vermemiştir. Elçilerin İşlerinde, Pavlus, Efes'te Kilisenin kurulması konusunda öncü bir role sahip olmuş ve kenti çeşitli kereler de ziyaret etmiştir. Elçilerin İşlerinde (19: 23-40) ayrıntısıyla anlatılan bir olayda, tiyatrodaki kalabalığın karşısında, misyonerliğini ciddi denecek derecede tehlikeye atmıştır. Efes kentinde Artemis tapınağı ve tiyatro çok önemli iki yapı olduğu halde, havari Yuhanna'dan Pavlus'e varıncaya kadar hiçbir öncü Hıristiyandan ayrıntılı bir bilgi gelmiş değildir." Bkz. Lalleman P.J. *The Act of John : A Two Stage Initiation into Johannine Gnosticism*, Leaven, 1998 s. 92.
- 61 "İsa, zaten bu konuya işaret etmişti, tohum (tanrı sözü) bereketli toprağa veya çorak kayalık üzerine düşebilir, hiç filizlenip bitmeyebilir, demişti. İsa, hiçbir zaman, tohum çürümüşdür ya da kısır kalmıştır gibi bir anlamı ima etmiş değildi; anlatmak istediği şey, sadece, yüzünün maddesel özünün tanrısal tohumun (sözün = kelamın = logosun) çimlenmesine ve yetişmesine uygun bir içeriğe asla sahip olmadığıydı. Böylesine örtülü olan ve genel bir benzetme sanatı kullanarak İsa'nın vaaz ettiği diğer konular arasında, Yahuda bölgesindeki İsraililere, tıpkı bir çocuk gibi tanrı sözünü almazsanız iman etmiş olamazsınız, nitelemesi gelmektedir. Neyse ki, İsa, İbranice değil de Aramice konuşmaktaydı, bu lisanı sadece İsraili seçkinler değil Yunanlılar ve Latinler de kolaylıkla söylenileni anlamaktaydı. İsa'nın Arami diliyle seslenmesi bu yüzden, gerçekten çok büyük bir avantajdı. İsa'nın İbranice değil de Aramice seslenmesi sayesinde, sözlerin söylenmesinin üzerinden daha birkaç yıl bile geçmeden, dikkate değer bir heyecan yarattı ve büyük bir gürültünün çıkmasına neden oldu." Bkz. Garbol P.S. *The Fallacious Confession*, New York, 2009 s. 77.
- 62 "Yunan ve Roma tanrıça mitolojisi, günümüz yaşantısına dahi tesir etmektedir. Çevremizi saran her şey, karanlık çağlarda etkili olan tanrıça tapınmalarını bizlere anımsatmaktadır. Tanrıçaların yolundan yürüye yürüye, İsa'nın yolunu şeytanın yoluna çevirmişlerdir. Çözülmesi gereken ciddi bir sorun vardır. Düşmanca taktiklere uğramaktayız. İsa bizi sever, bizim için ölmüş olmakla da bize olan sevgisini kanıtlamıştır. Oysa biz ne yapıyoruz? Tanrıçalara duyulan iman gibi, günahlarımızı itiraf ediyoruz, bağışlanma diliyoruz, sonra da affedildiğimizi hissederek yalanlara sarılıyoruz." Bkz. Embry B.E. *Woman Thy Name is*, New York, 2002 s. 73.
- 63 "Josephus İsrail yasalarına katı şekilde bağlı kalan bir kimse olmanın ötesinde; yabancı kralların, imparatorların ve generallerin dahi adil olmalarında ve kutsal şeylere saygısızlık

raillilerin kutsal metinlerinde dahi ismi geçerken, Efes'teki muhteşem mimari yapısıyla Pavlus'un tepkisini<sup>64</sup> çekmişti. Her yerde var olduğuna ve her şeyi duyup bildiğine inanılan tanrıça İsis ve onun Roma-Yunan uygarlığındaki izdüşümü sayılan Artemis, giderek tapıldığı her yerde günah itirafı yoluyla<sup>65</sup> arınma duygusunu tapınanlarına aşılamıştır. İsis ve Artemis tapınaklarındaki içten dualarla<sup>66</sup> girilen günah itirafı, bir tür ölüme hazırlık olarak kişinin bu

yapmamaları gerektiğinde ısrar etmekteydi. Şayet, yabancı da olsalar bunda bir hata yapacak olsalar, tıpkı İsraili günahkarlar gibi tanrısal cezaya çarptırılacaklarından emindi. Kuşkusuz 4. Antiochus, İsraililere yaptıklarından dolayı biraz sarsılmış, Persi'deki Artemis tapınağının talan edilmesine öncü olmuştur." Bkz. Schwartz S. *Josephus and Judean Politics*, New York, 1985 s. 192.

- 64 "İsis her yerde var olduğuna inanılan bir kraliçeydi. Artemis'e ise, bütün Asya'da her yerde var olduğuna inanılmakta ve tapılmaktaydı. Anadolu halkları da, İsis-Artemis'in en büyük olduğuna ve her yerde var olduğuna iman etmişlerdir. Pavlus'un Efes kentini ziyaret ettiği yıllarda, bu iki ekumenik tanrıça hakkında bilinmesi gereken her ayrıntı halk tarafından zaten kulaktan kulağa aktarılmaktaydı." Bkz. Witt R.E. *Isis in the Ancient World*, New York, 1997 s. 14.
- 65 "Yunan dininde çok güçlü bir şekilde işlenmiş her yerde var olan ve her şeyi bilen tanrıçalara duyulan iman, ile, cezalandırılma korkusu altında kahrolan tapınan arasında kurulan çok kuvvetli bu bağın sonrasında; günahlarının her an farkında olan insanın günahlarını itiraf ederek, çok güçlü ve öfke dolu tanrıçanın gazabından kurtulmayı dilemesi, rağbet edilen bir eğilim haline gelmiştir. İtiraf ederek bağışlandığı hissine kapılma coşkusu (günah, tanrısal öfke, cezalandırılma kaygısı, günah itirafı, pişmanlık, gönül alma ve yatıştırma); Doğuya özgü dinlerin de katkısıyla, Lidya-Frigya dinlerin tamamında, kapsamlı bir şekilde gelişmiş, günah itirafı-barışma bağı yazıtların çoğuna işlenmiştir. Roma imparatorluk dönemi boyunca, Mısır'da dolayısıyla Doğu dinlerinin etkili olduğu her yerde, tapınanın dizlerinin üzerine çökmüş halde günahlarını itiraf eder ve merhamet dilerken resmedilmiş olması bir tesadüf değildir." Bkz. Vernsel H.S. Faith, *Hope and Worship : Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden, 1981 s. 158.
- 66 "Ruhunu tümüyle tanrılara adama ve hakikate bağlanma duygusu ile varlıkların varlığının bir soluk gibi estiği, yalnızlığın yalın ve hoş büyüünün tadına varıyordu. Dualarında şöyle diyordu: 'Ey İsis! Ruhum senin gözlerinden akan bir damla yaş olduğuna göre, bir çığ gibi başka ruhların üstüne düşsün ve öldüğümde onların güzel kokusunun sana yükseldiğini duyumsayayım! Kendimi kurban etmeye hazırım.' Kendisinde yavaş bir değişimin ve köklü bir dönüşümün olduğunu hissediyordu. Önce kendi varlığının dibine iniş sonra da nesnelere üzerinde adeta uçmasını sağlayan bir tür yukarıdan bakış. Kimi zaman rahipe soruyordu: Bir gün İsis gülünü koklamama izin verilecek mi? 'Bu bizim elimizde değil. Hakikat verilmez. Gerçeği insan ya kendi içinde bulur ya da hiç bulamaz. Seni bir ermiş yapmak bizim elimizde değil, ancak kendin bunu başarabilirsin. Çalış ve dua et.' Bu sessiz dualardan birinden sonra başrahip aniden yanında beliriverdi: 'Oğlum hakikatin sana açıklanacağı an yaklaşıyor. Kendi derinliklerine inerek ve oradaki yaşamı keşfederek onu sezmeye başladın. Ermişlerin dile sığmaz büyük tarikatine gireceksin. Çünkü gönül saflığında, kakikat aşkıyla ve dünya nimetlerinden vazgeçebilme direncinle buna layıksın. Fakat hiç kimse ölüm ve diriliş aşamalarından geçmeden tanrı diyarına giremez. Sana mezarlığa kadar eşlik edeceğiz. Hiç kimse ölümden kaçamaz, tanrının ışığına kavuşmak için mezara canlı canlı gömülür.', diyordu başrahip." Bkz. Schure E. *Gizemler Kitabı : Eskiçağ Gizemleri*, Ankara, 2003, s. 80.

dünyadaki yaşamında uygulanırken; Örfik şenliklerinde söylenen ilahilerde ölmüş bir kişinin ruhunun itiraf ettiği<sup>67</sup> suçlarının karşılığı olarak cezaya razı hali ya da daha doğrusu pişmanlık duygusu içinde bağışlanma ümidini yansıtmaktadır. Özellikle Platon'un eserlerinde ve Aristoteles'in eleştirilerinde felsefi bir boyut kazanan gizemlilik içeriğine dayanan tüm putperest dinlerde olduğu gibi, Roma-Yunan paganizminde, Anadolu idolatrizminde hatta Dionysus veya Midas tanrı-insanlarda<sup>68</sup> da; ölümle ruhun bedeninden çıktığı,

67 "Günahkarın itiraf yoluyla affa ulaşma emeli, Örfik dinde çok yaygın bir uygulamaydı. Tanrıyla hemfikir olarak, işlenen fiilin veya davranışın bir suç olduğu vurgusuyla bağlantılı olarak; Plutarch'ın 'De Sera NuminisVindicta' eserinde işlediği Thespesios'un vahyi bölümünde, gerçekten de, cehennemde suçların bir bir açıklandığı ve kişinin yüzüne vurulduğu ıstıraplar çukuru olarak tanıtan ilk dindir. Plutarch, 'De Sera NuminisVindicta' eserinde (22 p. 566 F) oğulun huzuruna çıkarılan kişi bu dünyada herkesten sakladığı günahlarını açıklamakla, ölmüş kişinin ruhu bu dünyadayken işlediği suçları bir bir kınayıp itiraf etmeye mecbur bırakılmakta, af nidaları altında hesaba çekilen ölmüş bu kişinin yaşarken bu günahları işlemeye meylettiren nedenler geçersiz bahaneler olarak görülerek yüzüne vurulmakta, dünyadaki yaşamında yaptıklarından habersiz olanlar şiddetli şekilde cezaya çarptırılmaktadır. Ancak Örfizmdeki günah itirafı, öldükten sonraki hayatta ruhun kınanması kapsamında gerçekleşmektedir. Yazılı metinlerden, Anadolu'daki pek çok Örfik topluluğun, ölen kişinin ruhunun cehennem diyarında dünyada yaşarken bedeninin işlediği fiillerinden dolayı kişinin günahlarını itiraf ettiği senaryosuna iman ettiği sonucuna ulaşmak mümkün olduğu gibi; Lidya ve Frigya'ya ait kitabelerde de, işlediği günahı ölen kişinin ruhuna itiraf ettirilmesiyle ilgili bulgulara da rastlanılmıştır. Gerçekte kişinin ruhuna, ölen kişinin suçlarını tek tek itiraf ettirilmesiyle ilgili kitabe bulgularına Maeonia (Lydia) ve MeterHıpta'ya adanmış iki bölgesel ithafta ayrıntılı olarak rastlanılmıştır. Hititler ve Mitanniler tarafından aşkla bağlanılan ve coşkuyla tapılan bir tanrıça olarak MeterHıpta, Dionysus'da içkiyle şifa dağıtan bir hemşireyken, Örfik ilahilerde(48 ve 49) tapınmalarda (ayınlerde) günahları itiraf ettiren bir tanrıça olarak tanıtılmaktadır." Bkz. Guthrie W.K.C. *Essays on the History of Religions*, Leiden, 1952 s. 63.

68 "Gizemli dinlerde teoloji ve dilin karşılıklı olarak gelişmesi üzerinde, Midas yalnızca uç bir örnek olmasına karşın, Midas ile Orpheus arasındaki bağlantının açığa çıkartılması bakımından çok önemli bir konudur. Dinlerin gizem konuları araştırılırken, yaşama tahammül gücü verdiği gerçeği asla gözardı edilmemelidir. İntihar etmek, tüm gizemli dinlerde ret edilmiştir, çünkü yaşamı insanlara veren tanrılardır, bu nedenle de kişinin hayatı kutsal kılınmıştır. Tüm gizemli dinlerde, insan hayatı tanrısal görevlerle donatılmış, tanrılarla da kutsal ve güçlü kılınmıştır. Tanrılar bedenden ruhu çıkartmadan veya kişiyi çağırarak yanına almadan, insan eliyle kişinin öldürülmesinin yasaklanması; Aristoteles'in ilk diyaloglarında irdelediği gibi, Platon'un felsefi öğretisinin de gerçekten özünü oluşturmuştur. Yaşamın kutsallığı, gizemli dinlerde Silenus tarafından ısrar edildiği halde, yalnızca sembolik olarak öne çıkartılmıştır. Yeni yaşam ölümle birlikte değil de, ölümler diyarındaki kutsamayla ve inisiyeyle başlayacaktır. Gönüllü ölüm ayinleri, ancak, imparatorluk dönemindeki İsis gizemleriyle bağlantılı olarak açıklanabilir. Sembolik ölüm ve ruhtan yeniden doğuş, tüm gizemli dinlerin ortak teması olmuştur. Örfik gizemlerinin diğer dinlerle olan temel farkı, muhtemelen, Orfeus'la ölümden yaşama geçişin çok düzenli bir şekilde yeniden gerçekleşmesi değil, ölümün fethedilmesi ve ölüm üzerinde mutlak zafer kazanılması temaları olmuştur. Diğer taraftan Midas, ölümlü dünyevi tanrılarla aşırı derecede doğrudan bağlantısı kurulmuş alegorik bir temsildir. Ovid, ölümlü tanrı Midas'la olduğu kadar, gizemli

bedeninden çıkan ruhun tanrısal-ruhsal diyara götürüldüğü, dünyadayken bedeninin işlediği tüm işleri yüzüne söylendiği veya itiraf ettirildiği, bu suçlar içinde kişinin bir insanı öldürmenin (ya da intihar etmenin) en büyük günah olarak sorgulandığı vs., gibi görüşler savunulmuştur. Hıristiyan dogmasında kaybolan vaftiz<sup>69</sup> inayetini tekrar elde etmek için yapılan günah çıkartma<sup>70</sup> ile, Örfik şenliklerinde<sup>71</sup> ve Artemis tapınaklarında<sup>72</sup> rağbet bulan itiraf arasında önemli benzerliklerin olduğu daima öne sürülmüştür.

dinlerin tamamıyla da ilgilenmiş, kendisinden çok önce başlayan ve kendisinden sonra da çok etkili bir şekilde devam eden ezoterik tapınmaların içeriğine büyük ilgi duymuştur. Dinsel içerikte 'Metamorphoses' (Dönüşümler) kitabının bir paragrafı (11.127-45) çok dikkat çekicidir. Midas'ı şefaatchi kılarak Dionysus'a seslenen duasında, bir kişi, hem niyet ve hem de fiil olarak günahlarını itiraf etmektedir. Ovid'in eserlerinde, günah çıkartmadan 'confessiopeccati' deyimini altında, çok sık söz etmektedir. Günahların itirafı, antik çağdaki bütün gizemli dinlerin rağbet ettiği bir tapınma tarzıdır." Bkz. Luck G. *Ancient Pathways and Hidden Pursuits*, New York, 2000 s. 17.

- 69 "Hıristiyan olmak da bir Kiliseden diğerine geçmek de, vaftiz ile olur. Vaftiz ayini, Baba-Oğul-Kutsal Ruh adına yapılır. Vaftiz, İsa'nın manevi vücuduna iştirak edişi, Kutsal Ruh ile yeniden doğuşu ifade eder. Vaftiz uygulamaları, Kiliseler arasında farklılık gösterir. Suyu daldırmak, batırmak, su sepelemek ve su dökmek gibi çeşitli yollarla vaftiz yapılabilir. Vaftizsiz ölenin asli suçtan temizlenmediği için günahkâr öldüğü kabul edilir. Günah itirafı, kaybolan vaftiz inayetini yeniden elde etmek için yapılan ayindir. Günah işleyen günahlarını itiraf eder. Kilise adına affetme yetkisine sahip papaz, itirafta bulunanın günahlarını bağışlar. Günah itirafı, tanrı ve Kilise ile barışmanın bir simgesidir." Bkz. Küçük A. ve Tümer G. *Dinler Tarihi*, Ankara, 2009, s. 390.
- 70 "Katolik Kilisesine göre insan doğuştan günahkârdır ve Lateran konsül kararına göre her insanın en az yılda bir kez günah itirafında bulunması gerekir. Ortodoks Kilisesi, sakramentlerden vaftiz ile konfirmasyonu bir arada yapar, vaftiz töreninden hemen sonra konfirmasyonu ayinini gerçekleştirirler. Protestan reformasyonu, vaftiz olan her Hıristiyanın bir rahip olduğunu öne sürmüştür. Bu ilke, Katolik Kilisesinin hakikat ve otoritesinin ruhban sınıfa has kılındığını ve atanmış rahiplerin tanrı ile insanlar arasında aracı olmalarını ifade eden Kilise hiyerarşisini reddetmektedir. Bu şekilde Hıristiyanlıkta, Tanrı ile Hıristiyan arasındaki aracı figürler ortadan kalkmış ve bireysel anlamda dinsel yaşam imkanı sağlanmıştır." Bkz. Gündüz Ş. *Yaşayan Dünya Dinleri*, İstanbul, 2007, s. 109.
- 71 "Örfik gizemlerinde, pişmanlık duyguları altında kalarak günahları itiraf etme yoluyla affa uğramayı ümit etme uygulaması, ile, Hıristiyanlardaki günah çıkartma seansları arasında kolaylıkla bir benzerlik kurulabilir. Hıristiyanlıktaki günah çıkartma, gerçekte, Örfik günah itirafın tam benzeridir. Örfik şenliklerinde de Hıristiyan cemaatinde de, günahlarına pişman olmuş itirafçı, dinsel tören (venia, restitutia) kapsamında affa nail olmaktadır." Bkz. Luck G. *Ancient Pathways and Hidden Pursuits*, New York, 2000 s. 12.
- 72 "Artemis tapınağı Efes'in gururuydu. Antik dünyanın yedi harikasından biri olan Artemis tapınağı, M.Ö. 550 yıllarında kral Croesus tarafından yapılmıştı. Artemis'in muhteşem heykeli, sunak bölgesinin hemen önündeyim. Sunak kesilen hayvanlarla süslenmişti. Artemis, bakire bir tanrıça olduğu için, tüm cinsel davranışlar ve istekler, tapınak tarafından kesinlikle yasaklanmıştı. Roma dönemi öncesinde, rahipler tarafından Artemis tapınması üzerinde kapsamlı değişiklikler gerçekleştirilmiş olmasına rağmen, temel niteliği asla bozulmuş değildir. Genç kızlar tapınakta bir ömür boyu görevlendirilmek üzere seçilir ve gö-

### Sonuç

Günah kavramı üzerine kurulan Hıristiyanlıkta, yaratılan her insana anne ile babasından geçen ve Adem ile Havva'nın işlediği söz dinlemezlik suçu olarak bilinen asli günahın ruhani arınmanın yolu vaftiz ayini olurken; bedenine giren şeytanın tahrikiyle insanın kendi yaşamında işlemekte olduğu fiili günah kirlenmesinin ruhani temizlenme veya tanrısal barışma yolunu da günah çıkartma ayini oluşturmaktadır. Tanrı iradesine aykırı davranarak ya da bundan daha kötüsü tanrı sözünü (yasağını) reddederek işlenen her günahla ruhun kirlendiği dogması, tapınağa katılan her inisiyenin suya (nehre) batarak ve çıkararak uygulanılan vaftiz ayiniyle olduğu kadar cemaat içinde suçlarını itiraf ederek gerçekleştirilen günah itirafı ayiniyle ruhu arındırma inisiyeleri; Hıristiyanlıktan asırlarca öncesinden İsis mabetlerinde titizlikle yerine getirilmiş, Doğu dinlerinin Roma İmparatorluğu'nda rağbet bulmasıyla birlikte tüm Artemis ile Serapis tapınaklarında ve Orpheus ilahilerinde benimsenir olmuştur. Denilebilir ki, insan bedeninin tanrının ruhuyla hayat bulması, beden ruhun hapsedildiği bir hücre gibi görülmesi, ruhun bedenden ayrılması olarak yorulan ölümle ruhun özgür olması, ölen kişinin ruhunun tanrısal-ruhsal (ide = pleromik = gökler krallığı = cennet) aleme çıkması vs., içeriğindeki pisagoryan-platonik ruhçuluk; ile, ölen kişinin ruhunun sorgulanması ve tüyle tartılması, tanrı ailesinin kurulması, tanrının oğlunun haksız olarak ve insafsızca öldürülmesi, tanrı bedeninin (ekmek) yenilmesi ve tanrı kanının (şarap) içilmesi, ayinlerde tanrının oğluyla (Dionysus, Mithras, İsa) karşılaşılması, sonsuz yaşam haberinin alınması vs., içeriğindeki mitolojik söylenceler günümüz Hıristiyanlığın temelini oluşturmuştur.

Platonik felsefe ve mitolojik tanrı-insan söylencelerinin Hıristiyanlıkta bulunduğu veya dayandığı tek payanda vardır, bu da putperest ideolojinin özünü oluşturan ruhçuluktur. Tanrı ailesinin kurulduğu bu mitolojik çağda, büyük işleri başaran ya da olağanüstü kahramanlıklar gösteren kişilerin Zeus'un oğlu ya da Dionysus'un oğlu gibi yakıştırmalarla anılmasının, üstün kişilerle ve özellikle de komutanlarla tanrılar arasında soy bağının kurulmasının tek nedeni, tanrı ruhunun o kişinin bedenine girdiğine (dolayısıyla tanrı ruhunun

---

revli kaldığı süre boyunca da bakireliğini korurlar, bakire kalmaya da yemin içerlerdi. İtiraf yoluyla günahın arınma, kutsal bakireliğin adeta temel koşuluydu. Bakireler tarafından titizlikle yürütülen Artemisyon, Artemis tapınmasının ana festivaliydi. Artemis tapınması, doğrudan doğruya bakirelik üzerine kurulu olmasına rağmen, Artemis bağlıları, bakireliği halk arasında yaygınlaştırmış değillerdi. Genç kızların bekâretini ve iffetlerini koruyan Artemis, onları evliliğe ve anne olmaya hazırladığı gibi, doğum esnasında ismini anan bütün annelerin tek koruyucu tanrıçasıydı." Bkz. Polhill J.B. *Pavlus and his Letters*, New York, 1982 s. 179.



insan bedenini araç olarak kullanmasına) inanılmış olmasıdır. İnsanların günümüzden çok daha fazla şiddetle doğa olaylarının etkisine açık olduğu, doğa güçlerinin her birinin ayrı ayrı doğaüstü varlıklara dönüştüğü, her birine tanrı ve tanrıçalar olarak tapıldığı bu mitolojik dönemde; tanrısal ceza olarak algılanan afetlerden ve hastalıklardan korunmak için dualar edilmiş, ayinler düzenlenmiş, kurbanlar kesilmiş, tanrıdan gelen haberlerle kehanetlerde bulunulmuş, tanrı ve tanrıçalar adına tapınaklar yapılmış, yeryüzü merkezinin Efes'teki Artemis tapınağı olduğuna iman edilmiştir. Tapınaklar ve içinde düzenlenen ayinler bakımından Efes kenti, özellikle de İsis ve Artemis vaftiz ve günah itirafı ayinleri yoluyla, ruhani arınmanın ve tanrısal-ruhsal sahaya yükselmenin vazgeçilmez mekanları haline gelmiştir. Diğer taraftan, çarmıhta öldürüldükten sonra cehenneme inen tıpkı İsa gibi, tanrılar tarafından duasının kabul edilmesini kıskanan Bakhalar tarafından haksız yere ve insafsızca öldürüldüğü anda ölümler ülkesine ve ruhlar diyarına inen Orfeus'un tekrar dirilmesiyle matem yakarışları şenliğe dönüşür. Ancak, tıpkı Hıristiyan Kiliselerinde olduğu gibi, İsis ve Artemis tapınak ayinlerinde de, Orfeus ilahilerinde de esas tema değişmemiştir; günah itirafı yoluyla ruhun arındırılması ve tanrıyla barışarak sonsuz yaşama kavuşulması hepsinde de esas güdüyü oluşturmuştur. İti-rafta bulunarak ruhu arındırma ve tanrıyla barışma dogması Hıristiyanlıkta o denli önemlidir ki, itiraf ettirerek adalete ulaşma emeli, Ortaçağ Avrupasında kanonik yargılamanın temeli ve kutsal mahkemenin (Engizisyon) tek yöntemi haline gelmiştir.

### Kaynakça

- Alvar J. *Romanising Oriental Gods : Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*, Brill, 2008
- Angus S. *The Mystery Religions : A Study in the religious Background*, Cambridge 1975
- Anonim *Kutsal Kitap Eski ve Yeni Anlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*, İstanbul, 2004
- Apuleius *The Isis Book: Metamorphoses*, Brill, 1975
- Apuleius *Altın Eşek*, İstanbul, 2007
- Burkert W. *İlkçağ Gizem Tapınakları*, İstanbul, 1999
- Blavatsky H.P. *Isis Unveiled*, London, 2010
- Carlille E.S. *The Isis*, London, 1954
- Champdor A. *Mısır'ın Ölümler Kitabı*, İstanbul, 2006
- Dürüşken Ç. *Roma'nın Gizem Dinleri*, İstanbul, 2000
- Embry B.E. *Woman Thy Name is*, New York, 2002



- Ferguson E. *Baptism in the Early Church : History, Theology and Liturgy in the First Five Centuries*, Cambridge, 2009
- Freke T. ve Gandy P. *İsa'nın Gizemleri*, İstanbul, 2005
- Garbol P.S. *The Fallacious Confession*, New York, 2009
- Guthrie W.K.C. *Essays on the History of Religions*, Leiden, 1952
- Gündüz Ş. *Yaşayan Dünya Dinleri*, İstanbul, 2007
- Hornung E. *Ezoterik Mısır*, İstanbul, 2009
- Koester H. *History, Culture and Religion of the Hellenistic Age*, New York, 2004
- Küçük A. ve Tümer G. ve Küçük A. *Dinler Tarihi*, Ankara, 2009
- Lalleman P.J. *The Act of John : A Two Stage Initiation into Johannine Gnosticism*, Leaven, 1998
- Lasteyrie C. *The History of Auricular Confession: Religiously and Morally*, London, 1971
- Luck G. *Ancient Pathways and Hidden Pursuits*, New York, 2000
- Massey G. *Ancient Egypt: The Light of the World Vol.2*, London, 1907
- McCabe E.A. *An Examination of the Isis Cult with Preliminary Exploration into New Testament Studies*, Plymouth, 2008
- Pearson B.W.R. *Corresponding Sense: Paulus, Dialectic and Gadamer*, Brill, 2001
- Plutark *İsis ve Osiris*, İstanbul, 2006
- Polhill J.B. *Paulus and his Letters*, New York, 1982
- Robinson R. *The History of Baptism*, Boston, 1951
- Rose H.J. *Essays on the History of Religions*, Brill, 1956
- Sakioğlu M. *İsa Haçta Öldü Mü*, İstanbul, 2004
- Schwartz S. *Josephus and Judean Politics*, New York, 1985
- Schure E. *Büyük İnisyeler*, İstanbul, 1999
- Schure E. *Gizemler Kitabı : Eskiçağ Gizemleri*, Ankara, 2003
- Spinks B.D. *Early and Medieval Rituals and Theologies of Baptism : From The New Testament to The Council of Trend*, Burlington, 2009
- Wedderburn A.J.M. *Baptism and Resurrection*, Tubingen, 1987
- Weigall A. *Hıristiyanlığımızdaki Putperestlik*, İstanbul, 2002
- Wild R.A. *Water in the Cultic Worship of Isis and Serapis*, Brill, 1994
- Witt R.E. *Isis in the Ancient World*, New York, 1997
- Vensus A.G. *Paths to the Divine : Ancient and Indian*, Washington, 2008
- Vernsel H.S. *Isis, Dionysos, Hermes Three Studies in Henotheism*, Brill, 1999
- Vernsel H.S. *Faith, Hope and Worship : Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden, 1981
- Voltaire *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 1978
- Yilyah P. *The Message of the Kingdom : Is the Yahweh Seed*, Indiana, 2004

## GENERAL ABDURRAHMAN AYGÜN (1878-1943)\*'ÜN BARNABA İNCİLİ'Nİ TAHLİLİ\*\*

Yusuf ALEMDAR (\*\*\*)

### ÖZ

*Asker kökenli yazar General Hacı Hafız Abdurrahman Bey, 29.12.1878 tarihinde Mudanya'da doğmuş ve Osmanlıların son döneminde yetmişmiş, özellikle Harita ve Astronomi alanlarında uzman olan bir bilim adamıdır.*

*Bilhare Aygün soyadını alan Abdurrahman Efendi, Bursa Ulu Cami Kütüphanesi memurluğunda da bulunmuş olup 09.05.1943 tarihinde İstanbul'da vefat etmiş ve Zincirlikuyu Mezarlığı'na defnedilmiştir.*

*Çoğu basılmamış 55 kadar telif ve tercüme kitap ile yüzlerce makale sahibi olan yazarın en önemli eserleri arasında şunlar zikredilebilir: el-Musâhabâtü'l-Felekiyye fi'l-İşârâti'l-Kur'âniyye, Makâlât, Türk Haritacılık Tarihi, Nirengi Rehberi, Türkiye İçin Lambert Hesapları, Cennet ve Cehennem Mefhumları ile Barnaba İncili ve Hazret-i Muhammed Aleyhi's-Selâm Hakkındaki Tebşîrâtı.*

\* Müellif, 1878'de Bursa/Mudanya'da doğmuş ve 1943'te İstanbul'da vefat etmiştir. Kendisi Kur'an Hafızı ve Hacı sıfatlarını da taşıyan, Tuğgenerallik rütbesinde iken Harita Genel Müdür Yardımcılığı'ndan emekli olan İstiklâl Madalyası sahibi bir Paşa'dır. [Yazarın hayatı ve eserleri hk. daha fazla bilgi için bkz. Yusuf Alemdar, *Kur'an-Astronomi İlişkisi (el-Musâhabâtü'l-Felekiyye fi'l-İşârâti'l-Kur'âniyye Adlı Eser Bağlamında)*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2012, s. 50-69.]

\*\* Bu makale, Harita Yâr Genel Direktörü General Abdurrahman Aygün'ün kaleme aldığı ve hâlen gayr-i matbu vaziyette bulunan dört ciltlik muazzam eseri *Makâlât*'in son kitabının (Ankara-Cebeci 1942) 23. sırasında ve 252-274 varak/sayfaları arasında yer alan ve "Barnaba İncili ve Hazret-i Fahr-i Kâinât Efendimiz Hakkındaki Şâyân-ı Dikkat İhbârât ve Tebşîrâtı" başlığını taşıyan önemli bir çalışmadır. Söz konusu eserin tamamı, hem mahtut hâldeki orijinal biçimi ve hem de bu ana nüshadan fotokopi yapılarak istinsah edilen suret şekli ile muhafaza altında (tutulmakta)dır. [Bkz. Abdurrahman Aygün, *Makâlât*, I-IV c., Ankara 1936-1942. Eserin gayr-i matbû orijinal nüshası TDV İSAM Kütüphanesi (Bağlarbaşı/Üsküdar-İstanbul) Yazmalar Bölümü, Kayıt No: 11679-1, 2, 3, 4 ve Tasnif No: 520 AYG.M/2; Fotokopi nüshası Ky. no: 3465-1, 2, 3, 4 ve Ts. no: 520 AYG.M'de bulunmaktadır.]

\*\*\* Doç. Dr., Bülent Ecevit Üniversitesi (Zonguldak) İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (quranic\_reciter@hotmail.com).

*Barnaba İncili, 20. yüzyılın başlarında Mısır'da Dr. Halil Seâde tarafından Arapçaya çevrilmiş ve esere bir de mukaddime eklenerek Muhammed Reşid Rıza tarafından yayımlanmıştır.\*\*\*\**

*Abdurrahman Aygün, hâlen el yazması durumda bulunan bir makalesine işte bu kitabı konu edinmiş ve onu iki kısma ayırarak incelemiştir. Birinci kısımda; Barnaba'nın kişiliğinden, Hıristiyan teolojisi ile kutsal metinlerinin oluşturulma serüveninden ve bu süreçte yaşanan birtakım talihsiz olaylardan, Barnaba İncili'nin nasıl ele geçirildiğinden ve bu kitaba karşı Hıristiyan âleminde meydana gelen reaksiyonlardan bahsedilmektedir. İkinci kısım ise Barnaba İncili'nde Peygamber Efendimizi müjdeleyen açık ve kapalı bazı ayetleri içermektedir.*

*En sonunda müellif, çok kısa bir değerlendirme yaparak çalışmasını bitirmektedir.*

**Anahtar Kelimeler:** İncil, Barnaba, İznik Konsili, Hıristiyanlık, Hz. Muhammed, Kur'an, Peygamberlik.

### ABSTRACT

#### **General Abdurrahman Aygun (1878–1943)'s Analysis on The Gospel of Barnaba**

*(Military) General Hacı (Pilgrim) Hafız (Quranic Reciter) Sir Abd al-Rahman, originally a military author/writer-person was born in 29.12.1878 in the city of Mudania and lived in the last ages of the Ottoman Empire. He was specialized in the field of Cartography and Astronomy.*

*Mr. Abd al-Rahman got 'Aygün' as a last name and (besides these are) he was an officer in the Bursa Ulu Cami (=The Biggest Mosque) Library. He died in Istanbul in 09.05.1943 and was buried at Zincirlikuyu Cemetery.*

*He possesses approximately 55 unpublished manuscripts and translated books and hundreds of articles. Among them are: al-Musâhabât al-Falakiyya fi'l-Isharat al-Qur'aniyya, Articles, History of the Turkish Cartography, Guide of Triangulation, Accounts Lambert for Turkey, Terms of the Heaven and the Hell, and The Gospel of the Barnabas and Heralded About Prophet Muhammad (pbuh).*

*The Gospel of Barnabas was first translated at the beginning of the 20th century by Dr. Khalil Saade into Arabic and Muhammad Rashid Rida added an*

\*\*\*\* Bu kitabın elde edebildiğimiz nüshasının künyesi şöyledir: *İncilü Barnaba* (mukaddime ve İngilizceden Arapçaya tercüme eden: Dr. Halil Seâde, mukaddime ve neşreden: es-Seyyid Muhammed Reşid Rıda), Matbaatü'l-Menâr, Birinci Baskı, Mısır 1325/1907. [Buna ulaşılabilmek için bkz. TDV İSAM Kütüphanesi, (Kasım) Küfrevî Bölümü, Demirbaş No: 152752, Tasnif No: 226 BAR.İ]

*introduction to it.*

*Abdurrahman Aygun discussed the above mentioned book in his article currently existing in a manuscript which is divided into two parts. In the first part; the personality of Barnabas is mentioned, the process regarding the compilation of the gospel and the Christian theology, and the unfortunate events involved with it. It also includes the discovery of the Gospel of Barnabas and how the Christian community reacted to it. The second part involves either explicit or implicit verses concerning with the prophecy of the Prophet Muhammad. Finally, the author concludes his work making a summary assessment.*

**Keywords:** *Gospel, Barnabas, the Council of Nicaea, Christianity, Prophet Muhammad, Quran, Prophethood.*

### Giriş

Makalemize esas teşkil eden çalışmayı takdim etmeden önce bunu sunma yöntemi hakkında birkaç söz söylemeyi yararlı ve yerinde buluyoruz. Zira burada ele alınan mevzu, şahsen benim de yabancı olduğum bir konudur. Bir de yazarı ile aramızda nesil farkı bulunduğundan ifade güçlükleri ile karşılaşmaktayız. Bu iki sorunu çözmek için iki yola başvurduk.

Elimizden geldiği kadarıyla ve fakat aşırıya kaçmadan metni sadeleştirmek: Bu noktaya ilişkin düşüncemizi ana metin içinde –becerebildiğimiz ölçüde– gerçekleştirdiğimiz kanaatini taşıyorum veya en azından bunun gayreti içinde olduğumuza inanıyorum. Ama burada çok fazla müdahaleci bir tutum sergilemekten kaçındık. Daha açık bir ifadeyle eskiden kullanılan ve bugün de anlaşılakta güçlük çekilmeyen lafız ve terkiplere mümkün merteye dokunmamaya özen gösterdik. Ancak bazı kelime ve kavramların orijinalinin bilinmesinde fayda mülahaza ediliyorsa onların güncel karşılıkları bir biçimde (parantez veya bölme çizgisi kullanarak) metin içerisinde verilse bile asılları yine aynen korunmaya çalışılmıştır.

Ana metin içinde yer alan kimi dinî hadise ve ilmî deyimlerin izahına girişmek: Bu doğrultuda genelde Dinler Tarihi, özeldense Hıristiyan Teolojisi'ne dair birtakım olay, olgu ve terimlerin açıklamasına yönelik dipnot uygulamasına çokça ve genişçe yer verdik. Bu gerekliliğin yerine getirilmesi, makaleyi okurken belki mütemadiyen metinden kopmaların yaşanması ve dolayısıyla sıkıcılık arz etmesi gibi sonuçlar doğurmuş olabilir ama kaynak metnin daha iyi anlaşılması için kendimizi bunu yapmaya mecbur hissettik.

Söz dizimi ve noktalama işaretleri hususunda ise müellifin usul ve üslubundan biraz sapma göstererek –bilgimiz, görgümüz dâhilinde– Türkçe'nin bugün yeğlenen metodik ve gramatik kurallarını tercih ettik.

Kütüphane raflarında tozlanmaya, arşivlerde unutulmaya yüz tutan böylesi bir çalışmayı ve konuyu gündeme getirdiğimiz için umarım ve dilerim ki ilgi duyanlara ve bilim dünyasına önemli bir katkıda bulunmuşuzdur.

### Birinci Bölüm

[252] *Not:* Tekaütlüğümden sonra ilk yazdığım –bu isimdeki eserimden hulâsa edilmiş uzunca bir- makaledir<sup>1</sup>.

Vakıa biz, *Astroloji*<sup>2</sup> (başlıklı) makalemiz<sup>3</sup>de [sayfa 225, fıkra e] Barnaba'ya ve onun İnciline dair biraz malumat<sup>4</sup> vermiş ve birkaç ayetten dahi bahset-

1 Yazarın, “Emekliliğimden sonra yazdığım ilk eserim” dediği; “*Barnaba İncili ve Hazret-i Muhammed Aleyhi's-Selâm Hakkındaki Tebşirâtı*” (İstanbul-Şişli 1942) adını taşıyan 77 varak/sayfa tutarında ve yine hâlen –bu makalesi gibi- el yazması durumundaki çalışması, İstanbul-Süleymaniye Kütüphanesi M. Nusret Giresuni Bölümü/Katalogu, Demirbaş Kayıt No: 3'te bulunmaktadır.

Risaleyi andıran müellifin söz konusu eseri, tarafımızdan tebliğ olarak hazırlandı ve bilimsel-kültürel bir etkinlikte sunuldu. [Bkz. Yusuf Alemdar, “Osmanlı'nın Kırılma Cumhuriyet'in Kurulma Noktasında Bir Müslüman-Türk Münevveri General Abdurrahman Aygün (1878–1943)'ün Barnaba İncili'ni Değerlendirmesi”, *Dini ve Felsefi Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama*, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Sultanbeyli Belediye Başkanlığı'nın işbirliği ile düzenlenen *Uluslararası Sempozyum Bildirileri Kitabı*, c. II, İstanbul 2012, s. 641–698.]

2 “*Astroloji* (fr. *Astrologie*): Yer olayları üstüne yıldızların etkisini belirtmeğe ve bu etkileri göz önünde tutarak geleceği önceden haber vermeğe dayanan münecimlik sanatı. Astroloji, özellikle kişilerin geleceğini, doğdukları sırada yıldızların bulunduğu duruma bakarak çıkarmağa çalışır. Astroloji, astronomi ilminin günlük hayata uygulanmasıdır. Özellikle burçlar kuşağının sembollerine dayanarak yorumlar yapar. Bugün hemen hemen ortadan kalkmış olan bu sanatın beşiği, Babil'dir. Milâttan birçok yüzyıl önce birçok ülkede, Mısır, Yunanistan ve Hint'te uygulanıyordu. Astroloji, Ortaçağ sonlarında ve Rönesans'ta çok gelişmişti; üniversitelerde öğretilmekte idi. Krallar, saraylarında, aynı zamanda danışman ve hekim gibi de rol oynayan münecimler bulunduruyorlardı. Astronominin, astrolojiden kesin olarak ayrılması ancak yavaş yavaş ve bir hayli geç oldu.” (*Meydan Larousse-Büyük Lügat ve Ansiklopedi*, c. I, Meydan Yayınevi, İstanbul 1969, s. 746-747.)

“*Astronomi* (yun. *Astron*, Gökcisim ve *Nomos*, Kanun'dan fr. *Astronomie*): Etrafımızı çevreleyen evreni (gezegen, kuyruklu yıldız ve yıldız, göktaşı, yıldızlararası madde, gökada [galaksi] ve gökadalara arası madde gibi her çeşit gökcismi) konu olarak ele alan ve bu cisimlerin bileşimlerini, birbirine oranla konumlarını, hareket kanunlarını, oluşumlarını, bugüne kadar geçirdikleri değişikliklerin yanı sıra gelecekteki evrim kanunlarını belirtmeğe çalışan ilim. Astronomi, en eski ve insan düşüncesinin gelişmesine en çok katkıda bulunmuş ilimdir. Günlük hayatın gerektirdiği bazı ihtiyaçlardan (zamanın ölçülmesi, tarım, denizcilik v.b.) ve büyük tabiat olayları karşısında ilkel insanın korkusundan doğan astronomi, Yeniçağın başlarına kadar, münecimlerin yanlış inançlarına bağlı kalmıştır. *İslâm'da Astronomi*: Müslümanlar, Aristo'nun ilimler sıralamasına uyarak astronomiyi matematiğin dört temel kolundan biri olarak saydılar ve astronominin amacını, Greklerde olduğu gibi, gökcisimlerinin görünen hareketlerinin incelenmesi ve yerlerinin belirtilmesi kabul ettiler.” (*ay.e.*, I/747-749.)

3 Müellifin sözünü ettiği makalenin tam ismi: “*İslâmiyet Nazarında Astroloji ve İhbâr-i Ani'l-Gayb ve'l-İstikbâl*” dir. Yukarıda adı geçen eserin aynı cildinin 19. makalesi olarak 215–233.

miştik<sup>5</sup>. Fakat bu babda yazdıklarımız ile iktifa beni sıkıya başladı. Zira bu İncil'de Hz. Peygamber hakkında hem de “*Muhammed*” ism-i şerifiyle daha birçok yazılar vardır ki gerek bunları ve gerek bahis mevzuu kitabı herkese tanıtmak dinî bir vazife idi.

İşte bu bakış açısı ile ayrıca bu uzunca makaleyi açmaya/yazmaya karar verdim ve zannımca da iyi ettim. Ekserimizce malum bulunduğu üzere “*İncil*” namıyla tanınan *Kitâb-ı Mukaddes*<sup>6</sup> mefhumunda İslâmlık ve Hıristiyanlık âlimleri arasında çok büyük fark vardır. Yüce Kur'an'ın dile getirmiş olduğu üzere İncil dahi Cenâb-ı Hakk tarafından İsa (a.s.) Efendimiz'e gönderilmiş bir Şeriat (Din/Hukuk) Kitabı'dır.<sup>7</sup> Hâlbuki bu Mukaddes Kitap, bugün mevcut değildir ve ne olduğu da bilinmemektedir.<sup>8</sup>

sayfaları arasında yer alan bu çalışma, dört bölüm olarak düzenlenmiş ve başlıca şu konular ele alınmıştır: Müslümanlar arasında İlm-i Nücûm (Yıldızlar Bilimi) diye tabir olunan Astrologie ile Felekiyât (Gökler) veya Hey'et (Uzay) manasına gelen Astronomie bilimlerinin ne demek oldukları, ilgi alanları, aralarındaki farklar, bunların kısa tarihçesi, çeşitli din ve milletlerin bunlara bakışı, Astroloji'nin Müslüman toplumlara kimlerden geldiği ve hangi yollardan girdiği, bu husustaki İsrâilî haberler ile öteden beri anlatılagelen hikâyeler ve hurafeler, Tevrat ve İncillerden örnek olarak seçilmiş yıldız fallarına (kehanet ve sihre) dair bir kısım pasajlar ile Kur'an'ın, geleceğe ilişkin bazı haberleri dile getiren birkaç ayeti ve kimi şahıslardan nakledilen gelecekle ilgili birtakım haberler.

- 4 Bu madde, zikredilen eserin 225–226. sayfalarında olup ayrıca s. 232'de de (dipnot şeklinde) küçük bir eki bulunmaktadır. Bu fıkrada ise yazar, Barnaba ve İnciline bir nebze değinerek ondan bazı alıntılar yapmaktadır ki bunlar bu makalesinde daha geniş boyutta tekrar edilmektedir.
- 5 Yine aynı yerde gündeme getirilen Kur'an ayetleri ise şunlardır: 30/*Rûm*, 1-2; 54/*Kamer*, 45 ve 110/*Nasr*, 1.
- 6 *Kitâb-ı Mukaddes*, şemsiye bir kavram olup bünyesinde üç semavi kitabı/bölümü barındırmaktadır: Musa'ya verilen Eski Ahit/Antlaşma, yani Tevrat; İsa'ya indirilen Yeni Ahit/Antlaşma, yani İncil ve Davud'un Mezmurları/Duaları, yani Zebur. (C. G. Pfander, *Tevrat ve İncil'de Tabrif Yoktur*, Ricon-İsviçre, tr.yok, s. 9 ve 11.)  
“*Kitap/Kitâb* (A., cem. *Kütüb*.): Hıristiyanlar için Kitâb tabiri İncil yahut Ahd-i cedid'i, Museviler için ihtimâl yalnız beş kitabı (“beş sifri”) ve Mezâmir'i ifade etmektedir.” (F. Krenkow, “*Kitap/Kitâb*”, *İA*, c. VI, MEB, İstanbul 1997, s. 829.)  
“*Kitâb-ı Mukaddes*: Ahd-i Atik ile Ahd-i Cedid'den oluşan Hıristiyan kutsal kitabı. Hıristiyanların dinî alanda otorite kabul ettikleri, Yahudilerin kutsal kitabını da kapsayan yazılar koleksiyonuna verdikleri addır. Batı dillerinde bunun karşılığı Bible (Bibel) kelimesidir. Kitâb-ı Mukaddes'in ilk bölümünü Yahudi kutsal kitabı olan Ahd-i Atik teşkil etmektedir. Kitâb-ı Mukaddes'in sadece Hıristiyanlara ait Yahudilerce kabul edilmeyen ikinci bölümüne Ahd-i Cedid denilmekte ve 27 kitap veya bölümden oluşmaktadır.” (Ömer Faruk Harman, “*Kitâb-ı Mukaddes*”, *DİA*, c. 26, TDV, Ankara 2002, s. 75-76.)
- 7 *İncil*'in Hz. İsa'ya verilşi 57/*Hadid*, 27'de; onun insanlar için –aynen *Kur'an* gibi- bir hidayet kaynağı oluşu da 3/*Âl-i İmrân*, 3-4'te belirtilmektedir.
- 8 *Kur'an-ı Kerim*, Ehl-i Kitab'ın *Tevrat* ve *İncil*'i aslı hüviyetiyle koruyamadıklarını *tabrif* (bozma, yerinden oynatma) ve *ibdâll/tebdil* (kaldırma, yer değiştirme) diye nitilemekte ve



Hıristiyanlara gelince, meşhur İznik Konsili'nde Hz. İsa'nın rubûbiyeti/rabliği karar altına alındığı<sup>9</sup> cihetle onların İslâm itikadât (esaslar)ına az-çok benzer bir akide/inanç beslemeleri, tabiatıyla pek manasız olurdu. Çünkü böyle bir itikat, Allah tarafından yine Aynullah'a, yani Allah'ın bizzat kendisine bir şeriat (din/ahkâm) kitabı gönderilmiş demek olacaktı.<sup>10</sup>

İşte bundan dolayı Hıristiyan büyükleri, Hz. Rûhullah'ın (Allah'ın Rûhu olan İsa'nın) terceme-i hâli (hayat hikâyesi) şeklinde şu veya bu zât taraflarından yazılmış ve şüphesiz hakiki İncil'den bazı ayetleri ve bizzat Cenâb-ı Mesîh (Yüce Kurtarıcı İsa) ağzıyla bildirilmiş birçok mucizevî haberleri [253] ihtiva eden bazı kitapları –gerekli tashihleri yaparak- İncil namı altında kabulüyle işin içinden çıkmayı daha muvafık bulmuşlar ve İznik Konsili'nde bilhassa dört tanesine imanı, mutlak surette şart koymuşlar/koşmuşlardır ki (bunlar) şunlardır: Matta, Yuhanna, Luka (ve) Markos İncilleri.

Dikkate şayandır ki Kur'an-ı Azîmü's-Şan'da *İncil* kelimesinin aynen bulunması<sup>11</sup>, bize bu İlâhî kitabın evvelce mevcudiyetini nasıl ispat ediyorsa her terceme-i hâl (yaşam öyküsü) kitabının ve hassaten dört tanesinin acele tarafından *İncil* namıyla anılması mecburiyetinin konulması da hakikisinin yok

bunlara bazen doğrudan (2/*Bakara*, 75; 5/*Mâide*, 13-15 ve 41), bazen de dolaylı olarak (2/*Bakara*, 42; 3/*Âl-i İmrân*, 71, 78, 99) temas etmektedir.

“Kur'an'da tahrif suçlaması dört ayrı yerde tekrarlanıyor: 2/*Bakara*, 75; 4/*Nisa*, 45 (doğrusu 46); 4/*Mâide* 14 (doğrusu 13), 44. Dikkatimizi çeken nokta, bu suçlamaların Mesih imanlılarına değil sadece Yahudilere yöneltilmiş olmasıdır.” (Pfander, *age*, s. 78.)

- 9 Hıristiyanlıkta büyük ruhanîler toplantısı demek olan Konsiller bu dinin tarihinde çok önemli bir yer tutar. M. 325'te İznik'te toplanan ilk/I. Hıristiyan Genel Konsili, “Baba ile oğulun ayrı cevherden olduğu”nu iddia eden Arius'u aforoz ederek; “Baba ile oğul aynı tabiatı taşıyor” şeklinde formüle edilen resmî kilise inancını kabul etmiştir. [Francis Dvornik, *Konsiller Tarihi İznik'ten II. Vatikan'a* (çev. Mehmet Aydın), Ankara 1990, s. 11; krş. Mehmet Aydın, *Hıristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili*, s. 13–14, Konya 1991.] Burada tarihsel bir anekdotu hatırlatmakta fayda mülâhaza ediyoruz: İznik Konsili (M. 325)'nde Baba ve Oğul'un tanrılığının kabul edilmesiyle Hıristiyan teolojisinin temelleri atılmış, İstanbul Konsili (M. 381)'nde Kutsal Ruh'un tanrılığının kararlaştırılmasıyla da Teslis doktrininin üç uknumu tamamlanmıştır. Bu öğretiyeye Hz. Meryem'in rabliği ya da Tanrı'yı doğuran/Tanrı anası (Theotokos) olması unsurunun eklenmesi ise Efes Konsili (M. 431)'nde gerçekleşmiştir. (Ayrıntılı bilgi bkz. Abdurrahman Küçük, “Gregoryen Ermeni Kilisesinin Oluşması ve Konsil Kararları Karşısındaki Tutumu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 37, Ankara 1996, s. 133-140.)
- 10 Hıristiyanlığın tarihinde M. 325'teki İznik'ten 1962-1965'teki II. Vatikan'a kadar 21 tane büyük konsil toplanmıştır. Bunlar ve buralarda alınan kararlar hk. (ki özetle; Teslis'in birinci uknumu 325'teki İznik'te, ikinci uknumu 381'deki İstanbul'da ve üçüncü uknumu da 431'deki Efes'te karar altına alınmıştır) geniş bilgi için bkz. F. Dvornik, *age* ve M. Aydın, *age*.
- 11 5/*Mâide*, 110 ve daha birçok ayette bu kitabın ismi geçmektedir.



edilmesine şiddetle lüzum görülmesinden ileri geldiğini telkin eylemektedir. Yoksa her terceme-i hâl kitabının pekâlâ (farklı) bir ismi olabilirdi.

Bütün bunlar, Hz. İsa Efendimizin rubûbiyetini/tanrılığını güya sağlamlaştırmak için zoru zoruna itikadı cihetine gidilmiş budalalıklar olup Dinler Tarihi'nde gülünç sahifeler teşkilinden ileri geçemezler. Kabul edilen kitapların hepsine *İncil* isminin verilmesi, bu yöndeki kararların ne kadar zelilâne itihaz olduğunu/alındığını göstermek itibarıyla son derece dikkat çekicidir.

Yani; “İsa Allah'tır, Allah ise elbette kendi kendine kitap göndermez. Eski zamanlarda dahi görüldüğü üzere bunu mümin ve müntehap (seçilmiş güzide) kullarına ilham veya vahiy suretiyle veyahut da –Hıristiyanların itikadın aralarında bulunduğu sıralarda şifahi söylemekle idare etmek muvafık olur ki nitekim keyfiyet dahi böyle cereyan etmiş ve İznik'te kabul ettiğimiz dört İncil, işte böylelikle vücuda getirilmiştir” demek isterler.

Biz buna karşı şunu da der-miyân ederiz (ortaya koyup açıklarız) ki eğer *Yesû*<sup>12</sup>, hakikaten Allah ise dedikleriniz doğrudur ve hakikatte maslahatın da beş aşağı beş yukarı böyle olması lazım gelir. Fakat [254] İznik Konsili'nde ancak bir kısım İncillerin hak ve adalet terazisine uygun şekilde tetkikten/incelemeden geçirildiği tarihen mazbut (kayıt altına alınmış) olup onların da birbirini tutmadıkları ve belki de bazılarının büyük hakikatleri ihtiva ettiği için nazar-ı itibara alınmadıkları ve kabul edilen dört tanesinin bile dikkat çekecek derecede aykırılıklarla malûl bulunduğu malûmdur.

Şu hâlde (zannınızca) Allah olan İsa, demek ki kendi has kullarına bile yekdiğerine muhalif ilhamlarda bulunmuş veya söylemiştir. Böyle bir zat ise değil Allah, hatta ufak bir sefir/elçi bile olamaz.

Ey İznik Konsili'nin cahil canileri, bu dört İncil'deki ayetler birbirini tutmasa ve hatta taban tabana zıt olsa bile onlara ayrı ayrı iman edilmenin lazım geleceğini emirnamelerinizle tamim ve icbar eden (bildiren ve kabule zorlayan) siz değil misiniz? Soruyorum ve cevap istiyorum: Böyle bir karara imzalarınızı nasıl koyabildiniz? Bunun hakiki sebebini niye gizlediniz? Hz. Meryem'in ve bizzat Cenâb-ı Yesû'un rubûbiyetini/ilâhlığını tam bir cesaretle reddedip içinizden çıkıp gidenler gibi neden mert ve gerçeği söyleyen ve savunan kişiler olmadınız? Çünkü hepiniz, hain Yuda<sup>13</sup> gibi kendinizi hırslı

12 Metnin akışı doğrultusunda ve bilhassa Barnaba İncili'nden (ileride) alıntılanan pasajlar muvacehesinde pekâlâ görüleceği/anlaşılacağı üzere *Yesû*' mefhumu Hz. İsa'ya delâlet etmektedir. (*Yazarın notu.*)

13 *Yuda*, Hz. İsa'nın 12 havarisi/elçisi (ilk Hıristiyan misyonerleri)nden biri olup aynı ismi taşıyan ve diğer bir havari Yakub'un kardeşi olanla (ki İncil'de mektubu bulunan ve Simon'la birlikte adına 28 Ekim'de Azizler günü kutlanan Yahuda ile) ayrı tutulmalıdır. Burada sözü edilen *Yehuda* ya da *İşkariyot* (İbranice: יהודה איש קריות, Latince: Iudam Iscariotem,

Ko(n)stantiniyye'ye satmış idiniz; değil mi? O Kostantin (Roma ve Bizans imparatorlarının ilki I. veya Büyük *Constantinus*, 272–337) ki az-çok kuvvetlenen Hıristiyanlığa dayanarak hükümeti/iktidarı değiştirmek ve bu sayede saltanat kürsüsüne/tahtına oturmak ve fakat neticesi şüpheli dâhilî harplere/iç savaşlara meydan vermemek için de putperestleri memnun etmek bedbahtlığını ehemmiyetle nazar-i dikkate almıştı ve buna biraz da mecburdu. Yani Kostantin, çok tanrılığa kail/inanan (pagan/müşrik) bir milleti, bir anda tek Allah'lı (monoteist/tevhidî) bir akideye davet ederek kılınç kuvvetiyle bunu idamede/sürdürmede mahzurlar görmüştü.<sup>14</sup>

Binaenaleyh, hiç olmazsa Teslis usulü<sup>15</sup>nü kabul ettirmek suretiyle hem cahil Hıristiyanların gururlarını ve hem de eski Romalıların prestijlerini okşamakta (birçok) faydalar tasavvur etti ve asıl kılınının en büyük kudretini,

Yunanca: Ιουδας Ισκαριώτης) İsa'yı ele veren havaridir. İşkaryot, katil anlamına gelen Latince kökenli bir sözcüktür (*sicario=kiralık katil*). İsa'yı ele vererek ona ihanet ettiği için Yahuda, İşkaryot (Hain) olarak anılır. Geleneksel Hıristiyan görüşüne göre otuz gümüş dinara İsa'yı ele vermiştir. Sonradan vicdan azabı çektiği için kendini asarak intihar ettiği söylenir. (R. Benson, *İncil-i Barnaba*, İstanbul 1992, s. 54, 56; [www.wikipedia.tr](http://www.wikipedia.tr).)

- 14 Eskiden, “Yenilmez Güneş’e tapmak” inancına sahip bulunan ve bir putperest baş kâhini sıfatı olan “Pontifex Maximus” unvanını almayı reddetmeyen *Constantinus*, 312 yılının sonbaharında Milivius Köprüsü Savaşı’nda (ki karşı tarafa kumanda eden Batı Roma imparatoru) *Maxentius* (278 civarı–312)’u yenmesi sonucu Hıristiyanlık dinine geçmiş/girmişdir. “Kutsal Güneş Günü” anlamına gelen Pazar’a (Sunday) bu adın verilmesi ve resmî tatil ilân edilmesi de onun döneminde olmuştur. [Richard A. Tedd, “Constantinus ve Hıristiyan İmparatorluğu”, *Hıristiyanlık Tarihi* (çeviri: Sibel Sel-Levent Kınran), Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul 2004, s. 141-154.]
- M. 313 senesinde Roma’nın hâkimiyetini ele alan ve Hıristiyanlığı ölüm döşeginde iken (337) kabul eden Konstantin’in, imparatorluğu gerileme ve çökme girdabından kurtarmak için Hıristiyanlığı nasıl kullandığını ve bunu İmparatorluk dini hâline nasıl getirmeye çalıştığını (ki Hıristiyanlık, asıl kendisinden sonraki imparatorlardan Büyük Teodosius zamanında, yani 380 yılında Roma’nın yegâne dini oldu) hk. bilgi edinmek için bkz. Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Isparta 2004, s. 320-321.
- 15 *Teslis*: Ekânim-i selâse (Üç Uknun, yani unsur) terimi, Hıristiyanlık tarihinde ilk defa 180 yılında Antakyalı Theophilus tarafından kullanılmıştır. Üçlü Birlik diye formüle edilebilecek bu deyim, *Yeni Abid*’de geçer ve en açık ifadesini *Matta İncil*’inde bulur: “Peder, Oğul ve Kutsal Ruh adına vaftiz edin!” Burada “cevher birliği”nden söz edilebilir ki o da şöyle açıklanabilir: İncil’e göre tek Allah’ta üç kişilik, şahsiyet veya daha doğrusu şahıs yahut kişi vardır. Birincisine Peder ya da Peder Allah, ikincisine Kelâm veya İlahî Kelâm yahut Oğul, üçüncüsüne ise Kutsal Ruh denir. Böylece ne üç Tanrı var ve ne de bir = üç deniyor. Fakat tek Allah’ta üç şahıs veya daha teknik bir kavram olan üç uknun var” denilmektedir. (Sarıkçıoğlu, *ay.e.*, s. 330.)
- Teslis’in, artık Üçlü Birlik şeklindeki yeni/güncel yorumuna göre; a) Tanrı’nın üç kimliği vardır (Baba-Oğul-Kutsal Ruh), b) Her kimlik tümüyle/ayrı ayrı Tanrı’dır, c) Son tahlilde tek bir Tanrı mevcuttur. [Wayne Grudem, *Hıristiyan İlahiyatı (Hıristiyan İnançının Temel Öğretileri)* (Türkçesi: Levent Kınran), Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul 2005, s. 109-130.]

bu yeni akideye itiraz edenler (üzerin)de göstermişti. Yoksa Kostantin'in ne yeni ve ne de eski dinle hakikaten hiçbir rabıtası/ilişkisi yoktu. Ona, (sadece) itirazsız bir saltanat lazım idi. Papa<sup>16</sup> bile lâ-yuhtîlik (hatasız/masum olma) şaşaasıyla sesini çıkarmadı. Çünkü o, bir peygamberin, yani bir âdemin vekillîğinden Allah'ın vekillîğine terfi ediyor/yükseliyor ve ileride elde edeceği maddî ve manevî kuvvetler sayesinde bir gün bir cismanî hükümetin (siyasî iktidarın) başında bulunacağını, krallara ve imparatorlara hükmedeceğini biliyordu. Nitekim öyle oldu ve Hz. İsa'nın; “*Kayser'e ait olanı Kayser'e bırakınız!*” Yani; “*Cismanî hükümet (dünyevî saltanat) işleriyle uğraşmayınız!*” tarzındaki tavsiyesi de dünya sevgisi ile tamamen tersine alınmış oldu.

Affedersiniz Efendiler, itiraf ederim ki bir İslâm/Müslüman sıfatıyla sizi hatalı bulup suçlamada ileri gittim ve İznik Konsiliniz hakkında asıl konunun dışına çıktım. Fakat bir *insan* sıfatıyla neler(i)/ne gibi şeyleri yazmak hakkım değil (mi) dir ki? Bunu da siz itiraf ediniz!

Evet, bir Nebi'yi Allah yapmak gibi lanet olası kararınız yüzünden değil midir ki milyonlarca ve belki de milyarlarca insanoğlu dalâlete/sapıklığa düşmüş, hakikat yolunu görememiş; (bunu) sezenlerin de kelleleri uçurulmuştur.

Ve yine bu iğrenç karar yüzünden değil midir ki orta çağlarda Engizisyon Mahkemeleri<sup>17</sup>, tasavvuru bile güç hazm olunur melanetler ve vahşetler icrasını mukaddes [255] bir vazife telakki eylemiş; ahaliyi soymuş soğana çevirmiş, ırza ve namusa tecavüz etmiş, hür vicdanları köleleştirmeye çalışmış (ve) karşı gelen milyonlarca evi-barkı/ocağı perişan eylemiştir.

Ve yine bu zalim karar yüzünden değil midir ki *Ehl-i Salîb/Haçlılar* namı altındaki mutaassıp gürûh (aşırı tutucu Hıristiyan topluluk), Anadolu'yu, mukaddes makamları bir mezbahaneye çevirmiş; her dince hürmet edilmesi lazım gelen mabetleri türlü fuhşiyat ve cinayetlerle kirletmiş ve Avrupa'da dahi birçok hür vicdanlı insanları ateşlerde yakarak kül etmiş ve fazla olarak da Cihan Tarihi'ne *San Bartolomeo Vak'ası* (*St. Bartolomeo Katliamı*, 1600) gibi tüyler ürpertici kanlı bir damga ilave eylemiştir. Daha hangisini sayalım?

16 *Papa*: Papa sözcüğü, bazı kiliseler tarafından “yüksek ruhanî liderler”i tanımlamak için kullanılmıştır. Zamanla Roma Katolik Kilisesi'nin dünyevî başkanını ifade etmek için kullanılmaya başlanmıştır. Papa Siricius'un imtiyazından beri bu anlama gelmektedir. Hermannus Contractus, papalar listesini yapan ilk tarihçi sayılır. Bu liste dikkate alındığında 30-249 yılında başlayan bu kurum, XVI. Benedict 267. Papa olmaktadır. Katolik Ansiklopedisi'nin papalık yıllıklarına göre ise bu sıra 265'tir. ([www.ansiklopedika.org](http://www.ansiklopedika.org).)

17 *Engizisyon Mahkemeleri*, bazı kararları ve bunların infazı hk. bilgi için bkz. Sir John Macdonell, *Tarihi Davalar* (çeviren: Mehmet Osman Dostel), İstanbul Barosu Neşriyatı, İstanbul 1941.

Ve meselâ; Hz. Fahr-i Kâinat Efendimiz (571-632)'in ve ikinci halifesi Hz. Ömer (581-644)'in Kudüslülere ve bütün Hıristiyanlara, Tarık İbn Ziyâd (v. 720)'in İspanyollara, Hz. Fatih (1432-1481)'in İstanbul ahalisine ve patriğine yaptığı muamelelere karşılık olarak (İspanya Kralı) Katolik Ferdinand (1452-1516)'ın İslâm/Müslüman Endülüslülere ve Yahudilere, Fernan Korteş (*Hernán Cortés*, 1485-1547)'in Meksika'da *Astec/Astek*lere (ve) imparatorları Guatimozin (*Cuauhtémoc*, 1495-1525)'e, (İskenderiyeli) Patrik Siril (*Cyriel*, 376-444)'in eski Mısır halkına yaptığı ve âlime bir kadın olan Hipati (*Hypatia*, 370-415)'ye baldırı çıplaklar (ayak takımı) tarafından parça parça edilip onu/kendisini öldürünceye kadar çıplak yaptırdığı mezalimi de mi ortaya dökelim? Hatta meşhur İskenderiye Kütüphanesi'ni, hiçbir vicdan azabı duymadan yaktırdığını da mı söyleyelim? Biz bunları yapmayacağız!

Evet, yukarılarda dahi yazdığımız veçhile maksadımız bunların tafsilâtına girmek değildir. Arzu edenler tarih kitaplarından bu feci hâdiseleri kana kana okuyabilirler. Yalnız Hz. Fahr-i Kâinat Efendimizin Hıristiyanlara karşı/yönelik verdiği antlaşma mektubunu yazacağız<sup>18</sup> ki hakiki medeniyetin ne/hangi

18 [Numarasız varakın a yüzü] “*Abidnâme-i Risâlet-Penâhi*

Bu kitap/mektup, Muhammed bin Abdillâh'ın kâffe-i nasârâya verdiği ahitname suretidir ki Hakk Teâlâ âni rahmetiyle beşaret edip azap ile halkı korkutmaya göndermiştir. Ve Allah Teâlâ âni, halkın üzerinde olan emanetine emin eylemiştir. Ol Muhammed, bu kitabı (yazılı vesikayı), cümle ehl-i millet-i nasrâniyeye müntesip olanlara ahd için verdi. Her kim ki ol ahdî boza, Hakk Teâlâ'nın ahdini bozmuş olur ve dinini istihza etmiş olur. Ve Allah Teâlâ'nın lanetine layık olur. Bu ahde muhalefet eden, gerek emir ve gerek gayri olsun; bir rahip veya bir seyyah, bir dağda veya bir derede, ya beyâbanda ya âbâdanlıkta, ya alçak yerlerde ya kum/çöl içinde (olsun); anlardan her gücü savdım. Nefsime a'vânımla ve ehl-i milletimle ve etbâımla. Zira anlar benim raiyyetimidir ve ehl-i zimmetimdir. Ben anları, sair muahedeleri olan me'netleri ezasından azl eyledim. Haraç versinler, illâ gönülleri hoş olduğu mertebe versinler. Anlara cebr ve ikrah olunmasın ve üsküf, yani nasârâ üskuf/piskoposluğundan tağyir olunmasın. Ve bir papas, papaslığından tağyir olunmasın; savme'a/hücre yapıp (o) savme'asında (özel odasında) müteakkif (itikâfa girmiş) olanlar, savme'alarından (kendilerine mahsus tapınaklarından) çıkarılmasın. Ve seyahat üzere olanlar men' olunmasın. Ve keşişlik ve kiliselerinden nesne yıkılmasın. Ve kenîseleri mallarından mal alınıp müslimînin mescitleri binasına sarf olunmasın. Her kim ki buna muhalif iş işlese Allah'ın ahdini ve Resulü'nün ahdini bozmuş olur. Ve kesb etmeyip ibadet(î)le meşgul olan üskuffarına cizye ve ğarâme (ceza parası) tahmil olunmaya. Her kande ki olalar, gerek berr ve bahrde ve mağrib ve maşrıkta ve şimal ve cenupta anların zimmetin ben hıfz ederim Anlar benim zimmetimde misakımdadır. Emâ [Numarasız varakın b yüzü] nımladır. Ve dağlarda olup ibadetle münferid olanların ziraat eylediklerinden haraç ve öş(ü)r alınmaz. Zira anların ziraatleri boğazları içindir, ticaret için değildir. Ve dahi harp için âdem ihraç olunmak lazım olsa anlara bile teklif olunmaz. Ve cizye alınmak lazım gelse ne kadar emval ve akarât sahibi olursa olsun, yılda on iki dirhemden ziyade nesne alınmaz. Ve zahmet ve meşakkat teklif olunmaz. Ve mücadele olursa rifk ile vech-i ahsen ile mücadele olunur. Ve merhamet ve şafkat kanadı altında hıfz olunurlar. Her kande olursa ve her kande varırlarsa müslimînin taht-ı nikâhında olan nasrâniye ceb(i)r ve ikrah olunmaz.

tarafıta bulunduğu insanlık dünyasınca anlaşılsın ve İslâm gençliği de lâzım gelen ibreti/dersi alsın!

Fakat bu münasebetle biz şunu yazmak istiyoruz ki İznik Konsili'nde bütün terceme-i hâl İncilleri bile bulundurulmamıştır. Bulunanların da kolaylıkla ve tetkik edilmeden retleri cihetine gidilmiştir. Meselâ, makalemize ana başlık yaptığımız *Barnaba İncili*<sup>19</sup> dahi bu kabilden/türdendir. Hâlbuki Barnaba'nın da bir İncil yazdığı Kilisece pekâlâ malûm idi. Nitekim 492 tarihinde papalık makamına geöen *Gelasius* (ö. 496)<sup>20</sup>'un bir emirnamesinde Hıristiyanlarca okunması memnu (yasak/sakıncalı) kitaplar meyânı/kapsamında zikredilmiştir.

Bu yasaklamaya sebep ne olabilir? Demek ki mezkûr Kitab'ın mündericatu/muhteviyatı İznik Konsil'i kararlarına muhaliftir. Evet, biraz sonra tafsil

Ve levazım-ı din-i ayin etmeye mani olunmaz. Ve kiliselerinde varıp ibadet etmeden men' olunmaz. Her kim ki Allah'ın bu ahdine muhalefet etmiş olsa ve ziddıyla amel etmeye kast etse Hakk Teâlâ ve Resulü'nün misakına isyan etmiş olur. Ve kiliseleri maramat olunmakta muavenet olunurlar. Bu ahitname kıyamete dek baki olup dünya munkaz olunca (enkaza çevrilinceye kadar) müebbet ola!"

İşbu ahitnamenin Türkçesi'nin ifadelerinden anlaşılmıştır ki tercüme şekli tarz-ı atik üzere dir ki Feridun Bey *Münşeât-i Resmîyesi*'nden alınmıştır. Arapçası çok güzeldir. (Ahmed Feridun Bey (v. 1581/3), zamanımızın değil Osmanlı İmparatorluğu'nun en parlak devrinin adamı olduğundan hak ve hakikat namına zerre kadar inhıraf etmeyerek/sapmaya rak *Ahidnâme-i Risâlet-Penâhî*'yi hemen hemen (motamo) harfi harfine tercüme etmiştir. Yoksa o sıralarda Osmanlılar'a değil bir kral veya imparator, bütün Avrupa yan bakmaktan korkarlardı. Hz. Ömer Efendimizin Kudüs Patriki'ne verdiği eman-name dahi hemen hemen bu mealde olup hatta Musevî/Yahudiler de idhâl edilmiştir. (Nor: Bu metin, 256 ile 257'nci sayfalar arasına yapıştırılan önlü-arkalı ve rakamsız küçük bir yaprağa kaydedilmiştir. Ayrıca bu mektubun orijinal Arapça metni için bkz. Feridun Haşmet Bey, *Mecmûâtü Münşeâtîs-Selâtin-i Feridun Bey*, yer ve tarih yok, s. 30–31.)

- 19 *Barnaba* (*Barnabas*): Levi soyundan Kıbrıslı bir Yahudi ailesine mensuptur. Asıl adı Yusuf'tur. Havarilerden biri olduğu tartışmalı olsa da Hıristiyanlığın ilk döneminde önemli rol oynamıştır. Nitekim ilk Hıristiyan cemaati içinde aktif görev alarak çeşitli yerlere gönderilmiş ve oralarda Hıristiyanlığı yayma faaliyetlerine katılmıştır. Barnaba İncili de işte ilk dönem Hıristiyanlarından olan Aziz Barnaba'nın yazdığı, kronik İncillerin aksine teslis ve enkarnasyonu reddeden ve Hz. Muhammed'in risâletini müjdeleyen İncil'dir. (Osman Cılacı, "Barnaba İncili", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. V, İstanbul 1992, s. 76-81; krş. Ahmet Güç, "Barnaba İncili (Barnabas)", *Şamil İslâm Ansiklopedisi*, c. I, Şamil Yayınevi, İstanbul 1990, s. 201-202.)

Nor: MEB tarafından İngilizceden tercüme edilerek ülkemizde yayımlanan *İslâm Ansiklopedisi* (I-XII cilt/14 kitap, MEB, İstanbul 1978-1986) ve yine Batı dillerinden çevrilerek Hürriyet Gazetesi'nin basımını ve dağıtımını yaptığı *Temel (Eğitim ve Kültür Ansiklopedisi) Britannica* (I-XX cilt, Ana Yayıncılık/Hürriyet Ofset, İstanbul 1992-1993)'te bu maddeye yer verilmemesini çok anlamlı buluyoruz.

- 20 Papa I. Gelasius, Aziz Gelasius, Papa Gelasius (Celasyüs): Roma Episkoposu olup Papalığı 1 Mart 492–21 Kasım 496 tarihleri arasındadır. (R. Benson, *İncil-i Barnaba*, s. 44.)

edeceğimiz veçhile bu İncil'de ne Hz. İsa'nın Allahlığı ve ne de papalığın lâ-yuhtılığı/yanılmazlığı bahis mevzuu değildir. Bilakis bunların tersi ve fazla olarak Hz. Muhammed'in bi'setleri (peygamber olarak gönderileceği)ne dair müjdeleri [256] yazılıdır.

Barnaba'nın, Hz. İsa (a.s.)'ya iman eden adı geçen kişi ile birçok zamanlar vakit geçirdiği ve hâin Yuda'nın yerine havarilik (makamına geçmek) ile de kadri/derecesi yükseltildiği ve esasen kendisi Musevî ulemasından olup Tevrat'ın hakikatlerine derin vukufiyeti dolayısıyla yazdığı İncil'in hususi bir ehemmiyeti haiz bulunduğu veya bulunması lazım geleceği şüphesizdir.

Şimdi böyle bir zatın İncili, diğerlerinkine nazaran elbette çok daha kıymetli olur. Mamafih, kılıcın zoruna/baskısına ve manidar *şüphe* ve *acabalarına* rağmen bu İncil'in M. 325 senesindeki İznik Konsili'nde bulunamamasını kasıtlı telakki edemem. Buna hiç hakkım yoktur. Fakat her ne suretle olursa olsun meydana çıktıktan, bilhassa içindekilere vukuftan sonra akıl ve mantık icap ettirirdi ki İznik Konsili'nin kararları derhal feshedilmeli, hakikat ortaya konmalı ve hiç olmazsa Hz. Mesîh'in haber verdiği Muhammed (a.s.)'in gelişini intizar edilmeli/beklenilmeliydi; değil mi?

Maalesef bunların hiçbirisi yapılmadı. Yapılmadı ama itiraf edilmeli ki daha ileriye de gidilmedi. Yani gelecek bir İslâmiyet aleyhine o zamanlar, şimdiki tarzda taarruzlara lüzum görülmedi.

Fakat Milâdî VII. asırda Hz. Fahr-i Kâinat'ın bu İncil'deki haberlere uygun olarak gönderilmesi ve Hz. Kur'an'ın da Hıristiyanlık Teslis Akidesi'ne şiddetle hücum etmesi ve hele daha sonraki asırda ve asırlarda İslâm ordularının, Hıristiyanlığın kutsal merkezlerinin birkaçını zabt (ve) diğerlerini şiddetle tehdit eylemesi üzerine meselenin rengi değişti.

Hıristiyanlık âlemi, artık müdafaa ile bir şey yapamayacağını anladığından hak ve hakikate karşı ancak *iftira* ve *yalan* silahlarıyla taarruza geçti. Hatta bununla da iktifa etmeyerek geniş ölçüde mukaddes kitaplar(ın) tahrifatına girişti ki hep İznik Konsil'i kararlarının [257] rezaletlerini kapatmaya matuf bulunan bu sahtekârlık, şu an bile devam edegelmektedir. Yani Rab'liği kabul edilmiş bir İsa'nın, kendi hâs kullarına vücuda getirttiği İnciller, pervasızca daimî surette tahrif oluyor (değiştirilip bozuluyor) da mukaddes papaların sorumsuz davranışlarına zerre kadar bir şey denmiyor.

Bu, şu demek oluyor ki; Allah ve onun resulleri hatalı ve noksan İnciller yazmışlardır ama o Allah'ın vekili olan papalar, bu hataları tashih ve noksanları ikmal suretiyle lâ-yuhtiliklerini/yanılmazlıklarını ispat etmişlerdir. Yani Allah Teâlâ'nın kudretine de tefevvuk etmişlerdir (üstünlük taslamışlardır). *Fetebirû!...*<sup>21</sup>

21 Burada 59.Haşr, 2. ayetin sonuna telmih vardır. Anlamı: "İbret/ders alın!"



Ulu Tanrı'ya çok şükür ki hak ve hakikatin ve yine o demek olan İlahî İncil ve Kur'an sahiplerinin müşterek mucize (olağanüstü gayret)leriyle Vatikan duvarları arasında unutulup giden *Barnaba Kitabı*, işte bu sayede asıl şeklini muhafaza etmiştir.

Biz bütün bu hakikatleri, XVI. asrın nihayetlerine doğru Papa V. Sixtus (*Xystus*, 1520–1590)'un hususî kütüphanesinden hayret uyandıran surette ele geçirilen İtalyanca tercümesinin mütalaasından anlıyoruz. Bugün bu tercüme Viyana Kütüphanesi'nde mahfuz bulunmaktadır. Şu kadar (var) ki bu tercüme kim yapmıştır? Nasıl ve ne suretle çalışmıştır ve kimin emriyle aslını görebilmiştir? Buraları bugün tamamen meçhul bulunmaktadır. Hiç şüphe etmiyorum ki bir gün bu kapalı sahifeler dahi açılacaktır.

Barnaba İncili'nin İtalyanca tercümesi ki aslının hemen hemen aynı bulunduğu ve belki bazı kelimelerinin değiştirildiğine kani olmak lazımdır.

(Bu İncil) pek garip tarzda ele geçmiştir. Şöyle ki İtalyan rahiplerinden *Fra MarinolFramerino* (?) isminde hakikat meftunu bir zât, 1585–1590 tarihlerinde papalık makamını işgal eden V. Sixtus'un hususî dostu bulunmasından istifadeyle sık sık Barnaba İncili'nden [258] bahsetmeye başlamış ve bir gün (günün birinde) de ne gibi şeyler (hangi sebepler)den dolayı bunun, okunması memnu/yasak kitaplar arasında zikredildiğini sormuştur.

Papa'nın ne cevap verdiğini tabiatıyla bilmiyoruz ama Fra Marino, Vatikan Kütüphanesi'nde elde ettiği/ayarladığı birisi vasıtasıyla asıl Barnaba İncili'ne vusulün mümkün olmadığını; çünkü nerede muhafaza edildiğinin bilinemediğini ve fakat Büyük Kütüphane'de bunun İtalyanca çok doğru bir tercümesinin bulunduğunu öğrenmiştir.

(Derken) adı geçen kişi, bir gün Papa ile birlikte kütüphaneye girmişti. Papa'nın fazlaca meşgul bulunduğu bir sırada Fra Marino, bir kitap okumak istedi. Rivayete göre eline geçen ilk kitap, Barnaba İncili'nin İtalyanca nüshası oldu.<sup>22</sup>

Fra Marino, buna çok ve pek çok sevindi. Ve hemen bu kitabı bir hırsız gibi koltuğunun altına saklayarak Papa'dan izin aldı ve ikametgâhına döndü. Yalnız kalınca meraklı/heyecanlı bir şevkle onu okudu ve kitabı bitirince Hıristiyanlığı terk ederek derhal Müslüman oldu. Ne mutlu!

22 Bize kalırsa bu seri'acele buluş ve ele geçiş, Fra Marino'nun bir tedbiri ve tanıdığı veya anlaştığı kütüphane memurunun belki de bir el çabukluğu olup; yok keyfiyet, hakikaten Fra Marino'nun yazdığı tarzda cereyan etmiş ise yani işin içine canbazlık girmemiş ise; "Artık Cenâb-ı Hakk da bu kitabın meydana çıkmasını mukadder eylemiş!" demekten başka sözü müz kalmaz. Çünkü daha ilk hamlede asırlardan beri aranılan ve daha doğru bir ifadeyle saklanılan memnu' bir kitabın hemen ele geçivermesi, elbette akıl ve hayalin kolaylıkla kabul edemeyeceği bir hadisedir. O hâlde Barnaba'nın büyük bir kerametiyle veyahut Hz. İsa'nın mucizesiyle karşılanmış. (Yazarın notu.)



Bu hadiseden tabîi o sıralarda kimse haberdar olamamıştı. En nihayet 1709 tarihinde Prusya Kralı'nın müsteşarlarından (*Fon*) *Kramer* (*Won Cramer*, 1704–1752) namında bir zat, Amsterdam'da bulunduğu sıralarda oranın ileri gelenlerinden birisi kendisine İtalyanca'ya tercüme edilmiş bir İncil nüshası hediye eylemişti ki (bu,) vaktiyle Fra Marino'nun Vatikan Kütüphanesi'nden aşırıldığı (gizlice alıp kaçırdığı) kitap idi. İşte Fra Marino Vak'ası, bu kitabın kenarlarına yazılan satırlardan anlaşıldı.

Bu nüsha, dört sene sonra, yani 1713'te Kramer tarafından Dük dö Savva (?)'ye hediye edildi. Ve en nihayet 1738'de de Dük'ün sair kitaplarıyla beraber Viyana İmparatorluk Kütüphanesi'ne götürüldü.

Bugün Barnaba İncili'nin âdetâ aslı gibi telâkki edilen bu kitap, 215 sahifeden ibaret olup ince mukavva ile ciltlenmiş ve üzerine bakır sarılığına [259] yakın siyah bir deri kaplanmıştır. Makalemizin en sonuna Türkçesiyle bu meşhur kitabın fotoğrafa edilmiş ilk sahifesi derç olunmuştur.<sup>23</sup>

İtalyanca bu nüsha, bir müddet sonra İngilizceye hemen hemen aynen ve büyük bir dikkatle tercüme edilmiş ise de her nedense bugün o nüshalara bile ulaşmak mümkün değil gibidir. Allah razı olsun; Mısırlı Dr. *Halil Seâde*<sup>24</sup> namındaki himmet sahibi bir dindaşımız, 1908 tarihinde bundan bir tane edinerek Arapça basım ve yayınına gerçekleştirmiştir. İşte biz dahi neşr olunan bu Arapça tercümeden istifade ederek Hz. Fahr-i Kâinat hakkındaki ayetleri tafsil edeceğiz. Bugün her nedense, bu Arapça nüshayı da bulmak, hemen hemen imkânsızdır!<sup>25</sup>

Mamafih yine XVIII. asrın iptidalarında İspanya'da bir başka nüsha daha bulundu ki bu İncil tercümesi de 222 faslı ve 420 sahifeyi ihtiva ediyordu. Bu nüshayı Dr. *Helm* (?) namında bir zat, müsteşrik/oryantalist *Sayl* (?)'e verdi.

23 Müellif böyle demiş olsa da sözünü ettiği o fotografik resim, –her ne sebeptense- ilgili yere konulmamıştır.

24 Halil Seâde (1857–1934), Lübnan asıllı bir tıp doktoru olup Beyrut Amerikan Üniversitesi'nde okumuş; önce Mısır'a, sonra da Brezilya'ya göç etmiş ve ölünceye dek San Pavlo'da yaşamış ve 78 yaşında burada vefat etmiştir. Suriye konusunda yazılılarıyla ve fiilî çalışmalarıyla aktif roller üstlenmiş önemli hareket ve fikir önderlerindedir. Hayatı ve eserleri hk. daha fazla bilgi için bkz. *Arapça Barnaba İncili*, s. 26.

25 Söz konusu İncil'e Muhammed Reşid Rıdâ (1865–1935) bir mukaddime (s. 27–30), Dr. Ahmed Hicâzî es-Saka da bir tanıtım yazısı (s. 33–89) yazmıştır. Bkz. *İncilü Bernaba* (İngilizceden Arapçaya çeviren: Dr. Halil Seâde), Dâru'l-Beşir, Kahire trz.

Makalenin henüz başında kısaca değindiğimiz bu İncil'in bizim de istifade ettiğimiz İSAM'daki nüshası hk. şunları söyleyebiliriz: 325 sayfa tutarında, yeşil deri kaplı; fasıl, yani sure sayısı 222 olup yalnız bunlar –yazarın kullandığı gibi- birtakım isimlerle değil numaralarla belirtilmiş ve birbirinden ayrılmıştır. Bundan böyle biz, bu kitaba gönderme yaptığımızda “*Referans İncil*” deyimini kullanacağız.

Ondan da Oxford Dâru'l-Fünûn/Üniversitesi azasından/(öğretim) üyelerinden Dr. *Menk(i)hos* (?)'a geçti. 1784 ('te) Menk(i)hos, bunu (metne) tam bir sadakatle İngilizce'ye tercüme ettikten sonra aslıyla beraber meşhur teoloji = din üstatlarından Dr. *Hoyt* (?)'a hediye etti.

Dr. Hoyt, bunları arız amik (genişliğine ve derinliğine) tetkik ettikten sonra talebeye verdiği [260] derslerin birinde herhalde hakikate yardım maksadıyla olacak veya sevk-i tabiiyle bundan bahsetmiş ve bu nüsha ile Viyana'da bulunan İtalyanca nüshası muhteviyatının yekdiğerinin/ötekinin aynı olduğunu ve ancak bir-iki yerde dikkat çekici fıkralar/kısımlar bulunduğunu söylemiş ve misal olarak da hemen aşağıda yer alan ihbaratı/notları göstermiştir:

“Hain Yehûda, Yesû'u teslim etmek üzere geldiği sırada Yesû' bir bostanda ibadet ediyordu ki içindeki odada havariler uyumuşlardı. Yesû' askerin geldiğini görünce korktu ve odaya girdi. Allah, onun tehlike/risk altında bulunduğunu görünce dört melek gönderdi. Melekler İsa'yı aldılar, pencereden çıkarıp üçüncü kat göğe götürdüler. Hain Yehûda odaya girince Allah, onun yüzünü ve sesini değiştirdi; (böylece) tamamıyla Yesû'un benzeri oldu. İsa'nın şakirtleri/öğrencileri uyanıp (kendisini) görünce onun Yesû' olduğunda şüphe etmediler (İsa olmadığına kanaat getirdiler).”

Buraya kadar İspanya nüshasının rivayeti de harfiyen yukarıda söylediğimiz gibidir. Yalnız *Batris* (*Aziz Petrus*, M.Ö. 67) diyerek onu istisna etmiş, yani Sen Piyer'in, hain Yehûda'nın İsa olmadığını tanıdığını/fark ettiğini söylemiştir. Ve keza İspanya nüshası, İsa'yı pencereden çıkaran meleklerden birinin Azrail olduğunu haber vermiştir. Hâlbuki İtalyanca nüshasında bu melek için *Oril* denilmiştir ki bizim kullandığımız *Cibril* ismine çok yakındır. Mamefih bu kelime *Azrail* demektir.

Ve keza İspanya nüshasında kısmen İtalyanca'sında bulunmayan şu fıkra/paragraf vardır:

“Yahudiler İsa'ya geldiler. Ahir zamanda gönderilecek peygamberin adını sordular. İsa dedi ki; Allah Teâlâ ahir zaman peygamberini yarattı, onu nurdan bir kandil içine koydu ve ona *Muhammed* adını verdi. (O'na) dedi ki; Ya Muhammed, sabret. Birçok halkı senin için yarattım ve hepsini [261] sana verdim. Her kim senden razı olursa ben de ondan razıyım. Her kim sana buğz ederse/kızarsa ben de ondan beriyim/uzağım.”

İşte özet olarak anlattığımız tarzlarda birbirinin aynı olan bu iki İncil nüshasının meydana çıktığı, büyükler (zamanın ileri gelenleri) nezdinde şayi' olunca/yayılınca tetkiklerine girişildi ve neticede Barnaba İncili'nin, mevcut dört İncil'e ve İznik Konsili kararlarına dört mühim noktadan tamamen muhalif bulunduğu anlaşıldı. Bu nokta-i nazarlardan Kur'an ve İslâmiyet esaslarına da uygun olan bahis mevzuu İncil:

- A- İsa'nın, Allah ve İbnullah (Allah'ın oğlu) olmadığını;
- B- İbrahim (a.s.)'in, kesmeye/kurban etmeye teşebbüs eylediği oğlunun *İshak* değil *İsmail* olduğunu;
- C- İntizar edilen Mesih'in (Beklenen Kurtarıcı'nın) bizzat Yesû' değil Hz. Muhammed oluşunu söyleyerek, "O Resûlüllah'tır. Âdem Cennet'ten çıkarıldığı sırada kapısı üstünde nurdan harflerle '*Lâ ilâhe illellah Muhammedün Resûlüllah*' yazısını görmüştür" der; ve
- D- Yesû'un asılmadığını belki semaya çıkarıldığını, idam edilenin (ise) İsa'nın suretine benzetilen hain Yehûda olduğunu öne sürer.

İşte bunlar ve daha sair/başka farklardan dolayı Avrupa'nın din ve ilim mahfillerinde kıyametler koptu. Hararetli münakaşalar başladı. Hususiyile İngiltere'de ruhanîler arasında çok dikkate değer sözler sarf olundu ve Barnaba nüshasının aslı soruldu/araştırıldı.

İşin pek nazik bir safhaya girdiğini ve daha ziyade alevleneceğini sezen ukalâ (akıllı/zeki kişiler) ve tedbirli (davranan) Hıristiyanlar ise umumun/genel halkın zihinlerinden ve ayak takımından bunu saklamakla beraber şu;

"...*Barnaba İncili namıyla bu (isimde bir) zat tarafından yazılmış bir kitap yoktur. Bunu İslâm/Müslümanlar icat etmişlerdir. Yani kendi peygamberlerinin mevkiini tahkim (yerini güçlendirmek) için hususî ve kasıtlı olarak yazmışlardır. İspatı da içindeki haberlerin, Enâcîl-i [262] mevcude (elde var olan İncillerin) verdiği bilgilere muhalif bulunmasıdır. Bunlar, harfi harfine Kur'an'a muvafık şeylerdir. Hatta meydana çıkan bu İncillerin ciltleri bile şark-vârî (doğu sitili) ve Arap usulindedir. Ve tehzîb de edilmiş/süslenmişlerdir...*" gibi akıl ve mantığa ve hayâya sığmayan bühthanlara/suçlamalara ve yalanlara başvurmaktan çekinmemişler ve ancak bu sayede meselenin dal-budak sarmasını önleyebilmişlerdir.

Bu babda vakıa *Lonsdale* (?) ve *Lo(u)ra* (?) gibi ciddî ve namuslu iki kilise mütefekkeri, Barnaba İncili'nin bir Arapçası bulunduğu hakkındaki uydurma tezviratı (yaygın söylentileri) ret eylemişler<sup>26</sup>se de aynı maksatla bizim de birkaç söz söylememize müsaade buyurulmasını bütün karilerimden/okuyucularımdan rica ederim.

Ben de diyorum ki;

A- İslâmiyet, bir hidayet ve hikmet nurudur. Herkes bu nurdan istifade etmeli ve bunu, büyük bir nimet bilmelidir. Binaenaleyh, bu dîn-i mübin, ne

26 Lonsdale ve Laura Ragg adında bir Hıristiyan çift, 1907 yılında *İncil-i Barnaba*'nın asıl İtalyancasını İngilizce çevirisiyle birlikte yayımladı: Laura and Lonsdale Ragg, *The Gospel of Barnabas*, Oxford Clarendon Press, 1907. (R. Benson, *İncil-i Barnaba*, s. 25, 61 ve Kaynakça.)

propagandaya muhtaçtır ve ne de bizzat Hz. Kur'an'ın “*Lâ-ikrâhe fi'd-dini*”<sup>27</sup> dediği gibi ceb(i)r ve şiddete taraftardır. Şu hâlde mensupları, onun tasdikine veya methine müteallik/ilişkin uydurma kitaplar telifine tenezzül etmezler. Çünkü onların Müslümanlıkları, şifahi/sözlü veya tahrîrî/yazılı propaganda- larla ve misyonerler(in) şeytanlıklarıyla değil büyük hakikatlerin, en makul içtimaî düsturların din akideleri içinde mündemiç bulunmasıyla kuvvetlen- miştir. Esasen, ellerindeki kitaptan bir harfinin tebdile/değiştirilmeye ve bir ifadesinin tahrife/bozulmaya uğramadığını mağrurane surette bilen Müslü- manlar, böyle bir şeye lüzum görselerdi bunu daha İslâmiyet'in başlangıcında yaparlardı. Tabiatıyla böyle bir tahrif işinden bizim haberimiz yoktur. Bilen Avrupalı varsa karşımıza çıkmasını rica ederiz!

B- Hâlbuki Papa (I.) *Gelasius*'un neşr eylediği memnu kitaplar listesinde Barnaba İncili'nin ismi yazıldığı vakit değil Hz. Muhammed (a.s.) Efendimiz hatta büyük dede[263]leri bile daha dünyaya gelmemişlerdi. Vakıa *İngiliz An- siklopedisi*, memnu kitaplar listesinde Barnaba İncili isminin bulunmadığını söylerse de bu tekzibin büyük bir zarureten, yani İtalyanca nüshasının ele geçmesinden sonra uydurularak telifi sırasında ansiklopediye o yolda geçi- rildiği ap-aşikârdır. Aradan geçen 1400 bu kadar sene zaman zarfında böyle bir tekzibe acaba neden lüzum görülmemiştir? Ve neden dolayı ansiklopedi tekzibine lüzum görülmüştü?

C- Çünkü bu İncil ortaya çıkınca yalnız bir-iki ayeti değil belki hemen baştanbaşa değiştirilmesi icap etmiş ve fakat buna imkân görülmeyince; “... *Bu kitabı İslâmlar uydurmuşlar ve Havarî Barnaba'ya isnâd etmişler!*” demenin daha kolay olacağına ve böylelikle tabîi olarak memnu kitaplar meyanında zikredilmesine mantıken imkân tasavvur edilemeyeceğine karar vermişlerdir.

D- Bir de buna mukabil Avrupalılardan kim bu uydurma işine vakıf ol- muşsa isminin ortaya konmasını ve tarihiyle beraber nasıl bir tesadüfün yardı- mına şükran borçlu bulunduğu açıklamasını rica ederiz. Yani hangi İslâm, hangi tarihte uydurmuş? Ve hangi Hıristiyan bunu öğrenmiş? Esasen XVIII. asra kadar hiçbir müsteşrik (doğu bilimci) bundan bahsetmemiş ve hiçbir listede Barnaba İncili namına tesadüf olunmamıştır. Dikkat çekicidir ki bu İncil'den ilk bahseden ve münazara sahasına ithal eden/sokan ilk Müslüman, Hintli Rahmetullah Efendi Hazretleri (v. 1888)<sup>28</sup>dir ki, bu da olsa olsa bir asırlık bir müddetten ileri geçemez.

27 2/Bakara, 256. Manası: “*Din (i kabul)de zorlama yoktur.*”

28 Rahmetullah b. Halil er-Rahmân el-Hindî'nin bu konuyu ele aldığı eseri, *Izhârü'l-Hakk* ismini taşımakta olup baskılarından biri iki cilt/tek kitap hâlinde ve Beyrut-Lübnan 1424/2002 yer ve tarihlidir.

E- Haydi farz edelim ki İslâmlardan birisi böyle bir hilebazlığa lüzum gördü ve buna da cesaret etti. Bu kitabı Papa'nın kütüphanesine koymayı, ne gibi bir sebepten dolayı lüzum hissetti? Ve oraya nasıl koyabildi? Ve koyarken veya koydururken ne gibi dinî faydalar bekliyordu? Ve keza soruyorum ki Papalık kütüphane memurları bu fazla kitabın oradaki mevcudiyetini hangi tarihte öğrenmişlerdir? Buna müteallik bir zabıtname (yazılı tutanak) tutulmuş mudur? Bunu görmek ve okumak isteriz. Biz pekâlâ biliyor ve kavi/güçlü bir imanla iddia ediyoruz ki böyle bir kitap papaların kütüphanesine şunun veya bunun tarafından gizlice konmuş olsaydı matbu bulunmadığı için [264] yalnız bir nüshadan ibaret olan bu kitabı yok etmek, Papalık Makamınca hiç de zor bir iş değildi. O Papa ki lâ-yuhtîdir/hata yapmaz, (dolayısıyla) her yaptığı doğrudur. Ve bu hususiyetleriyle milyonlarca insanları bir hiç için/uğruna Engizisyon Mahkemeleri'nde yok etmek mukadderdir. O, bundan dolayı hiçbir vicdan azabı duymaz (ve yine bu yüzden) böyle bir dinî makam, sahipsiz bir kitabı mahvedemez miydi?

F- İslâmlar tarafından böyle bir kitap yazılıysaydı, bunun çok evvel vücuda getirildiğini bilmemesine imkân olmayan *Fra Marino* gibi zeki ve pek mütecessis/meraklı bir İtalyan rahibi, hırsızladığı (gizlice çaldığı) Barnaba İncili'ni okur-okumaz hemen İslâm oluverir miydi? Ve esasen o kitabı bulmakta âdeta cinnet derecesinde bir tehalük/hırs gösterir miydi? Yalnız bu vak'a ispat eder ki İtalyanca nüshasının ele geçtiği tarihe kadar *Barnaba İncili* namı, yalnız Papa'nın memnu' emirnamesi (yasak/sakıncalı kitaplar listesi)nde geçmiştir. Ve binaenaleyh; İslâmların böyle bir kitap yazıp ortaya salıverdikleri haberi, çok iğrenç iftiradan başka bir şey değildir.

G- Yok bütün bu manalar ve ihtimaller, bulunan İtalyanca İncil'in cilt şeklinden ve tehzîbinden/süslemesinden çıkarılıyor ise buna karşı da; "*Allah akıllar versin!*" demekten başka sözüm olamaz! Siz nasıl isterseniz öyle deyiniz. Güneş hiçbir vakit balçıkla sıvanamaz ve tabîî karartılamaz!

### İkinci Bölüm

[265] Barnaba İncili'ne ve hakkındaki hoş olmayan dedikodulara müteallik verdiğimiz malûmat ve müdafaaları kâfi görerek şimdi Arapça tercümesinden bazı mühim fıkraları/maddeleri sırasıyla yazalım.

Halil Bey Seâde'nin teminatına göre, İngilizce'sinden tercümeyle tam (bir) sadakat gösterildiğinden ve esasen herhangi bir inhıraf/sapma hâlinde ve hele ilâvede; "*Yahu İngilizcesinde böyle şeyler yoktur, sen bunları nereden çıkardın?*" gibi pek tabîî olarak haklı itirazlar yükseleceğinden okuyucuların, yazdıklarımızı –hatta bazı tab'/baskı hatalarını bile tashih etmeden biz de aynen

yazdık- tam bir emniyet (hissi) ile okumalarını tavsiye ederek maksada şürû' eylerim/başlarım:<sup>29</sup>

1. *Sure-i Âdem*, 39'uncu Fasl, Ayet 14'te: “*Felemmâ intesabe âdemü alâ kademeyhi reâ fi'l-bevâi kitâbeten teteelleku keş-şemsi nassuhâ lâ ilâhe illellâhü ve muhammedün resûlüllâhi*=(Cennet'ten çıkmak üzere) Âdem iki ayağı üzerine kalktığında havada şiddetli güneş ışığı gibi *Lâ ilâhe illellâh ve Muhammedün Resûlüllâh* yazısını gördü.” İspanya nüshasında Allah ve Muhammed kelimele- ri arasında “*vav*” yoktur. O hâlde Hz. Âdem'in gördüğü nurdan ibare, doğru- dan doğruya; “*Lâ ilâhe illellâh Muhammedün Resûlüllâh*” imiş demek olur.

29 Hz. Fahr-i Kâinat'ın muhtelif lisanlardaki isimleri şunlardır: *Bimadmâd* = *Muhammed* (a.s.), *Mevâmidû* = *Muhammed* (a.s.), *Mesih* veyahut *Messiyâ* = *Muhammed* (a.s.), *Faraklit* = *Muhammed* (a.s.). (Müellifin notu.)

*Faraklit* veya *Paraklit* kavramının anlamı ve çeşitli dillerdeki karşılıkları için bkz. Mehmet Aydın, “Faraklit”, *DİA*, c. 12, TDV, İstanbul 1995, s. 165-166; Şinasi Gündüz, “Paraklit”, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara-Konya 1998, s. 301.

İbranice *Mâşiyah*, Arapça *Mesih*, İtalyanca *Messia* ve Grekçe *Hıristos* sözcükleri tamamen aynı anlamdadır. (İncil, *Yuhanna*, 1/41'e bkz.) Mesih'in Grekçesi Hıristos olduğu içindir ki O'na inananlara Hıristiyan adı takıldı. Arapçada onlara verilen isimlerden biri Mesihî'dir. (R. Benson, *İ. Barnaba*, s. 38.)

*Mesih*: Muhtelif dinlerde dünyanın sonuna doğru gelmesi beklenen kurtarıcının Yahu- dilik ve Hıristiyanlık'taki adı. El sürmek, elle sıvazlamak, yağ sürmek, yağla meshetmek anlamındadır. “Yağ sürülmüş, yani yağla meshetmek suretiyle bir işe hasredilmiş, dinî bir görevi ifaya elverişli hâle getirilmiş, dinî bir görevle vazifelendirilmiş, Tanrı'nın bir görev tevdi etmek üzere el koyduğu kişi” manasına gelmektedir. Kur'an'da 11 yerde ve sadece Hz. İsa'nın adı veya lakabı şeklinde geçmektedir. Hz. İsa'ya bu ad, çok gezdiği, dokunmak suretiyle hastaları iyileştirdiği, yağla meshedilmiş olarak doğduğu, doğduğunda şeytan iliş- mesinden korunması için Cebrâil'in kendisine kanadıyla dokunduğu, güzel yüzlü olduğu için verildiği rivâyet edilir. İleride gelecek bir kurtarıcı inancı, gerek ilkel ve millî, gerekse büyük dinlerde mevcut olup beklenen bu kurtarıcı çeşitli isimlerle adlandırılmaktadır. Bunlardan biri de Mesihî'tir. Mesih kelimesi, Yahudi kutsal kitabında öncelikle kralları ifa- de etmektedir. Hz. İsa zamanındaki Yahudilerin Mesih telakkisini iki kategoride ele almak mümkündür: Birincisi, millî ve politik beklentileri içermektedir. Buna göre beklenen Me- sih, Kral Davud'un soyundan ve krallık idealine uygun olacaktır. İkincisi ise Eski Ahid'de politik bir şahsiyet olmayan ve “insanoğlu” denen birinin gelişiyile alakalıdır. “İnsan veya insana benzeyen bir kişi” tarzında tasvir edilen bu şahıs, apokaliptik eserlerde “seçilmiş biri” de denilen tabiat-üstü bir şahsiyet olarak yer almaktadır. İlk Hıristiyanlar, Mesih'le alakalı bu Yahudi fikirlerinin birçoğunu alıp onu İsa'ya uygulamış böylece İsa Yeni Ahid'de, Eski Ahid'de belirtilen ve yaklaşık olarak 220'den beri Yahudi toplumunda canlılığını sür- düren Mesihî beklentilerin gerçekleşmesi şeklinde tanımlanmış; nihayet Mesih kelimesi, Havariler döneminde İsa'nın adı olmuştur. Mesih unvanı İsa'ya, onun tekrar dirilmesinin ardından verilmiş ve artık onun ikinci ismi olmuştur. Kur'an'da ise Mesih, Hıristiyanlık'ta olduğu gibi Hz. İsa'nın ölümünden sonra dirilişi üzerine kendisine verilmiş bir sıfat olma- yıp doğumundan itibaren onun için kullanılmıştır. (Jacques Waardenburg, “*Mesih*”, *DİA*, c. 29, TDV, Ankara 2004, s. 306-309.)



2. *Sûretü'l-cezâi Âdem*, 41'inci Fasil, Ayet 30'da: "*Felemmâ'l-tefete âdemü reâ mektûben fevka'l-bâbi lâ ilâbe illellâhü muhammedün resûlüllâhi*" vardır<sup>30</sup> ki 261'inci sahifedeki C- Maddesi'nin ifadesini teyit eder. [266]

3. Barnaba İncili'nin İtalyanca nüshasındaki *Sure-i Beşşera*, 42'nci Fasil'da tasrih edildiği üzere Hz. İsa'nın Benî İsrâil'e verdiği cevapta; kendisinin Mesih-i Muntazar (Beklenen Kurtarıcı) olmadığını, böyle bir zatın daha evvel yaratılmış, kendisinden sonra yakında dünyayı teşrif edeceğini ve *Mesıyyâ=M Muhammed* tesmiye edileceğini söylemiş ve ayrıca da şeriatının kıyamet gününe kadar bâkî kalacağına, yani o şerefli zatın Hâtemü'l-Enbiyâ (peygamberlerin sonuncusu) olacağına işaret buyurmuştur. Bu babda Ayet 15'te şöyle yazılıdır: "*Li-ennî lestü ehlen en ehille ribâtâti cürmûka ev süyûra hizâi resûlüllâhi'l-lezî tüsemmeñnehü mesıyyen.*<sup>31</sup> *Ellezî hulika kabli ve seye'tî bâdî.*<sup>32</sup> (*Ve seye'tî*) *bi-kelâmi'l-hakkı velâ yekûnü li-dinihi nihâyeten.*<sup>33</sup>" İspanya nüshasında ise şöyledir: "*Kâle isâ lâ-yenbeğî li en-yahdüme nâleyni resûlüllâhi li-enneñhü hulika min kabli ve seyecü min bâdî ve dînühü bâkın ebeden...*" Yani yukarıdaki ayetin aynı demektir.

4. Ve yine İtalyanca nüshadaki *Sure-i fî Halk-ı Resûlüllâhi*, 43'üncü Fasil, muhtelif ayetlerde; Hz. İsa Efendimiz, Hz. İbrahim (a.s.)'in kurban vermek istedikleri oğlunun İshak değil İsmail olduğunu kendisinden soranlara söylemiş ve 30'uncu ayetteki; "*Fe izâ kâne resûlüllâhi'l-lezî tüsemmeñnehü mesıyyen (Muhammedün Resûlüllâhi)*" ihbarını karşısındakilere tekrarlamıştır.

5. Ve yine aynı İncil'in *Sure-i Muhammed*, 44'üncü Fasilinde, Hz. İsmail (a.s.)'in kurbanlığı meselesi tekrarlandıktan sonra 30'uncu ayetinde; "*Ve-lemmâ raeytühü imtele'tü 'azâen kâilen yâ muhammedü li-yekünillâhü ve liyec'alnî ehlen en ehille seyra hizâike...*" [267] 31'inci ayetinde dahi; "*Li ennî izâ niltü hâzâ sırtü nebiyyen azîmen ve kuddûsellâhi...*" denilmiştir. İspanya nüshasında bu(ndan) sonraki ayet mukabili ise; "*Kâle isâ raeytü rasûlellâhi fe-nâdeytü ve kultü yâ muhammedü en yesseranî el-münâfiküne Allahü abdime nâleyke fe-izen ekûnü a'zame'l-enbiyâi minhü...*" tarzındadır. Görülüyor ki Muhammed ismi şerifi bu ayetlerde dahi aynen zikredilmiştir.

6. Yine bahis mevzuu İncil'in İtalyanca nüshasındaki *Sûretü'l-Kıyâme-h-*, 54'üncü Fasil ve birçok yerlerinde Hz. Fahr-i Kâinat Efendimizi murat ede-

30 Bu ayetin numarası *Referans İncil*'de 33'tür.

31 *Referans İncil*'de 15. ayet burada bitmektedir. Devamındaki pasajlar ise 16 ve 17. ayetlere aittir.

32 *Referans İncil*'de bu ibare 16. ayet idi.

33 *Referans İncil*'de bu son bölüm 17. ayetin metnidir. Ayrıca parantez içine alınan kısım, *Referans İncil*'in metninde olduğu hâlde *kaynak eserde* yoktu.

rek “Resûlüllâh” terkiibini kullandıktan sonra<sup>34</sup> bilhassa ayet 9’da; “*Sümme yuhyi’llâhu bâde zâlike sâira’l-asfiyâi’lllezîne yesrahûne üzükürnâ yâ Muhammedü*” denilmiştir. Ve keza 55’inci Faslında dahi yine “Resûlüllâh” terkipleri sıkça tekrar edilmiş ve 24’üncü; “*Fe-yücîbu resûlüllâhi hüm âdemü ve ibrahîmü ve ismâilü ve müsä*”<sup>35</sup> ve *yesûu’bnü meryeme...*” ayetine tekabül eden İspanya nüshasında ise “...muhammedün habîbullâhi” ifadesi kullanılmıştır.

7. Aynı veçhile *Sûretü’l-Kıble*, 72’nci Fasılın birkaç mahallinde “*Mesiyyen*”<sup>36</sup>, yani *Muhammed* (a.s.)’den haber verilmiş ve Cenâb-ı Yesû’ Efendimiz bir kadının sorgusuna cevaben 10’uncu ayetinde yazıldığı üzere; “*E-telemîne eyyetühe’l-mer’etü enne mesiyyen lâ-büdde en ye’tiye...*” ifadesiyle Hz. Muhammed (a.s.)’in mutlak surette dünyayı teşrif buyuracaklarını söyledikleri gibi aynı kadının; “*Ey Seyyid, Mesîh-i Muntazar sen değil misin?*” suâline de 16 ve 17’nci ayetlerle; “*İnnî hakkân ursiltü ilâ-beyti benî isrâîle nebiyye halâsın. Velâkin sey’etüye bâdî mesiyyen el-mürselü mine’llâhi li-küllil-âlemi’l-lezî li-eclihî haleka’llâhül-âleme...*” buyurmuşlardır ki görüldüğü üzere bu son ihbar birçok cihetten yana dikkate şayandır. [268] Hakikatte bu ayetin manası; “*Ben ancak İsrailoğulları’na gönderilmiş kurtarıcı bir peygamberim ve lâkin benden sonra Cenâb-ı Hakk tarafından bütün âleme elçi/peygamber olarak Muhammed (a.s.) gelecektir ki Allah Teâlâ Hazretleri esasen bu âlemi onun için yaratmıştır*” olduğuna göre bir Mesih’in beklenilmesi lazım gelmiştir. Bu Mesih’in bazı misyonerlerin söyledikleri gibi çarmıha gerildikten sonra Hz. İsa’nın tekrar dirilerek havarilere manevî feyiz vermesi değildir. Çünkü o hâlde başka türlü ifadelerde bulunur ve “geleceğim” derdi. Aslında Beklenen Mesîh’e/Kurtarıcı’ya intizar olunduğu (beklendiği) şununla da sabittir ki Hz. İsa ile Hz. Peygamber arasındaki asırların ikincisi sonunda *Mintş* (?) adında çok sofi bir zat tarafından bu iddianın ileri sürüldüğünü tarihler yazarlar. Hatta daha garibi, Osmanlı tarihlerine kadar geçen ve (Sadrazam) Köprülü Mehmed Paşa (1551–1661) zamanında muhakeme edildikten sonra İslâm olan meşhur *Sabâse Sevi*<sup>37</sup> dahi bunlardan birisidir. Bu zat, Avrupa’da dahi dolaşmıştı.

34 Bunlardan 4 ve 18. ayettekiler nasb hâlinde, 10. ayetteki cer hâlinde, 22 ve 25. ayetlerde ise ref hâlinde dir.

35 *Referans İncil*’in burasında bir de “*ve dâvûdu*” ifadesi vardır.

36 Farklı dillerdeki kullanıma göre çok çeşitli biçimlerde ifade edilen “*el-Mesiyyâ*” tabirinin lügat ve istilâh manaları ile asıl delâlet ettiği anlam hk. bilgi için bkz. *Referans İncil*, s. 49 vd.

37 Bu zat, bizim İzmir’de 1625’te doğmuş ve 1676 tarihinde İstanbul’da vefat etmiştir. (*Yazarın notu.*)

*Sabatay Sevi* (Köprülü Mehmed Paşa zamanında Müslüman olan dönme): Sabatay Sevi (İbranicce: Şabbetay Zvi), 1 Ağustos 1626’da İzmir’de doğmuş ve 17 Eylül 1676’da Karadağ’da ölmüştür. (Bu durumda IV. Mehmed zamanı ve Sadrazam Fazıl Ahmed Paşa döneminde

Eğer Mesîh-i Muntazar'ın, Hz. İsa Efendimizin kendileri olduğu katî surette bilinseydi hiç böyle iddialara tesadüf olunur muydu? Hem de iman edenler arasında çok âlim Hıristiyan papazları bile vardı. Bilhassa onlar, şunun veya bunun arkasına kolayca takılırlar mıydı? Binaenaleyh, hatırlamak gerekir ki Yüce Kur'an'ın; “*Yé'tî min ba'dî's-mühû ahmedü...*” ayet-i kerimesi<sup>38</sup> de evvelki İncillerde bu haberin yazılmış bulunduğunu ne kadar haklı olarak haber vermekte imiş!

8. Barnaba'daki *Sûretü'l-Mübeşşere*'nin 96'ncı Fası, hemen her ayetinde vaki' suallere Mesîh-i Muntazar'ın kendisi olmadığına ve Cenâb-ı Hakk tarafından va'd olunduğu üzere bu peygamberin, İbrahim (a.s.)'in, cenûb/güney taraflarda (Mekke cihetlerinde) sâkin/oturan sülâlesinden zuhur edeceğine ve herhâlde dünyayı teşrif buyuracak olan bu mübarek zatın hak ve hakikatin kaynağı (durumunda) bulunan sözlerine inananların halâs bulacaklarına dair Hz. İsa Efendimizin ihbarları okunması dikkate değerdir. Bu kadar kat'î tebşirâta/müjdelere karşı öbür tarafın kör kalması ne kadar da gariptir, değil mi? Evet, buna karşı; “*Innâ hedeynâhü's-sebîle immâ şâkiran ve immâ kefüran*” ayet-i kerimesi<sup>39</sup>ni hatırlamanın [269] çok yerinde olacağını söylemekle iktifa etmeliyiz.

9. *Sure-i Muhammedün Resûlüllâh*, 97'nci Fası, Ayet 4'te; Cenâb-ı Yesû' Efendimiz, kendisinden sonra bir peygamberin mutlak geleceğine, onun ve ebedî kalacak dininin Allah tarafından muhafaza edileceğine dair tebşirâta bulduktan sonra<sup>40</sup> muhatabı Kâhin'in, ayet 7'de; “*Eye'tiye rusûlün âharûne ba'de mecî-i resûlillâhi*” ve İspanya nüshasında fazla olarak; “*Hâteme'l-enbiyâi*” (ve) “*-Hââtemü'l-enbiyâ olan- Resûlüllah'ın teşrifinden sonra artık başkaları gelmeyecek midir?*” sualine karşı da ayet 8-9'da; “*Lâ yetî ba'dehû enbiyâün sâdikûne mürselûne mine'llâhi ve lâkin yetîye adedün ğâfirun mine'l-enbiyâi'l-kezebeti...*”

yaşamıştır.) 22 yaşında Mesihlik iddiasında bulunan Musevî din adamıdır. Kerhen Müslüman olmuştur. Taraftarları görünüşte Müslüman veya Hıristiyan ama gerçekte Kabbala Musevî inancına sahip bir topluluktur. Halk arasında onun takipçisi olan cemaate *Sabataycılık* denir. İnananları da ona/kendisine *Amiral/Emîr* derler. Yahudi mistisizminin en önemli kaynaklarından olup Mesih inancı bunun temelini teşkil eder. 1666 tarihi de onlar için dönüm noktası/köşe taşı bir tarih sayılmıştır. ([wikipedia.tr/özgür\\_ansiklopedi](http://wikipedia.tr/özgür_ansiklopedi).)

Ayrıca; Sabatay Sevi'nin (geniş) hayatı, Mesihliği, Müslüman oluşu, prensipleri, ölümünden sonraki durum ve ardından oluşan gruplar ile dönmelerin genel inanç (yapı)ları ve gelenekleri hk. detaylı bilgi için bkz. Abdurrahman Küçük, *Dönmeler Tarihi*, Rehber Yayıncılık, Ankara 1990, s. 249-437 ve 438-466.

38 61.Saff, 6. Anlamı: “*Benden (Hz. İsa'dan) sonra adı Ahmed olan bir peygamber gelecektir.*”

39 76.İnsan, 3. Manası: “*Şüphesiz biz onu/insanı, (hayat) yol(un)a koyduk ki onu ya inanıp şükrederek ya da inkâr/nankörlük ederek kat eder.*”

40 Ana hatlarıyla çevirisi verilen bu pasajlar, *Referans İncil*'de 5 ve 6. ayetlerin karşılığıdır.

buyurmuşlardır ki görüldüğü üzere bu cevap; “Allah Teâlâ tarafından mürsell gönderilmiş sadık nebilerden sonra ancak birçok yalancı peygamberlerin zuhur edeceği” merkezindedir. Aynı Kâhin’in, gelecek hakiki peygamber isminin ve tanınması için ne gibi alâmetleri bulunacağını istifsarına/soruşturmasına<sup>41</sup> da Rûhullah Efendimiz Hazretleri, yine bu faslın 14, 15, 16 ve 17’nci ayetleriyle; “İnnêsme mesiyyen acîbün li-ennellâhe nefsehû semâün lemmâ haleka nefsehû ve-veda’ahâ fi behâin semâviyyin. Kâlê’llâhü ısbir yâ muhammedü li-ennî li-eclike üridü en ehluka’l-cennete ve’l-âleme ve cemmen ğafıran minel-halâiki’l-letî ehebühâ leke hattâ en yübârikeke yekünü mübâraken ve men yel’anüke yekünü mel’ünen. Ve metâ erseltüke ile’l-âlemi ec’alüke resûlü li’l-halâsı ve tekünü kelime-tüke sâdikaten hattâ innês-semâe ve’l-arda tehinânî ve lâkinne îmâneke lâ yehinü ebeden. İnnêsmeöhül-mübârekü muhammedün.”<sup>42</sup> buyurmuşlardır. Hâlbuki İspanya nüshasında mana itibariyle beş aşağı beş yukarı aynı mahiyette olmak [270] üzere şu satırlar vardır: “Câet tâifetün minel-yehûdi bi-’isâ ye’selüne ‘ani’smi’n-nebiyyi’l-lezî yüb’asü fi-âhiri’z-zemâni. Fe-kâle ‘isâ innellâhe teâlâ haleka’n-nebiyye fi-âhiri’z-zemâni ve-veda’ahû fi-kandilin min nûrin ve semmâhü muhammeden. Kâle yâ muhammedü ısbir li-eclike halkan kesıran ve hebtü leke küllehü femen radiye minke fe-ene râdın minhü ve yubğıduke fe-ene berüün minhü fe-izâ ürsilte yefüku kelâmüke ‘ala külli’l-ke’lâmi ve şeri’atüke bâkın ilâ ebedi’l-âbidîne...” satırları vardır. Bu ayetlerin hulâsaten manaları, 260’inci sahifemizin son satırlarında mevcut olup, Hz. İsa Efendimizin bu cevaplarını işittiler (ve) hep bir ağızdan, ayet 18’de yazıldığı gibi<sup>43</sup>; “Yâ Allahü ersil lenâ resûleke, yâ Muhammed te’âl serî’an li-halâsı’l-âlemi!...” diye bağışmışlardır ki görüldüğü üzere bunun da Türkçesi; “Yâ Rabbî resûlünü bize gönder! Ya Muhammed sen de âlemin halâsı/kurtuluşu için çabuk gel!” demek olup garip değil midir ki Hâtemü’l-enbiyâ Efendimiz Hazretleri geldiği halde el’ân/şimdi onu bekleyenler vardır.

10. Sure-i ‘İsa, 112’nci Fasil, Ayet 17’de dahi; “Muhammedün Resûlüllâhi” ifadesine tesadüf olunur. Ayet şöyledir: “Ve lâkin metâ câe muhammedün resûlüllâhi’l-mukaddesü tezâlü ‘anni hâzihî’l-vasmetü.”

11. Sure-i ‘alê’l-kâfirîne azâben ebeden, 136’nci Fasil, Ayet 10, 12 ve 14’te Hz. Muhammed (a.s.)’i ifade eden “Resûlüllâb” terkipleri<sup>44</sup>ne tesadüf olunduğu gibi 15’inci ayetinde de şeytanların birbirlerine; “Kaçınız, kaçınız, düşmanınız Muhammed intikam almaya geliyor!” tarzındaki velvelelerini gösteren,

41 Bu soru Referans İncil’in 14. ayetini oluşturuyor.

42 Bu pasajlar da Referans İncil’in 15, 16, 17 ve 18. ayetleri olup biten her ayetin sonuna nokta konularak birbirinden ayrılmıştır.

43 Bu ise Referans İncil’deki aynı sürenin 19. ve son ayetidir.

44 Bunlardan birincisi ref’, ikincisi ise cer hâlinde bulunmaktadır.

“Ührubû ührubû fe-inne ‘adüvvenâ muhammeden kad etâ” [271] cümlesiyle Hz. Muhammed (a.s.)’in ism-i şerifleri, İblîs ‘aleyhi’l-la’ne (lanet üzerine olsun) tarafından bile tekrarlanmıştır. Ve keza aynı surenin 18’inci ayetinde, Cebrail (a.s.)’in Cehennemî ziyaretinde orada azapta bulunan müminlerin şöyle; “Ey muhammedü eyne vâdüke lenâ<sup>45</sup> inne men kâne ‘alâ dînike lâ-yemküsü fi’l-cehîmi ile’l-ebedi!” Yani; “Ey Muhammed, senin dininde bulunan günahkârların ilâ-nihâye/sonsuzca dek cehennemde kalmayacaklarına dair olan vadin nerede?” diye bağıştıklarını yazar. Muhammed ism-i şerifi aynendir. İspanyol nüshasında bu babdaki ifadeler ise şöyledir: “Kâle ‘isâ bâ’de en yedhule ‘usâtü’l-müminîne cehenneme yecüü cebrâilü ilâ-cehenneme ve yüvâcibü’l-müminîne ve hüm yekülüne yâ muhammedü eyne vâdüke men yekbelü dîneke (...okunamadı<sup>46</sup>) [lâ-] yebkâ muhalleden fi’n-nâri fe-izâ cebrâilü ehbera muhammeden bi-mâ semî’a min ‘usâtî’l-müminîne fe-nâdâ muhammedün rabbehü fe-kâle yâ rabbi inne vâdeke’l-hakku ve ente ahkemül-hâkimîne fe-ersel’lâhü te’âlâ cibrile ve mikâile ve isrâfile ve ‘izrâile fe-ehracühüm minê’n-nâri ve-edhalühümü’l-cennete minhu...” Görüldüğü üzere Türkçesi; “İsa (a.s.) dedi ki müminlerin günahkârları cehenneme idhâl edildikten/sokulduktan sonra Hz. Cebrail oraya uğradığında bunların; ‘Yâ Muhammed, senin dinini kabul edenin ilâ-nihâye/sonsuzca kadar cehennem ateşinde asla bırakılmayacağına dair olan vâdin nerede?’ diye bağışmakta olduklarını Hz. Muhammed’e ihbar etmesi/bildirmesi üzerine müşârun-ileyhin (Hz. Muhammed’in); ‘Yâ Rabbî, Senin vâdin haktır ve Sen hüküm verenlerin en âdil/doğru hüküm verenisin!’ duasıyla Cenâb-ı Hakk’a tazarru’ (da bulundu) ve bunun üzerine Allah Teâlâ Hazretleri de; Cebrâil, Mîkâil, İsrâfil ve Azrâil (a.s.)’ları gönderdi ve isyankâr/günahkâr müminleri Cehennemden çıkartarak hepsini Cennet’e soktu/koydu” demek olur ki bunda dahi “Muhammed” ism-i şerifi üç mahalde/yerde tekrarlanmıştır. Azap hakkında yine Sûre-i ‘ale’l-kâfirîn’in 19 ve 20’nci ayetlerinde dahi Hz. Muhammed (a.s.)’i murâd eden “Resûlüllâh” ifadeleri vardır.

12. Sûre-i şefâ’at-i Muhammed bâ’de’l-kıyâme-h-, 137’nci Fasıl, Ayet 1, 4, 6’da dahi [272] Hz. Fahr-i Kâinat Efendimiz’i murâd eden Resûlüllâh ifadeleri<sup>47</sup> vardır.

13. Sûretü’l-hâin, 142’nci Fasılın 17’nci ayetinde Mesîh-i Muntazar’ın, yani Muhammed (a.s.)’in, Dâvûd’un neslinden değil İsmail (a.s.) sülâlesinden geleceği<sup>48</sup> tasrih olduğu gibi 157. Sure’nin 24’üncü ayetinde dahi “Resûlüllâh” ifadesiyle Hz. Fahr-i Kâinat Efendimizden bahsedilmiştir.

45 “Bize” veya “bizim için” anlamına gelen bu zamir, Referans İncil’de yoktur.

46 Bu, yazara ait bir ifadedir.

47 1. ayetteki “Resûlüllâh”, 4. ayetteki “Resûlibî”, 6. ayetteki ise “Resûlüllâh” şeklindedir.

48 Bu bilgiler, Referans İncil’in aynı süresinin 18. ayetinde yer almaktadır.

14. Ve keza *Sure-i ümmet-i Muhammed resul*, 163'üncü Fasılın 7'nci ayetinde tilmizlerinin/öğrencilerinin; “*Yâ muallimu, men ‘asâ en yekûne zâlike’r-recülü’l-lezî tetekellemü ‘anhu, ellezî sey’etî ile’l-‘âlemi...*” Yani; “Ey Öğretmen/Öğretici, yakında dünyayı teşrif buyuracağından bahsettiğiniz (mübarek) adam kimdir?” sualine karşı Hz. İsa Efendimizin, ibtihâc-ı kalb (mutlu/sevinçli bir kalp, gönül rahatlığı/huzuru) ile aynı sürenin 8'inci ayetinde, “*İnnehû muhammedün resûlüllâhî*” demeye müsâraat buyurmalarını (süratle karşılık vermelerini) okuyucularımıza çok dikkat çekici bir cevap olarak gösterebiliriz.

15. *Sûretü ittekû'llâh'ta “Messiyâ”*<sup>49</sup>, 191'inci surede “*İsmail oğlu Messiyâ*” ve bu sürenin 8'inci ayetinde “*Resûlüllâh*” ve 192'nci surenin 6'ncı ayetinde keza “*Messiyâ*” ifadeleri bulunduğu gibi hatta İspanyol nüshasında (hemen) yukarıda zikredilen ayete tekabül etmek üzere; “*Allah's-selâmete li-küllil-mü'minîne in-lem-yekün dînü muhammedin lem-yeküni's-selâmete minhu*” yazıları bile okunmaktadır. Hatırlatmak gerektir ki “*Messiyâ*” kelimesi, “*Muhammed*” demektir. Bunu evvelki sahifelerimizde yazmıştık. [273]

16. Kâhinler reisinin Allahlık, İbnullahlık veya Mesîh-i Muntazarlık hakkında vaki' suali üzerine İsa Rûhullâh Efendimiz Hazretleri, bahis mevzuu Barnaba İncili'nin 206'ncı suresinin 5'inci ayetinde Tevrat'ta sahih olarak yazılmış bulunduğunu anlattıktan sonra kendilerinin Allah, İbnullâh (Allah'ın oğlu) ve hatta Mesîh-i Muntazar olmadığını temin için de; “*Fe-inne'llâhe hâlikanâ ve-ene abdu'llâhi ve erğabü fi-hıdmeti resûlillâhi'l-lezî tusemmûnehû mesiyen...*” buyurmuşlardır ki Türkçesi; “Yaratıcımız olan Allah, muhakkak birdir. Ve ben de onun kuluyum ve Muhammed adını taşıyacak olan Resûl'ün hizmetinde bulunmayı arzu ederim” demektir. Ey Ehl-i Konsil, kulaklarınız cınlasın!

17. 208'inci surenin 7'nci ayetinde Hz. İsa'dan sonra gelecek peygamberin İbrahim (a.s.)'in oğlu Hz. İsmail sülâlesinden zuhur edeceği ve “*Muhammed*” tesmiye olunacağı haber verilmiş ve 211'inci<sup>50</sup> surenin birkaç ayetinde de; “*Levlâke le-mâ halektü'l-eflâke*<sup>51</sup>” sırrı tekrarlanarak<sup>52</sup> yine Fahr-i Kâinat Efendimiz Hazretleri murâd edilmek üzere 18'incide Cenâb-ı Hakk'a hitaben; “*İrhamî'l-âleme ve accil bi-irsâli resûlike*” denilmiştir. Yani; “Ya Rabbî, âleme merhamet eyle ve ahir zaman peygamberi olacak Resûlünü çabuk gönder!” demektir.

49 Belirtilmeyen Fasıl numarası 189, ayet numarası da 7'dir.

50 *Referans İncil*'in 212. suresi.

51 “*(Resûlüm) Sen olmasaydın elbette gökleri yaratmazdım*” mealindeki mevzu hadis için bkz. Abdülfettah Ebû Gudde, *el-Masû'u fi-Mârifeti'l-Hadisi'l-Mevdû'*, Beyrut 1414/1994, s. 150, Hd. No: 255.

52 Bu sure, neredeyse baştan sona dua cümlelerinden oluşmaktadır ve bu ifadelerde –söylen-diği gibi- Allah Resûlü'ne atıflar vardır.



18. *Astroloji* makalemizin 225'inci sahifesinde dahi kısmen zikr eylediğimiz ve hulâsaten Türkçesini de yazdığımız veçhile; Hz. Meryem el-Betûl (saf/masum) validemizin –hâşâ sümme hâşâ- fuhuş işlemeden ve oğlu Yesû'un da (güya) İbnüllâh/Allah'ın oğlu olduğunu iddia eylediği hâlde çarımhta can verdiğinden bahisle Yahudilerin çok büyük iftiralarında ve istihzalarda/alaylarda bulduklarına ve fakat bu fena bühtan/suçlamaların, İsmail-oğulları sülâlesinden Mekke'de gelecek Hâtemü'l-Enbiyâ/Son Peygamber Muhammed (a.s.) tarafından [274] red ve tashih edileceğine dair 220'nci surenin 17, 18, 19 ve 20'nci ayetlerinde İsa (a.s.) Efendimizin Barnabâ'ya söyledikleri veya dikte ettirdikleri şikâyet-âmiz (şikâyet dolu) aşağıdaki ifadeleri son derece dikkate değer görülmüştür: “*Saddiknî yâ barnaba innellâhe yuâkibu 'alâ külli hatietin mehmâ kânet tafifeten 'ikâben 'azîmen li-ennellâhe yağdabu mine'l-hatietî felizâlîke lemmâ-kânet ümmî ve telâmizî el-ümenâ'üllezîne kânû ma'îye ehabbûnî kalîlen hubben 'âlemiyyen (e)râde'llâhu'l-berru en-yu'âkibe 'alâ hâze'l-hubbi bi'l-huzni'l-hâdiri hattâ lâ-yu'âkibe 'aleyhi bi-lehebi'l-cebîmi felemmâ-kâne'n-nâsü kad de'avni'llâhe ve'bnellâhi 'alâ enni küntü berîen fi'l-'âlemi erâde'llâhu en-yehzee'n-nâsü bi-fi-hâza'l-'âlemi bi-mevti yehûzâ mu'tekidîne ennenî enel-lezî mittü 'alês-salîbi li-keylâ tehzeü's-şeyâtînü bî fi yevmi'd-deynûneti ve-seyebkâ hâzâ ilâ-en-yetiye muhammedün resûlüllâhi'l-lezî metâ câe keşefe hâze'l-hidâ'a li'llezîne yu'minûne bi-şer'ati'llâhi...*”

Makalemize hâtime çekerken/son verirken bir daha hatırlatalım ki bu İncil'de zikredildiği gibi Ahmed veya Muhammed isminin aynen kullanılmış olmasına ve daha eski mukaddes kitaplarda bir numunesine tesadüf olunamamasına mı, bazı alâkadar kişiler taraflarından bu babda şüpheler izhar edilmiş ve hatta bahis mevzuu kelimeler için; “Mana itibariyle pek münasip düşen tercüme îmâları bulunmuştur” denilmiş ise de İngiliz ricâlinden mühtedi/Müslüman olmuş eş-Şeyh Muhammed Bayram (?) namındaki bir zat; “*Ben Vatikan Papalık Kütüphanesi'nde Hz. Muhammed (a.s.)'in peygamber olarak gönderilmelerinden evvel Hımyerî Hattı<sup>53</sup> ile yazılmış bir İncil gördüm ki bunda Hz. Mesîh; 'Ve-mübeşşiran bi-resûlin ye'tî min-ba'dî'smuhû Ahmedü' buyurmuştur ve bu ifade, Kur'an'ın aynı mealdeki meydan okuyuşu<sup>54</sup>na harfiyen uygundur*” demiştir. Hakikatte keyfiyet dahi böyle olup Ehl-i Kitap bulunan Hıristiyanlık âlemine karşı Kitâb-ı Kerîm (Kur'an); “*Hani sizin İncilinizde böyle bir ayet vardı, (ona) ne oldu (ve) onu niye kaldırdınız (yok ettiniz)?*” demek istemiştir. SON, 9 Kânun-i Evvel 1941, Şişli.

53 Kalemü'l-Hımyerî, Lisân-ı Hımyerî demektir. (Müellifin notu.)

54 61/Saff; 6. ayete işaretler ki bu ayetin meali daha önce verilmişti.

## Sonuç

Merhum Abdurrahman Aygün'e ait bir makalenin tahlilini burada bitirirken muhterem müellifin söz konusu risalesinin daha iyi anlaşılmasına birazcık olsun katkı sağlamak ve bu çalışmanın ilim çevrelerindeki değerini artırmak amacıyla kısa bir değerlendirmede bulunmak istiyoruz.

Şükretmek gerekir ki Kur'ân-ı Kerîm için herhangi bir mevsûkiyet/güven sorunu yoktur. Bu, hem hikmet-i İllâhî'nin bir tecellisi (“*Şüphesiz bu Zikr'i Kur'an'ı Biz indirdik Biz. Onun koruyucusu yine elbette Biz olacağız.*”<sup>55</sup>) ve hem de Müslümanların bu yönde gösterdikleri hassasiyet ve gayretin (İslâm Tarihi'nin ilk dönemindeki derleme ve çoğaltma işlemlerinin, devamındaki süreçlerde ise hıfz ve kitabet yoluyla bu son semâvî kitabın aynen korunmasına gösterilen özenin) bir neticesidir. Buna mukabil Tevrat, İncil ve Zebur'u kapsayan Kitâb-ı Mukaddes hakkında gerek Cenâb-ı Hakk'ın muhafaza garantörlüğünün bulunmaması gerekse bu kitapların muhatapları konumundaki Ehl-i Kitâb'ın bu konuda kayıtsız davranmaları ve/veya mutaassıp Ortaçağ Kilise dogmatizmine boyun eğme gibi nedenlerden ötürü Müsevî ve İsevî cemaat; daima kitaplarının eşsizliği, aslıyla muhafaza edildiği, baş ruhanilerinin yanılmazlığı prensibi (günâhsızlık otoritesi yetkisini kullanma) vb. konularla uğraşmak zorunda kalmışlardır. Öyle ki Yahudi ve Hıristiyan kitle bir yandan dış dünyaya karşı bu savunma mekanizmasıyla hareket ederken diğer yandan bu meseleyi kendi içlerinde tartışmayı gündemlerinden hiç çıkarmadıkları gibi öteden beri buna yönelik olarak hep bir çözüm yolu arayışı içinde olagelmışlerdir.

İşte Barnaba İncili, özellikle Hıristiyanlar için sanki bu işin tuzu biberi, yani talihsiz bir dönüm noktası olmuştur. Çünkü bu kitabı diğer İncillerden ayıran temel farklar (ki bunlar, Kur'an'ın söylemleriyle de uyumaktadır) şu üç maddede toplanabilir: a) Teslîs (Üç'lü Tanrı) anlayışını reddedip Tevhîd (Bir ve Tek İlâh) inancını benimsemesi, b) İsa'dan sonra tekrar bir kurtarıcının (Mesîh'in) geleceğini müjdelemesi, c) Beklenen bu kurtarıcının (Mesîh-i Muntazar'ın) ise Allah tarafından gönderilecek son peygamber ve adının da Ahmed veya Muhammed olacağını bildirmesi (61.Saff, 6 ile örtüşmesi)dir.

Gerçi Mesîh tasavvuru, hemen her üç semâvî dinde –şu veya bu şekilde– mevcuttur. En azından taraftarları arasında yaygın bir inançtır ama tezahürlerinin değişkenlik gösterdiği de ayrı bir gerçektir. Ancak bu inanç, İsa bağluları üzerinde öylesine derin bir öneme ve etkiye sahiptir ki bu özellikleri yüzünden onlara “Mesîh İmanlıları” yakıştırmayı yapılmasının ötesinde bizzat onlar kendilerini böyle tanımlamaktadırlar.

55 15.Hicr, 9.

Yukarıda özetlenen ayırım noktalarına karşın Hıristiyan âlemi, önce bu kitap (Barnaba İncili), Müslümanların uydurmasıdır diyerek problemi görmezlikten gelmek veya onu basite indirgeyerek hiç yokmuş gibi davranmak istemişlerdi. Fakat zaman içerisinde buna kayıtsız kalamadılar ve hem muhalifleri ikna edici cevaplar bulmaya hem de itiraz noktalarında kendilerine bir yol haritası çizmeye karar verdiler.

Buna göre; a) Teslîs'in unsurlarını ayrı ayrı üç tanrı olarak görmekten vaz geçip üçte/çoklukta birlik esasına geldiler, b) Mesîh'in bekleyişi hâlen sürmektedir ki kitaplı diğer din mensupları da –belki bir kısmı denebilir- bunu gözle(mle)mektedir, c) Bu kurtarıcı, İsa olacaktır. Nitekim –kendi bakış açıları doğrultusunda- Kur'an da bir bakıma bunu teyit ediyor. (“Onların sözü, ‘Biz Meryem oğlu İsa’yı öldürdük’ şeklindedir. Oysa onlar onu öldürmediler ve –çarmıha gerip- asmadılar. Fakat o olay, onlara öyle olmuş gibi gösterildi ve onlar da bu konuda vehme kapıldılar. Onun hakkında ihtilaf/alanlaşmazlığa düşenler, bu mevzuda kesinlikle şüphe içindedirler. Çünkü bu hususta hiçbir bilgileri yoktur. Onlar ancak zanna uyuyor, kuşkuyla hareket ediyorlar. Kati olan bir şey var ki o da onların onu asla öldürmedikleri gerçeğidir. Aksine Allah onu kendi katına yükseltmiştir. Zira Allah aziz/üstün ve güçlü, hakîm (hüküm ve hikmet sahibi)dir.”<sup>56</sup>) Dolayısıyla ahir zamanda –peygamber olarak gelmesi bile- o yine dünyaya dönecek ve kendisine inananları kurtaracaktır.

Bu da gösteriyor ki Barnaba, etkisini göstermiş ve Hıristiyan toplum da artık bu İncil'e göre tavır alarak yeni bir yöntem arayışına koyulmuşlardır. Bu ise sevindirici bir husus olsa gerektir. Bu bağlamda söyleyeceklerimizi, sözlerin en güzeliyle nihayete erdirmenin daha doğru olacağını düşünüyoruz. Bu vesileyle tüm *Kitap Halkını* Kur'an'ın çağrısına davet ediyor, bu mesaja kulak verip icabet etmelerini bekliyoruz: “*De ki; ‘Ey kitap ehli! Bizimle sizin aranızda ortak olan söze gelin de bir noktada buluşalım: Yalnız Allah’a ibadet edelim. O’na hiçbir şeyi ortak koşmayalım. Allah’ı bırakarak (unutup görmezlikten gelerek) O’nun dışında kimimiz kimimizi rabler/tanrılar edinmesin!’ Bu uyarıya rağmen, eğer onlar yine bundan (Tevhîd inancından) yüz çevirirlerse o zaman; ‘şahit olun ki biz Müslümanlarız’ deyin.*”<sup>57</sup>

Son bir hatırlatma da kendi dindaşlarımıza olacak. O da Ehl-i Kitap’la ilişki ve tartışmalarda Yüce Kitabımızın bize yönelik öğretilerinden/rehberliklerinden birini dile getiren ayetin, bugün dünden daha fazla ihtiyaç duyduğumuz şu buyruğudur: “*İçlerinden zulüm/haksızlık edenler hariç, Kitap Ehli ile ancak en güzel usul ve üslupla mücadele edin ve onlara şu hakikati söyleyin: ‘Biz, bize indirilen (Kur’ân-ı Kerîm’e) de size indirilen (Zebur, Tevrat ve İncil’e)*

56 4.Nisa, 157-158.

57 3.Âl-i İmrân, 64.

*de inandık. Zaten bizim ilâhımız da sizin ilâhınız da birdir/aynıdır. Biz sadece O'na gönülden teslim olmuş kimseleriz.*"<sup>58</sup>

### Kaynakça

*Kur'an-ı Kerim*

el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ*, c. I, Beyrut 1418/1997.

Alemdar, Yusuf, *Kur'an–Astronomi İlişkisi (el-Musâhabâtül-Felekiyye fi'l-İşârâti'l-Kur'âniyye Adli Eser Bağlamında)*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2012.

\_\_\_\_\_, "Osmanlı'nın Kırılma Cumhuriyet'in Kurulma Noktasında Bir Müslüman-Türk Münevver General Abdurrahman Aygün (1878–1943)'ün Barnaba İncili'ni Değerlendirmesi", *Dini ve Felsefi Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama*, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Sultanbeyli Belediye Başkanlığı'nın işbirliği ile düzenlenen *Uluslararası Sempozyum Bildirileri Kitabı*, c. II, İstanbul 2012, s. 641–698.

Aydın, Mehmet, "Faraklır", *DİA*, c. 12, TDV, İstanbul 1995, s. 165-166.

\_\_\_\_\_, *Hristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili*, Konya 1991.

Aygün, Abdurrahman, "Barnaba İncili ve Hazret-i Fahr-i Kâinât Efendimiz Hakkındaki Şâyân-ı Dikkat İhbârât ve Tebşîrâtı", *Makâlât*, c. IV, Cebeci-Ankara 1942, v./s. 252–274, mk. no: 23.

\_\_\_\_\_, *Barnaba İncili ve Hazret-i Muhammed Aleyhi's-Selâm Hakkındaki Tebşîrâtı*, Şişli-İstanbul 1942, 77 varak/sayfa tutarında el-yazması eser, İstanbul-Süleymaniye Kütüphanesi M. Nusret Giresuni Bölümü/Katalogu, Demirbaş Kayıt No: 3'tedir.

\_\_\_\_\_, "İslâmiyet Nazarında Astroloji ve İhbâr-i Ani'l-Ğayb ve'l-İstikbâl", *Makâlât*, c. IV, Cebeci-Ankara 1942, v./s. 215–233, mk. no: 19.

\_\_\_\_\_, *Makâlât*, I-IV c., Cebeci-Ankara 1936-1942. Eserin gayr-i matbû orijinal nüshası TDV İSAM Kütüphanesi (Bağlarbaşı/Üsküdar-İstanbul) Yazmalar Bölümü, Kayıt No: 11679–1, 2, 3, 4 ve Tasnif No: 520 AYG.M/2; Fotokopi nüshası Ky. no: 3465–1, 2, 3, 4 ve Ts. no: 520 AYG.M'dedir.

Benson, R., *İncil-i Barnaba*, İstanbul 1992.

Cilacı, Osman, "Barnaba (Barnabas) / Barnaba İncili", *DİA*, c. 5, TDV, İstanbul 1992, s. 76-81.

*DİYANET İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ (DİA)*, yayını sürüyor, şu an 1-42. ciltte, TDV Yayınları, İstanbul-Ankara 1990-2013.

Dvornik, Francis, *Konsiller Tarihi İznik'ten II. Vatikan'a* (çev. Mehmet Aydın), Ankara 1990.

Ebû Gudde, Abdülfettah, *el-Masnû'u fi-Ma'rifeti'l-Hadisi'l-Mevdû'i*, Beyrut 1414/1994.

Feridun Bey, Ahmed Haşmet, "Ahidnâme-i Risâlet-Penâhî (Arapça metin)", *Mecmûâtü Münşeâtî's-Selâtin-i Feridun Bey (Feridun Bey Münşeât-i Resmîyesi)*, y. ve tr. yok., s. 30-31.

58 29.Ankebût, 46.

Grudem, Wayne, *Hıristiyan İlahiyatı (Hıristiyan İnancının Temel Öğretileri)* (Türkçesi: Levent Kınran), Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul 2005.

Güç, Ahmet, “Barnaba İncili (Barnabas)”, *Şamil İslâm Ansiklopedisi*, c. I, İstanbul 1990, s. 201-202.

Güngöz, Şinasi, “Paraklit”, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara-Konya 1998, s. 301.

Harman, Ömer Faruk, “Kitâb-ı Mukaddes”, *DİA*, c. 26, TDV, Ankara 2002, s. 75-76.

*Hıristiyanlık Tarihi*, Edit Kitap (çeviri: Sibel Sel–Levent Kınran), Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul 2004.

el-Hindî, Rahmetullah b. Halil er-Rahmân, *Izbârü'l-Hakk*, I-II cilt/tek kitap, Beyrut-Lübnan 1424/2002.

*İncilü Bernaba* (mukaddime ve İngilizceden Arapçaya tercüme eden: Dr. Halil Seâde, mukaddime ve neşreden: es-Seyyid Muhammed Reşid Rıdâ, takriz ve takdim: Dr. Ahmed Hicâzî es-Saka), Birinci Baskı, Matbaatü'l-Menâr, Mısır 1325/1907; diğer bir baskı: Dârü'l-Beşîr, Kahire trz. [Bulunduğu yer: TDV İSAM Kütüphanesi, (Kasım) Küfrevî Bölümü, Demirbaş No: 152752, Tasnif No: 226 BAR.İ]

*İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ (İslâm Âlemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Bibliyografya Lugati)*, MEB tarafından İngilizceden tercüme edilerek ülkemizde yayımlanmış, I-XII cilt/14 kitap, İstanbul 1978-1986.

Krenkow, F., “Kitap/Kitâb” (A., cem. *Kütüb*), *İA*, c. VI, MEB, İstanbul 1997, s. 829.

Küçük, Abdurrahman, *Dönmeler Tarihi*, Rehber Yayıncılık, Ankara 1990.

\_\_\_\_\_, “Gregoryen Ermeni Kilisesinin Oluşması ve Konsil Kararları Karşısındaki Tutumu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 37, Ankara 1996, s. 133-140.

Macdonell, Sir John, *Tarihi Davalar* (çeviren: Mehmet Osman Dostel), İstanbul Barosu Neşriyatı, İstanbul 1941.

*MEYDAN LAROUSSE–Büyük Lûgat ve Ansiklopedi*, I-XII+1-3 ek cilt, Meydan Yayınevi, İstanbul 1969-1972+1991. [*Astrologie/Astroloji*: c. I (İst. 1969), s. 746-747; *Astronomie/Astronomi*: c. I, s. 747-752.]

*TEMEL (Eğitim ve Kültür Ansiklopedisi) BRITANNICA*, Hürriyet Gazetesi tarafından Batı dillerinden çevrilerek ülkemizde basım ve dağıtımı yapılmış, I-XX cilt, Ana Yayıncılık/Hürriyet Ofset, İstanbul 1992-1993.

Pfander, C. G., D.D., *Tevrat ve İncil'de Tahrif Yoktur*, Ricon-İsviçre, tr.yok.

Ragg, Laura & Lonsdale, *The Gospel of Barnabas*, Oxford Clarendon Press, 1907.

Sarıçioğlu, Ekrem, *Başlangıçtan Günümüze DİNLER TARİHİ*, Fakülte Kitabevi, Beşinci Baskı, Isparta 2004.

*ŞAMİL İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ*, I-III cilt, Şamil Yayınevi, İstanbul 1990-1991.

Tedd, Richard A., “Constantinus ve Hıristiyan İmparatorluğu”, *Hıristiyanlık Tarihi* (Edit kitap, çeviri: Sibel Sel–Levent Kınran), Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul 2004, s. 141-154.

Waardenburg, Jacques, “Mesih”, *DİA*, c. 29, TDV, Ankara 2004, s. 306-309.

[www.ansiklopedika.org](http://www.ansiklopedika.org)

[www.wikipedia.tr/özgür\\_ansiklopedi](http://www.wikipedia.tr/özgür_ansiklopedi)

## MÛSÂ CÂRULLÂH'IN TÂRÎHU'L-KUR'ÂN VE'L-MESÂHİF ADLI ESERİ VE TEFSİR İLMİ AÇISINDAN DEĞERİ

Mustafa ŞENTÜRK (\*)

### ÖZ

*Mûsâ Cârullah'ın (1875-1949) Târîhu'l-Kur'ân ve'l-Mesâhif adlı eseri, bir sayfalık giriş yazısı dâhil 38 sayfadan oluşan bir risâledir. Eserin girişinde kitabın, Kur'ân ve mushaflar tarihi, Kur'ân'ın i'câzı ve çeşitleri ile Sahabe mushafları hakkında bilgiler içereceği belirtilmektedir. Çalışmamızda Cârullah'ın bu eserini incelemek ve tefsir ilmi açısından değerlendirmek istiyoruz.*

**Anahtar Kelimeler:** *Mûsâ Cârullah, Kur'ân Tarihi, Mushaf, Tefsir.*

### ABSTRACT

#### ***Musa Carullah's Work Târîh al-Qur'ân wa al-Masâhif and its Scientific Value in Tafsir***

*Mûsâ Cârullah's (1875-1949) work Târîh al-Qur'ân wa al-Masâhif is a treatise consisting of 38 pages, including a one-page introductory. In the introduction of the book, it is stated that contains information about the history of Qur'an and Mushafs and Qur'an's miraculous narrative and miraculous narrative types and Companions'/Sahabas' Mushaf's. In our study, we want to examine Cârullah's work and criticize it in respect Tafsir.*

**Keywords:** *Musa Carullah, History of Qur'an, Mushaf, Tafsir.*

\* Yrd. Doç. Dr., Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mustafasenturk@trakya.edu.tr



## Giriş

Bilindiği gibi “Kur’ân Tarihi” denilince, vahiy sürecinin başlangıcından itibaren yaşanan olaylar; Kur’ân’ın inzâli, hıfzı, yazılması, kitaplaşması, çoğaltılması, yedi harf ve kırâatler gibi konular anlaşılır.

Kur’ân’ın özetle Hz. Peygamber (sas) döneminde yazıldığı, Hz. Ebû Bekir (13/634) döneminde cem edildiği, Hz. Osman (35/656) zamanında da çoğaltıldığı ve çoğaltılan nüshaların önemli İslâm merkezlerine gönderildiği bilinmektedir<sup>1</sup>.

Hz. Peygamber’in Kur’ân’ı yazdırırken, Sahabe’nin de (ra) cem ve istinsâh ederken titizlendikleri gibi; -bazı oryantalistlerin iddialarının aksine- Müslüman âlimler de titizlikle Kur’ân tarihi ile ilgili yetkin eserler vermişlerdir. Mesela klasik dönemde İbn Ebû Dâvûd es-Sicistânî (316/929) *Kitâbü’l-Mesâhif*i yazmış, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (224/838) *Fezâilü’l-Kur’ân*’da, Ebû Abdullah es-Sayrafi de (790/1388) *Nüketü’l-İntişâr*’da<sup>2</sup> konuyu müstakil başlıklarla ele almışlardır. Ayrıca Mushafların imlâsına ilişkin kitaplar da kaleme alınmıştır. İbnü’s-Serrâc el-Bağdâdî’nin (316/929) *eş-Şekl ve’n-Nakt*’ı ile Ebû Amr ed-Dânî’nin (444/1053) *el-Muhkem*’i bunlardandır. Modern dönemde ise Müslüman âlimlerin konuya ilgilerinin Mûsâ Cârullâh ile başladığını söylemek yanlış olmayacaktır<sup>3</sup>. Yine bu dönemde Kur’ân tarihi alanındaki “ilk Türkçe eseri”, 1916’da basılan *Târîh-i Kur’ân-ı Kerîm*’i ve müellifi Mehmed Şerefeddin Yaltkaya’yı (1879-1947) zikretmek gerekecektir<sup>4</sup>.

*Târîhu’l-Kur’ân ve’l-Mesâhif* adlı, makalemizin konusu olan bu eserde, Müslüman âlimlerin Kur’ân tarihi hakkındaki çalışmalarını hatırlatan Mûsâ Cârullâh da, örnek olarak Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî’nin (444/1053) *el-Mukni*’ ve *el-Muhkem fi’n-Nukat* adlı eserlerini, Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbnü’l-Bennâ el-Merâkeşî el-Ezdî’nin (721/1321) *Unvânü’d-Delîl fi Mersûmi Hattî’-Tenzîl*’ini zikreder; ayrıca Celâlüddîn es-Süyûtî’nin

- 1 Ayrıntılı bilgi için örnek olarak bkz. Muhammed Mustafa el-A’zami, *Kur’ân Tarihi* (Çev. Ömer Türker, Fatih Serenli), İz Yay., İstanbul, 2006, ss. 105-140; Ziya Şen, *Kur’ân’ın Metinleşme Süreci*, Ensar Neşr., İstanbul, 2007, ss. 57-259.
- 2 Bu eser, Ebû Bekr el-Bâkullânî’nin (403/1003) *el-İntisâr li Sıbhati Nakli’l-Kur’ân*... adlı eserinin muhtasarı olup Muhammed Zeglûl’ün tahkikiyle 1971’de basılmıştır. Dolayısıyla Mehmet Emin Maşalı’nın bir sonraki dipnotta verdiği kaynaktaki, Sayrafi’yi değil de Bâkullânî’yi zikretmesi daha yerinde olurdu diye düşünüyoruz. Krş. Mustafa Öztürk, “Zerkeşî’nin Kaynakları -el-Burhân fi Ulûmi’l-Kur’ân Üzerine Bir İnceleme-”, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 3, sayı 2, 2003, ss. 203-204, 118. dipnot.
- 3 Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Emin Maşalı, “Mushaf”, DİA, XXXI/247-248.
- 4 Eser hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Burhan Sümertaş, “Mehmed Şerefeddin Yaltkaya’nın (1879-1947) *Târîh-i Kur’ân-ı Kerîm*’i Üzerine Bir Değerlendirme”, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2013, sayı: 39, ss. 337-362.

(911/1505) *Kütübü'l-Akrân fî Kütübi'l-Kur'ân*'ı yazdığını ve *el-İtkân*'ın 76 bâ-bından birini bu konuya ayırdığını belirtir<sup>5</sup>.

Kur'ân'ın metinleşme sürecine ve Kur'ân metninin güvenilirliğine dönük oryantalist ilgi, Theodore Nöldeke'nin (1836-1930) 1860'ta yayınladığı *Geschichte des Qurans (Kur'ân Tarihi)* adlı eseri ile başlamış ve bu ilgi 20. yy. ortalarına kadar, yaklaşık bir asır sürmüştür<sup>6</sup>. Bu asır, aynı zamanda Mûsâ Cârullâh'ın yaşadığı dönemdir.

Oryantalistlerin bu alanda ilgilerini, özellikle Kur'ân'ın Hz. Peygamber zamanında yazılması ve kayıt altına alınması, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Osman (ra) zamanlarında cem edilmesi ile İmam Mushaf'ın belirlenip çoğaltılması, Sahabe Mushafı, Yedi Harf ve Kırâatler meselelerine yoğunlaştırdıkları görülmektedir<sup>7</sup>.

Bu süreçte Mûsâ Cârullâh'ın müsteşriklerin Kur'ân tarihi alanındaki rahatsız edici bu çalışmalarına ilgisiz kalmadığını ve çalışmamızın da konusu olan *Târîhu'l-Kur'ân ve'l-Mesâhif* ile *Tashih-i Resm-i Hatt-ı Kur'ân*, *Hurûfu Evâilî's-Süver* ve *Tertibü's-Süveri'l-Kerîme* gibi eserleriyle konuyu açıklığa kavuşturma ya çalıştığını söylemek, kanaatimizce yanlış olmayacaktır.

### 1. Mûsâ Cârullâh'ın *Târîhu'l-Kur'ân ve'l-Mesâhif* Adlı Eseri

Mûsâ Cârullah (1875-1949); Buhara, İstanbul, Mısır, Hicaz, Hindistan ve Şam gibi İslâm dünyasının önemli ilim merkezlerinde islâmî ilimleri tahsîl etmiş, daha sonra çeyrek asır kadar dönemin modern bilim ve kültür merkezlerinden biri olan Petersburg'da yaşamıştır. Bu sebeple Cârullah'ın hem islâmî ilimlere vâkıf bir ilim adamı hem de modern düşünce hareketlerine âşına bir mütefekkir olduğu söylenebilir<sup>8</sup>.

5 Mûsâ Cârullah, *Târîhu'l-Kur'ân ve'l-Mesâhif*, el-Matbaatü'l-İslâmiyye, Petersburg, 1323/1905, s. 18.

6 Bilal Gökür, "Modern Dönemde Kur'ân Tarihinin Ortaya Çıkışı: Kur'an'ın Korunmuşluğu Hususunda Oryantalist İddialar ve Müslümanlardan Cevaplar", İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012, 27, ss. 11-17. Ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Selahattin Sönmezsoy, *Kur'ân ve Oryantalistler*, Fecr Yay., Ankara, 1998, ss. 176-192.203-225; Muhammed Mustafa el-A'zami, *age*, ss. 369-389.

7 Ayrıntılı bilgi için bkz. Bilal Gökür, *age*, ss. 17-26.

8 Mehmet Görmez, *Musa Carullah Bigiyef*, TDV Yay., Ankara, 1994, ss. 54-55. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Rahmi Balaban, "Musa Carullah, 1875-1949; Hayatı, Felsefesinden Birkaç Çizgi, Eserleri", İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, I/1-4, 1953, ss. 173-178; Osman Keskiöğlü, "Mûsâ Cârullah (1875-1949) Hayatı, Görüşleri Ve Eserleri", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XII, 1964, ss. 63-73; Ahmet Kanlıdere, "Mûsâ Cârullah", DİA, İstanbul, 2006, XXXI/214-216.

Cârullah -kendisi eserinde belirtmemekle birlikte, Mehmet Görmez'den öğrendiğimize göre- *Târihu'l-Kur'ân ve'l-Mesâhif* adlı bu risâleyi Mısır'da henüz talebe iken yazmış, ancak memleketine dönünce bastırabilmiştir<sup>9</sup>. Eser, bir sayfalık giriş yazısı dâhil 38 sayfadan oluşan bir risâledir. Çalışmamızda esas aldığımız baskısı, 1905 yılında Petersburg'ta yapılmıştır. Eserin giriş yazısında risâlenin, Kur'ân ve mushafın tarihi, Kur'ân'ın i'câzı ve sahabe mushaf-ları hakkında bilgiler içereceği belirtilmektedir<sup>10</sup>.

Ancak Cârullâh bu konuları ele almadan önce, risâlenin başlarında, eğitim sistemi ve ıslâhı ile ilgili eleştiri ve önerilerine yer vermiştir. Eserin bu yönü pek bilinmediği ve bize göre eğitimle ilgili görüşleri açısından incelemeyi hak etmiş olması nedeniyle, biz başka bir çalışmamızda bu eseri Cârullâh'ın eğitime yaklaşımları açısından incelemiştik<sup>11</sup>. Öte yandan bu risâle hakkında kaynaklarda<sup>12</sup> yeterince bilgi verilmemiş olması ve günümüzde yapılmış çalışmalarda<sup>13</sup> atıfta bulunulmaması, eserin tanıtılmasını ve tefsir ilmi açısından değerlendirilmesini gerekli kılmıştır.

Mûsâ Cârullah *Târihu'l-Kur'ân ve'l-Mesâhif*'te, Kur'ân'ın Hz. Peygamber zamanında yazıldığını belirttikten sonra, Kur'ân'ın yazılması meselesinin Kur'ân ve Mushaf tarihi ile ilgili bir konu olduğunu, bu işlemin nasıl yapıldığının bilinmesi gerektiğini; zira son dönemdeki birçok yabancı bilginin konuya önem verdiğini söyler; beri taraftan Müslüman âlimlerin bu konuyu önemsemediğinden şikâyet eder. Ona göre yaşadığı dönemde ümmetin en önemli sorumluluklarından biri, din eğitimi veren medreselerde, sadece Nahiv ve Tecvîd ile yetinmeyip Ebû Muhammed Kasım eş-Şâtıbî'nin (590/1193) *el-Kasîd*<sup>14</sup>, *el-Lâmiyye*<sup>15</sup> ve

9 Mehmet Görmez, *age*, s. 23-24, 71.

10 Mûsâ Cârullah, *age*, s. 1.

11 Bkz. Mustafa Şentürk; "*Mûsâ Cârullah'ın Eğitim Üzerine Düşünceleri: Târihu'l-Kur'ân ve'l-Mesâhif Adlı Eseri Bağlamında*", Atatürk Üniversitesi TAED, sayı: 48, 2012, ss. 257-268.

12 Örnek olarak bkz. Mehmet Görmez, *age*, s. 200; Ahmet Kanlıdere, *agm*, XXXI/215.

13 Örnek olarak bkz. Mustafa el-A'zami, *age*, ss. 1-438; Ziya Şen, *age*, ss. 1-309; Şaban Karataş, *Şiâ'da ve Sünni Kaynaklarda Kur'an Tarihi*, Ekin Yay., İstanbul, 1996, ss. 1-262; Ali Kaşıkırık, *Kitabü'l-Mesâhif ve Kur'an Tarihi*, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, Ankara, 1999, ss. 1-78.

14 Cârullah'ın "el-Kasîd" adı ile zikrettiği bu kitap, İbn Abdülber en-Nemerî'nin (463/1071) *et-Tembîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-Maâni ve'l-Esânid*'inin Şâtıbî tarafından 500 beyit halinde tanzim edilen bir eseridir. Bkz. Abdurrahman Çetin, "*Kâsım b. Firrüh eş-Şâtıbî*", DİA, XXXVIII/376.

15 Bu eser, *el-Kasidetü'l-Lâmiyye* diye de bilinen ve müellifine nispetle *eş-Şâtıbiyye* diye anılan eser olsa gerekir. Ancak *el-Lâmiyye*'nin asıl adı *Hırzu'l-Emâni ve Vechu't-Tehâni* olup 1173 beyitten oluşmuştur. Eser, Ebû Amr ed-Dâni'nin *et-Teyşir fi'l-Kirâati's-Seb'* adlı eserin manzûm şeklidir. Bkz. Abdurrahman Çetin, *agm*, XXXVIII/376; Fatih Çollak, "*eş-Şâtıbiyye*", DİA, XXXVIII/377. Müellifimiz Cârullah, *eş-Şâtıbiyye*'yi 1907'de Kazan'da şerh ve neşretmiştir. Bkz. Ahmet Kanlıdere, *agm*, XXXI/216.

*el-Akîle'si*<sup>16</sup> ile İbnü'l-Cezerî'nin (833/1429) *et-Tayyibe'si*<sup>17</sup> ölçüsünde, *kırâat vecihleri* ile *mushafların yazılması ilminin* öğretilmesidir<sup>18</sup>.

Cârullah, *Târîhu'l-Kur'ân ve'l-Mesâhif*i Şâtıbî'nin *el-Akîle'sinin* tertibine göre yazacağını, ancak yapacağı işin bir şerh olmayacağını, çünkü şerhin faydası değil zararı olduğunu, kendisinin Mushaflar konusunu Allah'ın yardımıyla güvenilir ve muteber kaynaklardan hareketle anlatacağını söyleyerek<sup>19</sup>; *el-Akîle'nin* içeriği hakkında bilgiler verir. Buna göre Şâtıbî'nin *el-Akîle'de* Kur'ân'ın Mushaf(lar)da cem'i, Kur'ân'ın i'câzı, yedi harf meselesi, Kur'ân'ın Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman zamanındaki istinsâhı, Mushaf yazısı, Mushafların sayısı gibi konuları işlediğini belirtir<sup>20</sup>.

Mûsâ Cârullah, bu noktada Zeyd b. Sâbit'in (54/673) yazdığı ve Osman Mushaflarında meşhur olan yazı şekli ile ilgili birkaç hususun bilinmesi gerektiğini söyler. Bunlar düşen yâ/ ı'lar, hemze şekilleri, müenneslik tâ/ ı'sının iki şekli ile (hemze-i) vasl ve kat' meseleleridir. Ona göre bunların hepsi Kur'ân tilâveti konusuna dâhildir ve zâid yâ/ ı'lar, yazıda hemzenin tahfifi, vakıf hemzesi, müenneslik tâ/ ı'sında vakıf ve o ilmin konusu olmayan bazı bâblar Kırâat İlmi Usûlü üzerine binâ edilmiştir<sup>21</sup>.

Aktardığımız bu görüşleriyle konuya ilgisini ızhâr eden Cârullah, *Târîhu'l-Kur'ân ve'l-Mesâhif*te açıkça söylemese de, Kur'ân'daki tahrîf iddialarını ele alıp

16 Cârullah, eserin tam adını da "*Akîletü Etrâbi'l-Kasâid fi Esne'l-Makâsüd*" şeklinde zikreder. Bkz. Mûsâ Cârullah, *age*, s. 15. Söz konusu eser, Ebû Amr ed-Dânî'nin *el-Mukni'* adlı eserinin manzûm şekli olup 298 beyittir. *eş-Şâtıbiyyetü's-Sugrâ* ve *Kasîde Râyye* adıyla da bilinir. Eserin Hüseyin Rizevî tarafından *Akîletü Etrâbi'l-Kasâid fi Esne'l-Makâsüd Tercümesi* adıyla bir tercümesi (İü Ktp. TY, nr. 5868) yapılmış ve bu çeviri üzerine çok sayıda şerh yazılmıştır. Bkz. Tayyar Altıkulaç, "*el-Mukni'*", DİA, XXXI/139; Abdurrahman Çetin, *agm*, XXXVIII/376. Bu şerhlerden biri de müellifimiz Cârullah'ın 1908'de Kazan'da neşrettiği şerhidir. Bkz. Ahmet Kanlıdere, *agm*, XXXI/216.

17 *Tayyibetün-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr*, İbnü'l-Cezerî'nin (833/1429) daha önce kaleme aldığı *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr* adlı eserinin yine kendisi tarafından 799/1397 yılında 1019 beyit halinde manzûm hale getirilmiş şeklidir. Bkz. Tayyar Altıkulaç, "*İbnü'l-Cezerî*", DİA, XX/554. Cârullah, İbnü'l-Cezerî'nin bu eserine bir şerh yazmış ve *Şerhu Tayyibetün-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr* adıyla Orenburg'ta 1908'de bastırılmıştır. Bkz. Mehmet Görmez, *age*, s. 200.

18 Mûsâ Cârullah, *age*, s. 11-13.

19 Mûsâ Cârullah, *age*, s. 15-16.

20 Mûsâ Cârullah, *age*, s. 13-16. Cârullah'ın bahsettiği bu bilgileri, Şâtıbî manzûm olarak 45 beyit halinde çok kısa olarak özetler. Bkz. Ebû Muhammed Kasım eş-Şâtıbî, "*Akîletü Etrâbi'l-Kasâid fi Esne'l-Makâsüd*", Mecmûun Latîfun Metkûn Müştemilu alâ Seb'ati Mütûn fi Fenni'l-Kırâati ve'r-Resmi ve't-Tecvîd li-Kitâbillâhi'l-Meknûn, [y.y. : y.y.], Matbaatü'l-Âmiretiş-Şarkıyye, Kahire, 1308, ss. 173-175.

21 Mûsâ Cârullah, *age*, s. 18.

onları çürütmeye çalışmasından da hareketle diyebiliriz ki; Bilal Gökkır'ın da belirttiği gibi, muhtemelen oryantalistlerin isimlerine yer vermeden ve onları doğrudan muhatap almadan, Kur'an'ın cem edilmesi meselesini özetlemiş ve Nöldeke ile başlatılan tartışmalara cevap vermiştir<sup>22</sup>.

### 1.1. *Târîhu'l-Kur'ân ve'l-Mesâhıfte İşlenen Konular*

Kur'an'la ilgili ele alınması gerekli ilk bilginin, kıraatler ile Kur'an'ın Mus-hafalara yazılması olduğunu söyleyen<sup>23</sup> Cârullah'ın, eserinde bir tasnif ve bu çerçevede herhangi bir başlık ve(ya) ara başlık kullanılmamakla birlikte, onun iki ana konuyu işlediğini söylemek mümkündür. Bunların biri Kur'an'ın yazılması, cem'i ve istinsâhı diğeri de birinci konu bağlamında Kur'an'da tahrîf iddialarını delilleri ile çürütmeye çalışmasıdır.

#### 1.1.1. Kur'an'ın Yazım Süreci

##### 1.1.1.1. Kur'an'ın Nüzûl Sürecinde Yazılması

Mûsâ Cârullah, bir bilginin korunması için en sağlam seçeneğin o bilginin yazı ile kayıt altına alınması ve haddi-i zâtında yazının beşerin en önemli icâd-larından biri olduğuna değindikten sonra; Alâk Sûresi'nin 96/3-5. âyetlerine atıfta bulunur: “اِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ. الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ. عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ / Oku! Kalemle (yazmayı) öğreten, insana bilmediğini öğreten Rabbin ne yücedir!”. De-vamında Hz. Peygamber'in Kendisi'ne bir âyet nâzil olunca, onu Sahabe'ye okuduğunu, o âyeti onlara ezberlettiğini ve ayrıca vahiy kâtiplerine yazdırdığını belirtir. Alâ 87/6. âyete atıfta bulunarak, Hz. Peygamber'in bu uygulama-sının unutmaktan korktuğu için değil, vahyin yazı ile muhafaza edilmesinin gerekliliğine işaret olduğunu; öte yandan Ankebût 29/49. âyete atıfta bulunarak, Kur'an'ın ezber ile muhafaza edilmesi gerekliliğine değinir. Son olarak

22 Bilal Gökkır, *agm*, ss. 13. Gökkır ayrıca Kur'an tarihi alanında İslâm âlimlerince çalışma yapılmadığını iddia eden Arthur Jeffery'nin (1893-1959) yaman çelişkisine dikkat çeker. Şöyle ki, Jeffery, 1937 yılında yayınladığı İbn Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin (316/929) *Kitâbü'l-Mesâhıf*'ine yazdığı İngilizce önsözde “şaz kıraatleri” kendisine okuttuğu için Mûsâ Cârullâh'a teşekkür etmesine rağmen; Cârullâh'ın 1905'de bastırıldığı ve çalışmamızın konusu olan *Târîhu'l-Kur'ân ve'l-Mesâhıf*e hiç değinmemiştir. Bkz. Bilal Gökkır, *agm*, ss. 12-13. İlginç bir şekilde Kanlıdere, Jeffery'nin, Cârullah'ın bu risâlesinin ‘Batı’nın edebî kritik metoduna göre yazılmış olduğu’ değerlendirmesini yapar. Ancak herhangi bir kaynak belirtmediği için bu değerlendirmeyi doğrulama veya yanlışıma imkânına sahip değiliz. Bkz. Ahmet Kanlıdere, “*Musa Carullah'ın Eserleri Hakkında Yeni Bilgiler*”, Ölümünün 50 Yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef (1875-1949), TDV Yay., Ankara, 2002, s. 224.

23 Mûsâ Cârullah, *age*, s. 11-12. Ayrıca Mûsâ Cârullah'ın Kur'an'a yaklaşımı konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet İşleyen, *Musa Carullah Bigiyef'in Kur'an Anlayışı ve Yorum Yöntemi*, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, Ankara, 2002, ss. 1-114.

Kur'ân'ın yazılmasının Hz. Peygamber dönemi için bir *ruhsat* ise, O'ndan sonraki dönemde Allah'ın Kur'ân'ın korunacağına dâir vâdini gerçekleştirmek için (Hıcr 11/19) *azîmet* olduğunu, bu sebeple Selef'in icmâ ederek sonrakilere için Kur'ân'ı Mushaflara yazıp çeşitli bölgelere gönderdiklerini; Kur'ân'ı korumak için Selef üzerine ilk farz olan şeyin onu yazmak olduğunu, çünkü Müslümanların İslâm'a karşı kurulabilecek tuzaklara karşı dikkatli olmak zorunda olduklarını, bunu yerine getirmiş olmaları sebebiyle "Kur'ân'ı dağ gibi sağlam kılan" Sahabe'nin, Cuma 62/3. âyete göre de "en hayırlı nesil" olduğunu söyler<sup>24</sup>.

Cârullah, Kur'ân'a dâir her şeyin Sahabe'nin uygulaması ile meşhur olduğunu, hiç kimsenin Sahabe Mushaflarına vehm ve değişiklik ithâmında bulunamayacağını; zira Mushaf'ın âyet ve sûrelerinin tertîbi ile harf ve kelimelerinin yazılışının Hz. Peygamber (sas) zamanında bilinen uygulamaya göre yapıldığını belirtir. Ona göre Sahabe zamanındaki tertîb ve yazı Hz. Peygamber zamanındaki gibi idi. Her kim Kitâb'a vehm, yazıya ve tertîbe değişiklik izâfe ederse, bu doğru değildir. Okuduğumuz, ezberlediğimiz, Mushaflarda tespit ettiğimiz Kur'ân ile; bizden önce ümmetin okuduğu, ezberlediği, tespit ettiği ve bize ulaştırdığı Kur'ân aynıdır ve onda hiçbir şekilde değiştirme ve(ya) tahrîf söz konusu değildir<sup>25</sup>.

Vahyin Alâk Süresi'nin ilk beş âyeti ile nâzil olmaya başladığını, sonrasında "fetretü'l-vahy" döneminin yaşandığını ve nüzul sürecinin -İsrâ 17/106 ve Furkan 25/32. âyetlere atıfla- 20 küsur yıl sürdüğünü, bu süreçte bir defada inen sûreler olduğu gibi çoğunlukla kısım kısım inen âyetlerin bulunduğunu hatırlatan Cârullah, Kur'ân'ın yazılış serencâminı özetler.

Buna göre Hz. Peygamber'e bir âyet ya da sûre indiği zaman, onu Sahabe'ye okur ve onlardan ezberlemelerini isterdi; onlar da hemen bildik şekilde Kur'ân'ı ezberlerlerdi. Sahabe buna çok önem verirdi, zira Risâlet Dönemi'nde ve nüzul sürecinde lafzî ezber, en büyük ibâdetlerdendi. Sahabe, bir âyet veya sûreyi ezberlediklerinde, onu Hz. Peygamber'e arz ederler, huzûrunda birden fazla takrîr edip okurlardı, böylece ezberleri de pekişirdi. Sonra başta çocukları olmak üzere, onu Mekke ve Medîneliler ile havâlisine öğretirlerdi. Öte yandan Hz. Peygamber'in Mescidi'nde her gün Kur'ân okunurdu<sup>26</sup>.

Âyet ve sûrelerin tertîbi meselesine de değinen Cârullah, Ahmed İbn Hanbel ile Ebû Dâvud'ta bulunan hadîslerin<sup>27</sup> metnine yer vermeden sadece atıf-

24 Mûsâ Cârullah, *age*, ss. 19-20.

25 Mûsâ Cârullah, *age*, s. 20.

26 Mûsâ Cârullah, *age*, s. 21.

27 Bkz. Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, I/459-460, hadîs nu. 399, I/529, hadîs nu. 499; Ebû Dâvud, Sünen, II/90, hadîs nu. 786.



ta bulunarak, âyetlerin sûre içindeki yerlerini bizzat Hz. Peygamber'in tespit ettiğini, O'nun sûreyi namazda ve namaz dışında okuduğunu ve böylece Sahabe'nin âyetlerin okunuşunu ve tertibini Hz. Peygamber'den öğrendiklerini ve bilinen tertib üzere Kur'an'ı ezberlediklerini kaydeder. Yine Kur'an'ın Vâsile b. Eska'dan gelen 'üç semâvî kitaba bedel olarak verilen *Yedi Uzun Sûre*, iki *Miûn* (yüz âyetli), *Mesânî*, *Hâ-Mîm*'ler ve *Mufassal* olanlar' hadisindeki<sup>28</sup> sıraya göre tertib edildiğini belirtir. Ayrıca Muâz b. Cebel'in "*Biz Kur'an'ı Hz. Peygamber'e arz ettik, O da bizden hiç kimsede herhangi bir yanlış bulmadı*" dediğini nakleder<sup>29</sup>.

Mûsâ Cârullah, Hz. Peygamber'in Kendisi'ne inen her âyeti çoğunlukla parşömen, kâğıt ve levhalar, bazen de hurma dalları üzerine yazan Hz. Ali (40/661), Hz. Osman (35/656), Hz. Ömer (23/644), Zeyd b. Sâbit (54/673), Abdullah İbn Mes'ûd (32/652), Enes b. Mâlik (93/711-12), Abdullah b. Selam (43/663-64) gibi kâtipleri olduğunu; Hz. Peygamber'in bir sûredeki âyetin hangi âyetin ardına yazılacağını söyleyerek, Kur'an'ı bu yazıcılara yüzyüze yazdırdığını ifade eder. Bu duruma örnek olarak da Hz. Ömer'in Müslüman olduğu sırada yazılı bulunan Kur'an parçasını ve Enes b. Mâlik'in "*bunlar, Rasûlullah'tan dinleyip yazdığım ve Kendisi'ne arz ettiğim hadislerdir*" sözünü zikreder<sup>30</sup>.

Cârullah son olarak Kur'an'ın Hz. Peygamber zamanında bir araya toplanmış ve malûm/mevcûd tertib üzere tertib edilmiş olduğunu, zira Hz. Peygamber'in Kur'an'ın hıfzını, yazılmasını ve tertibini ihmal etmesinin düşünülemediğini, öte yandan Sahabe'nin dinlerinin ve şeriatlerinin esasları olan Kur'an'ı hıfz yolunda ellerinden gelen ve aklın tasavvur edebileceği her şeyi kullandıklarını söyler<sup>31</sup>.

### 1.1.1.2. Kur'an'ın Hz. Ebû Bekir Döneminde Cemedilmesi / Mushaflaştırılması

Mûsâ Cârullah, 'dinin kemâlê' erip de İslâm'ın bütün Arap Yarımadası'nda ve yarımada'nın bütün şehir ve köylerinde; Yemen, Bahreyn, Umân ve Necid'in çoğunda, Tay dağlarında, Mudar, Rabîa, Kudâa, Tâif ve Mekke beldelerinde yayıldıktan ve bu coğrafyada bulunanların tümünün Müslüman sonra Rasûlullah'ın vefât ettiğini hatırlatır<sup>32</sup>. Bütün bu coğrafyada inşa edilen mes-

28 Bkz. Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, IV/62, hadis nu. 2734.

29 Mûsâ Cârullah, *age*, ss. 22-23.

30 Mûsâ Cârullah, *age*, ss. 23-24.

31 Mûsâ Cârullah, *age*, s. 24.

32 Cârullah'ın verdiği bu bilgileri doğrulayan ifadeler için bkz. Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, (Çev. Salih Tuğ), İrfan Yay., İstanbul, 1993, I/651-653.

cidlerde Kur'ân'ın okunduğunu, çocuklara ve kadınlara öğretilip yazıldığını söyler. Hz. Peygamber vefât ettiğinde, Müslümanların dinlerinde hiçbir ihtilâfin söz konusu olmadığını, tek ümmet, tek dîn ve tek söylem üzere olduklarını belirtir<sup>33</sup>.

Cârullah, daha sonra yönetimi devralan Hz. Ebû Bekir'in (13/634) Fars ve Rûm'a gazveler yaptığını, Yemâme'yi fethettiğini ve insanların Kur'ân okumalarının arttığını söyler. Öte yandan başta Übeyy b. Kâ'b (30/650), Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Zeyd b. Sâbit, Abdullah İbn Mes'ûd ve Sâlim olmak üzere, bir kısım sahabenin kendilerine özel Mushaflar edindiklerini; ancak bu durumun Hz. Ebû Bekir döneminde herhangi bir ayrılığa yol açmadığını belirtir<sup>34</sup>.

Cârullah, bilindiği üzere Esved el-Ansî'nin San'âda, Müseyleme'nin Yemâme'de yalancı peygamberler olarak ortaya çıkması ve ridde olayları ile başlayan fitneler sonucunda; hâfız ve vahiy kâtibi birçok sahabenin şehîd olması üzerine, Hz. Ömer'in Kur'ân'ın tek bir kitapta toplanması zaruretini hissettiğini ve bunu Hz. Ebû Bekir ile paylaştığını zikreder. Hz. Ebû Bekir'in iknâ olunca başlarında Zeyd b. Sâbit olmak üzere, hıfz ve zabtı iyi olan hâfizlerden Übeyy b. Kâ'b, Hz. Osman, Hz. Ali, Abdullah İbn Abbâs, Abdullah İbn Ömer (74/693), Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm (73/692), Abdullah İbn Mes'ûd, Abdullah b. es-Sâib (70/689-90), Hâlid b. Velîd (21/642), Talha b. Ubeydullah (97/715), Sâd b. Ebû Vakkâs (55/675), Huzeyfe b. Yemân (36/656), Sâlim (12/633), Ebû Hureyre (58/678), Sâmit, Ebû Zeyd, Ebu'd-Derdâ (32/652), Ebû Mûsâ el-Eşârî (42/662-63) ve Amr b. Âs'ı (43/664) görevlendirdiğini anlatır<sup>35</sup>.

Zeyd'in başkanlığındaki bu heyetin Kur'ân'ın cem'inin nasıl olacağı husûsunda ve aralarında iş bölümü yapmak üzere Hz. Ömer'in evinde istişâre ederek; 'her kimde Kur'ân'dan bir şey(ler) yazılı parça varsa onu Mescid'e getirip Kur'ân'ı cem etmekle görevli yazıcılar heyetine teslim etmesi gerektiğini' ilan ettiler. Birçok parça getirildi. Heyet, Hz. Peygamber'in önünde ve huzurunda yazılmış olup-olmadığını tahkik etmeden hiçbir parçayı kabul etmiyordu. Mûsâ Cârullah, yaşananları Zeyd b. Sâbit'in ağzından şöyle anlatır: "Ne zaman ki *Tevbe Sûresi*'ndeki '...جَاءَكُمْ...<sup>36</sup> âyetine<sup>36</sup> geldik, onu bulamadık. Araştırdık ve Ebû Huzeyme b. Evs b. Zeyd el-Ensârî'de (37/657) yazılı hâlini bulduk... *Ahzâb Sûresi*'ne geldiğimizde sayfaları yazarken bir âyeti bulamadım. Halbu-

33 Mûsâ Cârullah, *age*, s. 25.

34 Mûsâ Cârullah, *age*, s. 25.

35 Mûsâ Cârullah, *age*, ss. 25-26.

36 9.Tevbe, 128.

ki Rasûlüllah'ın o âyeti okuduğunu duymuştum. Araştırdık ve onu (... مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ...) <sup>37</sup> Huzeyme b. Sâbit el-Ensârî'de bulup Mushaf'ta sûredeki yerine ekledik ve böylece Kur'an'ın cem'i tamamlanmış oldu <sup>38</sup>. Bu şekilde Kur'an'ın cem'i tamamlanınca, Hz. Ömer bütün hâfizları ve sahabeyi toplayıp Mushaf'ı onlara okumuştur. Ne bu arza esnasında ne de sonrasında Sahabe'den bir itiraz vukû bulmuştur <sup>39</sup>.

Önde gelen sahâbîlerin icmâından sonra, Hz. Peygamber'in bu tertîbten başka bir tertîb üzere okuduğunu söylemenin mümkün olmadığını belirten Cârullah, Sahabe'nin bu tertîbi tartışmasız bir şekilde icmâ ile kabul etmiş olmalarının, bu durumu şüpheye yer bırakmayacak şekilde kesin bir bilgi kabul ettiklerini gösteren en güçlü delil olduğunu söyler. Öte yandan Kur'an'ın cem'i işleminin, İslâm tarihinde meydana gelen önemli hâdise, selefimiz Sahabe'nin ikame ettiği en önemli farz ve Kıyâmet'e kadar onlardan bize kalan en faziletli iş olduğunu söyler. Son olarak Kur'an'ın cem'ini gerçekleştiren Hz. Ebû Bekir'in Mushaf'lar konusunda en büyük ecri alacak kimse olduğunu ifade eder <sup>40</sup>.

Mûsâ Cârullah, Fars coğrafyasının, Şam'ın, Yarımada'nın, ve Mısır'ın tamamının fethedildiği 10 yıllık Hz. Ömer döneminde; doğuda ve batıda câmiinin inşâ edilmediği, Kur'an'ın yazılmadığı, imamların Kur'an okumadığı ve mekteplerde çocuklara Kur'an'ın öğretilmediği hiçbir belde kalmadığını ve bu süre zarfında Müslümanlar arasında dinde ve fikirde herhangi bir ayrılık yaşanmadığını söyler. Bu noktada bize göre ilginç bir bilgi paylaşan Cârullah, Hz. Ömer vefât ettiğinde, Mısır'dan Irak'a, Şam'a ve Yemen'e kadar, Müslümanların ellerindeki Mushaf sayısının yüz binden fazla değilse bile buna yakın olduğunu söyler <sup>41</sup>, ancak herhangi bir kaynak vermez. Biz yaptığımız bir kaynak taramasında bu bilgiye İbn Hazm'da rastlamış bulunuyoruz <sup>42</sup>. Ancak bu ifadenin "Kur'an'ın tümünü içeren ve iki kapak arasına alınmış Mushaf" anlamında değil, literatürde yaygın bir biçimde kullanıldığı ve birçok sahabe de bulunduğu şekliyle "yazılı Kur'an parçaları" anlamında olacağını düşünüyoruz.

37 33.Ahzâb, 23.

38 Rivâyetin kritiği ile ilgili olarak bkz. Ziya Şen, *age*, ss. 197-204.

39 Mûsâ Cârullah, *age*, ss. 26-27.

40 Mûsâ Cârullah, *age*, ss. 27-28.

41 Mûsâ Cârullah, *age*, s. 28.

42 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm (456/1064), *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nabl*, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, trs., II/67; İbn Hazm, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, (Thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Dâru'l-Âfâk., Beyrut, trs., IV/163.

### 1.1.1.3. Mushaf'ın Hz. Osman Döneminde İstinsâhı/Çoğaltılması

Hz. Osman döneminde artan fetihlerle birlikte, ümmet arasında, (Kur'ân'ın kıraat farklılıkları üzerinden) ayrılık ve fitne çıkarmak isteyen kimseler nedeniyle, Mushaf'ın çoğaltılması gündeme gelmiş; Hz. Osman, o sırada Medîne'deki sayıları, 12.000'den fazla olan sahabîyi toplamış, mü'minlerin annesi Hafsa'dan Mushaf'ı istemiş ve Zeyd. B. Sâbit, Abdullah b. Zübeyr, Saîd b. el-Âs (59/679), Abdurrahmân b. el-Hâris b. Hişâm'dan (43/663-64) oluşan bir heyet kurarak, onları Kur'ân'ın istinsâhı/çoğaltılması ile görevlendirmiştir. Bu heyet, Zeyd'in Hz. Ebû Bekir'in emriyle yazdığı Mushaf'ta herhangi bir değişiklik yapmadan 5 nüsha halinde çoğaltmıştır<sup>43</sup>.

Mûsâ Cârullah, Hz. Osman Mushaf'ında Enfâl ve Tevbe sûrelerinin tek bir sûre olarak yazıldığını, Çünkü ayrı ayrı yazılmalarının Hz. Peygamber'den gelen açıklamaya uymadığını, Hz. Osman'ın ilk nüshada bu iki sûrenin beraber yazıldığını gördüğü için de buna aykırı davranmadığını söyler. Hz. Osman; Zeyd'i *Medîne'ye gönderilen Mushaf*ı, Abdullah b. es-Sâib'i (70/689-90) *Mekke Mushaf*i'nı, Muğîre b. Şihâb'ı (91/709) *Şam Mushaf*i'nı, Ebû Abdurrahmân es-Sülemî'yi (73/692) *Kûfe Mushaf*i'nı ve Âmir b. Kays'ı (?) *Basra Mushaf*i'nı okumakla görevlendirmiştir.

Cârullah, son olarak Hz. Osman Mushaf'ında bulunan her âyetin bu görevlilerin okuduğu üzere okunduğunu, Müslümanların bu Beş Mushaf'tan sayısız nüsha çoğalttıklarını; böylelikle Kur'ân üzerinde hiçbir tuzak ve vehim ihtimali kalmadığını söyler<sup>44</sup>.

### 1.1.2. Kur'ân Metninde Değişiklik ve(ya) Tahrîf Yapıldığı İddiaları

*Târîhu'l-Kur'ân ve'l-Mesâhîf*'in girişinde belirtilmese de<sup>45</sup>, Mûsâ Cârullah eserinde Kur'ân'da tahrîf iddialarını ele almış ve bu iddiaları delilleriyle çürütmeye çalışmıştır.

Aktardığımız şekilde Kur'ân'ın cem'i ve istinsâhını anlatan Mûsâ Cârullah, Hz. Osman'dan sonra Hz. Ali'nin halîfe olduğunu ve 5 yıl 9 ay bu görevde kaldığını, Hilâfet merkezini Kûfe'ye taşıdığını hatırlatır. Hz. Ali Dönemi'nde Kur'ân'ın bütün câmilerde okunduğunu ve Mushaf'ların O'nun kontrolü altında olduğunu ve Hz. Ali'nin, Mushaf konusunda yaptıklarından dolayı Hz. Ebû Bekir ile Hz. Osman'ı hayırla yâd ettiğini söyler<sup>46</sup>.

Cârullah'a göre eğer bu iki halifenin yaptıkları sırasında Kur'ân'da bir değişiklik, eksilme ya da ekleme olsaydı -ki bu mümkün değildir-, Hz. Ali hilâ-

43 Mûsâ Cârullah, *age*, ss. 28-29.

44 Mûsâ Cârullah, *age*, s. 29.

45 Mûsâ Cârullah, *age*, s. 1.

46 Mûsâ Cârullah, *age*, s. 29.

feti devraldıktan sonra buna tahammül edemezdi. Dolayısıyla ne Hz. Ebû Bekir'in ne de Hz. Osman'ın Ehl-i Beyt hakkında inen bir âyeti kaldırması mümkündür. Eğer Ehl-i Beyt hakkında bir şey inmiş olsaydı, diğer âyetler gibi mütevâtir olarak gelirdi. İnsanlar arasında bilinen ve yayılmış olan bir şeyin gizlenmesi de imkansız ve muhal olurdu<sup>47</sup>.

Mûsâ Cârullah, dinde fesat çıkarmak isteyen ve azınlıkta kalan bir kısım Şîa ulemasından bazı âyetlerin çıkarıldığı yönünde pek kabul görmeyen görüşler nakledilmekle birlikte; İmâmiyye ulemâsının 'Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman'ın hileleriyle (?) Kur'ân'dan çıkarma yapıldığı' iddialarını eleştirdiklerini söyleyerek bunu örneklendirir. Buna göre Şeyh Sadûk Ebû Cafer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh (381/991), Seyyid Murtazâ Ebu'l-Kâsım Ali b. Hüseyin el-Mûsevî (436/1044), *Mesâibü'n-Nevâsib*'ta Kadı Nûrullah (1019/1610) ve *Mecmeu'l-Beyân*'da İmam Tabresî (548/1154) -ki bunlar İmâmiyye'nin ve İslâm ümmetinin en önde gelen âlimleridir-, Kur'ân'da değişiklik olduğu iddialarını asla kabul etmemişlerdir. Bu âlimler, Kur'ân'ın detaylarına ve kısımlarına dâir bilginin, tamamı hakkındaki gibi olduğunu, söz konusu iddiaları ortaya atanların bütün Kur'ân'ın kaldırıldığını ileri sürmüş ve bilineni gizlemiş olacaklarını söylemişlerdir<sup>48</sup>.

Cârullah'a göre Kur'ân'da tahrîf yapıldığı yönündeki haberler, İslâm düşmanlarının siyâsî amaçlarına ulaşip çıkar temin etmelerinin ve İslâm Ümmeti'nin birliğinin dağıtılması emellerine kavuşmalarının en kestirme yoludur. Ne yazık ki, dînî literatürde bu tür bâtil haberler yayılmış, hayır ehli bazı insanlar da bunlarla aldanmış ve hadîs dîvanları, rivâyetleri, kitapları ile sünenlerine bu haberleri dâhil etmişlerdir<sup>49</sup>. Ancak Mûsâ Cârullah, Allah'ın bu ümmete âdil kimseleri bahşettiğini, onların da bize "sindirilmiş gıda ile kan arasından çıkan, içimi kolay hâlis süt içirdiklerini"<sup>50</sup>, yani Hz. Peygamber'in sünnetlerinden, uydurma haber ve yalan rivâyetlerini ayıkladıklarını söyler<sup>51</sup>.

Mûsâ Cârullah, Kur'ân ve Mushaflar tarihi hakkındaki bütün anlattıklarının gerçek olduğunu, çünkü vâkıyanın böyle cereyan ettiğini, eğer aksini düşünürsek; düşman(lar)ımızın sahte iddialarını kabul etmiş olacağımızı söyler. Hakkı söylemek için sadece olanı aktarmanın yeterli olacağını ve gerçeği, açık seçik olanı terketmenin akla yaraşmayacağını belirtir<sup>52</sup>.

47 Mûsâ Cârullah, *age*, ss. 29-30.

48 Mûsâ Cârullah, *age*, s. 30. Şîa ve tahrîf iddiası ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Şaban Karataş, *age*, s. 81-228.

49 Mûsâ Cârullah, *age*, s. 31.

50 16.Nahl, 66.

51 Mûsâ Cârullah, *age*, s. 31.

52 Mûsâ Cârullah, *age*, s. 31.

### 1.1.2.1. Kur'ân'da Tahrîf İddialarının Çürütülmesi

Mûsâ Cârullah, eserinde Kur'ân'da tahrîf iddialarını çürütmek için kaynaklardan derlediği -kendi ifadesiyle- delilleri aşağıda aktardığımız altı madde halinde özetler.

*Birinci Delil:* Hz. Peygamber vefât ettiğinde, her bir sahâbînin Kur'ân'dan çokça ezberi vardı. Hatta Sahabe içinde Kur'ân'ın tamamını sağlam bir şekilde hıfzetmiş olan yüzlercesi vardı. Birçokları da Kur'ân'ı yazarak çeşitli bölgelerde yaydı ve bu işi mülkî ve dînî bir görev kabul etti. Daha sonra (Hz. Osman döneminde) Mushaflar yazıldı ve birçok şehre ulaştırıldı. Eğer herhangi bir kelime ya da harfte bir değişiklik ve(ya) tahrîf söz konusu olsaydı, bu durum ortaya çıkar ve ümmet harekete geçip Mushafları cem edenleri şiddetle cezalandırırdı. Öte yandan birçok insan da olası tahrîf nedeniyle irtidât ederdi. Çünkü yanlışlıkla da olsa, Kur'ân'da meydana gelebilecek en küçük değişiklik ya da tasarruf, fikirleri altüst edecek ve fesâd ehlinin, Kur'ân'ın Allah'tan gelmediği düşüncesini yaymalarına cesaret verecekti. Ancak bugüne kadar ne Müslüman ne de gayr-i müslim, hiçkimseden Kur'ân'da değişiklik yapıldığına dâir herhangi bir rivâyet işitilmemiştir. Eğer Kur'ân'da ilk zamanlar en küçük bir değişiklik olmuş olsaydı; tabiattaki değişim/gelişim kanunu gereği, sonraki asırlarda çok daha fazla değişiklikler olurdu. Ancak Kur'ân'ın üzerinden (Cârullah'ın yaşadığı zamana göre) 13 asırdan fazla bir zaman geçmesine ve Mushafların yeryüzünün her yerine yayılmış olmasına rağmen, diğerinden bir harf bile farklı olan tek bir Mushaf dahî bulun(a)mamıştır<sup>53</sup>.

*İkinci Delil:* Kur'ân, Nübüvvet'in en büyük delilidir. Din, Kur'ân'la zuhûr etmiş ve Müslümanlar onunla yücelmiştir. Öte yandan Kur'ân kendisine boyun eğdiren, emirlerine itaat edilen ve hükümleriyle amel edilen bir mucizedir. O nedenle Ümmet'in Kur'ân'dan tek bir harfin bile değiştirilmesine râzî olması mümkün değildir<sup>54</sup>.

*Üçüncü Delil:* Her kim Sahabe'nin tarihini inceler ve sahîh hadîs kaynaklarına bakarsa, görür ki Sahabe, Kur'ân'ın hıfzı/muhafazası konusunda gayet özen ve ihtimâm gösterirken; hadîs ve rivâyetlerin toplanması ve yazılması hususunda (Kur'ân'la bir karışıklık olmasın diye) başlarda aynı özeni göstermemiştir. Akıl kesin olarak hüküm verecektir ki, Kur'ân'ın hıfzı, cem'i ve sayfalarda yazılması neticesinde, Kur'ân'da bir karışıklık ve(ya) değişiklik olması mümkün değildir. Kaldı ki câhiliye şiiirleri bile böyledir. Kur'ân da onlar gibi ezberlenmiş ve korunmuştur. Şiirde imkânsız olan şeyin Kur'ân'da olduğunu ileri sürmek nasıl mümkün olur?! Zira Kur'ân nübüvvetin delili, şeriatın nuru, ümmetin sığınağıdır ve en doğru, en sağlam şekilde korunmuştur<sup>55</sup>.

53 Mûsâ Cârullah, *age*, s. 32.

54 Mûsâ Cârullah, *age*, s. 32-33.

55 Mûsâ Cârullah, *age*, s. 33.



*Dördüncü Delil:* Kur'ân ve Kur'ân ilimleri her şeyin üstünde olup en meşhur ve mütevâtir olaylardandır. Müslümanlar, ilk zamanlarda Kur'ân'ın âyet, sûre, fâsıla ve kısımlarını öğrenmek, Kur'ân'ı korumak, okumak ve kırâat vecihlerini iyi öğrenip hüküm çıkarmak; daha sonraları ise İslâm'ın öğretilerini açıklamak, tefsîrini öğrenmek, kapalı ve garîb kelimelerine vukûfiyet sağlamak, belâgat ve fesâhati ile güzel üslûbunu ve tertîbini öğrenmek, okunmasından zevk almak, Kur'ân'ı (hâfızasında) taşıma şerefine nâil olmak... için ezberlemişlerdir. Dolayısıyla böylesine yüce gayret ve amaç sahiplerinin Kur'ân'da tahrîf yaparak onu değiştirmek ve yerine başka bir şey koymak husûsunda birleşmeleri mümkün değildir<sup>56</sup>.

*Beşinci Delil:* Kur'ân'ın cem edilmesi konusunda, Risâlet Asrı'nda ile takip eden Sahabe ve Tâbiûn Dönemleri'nde eksik bir şey bırakılmamıştır. Tâbiûn ulemâsı arasında Kur'ân'ın tamamını ezbere bilmeyen kişi sayısı az olduğu gibi, bu dönemde bir kişi onbinlerce hadîs ezberlemedikçe, söz sahibi sayılmazdı. Bu kimseler, her zaman ve mekanda hâfız sahâbîleri takip etmiş ve her nerede bir âyeti Kur'ân'ın indiği lehçelerinden biri üzere ezbere bilen bir sahâbî varsa, ona gitmişler ve Hz. Peygamber'in önünde okunmuş olan kırâati ondan almışlardır. Yine bu dönemde tecvîd, kırâat ve dînî ilimler geliştirilip bunların temelleri atılmıştır. Bu çerçevede Ulûmu'l-Kur'ân'ı bilen bir kimse; Kur'ân'ın yazısını, anlama yöntemlerini, rivâyet ihtilâflarını ve Kur'ân'da herhangi bir tasarrufun söz konusu olmadığını bilir. Bütün bunlardan sonra, Kur'ân'da tahrîf olduğu iddiasını kabul etmek, mümkün değildir<sup>57</sup>.

*Altıncı Delil:* Bilindiği üzere müşriklerle beraber Yahûdiler, genelde mü'minlerin özelde de Hz. Peygamber'in en azılı düşmanlarıydı<sup>58</sup>. Onlar her dâim Hz. Peygamber'i ve mü'minleri gözlemekte ve aralarında fitne çıkarmaya çalışmaktaydılar. Eğer Yahûdiler Kur'ân'da en küçük bir tahrîf ve(ya) değişiklik görselerdi, bunu bütün kabîleler arasında yayarlardı. Hadd-i zâtında onların Müslümanları ithâm etmek ve İslâm âleminde tefrika çıkarıp ümmetin birliğini dağıtmak için en önemli fırsatları, bu olurdu. Diğer taraftan Hz. Peygamber'in şehri Medîne, münafıklarla doluydu ve onlar insanları îmândan döndürmek için bir sebep olarak göstermek üzere, her an Hz. Peygamber'den sâdir olacak bir hatayı bekliyorlardı.

Öte yandan Ümmet, Peygamber'inin sözlerini süzgeçten geçirip elemiş, onları dikkatli bir araştırma ve tenkîde tâbi tutmuştur. Rabbî'nin sözlerine ise çok daha fazla özen göstermiş, dîne ve Kur'ân'a sarılmıştır. Dolayısıyla

56 Mûsâ Cârullah, *age*, s. 34.

57 Mûsâ Cârullah, *age*, s. 34-35.

58 5.Mâide, 82.

Kur'ân'da en küçük bir değişiklik olsa, onun Kur'ân'dan olmadığı bilinirdi. Kaldı ki, Ümmet'in herhangi bir âlimi bile bir şiir beytini duysa, onun cahiliyeden falancanın sözünden alınmış olduğunu anlar da, Kur'ân'da bir değişiklik ya da ekleme olsa veyahut bir âyet Kur'ân dışında kalsa, onu mu anlamayacak<sup>59</sup>!?

\* \* \*

Mûsâ Cârullah, “işte eseri nazmeden (Şâtıbî)'nin, 'Kur'ân'a vehm ve değişme izâfe eden kimse yanılmıştır<sup>60</sup> sözünün bizce açıklaması böyledir” diyerek, Kur'ân ve Mushaf tarihini ile ilgili daha çok konu bulunduğunu, ancak onları (bu eseri takip edecek) başka bir cilde bıraktığını ve yazacağı bu eserin; Mushaf tarihi, İ'câzül-Kur'ân ve Kur'ân'la ilgili diğer ilimleri kapsayacağını söyler<sup>61</sup>. Ancak Cârullah, Görmez'in de ifade ettiği gibi bunu gerçekleştirememiştir<sup>62</sup>. Öte yandan Cârullah'ın Türkçe olarak yazdığı *Tashîh-i Resm-i Hatt-ı Kur'ân*'ı 1909'da, Arapça olarak yazdığı *Tertîbü's-Süveri'l-Kerîme ve Tenâsübühâ fi'n-Nüzûl ve fi'l-Mesâhîfi* de 1944'te basılmıştır<sup>63</sup>. Ancak Kur'ân ve kırâat ilmiyle ilgili olsalar da, bu eserlerin *Târîhu'l-Kur'ân ve'l-Mesâhîfi*'nin devamı niteliğinde olup-olmadığını veya en azından Mûsâ Cârullah'ın eserleri bu niyetle kaleme alıp-almadığını doğrulama imkânına sahip değiliz.

## 2. *Târîhu'l-Kur'ân ve'l-Mesâhîfi* in Tefsîr İlmi Açısından Değeri

Mûsâ Cârullah, aktardığımız gibi, bu risâlede Şâtıbî'nin *el-Akîle*'sinin serhini değil, kaynaklardan derlediği bilgileri bu risâlenin tasnîfine göre yapacağını; Şâtıbî'nin *el-Akîle*'de Kur'ân'ın cem'i, i'câzı, yedi harf meselesi, Kur'ân'ın Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman zamanında yapılan işlemler, Mushaf yazısı, Mushaf'ların sayısı gibi konuları işlediğini söyler<sup>64</sup>. Şâtıbî, *el-Akîle*'de Cârullah'ın bahsettiği bu bilgileri 2 sayfa ve 45 beyit halinde çok kısa olarak özetledikten sonra; ayrı bâblar halinde Mushaf yazısında Bakarâ'dan A'râf'a, A'râf'tan Meryem'e, Meryem'den Sâd'a ve Sâd'tan Nâs'a kadar isbât ve hazfedilen harfleri, mahzûf ve zâid hemzeleri, yâ ile vâv'ın isbât ve hazfı, hemzenin yazılışı, elif ve vâv'ın yazılışları, vasıl ve kat' hemzeleri... gibi konuları ele alır<sup>65</sup>. Cârullah'ın, *Târîhu'l-Kur'ân ve'l-Mesâhîfi*'te Kur'ân'ın cem'i ve istinsâhı

59 Mûsâ Cârullah, *age*, s. 35-37.

60 Şâtıbî'nin “و لم يصب من أضاف الوهم والغيرا” şeklindeki bu sözü için bkz. Şâtıbî, *age*, s. 173.

61 Mûsâ Cârullah, *age*, ss. 37-38.

62 Mehmet Görmez, *age*, s. 71.

63 Ahmet Kanlıdere, *agm*, XXXI/215-216.

64 Mûsâ Cârullah, *age*, s. 13-16.

65 Şâtıbî, *Akiletü Etrâb...* ss. 173-190.

ile Kur'ân'daki tahrîf iddialarını işlediği göz önüne alınırsa, sadece Şâtıbî'nin *el-Akîle*'sine bağlı kalmadığı ve kendi ifadesiyle kaynaklardan derlediği bilgileri güzel bir şekilde özetlediği söylenebilir.

Dipnotlandırmasını ve kaynak göstermesini günümüz kriterlerine göre yapmasa da; Cârullah'ın, Şâtıbî'nin *el-Akîle*'sinden başka, Ebû Amr ed-Dânî'nin *el-Mukni*' ve *el-Muhkem*'i, İbnü'l-Bennâ el-Merâkeşî'nin *Uvânü'd-Delîl*'i ve Süyûtî'nin *Kütübü'l-Akrân*'ı ile *el-İtkân*'ın ilgili bölümüne atıfta bulunduğu görülmektedir<sup>66</sup>. Bu da bize göre bir risâle ölçeğindeki *Târihu'l-Kur'ân ve'l-Mesâhif*'in, kaynakları açısından yeterli olduğu anlamına gelir. Öte yandan Cârullah'ın bu eserinde Kur'ân tarihine dâir klasik kaynaklardan farklı olarak, ilave ve(ya) aykırı bir bilgi olmadığı belirtilmelidir.

Arapça olarak yazılmış olan *Târihu'l-Kur'ân ve'l-Mesâhif*'in bazı ifade ve deyimlerinde anlatım bozukluklarının olduğu ve eserde Arapça ifadelerin yer yer Türkçe mantığı ile düşünülüp yazıldığı görülmektedir. Bunun nedeni, - tahmin edileceği üzere- bir Kazan Türkü olan Mûsâ Cârullah'ın ana dilinin Arapça olmamasıdır.

Daha önce belirttiğimiz gibi, Cârullah, bu risâlede iki ana konuyu işlemiştir: Biri Kur'ân'ın yazılması, cem'i ve istinsâhı, diğeri de birincisi bağlamında Kur'ân'da tahrîf iddiaları ve bunların delilleri ile çürütülmesidir. Bu çerçevede eserin; Kur'ân'ın inzâlî, hıfzı ve yazılmasından, kitaplaşması ve çoğaltılmasına kadar olan aşamaları, -bize göre- başarılı bir biçimde özetlediği görülmektedir. Öte yandan Kur'ân ve Mushaf tarihi bağlamında işlenen yedi harf ve kırâatler konusuna temas etmediği ve bu durumun eser için bir eksiklik oluşturabileceği belirtilmelidir. Ancak bunun Cârullah'ın hedefi ile ilgili olabileceği ve bu hedefin, muhtemelen tahrîf iddiasını ve Kur'ân hakkında oluşabilecek şüpheleri bertaraf etmek için; Kur'ân'ın yazılması, kitaplaşması ve çoğaltılması ile tahrîf iddialarının çürütülmesini incelemek olduğu söylenebilir.

Eserde İ'câzü'l-Kur'ân'a ve sahabe Mushafına dâir bilgi verileceği söylenmekle beraber; Kur'ân'ın i'câzına değinilmemiş, sahabe Mushafına ise sadece bir paragraf ile atıfta bulunulmuştur<sup>67</sup>. Esasında başlı başına ayrı bir konu olan İ'câzü'l-Kur'ân'ın, doğrudan Kur'ân ve Mushaf tarihi kapsamına girmediği ve dolayısıyla bu konunun eserde işlenmemesinin bir eksiklik olmayacağı söylenebilir. Yine ayrı bir konu olan Sahabe Mushafı meselesinin ayrıntılı bir şekilde işlenmesinin, eserin sınırlarını zorlayacağı düşünülmüş olmalıdır.

66 Mûsâ Cârullah, *Târihu'l-Kur'ân ve'l-Mesâhif*, el-Matbaatü'l-İslâmiyye, Petersburg, 1323/1905, s. 18.

67 Mûsâ Cârullah, *age*, s. 25.

Mûsâ Cârullah, girişte belirtmese de *Târîhu'l-Kur'ân ve'l-Mesâhîf*te Kur'ân'da tahrîf iddialarını ele almış ve ileri sürdüğü delillerle bu iddiaları çürütmeye çalışmıştır. Tahrîf iddiasının başlarda içerden ve aşırı bir takım Şîi grupların, modern dönemde ise daha çok Kur'ân etrafında şüphe(ler) oluşturmak isteyen müsteşrikler tarafından ortaya atılan bir durum olduğu göz önüne alınır; konunun bu eserde ele alınması ve dolayısıyla eserin önemi daha iyi anlaşılacaktır. O bakımdan bu risâlenin sadece Şâtıbî'nin *el-Akîle*'sinin bir özeti değil de, *el-Akîle* temel alınarak çağının ihtiyacına göre hazırlanmış faydalı bir eser olduğu belirtilmelidir.

Öte yandan Kur'ân'ın, Kıyâmet'e kadar korunacağına<sup>68</sup> dâir inancımıza ilâveten, delilleri objektif ölçüler açısından değerlendirmek gerekirse, şunlar söylenebilir: Kabul etmek gerekir ki, Kur'ân'ın herhangi bir değişikliğe uğramadan günümüze geldiğinin müdellel olabilmesi için, nüzûlünden günümüze, ya da hiç değilse yazılı olarak dünyanın çeşitli bölgelerine yayılmasına kadar; ezberlenmesi, yazılması ve çoğaltılması aşamalarında -yazının gelişme evreleri dışında- özüne müteallık bir değişikliğin olmadığını gösterilmesidir. Bu açıdan bize göre Cârullah'ın Kur'ân'da tahrîf iddialarını çürütmek için ileri sürdüğü ve altı madde halinde özetlediği delillerin yeterli olduğu söylenebilir.

Cârullah'ın *Târîhu'l-Kur'ân ve'l-Mesâhîf*i öğrenciliğinde yazdığı, bu nedenle çok derinlikli ve ilmî nitelikte bir risâle olmadığı düşünülebilir. Buna karşın Kur'ân'ın kaynağının sorgulandığı, müsteşriklerin çalışmalarını bu alana yönlendirdiği dönemde, onlara yeterli bir cevap niteliği taşıdığı ve esere önem kazandıran husûsun bu olduğu belirtilmelidir.

### Sonuç

Mûsâ Cârullah'ın, *Târîhu'l-Kur'ân ve'l-Mesâhîf*te Kur'ân'ın cem'i, istinsâhı ve Kur'ân'daki tahrîf iddiaları ile bu iddiaların çürütülmesi için ortaya konulan delilleri işlediği ve sadece Şâtıbî'nin *el-Akîle*'sine bağlı kalmadığı, kaynaklardan derlediği bilgileri güzel bir şekilde özetlediği görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında, eserin ismi ile muhtevâsı arasında bir uyum olduğu kabul edilecektir.

Cârullah'ın, bu risâlede yedi harf ve kırâatler ile Kur'ân'ın i'câzını işleyeceğini belirtmiş olduğu halde bu iki konuya temas etmemesini; onun öncelikli hedefinin, Kur'ân'ın yazılması, kitaplaşması ve çoğaltılması ile tahrîf iddialarının çürütülmesi ve i'câzül-Kur'ân'ın, doğrudan Kur'ân ve Mushaf tarihi kapsamına girmemesi ile açıklanabileceğini ve bu durumun eser için önemli bir eksiklik olmayacağını düşünüyoruz.

68 15.Hicr, 9.

Cârullah, aktardığımız gibi, Kur'ân ve Mushaflar tarihi ile ilgili diğer konuları bu risâleyi takip edecek başka bir cildte ele alacağını belirtmiş, ancak eserin devamı gelmemiştir. Bunu doğrulayacak bir veriye sahip değiliz ama, belki de bu niyetini Türkçe olarak yazdığı ve 1909'da basılan *Tashîh-i Resm-i Hatt-ı Kur'ân*'ı ve Arapça olarak yazdığı, 1912 ve 1944'te basılan *Tertîbü's-Süveri'l-Kerîme ve Tenâsübühâ fi'n-Nüzûl ve fi'l-Mesâhîf*i ile gerçekleştirmek istemiştir.

Sonuçta *Târihu'l-Kur'ân ve'l-Mesâhîf*'in, işlediği konular itibarıyla, hem tefsir ilmi açısından yeterli hem de çağındaki tartışmalara ışık tutacak ve Kur'ân hakkında oluşabilecek şüpheleri bertaraf edebilecek ve böylece ana hatlarıyla hem Cârullah'ın çalışmamızda aktardığımız hedefleri ve hem de Ümmet açısından çağının ihtiyacına cevap verecek nitelikte bir eser olduğu söylenebilir.

### Kaynakça

Altıkulaç, Tayyar; *"İbnü'l-Cezerî"*, DİA.

\_\_\_\_\_ ; *"el-Mukni"*, DİA.

A'zami, Muhammed Mustafa; *Kur'ân Tarihi* (Çev. Ömer Türker, Fatih Serenli), İz Yay., İstanbul, 2006.

Balaban, Mustafa Rahmi; *"Musa Carullah, 1875-1949; Hayatı, Felsefesinden Birkaç Çizgi, Eserleri"*, İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, I/1-4, 1953.

Cârullah, Mûsâ; *Târihu'l-Kur'ân ve'l-Mesâhîf*, el-Matbaatü'l-İslâmiyye, Petersburg, 1323/1905.

Çetin, Abdurrahman; *"Kâsım b. Firrûh eş-Şâtubî"*, DİA.

Çollak, Fatih; *"eş-Şâtubîyye"*, DİA.

Ebû Dâvud es-Sicitânî (275/889), *es-Sünen*, (Thk. Şuayb el-Arnâvût, vd.), Müessesetü'r-Risâle, 1430/2009, yrs..

Görmez, Mehmet; *Musa Carullah Bigiyef*, TDV Yayınları, Ankara, 1994.

Gökkır, Bilal; *"Modern Dönemde Kur'an Tarihinin Ortaya Çıkışı: Kur'an'ın Korunmuşluğu Hususunda Oryantalist İddialar ve Müslümanlardan Cevaplar"*, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012, 27.

Hamidullah, Muhammad; *İslâm Peygamberi*, (Çev. Salih Tuğ), İrfan Yay., İstanbul, 1993.

İbn Hanbel, Ahmed (241/855); *el-Müsned*, (Thk. Şuayb el-Arnâvût, vd.), Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001, yrs..

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed (456/1064); *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nabl*, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, trs..

\_\_\_\_\_ ; *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, (Thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Dâru'l-Âfâk., Beyrut, trs..

İşleyen, Ahmet; *Musa Carullah Bigiyef'in Kur'an Anlayışı ve Yorum Yöntemi*, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, Ankara, 2002.

Kanlıdere, Ahmet; "Musa Carullah'in Eserleri Hakkında Yeni Bilgiler", Ölümünün 50 Yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef (1875-1949), TDV Yay., Ankara, 2002.

\_\_\_\_\_ ; "Mûsâ Cârullah", DİA, İstanbul, 2006.

Karataş, Şaban; *Şi'a'da ve Sünni Kaynaklarda Kur'an Tarihi*, Ekin Yay., İstanbul, 1996.

Kaşıkırık, Ali; *Kitabü'l-Mesâhif ve Kur'an Tarihi*, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, Ankara, 1999.

Keskioğlu, Osman; "Mûsâ Cârullah (1875-1949) Hayatı, Görüşleri Ve Eserleri", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XII, 1964.

Maşalı, Mehmet Emin; "Mushaf", DİA.

Öztürk, Mustafa; "Zerkeşi'nin Kaynakları -el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân Üzerine Bir İnceleme-", Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 3, sayı 2, 2003.

Sönmezsoy, Selahattin; *Kur'an ve Oryantalistler*, Fecr Yay., Ankara, 1998.

Süمرتaz, Burhan; "Mehmed Şerefeddin Yalıtıkaya'nın (1879-1947) Târîh-i Kur'ân-ı Kerîm'i Üzerine Bir Değerlendirme", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2013, sayı: 39.

Şâtîbî, Ebû Muhammed Kasım (590/1193); "Akiletü Etrâbi'l-Kasâid fî Esnâ'l-Makâsid", Mecmûun Latifun Metkûn Müştemilu alâ Seb'ati Mütûn fî Fenni'l-Kırâati ve'r-Resmi ve't-Tecvîd li-Kitâbillâhi'l-Meknûn, [y.y., y.y.], Matbaatü'l-Âmiretiş-Şarkıyye, Kahire, 1308.

Şen, Ziya; *Kur'an'ın Metinleşme Süreci*, Ensar Neşr., İstanbul, 2007.

Şentürk, Mustafa; "Mûsâ Cârullah'ın Eğitim Üzerine Düşünceleri: Târîhu'l-Kur'ân ve'l-Mesâhif Adlı Eseri Bağlamında", Atatürk Üniversitesi TAED, 2012, sayı: 48.

Taberânî, Ebu'l-Kasım (360/971), *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, (Thk. Hamdî b. Abdülmecîd) Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1405/1984.





## BEDRUDDİN EL-'AYNÎ'YE GÖRE HADİSLERDE HASR USLÛBUNUN KULLANIMI VE MÂNÂYA ETKİSİ (‘UMDETU’L-KÂRÎ ÖZELİNDE)

Muammer BAYRAKTUTAR (\*)

### ÖZ

*Bir iletişim aracı olarak bütün dillerde konuşanın muhatabına istek ve meramını doğru bir şekilde ulaştırabilmek için farklı ifade üslupları ve yöntemleri kullandığı bilinmektedir. Dinî birer metin olan hadislerde de Arap dilininin hususiyet ve anlatım tarzlarından biri olan hasr üslûbunun kullanıldığı müşahede edilmektedir. Bir söz ve metinden doğru anlama ulaşmak ve çıkarımlarda bulunmak için ilgili dilin üslûp ve yöntemlerini bilmek ve göz önünde bulundurmamak elzemdir. Bu çalışma, hadis şârihi Bedruddîn el-Aynî'nin Umdetu'l-kârî adlı şerhi özelinde hadisleri anlamadaki rolü bakımından, hadislerde hasr olgusu ve üslûbunun nasıl yer aldığı ve hadise ne tür manalar kazandırdığını incelemektedir.*

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, dil, anlam, hasr, belâgat.

### ABSTRACT

***According to Bedruddîn el-'Aynî, Using of Restriction Style in Hadiths and its Effect on Meaning (Specific to 'Umdetu'l-Kârî)***

*In all languages, it is known that different expression styles and methods are used by people as a connection tool for expressing one's request and purpose to answerer. It is seen that restriction style which is one of the characteristic and expression styles of Arabic language, used in the hadiths which are religious texts. It is necessary to know and to consider related language's styles and methods for getting out and making an inference from a statement or a text. This study researches how restriction concept is in the hadiths and what kind meanings that give in terms of role of understanding hadiths, specific to commentator Bedruddîn el-Aynî's production which its name is Umdetu'l-kârî.*

**Keywords:** Hadith, language, meaning, restriction, oratory

\* Yrd. Doç. Dr., Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi,  
mbayraktutar@kilis.edu.tr

## Giriş

İlâhî kitaplar indiği toplumun diliyle insanlığa gelmiş, peygamberler de gönderildikleri toplumların diliyle insanlara hitap etmişlerdir. Kur'an-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in hadisleri, haddizatında Allah ve Peygamber'in maksat ve meramlarını insanlara bildirmek ve açıklamak üzere varit olmuş birer dinî nass ve metinlerden ibarettir. İslâm'da ise, malum olduğu üzere Allah Teâlâ ve Hz. Peygamber insanlara Arap diliyle hitap etmiştir. Her dilde olduğu gibi şüphesiz Arap dilinde de konuşanın, muhatabına maksat ve meramını doğru olarak bildirebilmesi için bir takım uslûb ve inceliklerden yararlanır. Kezâ yazı dilinde de yazarın veya sözün sahibinin maksat ve meramını doğru anlatabilmesi için, ilgili dilin anlatım tarzlarını, uslûp ve yöntemlerini bilmesi gerekmektedir. Kur'ân ve hadislerde Arap dilinde var olan birçok anlatım tarzı ve yöntemi kullanılmıştır. Bunlardan biri de hasr uslûbudur. Bu anlatım tarzının incelikleri ve cümleye kattığı anlamların bilinmesi, dinî nasslarda gözetilen mana ve maksatların hiç şüphesiz daha iyi ve doğru anlaşılmasına vesile olacaktır.

Önceki dönemlerde ve günümüzde âlimler Kur'an ve hadisler üzerinde dil ve gramer açısından araştırma ve çalışmalar yapmışlardır. Kur'an üzerinde dilsel çalışmalar yoğun olarak yapıldığı halde, hadisler söz konusu olduğunda çalışmalar aynı düzeyde olmamıştır. Zira hadisle istişhad konusunda özellikle mana rivâyetinden dolayı bu çalışmalar daha azdır. Oysa özellikle icâz/vecize özelliği olan ve Hz. Peygamber'den aynen aktarılma özelliğini kaybetmeyen duâ hadislerinde hadisle istişhad mümkündür. Buna rağmen her ne kadar sınırlı olsa da, hadisleri dilsel açıdan tahlil eden müstakil çalışmalardan ayrı olarak, hadis şerhlerinde de hadislerin dilsel açıdan değerlendirildiği görülmektedir. Bedruddîn el-Aynî'nin (v. 855/1451) meşhur Buhârî şerhi *Umdetu'l-kârî* adlı eseri de bunlardan biridir.

Hadislerin dil kurallarının tespitinde veya hadislerle istişhadta bulunulması meselesinin burada doğal olarak gündeme gelmesi muhtemeldir. Bu husus günümüz de dahil olmak üzere önceki dönemlerden itibaren üzerinde yoğun tartışmaların yapıldığı ve farklı görüşlerin ortaya atıldığı bir meseledir. Nitekim bu tartışmaların neticesinde, hadislerin dilde delil olması hususunda, kabul edenler, kabul etmeyenler ve orta yolu tutanlar şeklinde üç farklı görüş ve yaklaşım ortaya çıkmıştır<sup>1</sup>. Aynî ise, *Umdetu'l-kârî*'de eserin bir hadis şerhi

1 Arap dilinde hadislerle delil getirilmesi (istişhad) meselesi ile ilgili tarafların temel görüşleri için bkz. Suyûtî, Celâluddîn, *el-Iktirâh fî ilmi usûli'n-nahv*, M. Suleymân Yâkût, Dâru'l-maârifî'l-câmi'iyye, Ezârîta, 1426/2006, 89-99; Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer, *Hızânetu'l-edeb ve lübbü'lübâbi lisâni'l-arab*, thk. A. Muhammed Harun, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1418/1997, I, 9-15; Şelekânî, Abdulhamîd, *Masâdiru'l-luga*, el-Münşâtu'l-âmme, Trablus,

olmasını dikkate alarak hadisle istişhada oldukça önem vermiştir<sup>2</sup>. Her ne kadar hadislerin kahir ekseriyeti Hz. Peygamber'den ma'nen rivâyet edilmiş olsa da, Aynî'nin de ifade ettiği gibi Arapça birer metin olmaları itibariyle hadisler bünyelerinde Arapların kullandıkları hakikat, mecâz, kinâye, mutlak, mukayyed, âmm, hâss, mantûk ve mefhûm gibi pek çok anlatım tarzını barındırmaktadır. Bu bakımdan Arapça'ya tüm yönleriyle vâkıf olmayan kimse-lerin hadis ilmi ile bağ kurması imkânsızdır<sup>3</sup>. Şüphesiz ki bu da, Arap dilinin inceliklerini yansıtan bu tür anlatım tarzı ve uslûblarının ehemmiyetini ortaya koymaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'de olduğu gibi, Hz. Peygamber'in hadislerinde gözettiği mana ve maksatların tespiti ve anlaşılmasında da hasr uslûbu, önemi haiz bir husustur. Zira hasr uslûbuyla muhatablara verilmek istenen bilgi ve mesajların sınırı çizilmekte, konu ve mesajla ilgisi bulunmayan hususlar dışarıda tutulmaktadır. Kezâ hasr uslûbuyla mesajlar daha çarpıcı ve vurgulu bir şekilde ifade edildiğinden, bu uslûp muhatabın dikkatinin çekilmesinde ve ilgili mesaja yönlendirilmesinde daha etkili olabilmektedir. Bu bakımdan hasr uslûbunun en önemli özelliği te'kid ifade etmesidir. Nefy ve istisnâ yoluyla yapılan hasr, muhatabın şüphesini ortadan kaldıracak ve bilmeyenin bilgisizliğini giderecek

1404/1984, s. 163-170; Ebû Zehv, M. Muhammed, *el-Hadis ve'l-muhaddisün*, er-Riâsetu'l-âmme li-idâreti'l-buhûsi'l-ilmîyye, Riyâd, 1404/1984, s. 217-220; Feccâl, Mahmûd, *es-Siyeru'l-hasîs ile'l-istişhâd bi'l-hadis fi'n-nahvi'l-arabî*, Edvâu's-selef, 1417/1997, a.mlf., *el-Hadisü'n-nebevî fi'n-nahvi'l-arabî*, Edvâu's-selef, 1417/1997, s. 99-136; Askerî, M. Salihi Şerîf, "el-İstişhâd bi'l-hadisî'n-nebeviyyi's-şerîf 'inde'l-lugaviyyîn", *Âfâki'l-Hadârati'l-İslâmiyye, Akademîyyetu'l-ulûmi'l-insâniyye ve'd-dirâsâti's-sikâfiyye*, yıl:13, Sayı:2, 1431, s. 97-113; Yâsûf, Ahmed Zekerîyyâ, "el-İhticâc bi lafzi'l-hadis fi'n-nahvi ve'l-luga", *Mecelletu Külliyyeti'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-Arabîyye*, sayı:17 Dubai, 1419/1999, 179-205; Tural, Hüseyin, "Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişhâd Mes'elesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sy: 9, Erzurum, 1990, 67-79; Bolelli, Nusrettin, "Nahivde İstişhâd Meselesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:5-6, İstanbul, 1993, 165-175; Özbalıkcı, M. Reşit, *Kur'ân ve hadis'in Arap Gramerindeki Rolü*, Yeni akademi yay., İzmir, 2006, s. 201-214.

- 2 Bu hususta müstakil çalışmalar da yapılmıştır. Bkz. Henâdî, M. Abdulkâdir, "el-İhticâcu'n-nahvî bi'l-hadisî'n-nebevî inde'l-İmâm Bedriddîn el-Aynî fi dav'i kitâbihi ('Umdetu'l-Kârî)", *Mecelletu Merkezi Buhûs ve Dirâsâti'l-Medîneti'l-Munevvere*, sy. 8, s. 139-188; Celîdân, M. Sâlim İbrahim, *Bedriddîn el-Aynî ve menbecuhu'n-nahvî fi kitâbihi 'Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (Risâletu'l-macîstîr), el-Câmiatu'l-islâmiyye Külliyyetu'l-âdâb, Gazze 1430/2009, s. 77-92; Civelek, Yakup, Ünlüer, Ceyhun, "Bedriddîn Aynî'ye Göre Arap Nahiv Usûlü ve İstişhâd (Umdetu'l-Kârî Örneği Bağlamında)", *Uluslararası Bedriddîn el-Aynî Sempozyumu ve II. Hadis İhtisas Toplantısı*, Gaziantep, 2013, s. 457.
- 3 el-Aynî, Bedriddîn Ebî Muhammed Mahmûd b. Ahmed, '*Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (tsh. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1421/2001, I, 33.

şekilde sözün kesin olarak te'kid edilmesini ve vurgulanmasını sağlar<sup>4</sup>. Arap dilinde tekid gücü bakımından tekid ifade eden anlatım tarzları ve bunların muhtelif türleri bir sıraya konulmuş olsaydı, kasr uslûbu zirvede yer alırdı. Zira hasr uslûbunda anlama eşsiz bir vurguda bulunma sözkonusudur. Nitekim bunda bir cümle içinde iki cümle /anlam güçlü bir şekilde vurgulanmış olmaktadır<sup>5</sup>.

Bu arada hadislerde yer alan hasr edatlarının hasr ifade edip etmediğinin tespiti de oldukça önem arz etmektedir. Bu tespitin yapılamamasının, hadisleri anlamada bir takım sorunlara yol açabileceği gözden uzak tutulmamalıdır. Hasr uslûbunun önemini ortaya koyan hususlardan biri de, hasrın fikhî hükümlere de etkisinin söz konusu olmasıdır.

Hadislerde hasr olgusuna dikkat çeken bilebildiğimiz kadarıyla dilimizde müstakil bir çalışma bulunmamaktadır<sup>6</sup>. Oysa Arap dünyasında bu hususta bir takım çalışmalar yapıldığı görülmektedir<sup>7</sup>. Bu çalışmada ise, en azından makale düzeyinde, hadislerde hasr olgusuna ve uslûbuna dikkat çekmenin, bu arada konuyu bir eser ve âlimle sınırlayarak incelemenin uygun olacağı düşünülmüştür. Şüphesiz bu konuda daha geniş ve kapsamlı çalışma ve araştırmalar yapmak hem mümkündür hem de gereklidir. Kısacası makalede hasr uslûbunun hadisleri anlamadaki yerine dikkat çekme, bu arada Aynî'nin hadisleri izâh ederken hasr olgusuna nasıl baktığını tespit etme amaçlanmıştır.

Aynî'nin Buhârî şerhi Umdetu'l-kârî adlı şerhinde hasr olgusuna, hasr anlamı ifade eden hadislerin tamamında olmasa da, birçok hadisin izahında özellikle de "Beyânu'l-meânî" başlığı altında yer verdiği görülmektedir. Ancak konuyla ilgili hadislerin tamamına yer vermek çalışmanın boyutlarını aşacağından, konu bazı hadisler çerçevesinde ele alınacaktır.

### I. Genel Olarak Arap Dilinde Hasr Uslûbu ve Kullanımı

Arap dili ve belâgatında hasr uslûbunu anlatmak üzere "hasr" ve "kasr" ifadeleri kullanılmaktadır. Sözlük anlamı itibariyle "حصر" ve "قصر" fiillerinin

4 Hebil, Abdurrahîm, "Tecelliyâtu'l-cemâl fi uslûbi'l-kasr", *Mecelletu'l-Câmiati'l-İslâmiyye*, c. 19, sy. 2, s. 975-976.

5 Dirâz, Sabbâh Abid, *Esâlîbu'l-kasr fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Matbaatu'l-emâne, Mısır, 1406/1987, s. 9.

6 Ramazan Kazan tarafından yazılan *Edebî Üslûp Açısından Hadis Metinleri* adlı eserde (Nobel yay., Ankara, 2013, s. 193-197) hadislerde hasr olgusuna kısmen değinilmiştir.

7 Bu hususta örnek olarak Subeytî'nin çalışmasını sunmak mümkündür. Bkz. Subeytî, Âmir b. Abdillâh, *Esâlîbu'l-kasr fi ehâdisi's-Sahihayn*, el-Câmiâtu'l-islâmiyye, Medîne-i Münevvere, 1425.

masdarı olan bu iki kelime “hapsetmek, sınırlamak, kısaltmak, daraltmak ve kuşatmak” gibi anlamlar ifade etmektedir<sup>8</sup>.

Bir belâgat terimi olarak ise hasr ya da kasr, özel bir yolla, bir şeyin diğerine tahsis edilmesini veya bir hükmü zikredilen bir şey için sabit kılıp, onun dışındakilerden nefyetmeyi ifade etmektedir<sup>9</sup>. Böylece bir ifadede yer alan lafız veya lafızlar, diğer lafız veya lafızlara özel bir yolla tahsis edilmekte ve yalnızca onu belirtmektedir<sup>10</sup>. Kısacası hasr yoluyla, anlatılan bir şey belli bir sınıra konularak, diğer anlam ve vasıflandırmalara kapatılmakta, böylece varılan yargı, sadece belirli bir kişi ya da nesneye tahsis edilerek, bunun dışındakilerden hükmün kaldırılması sağlanmış olmaktadır<sup>11</sup>. Her ne kadar tahsis ile hasr birbirine benzese de aralarında bir takım farklar söz konusudur<sup>12</sup>.

- 8 Hasr için bkz. İbn Faris (v. 395), Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu'cemu makâyisi'l-luga*, thk. A. Muhammed Hârûn, Dâru'l-fıkr, Beyrût, 1399/1979, II, 72-73; Zemahşerî (538), Ebu'l-Kasım Muhammed b. Muhammed b. Ömer, *Esâsu'l-belâga*, thk. M. Bâsil Uyûnu's-sûd, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrût, 1419/1998, II, s. 192-193; İbn Manzûr (v. 711), Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükrim, *Lisânu'l-Arab*, Dâru sâdır, Beyrût, ty., IV, 193-196. Firûzâbâdî (v. 817), Mecduddîn Muhammed b. Yakûb, *el-Kâmûsu'l-mubît*, Dâru'l-hadis, Kahire, 1429/2008, s. 369; Durmuş, İsmail, “Hasr” md., *DİA*, TDV yay., İstanbul, 1997, XVI, 392; Yavuz, Galip, “Türkçe Meâllerde Hasr Uslûbunun Yanlış Anlaşılmasından Kaynaklanan Yanlış Tercüme Sorunları”, *Kur'an Meâlleri Sempozyumu*, DİB Yay., Ankara 2007, s. 251-252. Kasr için bkz. İbn Fâris, *Mu'cemu Makâyisi'l-Luga*, V, 96-98; Zemahşerî (538), *Esâsu'l-belâga*, s. 81-82; İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, V, 95-105; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Mubît*, s. 1329-1330; Curcânî (v. 816), Ali b. Muhammed es-Seyyid, *Mu'cemu'l-Târifât*, thk. M. Sıddik el-Minşâvî, Dâru'l-fazile, Kahire, ty., s. 147.
- 9 Sekkâkî (v. 626) Ebû Ya'kûb Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed Ali, *Miftahu'l-ulûm*, thk. Naîm Zarzûr, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrût, 1987, s. 288; Cürcânî, *Târifât*, 147; Aynî, *'Umdetu'l-kârî*, I, 56; Suyûtî (911), *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an (Kur'an İlimleri Ansiklopedisi)*, trc. Sakıp Yıldız, H. Avni Çelik, Madve Yay., İstanbul, t.y., II, 133. Ebu'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî (1094), *el-Külliyât*, haz. Adnân Dervîş, Muhammed el-Mısırî, Muessesetu'r-risâle, ty., s. 383-384; Hâşimî, es-Seyyid Ahmed, *Cevâbiru'l-belağa*, tdk. Yusuf es-Sameyli, el-Mektebetu'l-asriyye, Beyrût, ty., s. 165; Durmuş, “Hasr” md., *DİA*, XVI, 392; Akdemir, Hikmet, *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*, Nil yay., İzmir 1999, s. 204.
- 10 Bilgegil, M. Kaya, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1989, s. 99; *DİA*, Hasr md., 16/392.
- 11 Yavuz, agm. s. 252; Mücahit, Mustafa, *Arap Dilinde Hasr Belâgatı ve Kur'an'da Manaya Etkisi, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas, 1997, s. 4.*
- 12 Ferhat Koca'nın değerlendirmelerine göre, İslam hukukçularının ve dilbilimcilerinin çoğunluğu tahsis (ihtisas) ile hasrı aynı şey olarak kabul etse de, bazı araştırmacılara göre, bu iki kavram arasında fark bulunmaktadır. Zira bunlara göre hasr, zikredileni ispat, onun dışındakileri nefyetmek demektir. Oysa tahsis ile âmmin fertlerinden bir kısmı kastedilmektedir. Ayrıca tahsis, şümul anlamına gelen âmî ile kendisini diğerlerinden ayıran bir özelliğe sahip hâs denilen iki unsurdan meydana gelmektedir. Dolayısıyla bu iki unsuru



Bir ifade veya cümlede hasr veya kasr yoluyla yapılan tahsis, ya cümle- nin öğelerinin yerlerinin değiştirilmesi ile ya da “kasır edâtı” denilen bağlaç- larla gerçekleştirilir<sup>13</sup>. Buna göre hasr uslûbunda ve bir hasr ifadesinde mak- sûr, maksûrûn aleyh ve kasr edâtı olmak üzere üç unsur bulunur. Maksûr ve maksûrun aleyh’e hasrın tarafları da denilmektedir. Buna göre tahsis edilene (birincisine) maksûr, kendisine bir şey tahsis edilene (ikincisine) maksûrûn aleyh denir. Diğer bir ifadeyle, aralarında tahsis işlemi bulunan bu terimler- den birincisine maksûr, ikincisine maksûrun aleyh denir. Kasra delâlet eden ancak, yalnız, meğer, özge, gayri, illa, belki gibi edatlara, kasr edâtı denir ve bu vaz’î kasırda bulunur<sup>14</sup>. Bu arada belâgat ilminde hasrın, sıfatın mevsufa tahsisi, mevsufun sıfata tahsisi, kasr-ı hakîkî ve kasr-ı izâfî şeklinde bir takım türleri de bulunmaktadır<sup>15</sup>.

Ancak dil bilginleri arasında hasrın yapılışı ve türleri hakkında görüş ay- rılıkları bulunmaktadır. Arapça’da hasr uslûbu genellikle; nefiy ve istisna, in- nema, takdim ve atıf harfleri şeklinde bu dört yoldan biriyle yapılmıştır<sup>16</sup>. Aynî’nin tespit ettiği hasr türlerine ve yollarına değinirken ayrıca bunlara yer verilecektir.

## II. Aynîye Göre Hadislerde Hasr Uslûbunun Kullanımı ve Mânâya Etkisi

Aynî, hadisleri açıklarken ve şerh ederken Arap dilinde bir anlatım uslûbu olan hasr olgusunun hadislerde nasıl yer aldığını ve ne tür manalara delâlet ettiğini de göz önünde bulundurmıştır. Bu çerçevede hadislerde yer alan hasr

---

içeren bir cümleyi ifade eden kimse için, bir ferdi diğerinden ayırt etmesi (tahsis), o cüm- lenin hükmünü diğer insanlar için ispat ve nefyetmesinden daha önemlidir. Hasr da ise durum farklıdır. Zira hasrda, zikredilen şeyin dışındakileri cümle- nin hükmünden nefye- den ilave (zâid) bir özellik vardır. Bu bakımdan meselâ “iyyâke na’budü” (el-Fatiha, 1/4) cümlesini söyleyen, Allah’tan başka kulluk edilmeye lâyık hiçbir ilâhın olmadığını bilmekte ve bu sebeple onu diğerlerinden hasretmektedir. Bkz. Koca, Ferhat, *İslâm Hukukunda Tahsis*, İSAM Yay., İstanbul, 1996, s. 134. Hasr ile ihtisas arasındaki farklar için ayrıca bkz. Ebu’l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 59.

13 Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 99.

14 Durmuş, “Hasr” md., *DİA*, XVI, 392. “Arapça ifadelerde hasrın tarafları mübtedâ-haber, fiil-fâil, fâil-mef’ûl- mef’ûl-mef’ûl, hal-hal sahibi vb. olabilir. Sadece mef’ûl-i maahta ve tekit bildiren mef’ûl-i mutlak’ta hasr olmaz”. Bkz. Durmuş, “Hasr” md., *DİA*, XVI, 392. Bilgegil, *age*, s. 99. Akdemir, *age*, s. 204.

15 Suyûtî, *el-İtkân*, II, 133-134; Hâşimî, *Cevâhiru’l-belağa*, s. 170-173; Akdemir, *age*, s. 208-209; Bolelli, Nusrettin, *Belâgat*, MÜİF Vakfı yay., İstanbul, 2009, s. 319-326. Ayrıca kasr- ı izâfî muhatabın durumuna göre kasr-ı ifrad, kasr-ı kalb ve kasr-ı ta’yin olmak üzere üç kısma ayrılır. Geniş bilgi için bkz. Hâşimî, *Cevâhiru’l-belağa*, s. 170-173; Akdemir, *age*, s. 211-212; Bolelli, *Belâgat*, s. 323-325.

türlerini ve yollarını tespit etmiş ve hadislerin anlamını nasıl etkilediğini ortaya koymaya çalışmıştır. Aynî'nin hadisleri anlama ve değerlendirmede dikkat çektiği hasr olgusu örneklerle ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Aynî'ye göre hadislerde yer alan bazı hasr yolları:

#### a) اِنَّمَا Edâtıyla Hasr

Belâgat ilminde meşhur hasr yollarından biri اِنَّمَا edâtıyla yapılan hasr'dır. Nitekim اِنَّمَا edâtı mana bakımından ما ve لا anlamını içermesinden dolayı hasr ifade etmektedir<sup>17</sup>. اِنَّمَا edatı ile yapılan hasr, maksûrun başına اِنَّمَا getirilerek ardından da maksûrûn aleyh zikredilerek yapılır<sup>18</sup>. Buna göre اِنَّمَا ifâdesinin başına اِنَّمَا getirilmiş olup, bilginin ancak Allah'tan olduğu hususunda kasr/hasr anlamı ifade edilmektedir<sup>20</sup>. Kezâ اِنَّمَا edâtında asıl olan muhatabın bildiği ve inkar etmediği hususlarda dikkatinin çekilmesidir. Bu arada اِنَّمَا edâtı, hasr ile birlikte tahkîk, te'kîd, sebep ve ta'rîz de bildirmektedir<sup>21</sup>. Bu bakımdan اِنَّمَا hasr edâtının dâima hasr ifade etmediği göz önünde bulundurulmalıdır.

Arap dilinde ve Kur'ân-ı Kerîm'de olduğu gibi, hasr edâtı اِنَّمَا Hz. Peygamber tarafından da kullanılmış ve hadislerde yer almıştır. Aynî de, hadisler de yer alan اِنَّمَا edâtının kullanımı, icra ettiği fonksiyon ve manaya kattığı anlam bakımından hadisleri anlamadaki önemine dikkat çekmiş ve değerlendirmeye

16 Sekkâkî, *Mifâhu'l-ulûm*, 289; Kazvîni (739), Celâluddîn Muhammed b. Abdurrahmân el-Hatîb, *el-İzâh fî ulûmi'l-belâga*, thk. İbrahim Şemsuddîn, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrût, 1423/2003, s. 100-102.; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 134-136; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 717; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belağâ*, s. 167-168. 717

Bunların dışında da bazı âlimlerce kabul edilen hasr ifadeleri de vardır. Bunlardan bir kaçışunlardır. 1. "Haberin cins ifade harf-i tarifli olarak getirilmesi mutlak olarak ya da bir zarf veya hal ile kayıtlı olarak hasr bildirir. "الباقى الحق" (Bâkî olan ancak Hak'tır) ifadesindeki hasr buna örnek teşkil eder. 2. Bazılarına göre "ennemâ" da "innemâ" gibi hasr ifade eder. 3. "vahdehû", "fehasbe", "lâ gayre", "leyse gayr" lafızları da hasr ifade eder. 4. Fiil cümlesini, öznenin fiile takdimi suretiyle isim cümlesi şeklinde ifade etmek de hasr bildirir. Takdim edilen zamir veya zahir isim olabilir". Suyûtî, *el-İtkân*, II, 136-139; Durmuş, "Hasr" md., *DİA*, XVI, 393.

17 Sekkâkî, *Mifâhu'l-ulûm*, 291; Aynî'nin اِنَّمَا edâtının hasra delâleti ile ilgili geniş açıklamaları için bkz. Aynî, *Umdetu'l-kârî*, I, 56, 57.

18 Sekkâkî, *Mifâhu'l-ulûm*, 291; Kazvîni, *el-İzâh*, 101-102; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 135; Akdemir, *age*, s. 205; Bolelli, *Belâgat*, s. 312, 314;

19 el-Mülk, 67/26.

20 Suyûtî, *el-İtkân*, II, 135.

21 Durmuş, "Hasr" md., *DİA*, XVI, 393; Akdemir, *age*, s. 206.

lerde bulunmuştur. Aynî'nin konuyla ilgili hakkında değerlendirmelerde bulunduğu hadislerden bazıları şunlardır:

1. Hz. Peygamber (s.a.s.) amellerin değerlendirilmesinde niyetin önemi hususunda şöyle buyurmuştur: *إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى فَمَنْ كَانَتْ* . *هَجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ إِلَى امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا فَهَجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ .* “Ameller, ancak niyetlere göredir. Herkese ancak niyet ettiği şey vardır. Şu halde kimin hicreti elde edeceği bir dünyaya veya evleneceği bir kadına ise, onun hicreti de o hicret ettiği şeydir”<sup>22</sup>. Aynî'ye göre niyet hadisi olarak bilinen *إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ* hadisindeki *إِنَّمَا* hasr içindir<sup>23</sup>. Bu bakımdan bu ifade, “Ameller niyetlere göredir” şeklinde değildir<sup>24</sup>, “Ameller, ancak niyetlere göredir” şeklinde tercüme edilmiştir. Aynî hadisi izah ederken *إِنَّمَا*'nın bir hasr edâtı olmasından hareketle, hasr üslûbuna ilişkin detaylı bilgiler sunmakta, konuya ilişkin tartışmalara yer vermektedir. Ona göre, herkes ancak niyet ettiği şeyi yaptığından, amellerin değerlendirilmesi niyetlere bağlı olmaktadır. Buna göre hadiste *إِنَّمَا* hasr edatı kullanılarak, amellerin değerlendirilmesinin niyetlere göre olacağı hasr üslûbuyla tekid edilmiştir<sup>25</sup>. Kezâ Aynî'nin dışında da, bu hususta benzer değerlendirmeler yapılmıştır. Buna göre, *إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ* ifadesinde hasr, bazılarına göre *الأعمال* kelimesindeki *ال*'dan dolaydır. Buna göre mana, bir amel hangi niyetle icrâ edildiyse, ancak ona göre değerlendirilecek olmasıdır. *إِنَّمَا* edâtı sadece bu manayı te'kid için gelmiştir. Sonuçta her iki yol da hasr ifâde etmekte ve her iki durumda da maksûrun aleyh (niyet) sonda bulunmaktadır<sup>26</sup>. Hadisteki maksûr olan amel kelimesi ile amellerin mükemmelliği, sahih ve muteber oluşu ya da kabulü kastedilmektedir. Bunu tahsis eden maksûrûn aleyh ise, niyettir. Buna göre mana, bir amelin ancak niyete bağlı olarak muteber ve makbul olmasıdır. Niyetten bağımsız olarak bir amel geçerli ve muteber değildir. Diğer bir ifadeyle, bir amelin sıhhati ve muteber oluşu, onun büyük ve yüce olmasına, dış görünüşü itibariyle düzgün ve doğru olmasına veya iyi ve güzel bir hususta olmasına bağlı değildir. Onun sahih ve muteber oluşu, ancak niyete göredir<sup>27</sup>.

22 Buhârî, Bed'ü'l-Vahy 1, Itk 6, Menâkıbu'l-Ensâr 45, Nikâh 5, Eymân 23, Hiyel 1; Müslim, İmâret 155.

23 Aynî, *Umdetu'l-kâri*, I, 56. Başka kaynaklardan da ver.

24 Örneğin İbrahim Canan tarafından hadis “Ameller niyetlere göredir” şeklinde tercüme edilmiştir: Bkz. Canan, İbrahim, *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, Akçağ yay., İstanbul, 1995, XVI, 114.

25 Aynî, *Umdetu'l-kâri*, I, 56-58.

26 Subeytî, *Esâlibu'l-kasr*, s. I, 104.

27 Kârî, Ali b. Sultan, *Mirkâtu'l-mefâtih şerhu Mişkâti'l-mesâbih*, thk. Cemal Aytânî. Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrût, 1422/2001, I, 93-94; Subeytî, *Esâlibu'l-kasr*, s. I, 104-105

2. Hz. Peygamber *“Al-lah kimin iyiliğini isterse, ona dinde büyük bir anlayış verir. إنما أنا قاسم (verici değil) yalnız taksim ediciyim. Veren ise Allah'tır”*<sup>28</sup> buyurmuştur. إنما أنا قاسم “Ben sadece taksim ediciyim” ifadesindeki إنما Aynî'ye göre hasr ifade eder. Hz. Peygamber'in rasûl, mübeşşir ve nezîr gibi başka sıfatları olduğu halde bu nasıl olur? sorusuna ise Aynî şu cevabı verir. Hasr, dinleyenin inancına ve kanaatine nisbetle olur. Burada hasr, dinleyenin, Hz. Peygamber'in veren olduğuna inanması durumunda varit olmuştur. Eğer onun taksim edici olduğuna inansaydı, bu durumda bütün sıfatları değil de, sadece dinleyenin inandığını nefyederdi. Eğer onun taksim eden değil, veren olduğuna inanırsa, bu kasr-ı kalb<sup>29</sup> türünden olur. Buna göre hadis, “ben ancak taksim ediciyim, veren değilim” anlamına gelir. Eğer onun taksim eden ve veren olduğuna inanırsa, bu da kasr-ı ifrâd<sup>30</sup> olur. Bu durumda iki vasıfta da ortaklık bulunmaz. Bilakis ben sadece taksim ediciyim, anlamına gelir. Şu halde hadisin manası; Ben aranızda yalnız taksim edenim. Herkese gerekli olanı ulaştırıyorum. Bu konuda onların anlamını bilme ve kavramada Allah sizden dilediğini muvaffak kılar, demektir<sup>31</sup>. Aynî bu hususta Türbeştî'nin (v. 661) değerlendirmelerine de şu şekilde yer vermektedir: “Peygamber (s.a.s.) Allah'ın kendisine indirdiği hikmeti insanlara taksim ederken ümmetinden hiçbirini diğerine üstün tutmamıştır. Tebliğde hepsini eşit tutmuştur ve taksimde adil davranmıştır. Anlama ve kavramadaki değişiklikler, Allah'ın lütuf ve vergisine bağlı bir durumdur. Nitekim bazı sahabîler, hadîsi işitip dinliyorlar, zahîrî anlamı dışında bir şey anlayamıyorlardı. Onlardan bazıları ise ondan bir çok mesele ve hüküm çıkarıyorlardı. Bu ise Allah'ın bir lütfudur ve dilediğine verir”<sup>32</sup>. Kısacası Aynî'ye göre, sahabenin anlama ve kavraması, birbirinden farklılık arz ediyordu. Hz. Peygamber bu

28 Buhârî, İlm 13, Farzu'l-Humus 7, İ'tisâm 10; Müslim, İmâret 98, Zekât 98, 100.

29 Kasr-ı kalb: Muhatabın, bir şeyin aksine inanması veya yanlış anlaması durumunda onun bu inancını def etmek ve yanlış anlamadığını bildirmek için bu tür daraltmaya gidilir. Meselâ, kendisini işçi zanneden birine öğrencinin إنما أنا طالب “Ben, sadece öğrenciyim” demesi gibidir. Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyyât*, s. 717; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belağa*, s. 173; Bolelli, s. *Belâgat*, s. 323; Akdemir, *age*, s. 212.

30 Kasr-ı ifrâd: Muhatab bir şeyde ortaklık inancını taşıyorsa, bir başka ifadeyle bir varlıkta ayrı ayrı vasıfların bulunduğu kanaatindeyse, bu yanlış inanç ve kanaatini gidermek için, o varlıkta bu sıfatlardan yalnız birinin bulunduğunu ifade etmek için bu tür bir has yolu kullanılır. Meselâ, (إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ) “Allah, ancak tek bir ilâhtır” âyeti (en-Nisâ, 4/171), Allah'ın üçün üçüncüsü olduğuna inanan kimsenin görüşünü reddetmektedir ve kasr-i ifrada bir örnektir. Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyyât*, s. 717; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belağa*, s. 173; Bolelli, s. *Belâgat*, s. 323; Akdemir, *age*, s. 212.

31 Aynî, *Umdetu'l-kârî*, II, 76-77.

32 Aynî, *Umdetu'l-kârî*, II, 76-77.

duruma “إنما أنا قاسم” “Ben sadece taksim ediciyim” ifadesiyle işaret etmiş, sahabenin idrakindeki değişikliklerin kendisinden kaynaklanmadığını, onları aralarında taksim etmek suretiyle, hiç kimseye tahsiste bulunmaksızın vahyi tebliğ ettiğine dikkat çekmiştir. Şu halde sahabenin idraklerindeki farklılıklar, Allah'tandır. Haddizatında verici olan ve insanlara istediklerine oranla veren sadece O'dur. Zira bu tamamen Allah'ın bir lütfudur ve dilediğine verir<sup>33</sup>. Sonuç olarak Hz. Peygamber, esas verenin kendisi olduğu şeklindeki bir kanaat ve inancın doğru olmadığını ifade etmek için, kendisinin insanlar arasında sadece bir taksim edici olduğunu, esas verenin Allah olduğu gerçeğini ‘Ben ancak taksim ediciyim’ şeklinde, hasr uslûbuyla ortaya koymuştur.

3. Hz. Peygamber bir başka hadiste, sabır gösterilmesi gereken zamanı açıklarken إنما الصبر عند الصدمة الأولى “Sabır ancak, (musibetin) ilk vurduğu andadır”<sup>34</sup> buyurmuştur. Aynî'nin değerlendirmesine göre, hadisteki إنما الصبر sözünün, musibetin ilk vurduğu anda ifadesine hasr anlamı kazandırabilmesi için, buradaki sabır ifadesi, gerçek sabır anlamında kullanılmıştır. Buna göre buradaki hasrın manaya kattığı anlam, “gerçek ve tam olan sabır ancak musibetin geldiği ilk anda gösterilen sabırdır” şeklindedir. “Sadm” kelimesi sözlükte asıl olarak, sert bir şeye vurma anlamına gelir. Sonra başa gelen istenilmeyen her bir durumu ifade etmek üzere istiâre olarak kullanılmıştır. Kısaca manası, musibetin ilk geldiği anda gösterilen sabır, gerçek sabırdır. Musibet geçtikten sonra gösterilen metânet ve sükûnet, her zaman sabır olmayabilir. Musibete dâçar olmuş çoğu kimselerde olduğu gibi bu durum bir teselli edici hale dönüşebilir. Oysa musibetin ilk geldiği anda kalp aniden çarpmaya başlar ve bu durumda sakin ve metanetli olmak, takdir edilene rıza göstermek, gerçek sabırın kendisidir<sup>35</sup>. Kısacası Hz. Peygamber, daha musibetin ilk geldiği anda sabırın gösterilmesi gerektiğini ve bu durumda sergilenen sabırın gerçek sabır olduğunu, musibet geçtikten sonra gösterilen sabır ve metanetin çoğu zaman sabır olarak değerlendirilemeyeceğini hasr uslûbuyla ifade ederek çarpıcı bir şekilde ortaya koymuştur. Hadiste hasr uslûbu tekid amacıyla kullanılarak esas ve gerçek sabırın gösterilmesi gerektiği yer vurgulanmıştır.

33 Aynî, *Umdetu'l-kârî*, II, 77. Aynî muhababın والله يعطي ifadesi hal cümlesi olduğuna ve veren de sadece Allah olduğuna göre, bu durumda hasrın anlamı ne olur? sorusuna şöyle cevap verir: إنما ile yapılan hasr, daima son kısmında olur. Buna göre manası; Ben ancak Allah'ın bana vermesi durumunda, bunun dışında değil, taksim ediciyim, şeklinde olur. Bu durumda يعطي'nin mefulü hazfedilmiştir. Çünkü burada maksûd olan mefulü açıklama değil, vermenin (itâ) hakikatini açıklamaktır. Aynî, *Umdetu'l-kârî*, II, 78.

34 Buhârî, Cenâiz 31.

35 Aynî, *Umdetu'l-kârî*, XVIII, 99.

4. Hz. Peygamber bir hadiste *إنما الكرم قلب المؤمن* “*Hakiki kerm, ancak mü'minin kalbidir*”<sup>36</sup> buyurmuştur. Buhârî bu babda şu hadisleri de zikretmektedir. *إنما المفلس الذي يفلس يوم القيامة* “*Hakiki müflis, ancak kıyamet gününde iflas edendir*”. *إنما الصرعة الذي يملك نفسه عند الغضب*. “*Gerçek pehlivan, ancak öfke anında kendine sahip olandır*”. Kezâ Hz. Peygamber'in *لا ملك إلا لله* “*Hakiki meliklik, ancak Allah'a âittir*”<sup>37</sup> ifadesi de bunun gibidir. Buhârî bu hadisleri zikrettikten sonra, ardından Ebû Hureyre'nin Hz. Peygamber'den rivâyet ettiği şu hadisi nakletmektedir. *ويقولون الكرم إنما الكرم قلب المؤمن* “*İnsanlar üzüm ağacına kerm derler. Oysa hakiki kerm, ancak mü'minin kalbidir*”<sup>38</sup>.

Aynî bu hadisleri yorumlarken şu değerlendirmelerde bulunmaktadır: Buhârî'nin Ebû Hureyre'den rivâyetine göre Hz. Peygamber: *لا تسموا العنب الكرم* “*Üzüme kerm demeyiniz*” buyurmuştur<sup>39</sup>. Müslim'in rivâyeti ise: *المؤمن لا يقولن أحدكم الكرم فإن الكرم قلب* “*Sizden biri (üzüme) kerm demesin. Şüphesiz kerm, mü'minin kalbidir*”<sup>40</sup> şeklindedir. Yine Müslim'in diğer rivayetinde Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *لا تسموا العنب الكرم فإن الكرم الرجل المسلم* “*Üzüme kerm demeyiniz. Şüphesiz kerm, Müslüman kimsedir*”<sup>41</sup>. Üzüme kerm denmesinin kerih görülmesinin nedeni, Arapların kerm lafzını üzüm ağacı ve üzümden yapılan içki için kullanmalarıdır. Zira onda cömertlik ve lütuf anlamı vardır. Şâri ise, bu lafzın üzüm ve ağacı için kullanılmasını kerih görmüştür. Çünkü onlar bu lafzı duyduklarında, içkiyi hatırlamaları ve nefislerinin harekete geçmesi ve buna yönelmeleri muhtemeldir. Bu nedenle bu isme en layık olan mü'min kalbidir. Zira o kerem, cömertlik, takva, nur ve hidayet kaynağıdır. Bu ifadeyle içki ve şarabın aslının, kerm'den türetilmiş bir isimle adlandırılması kerih görülmüştür. Böylece onu içmekten sakınan ve onun terkinde kerem ve lütuf gören mü'min, bu güzel isme daha layıktır. Dolayısıyla mü'min değerini ve saygınlığını vurgulamak ve içkiyi bu konumdan düşürerek onun değerini küçültmek amacıyla, üzüme kerm denilmemesi, esas 'kerm'in mü'min ve mü'minin kalbi olduğu ifade edilmiştir<sup>42</sup>.

36 Buhârî, Edeb 102.

37 Buhârî'de *لا ملك إلا لله* (Lâ mülke illâ lillâh) şeklinde iken (Buhârî, Edeb 102), Aynî de *لا ملك إلا الله* “Lâ melike illallâh” şeklindedir. Aynî, *Umdetu'l-kârî*, XXII, 317.

38 Buhârî, Edeb 102. Hadis Müslim'de ise şu şekilde yer almaktadır: *لا يقولن أحدكم الكرم، فإنما الكرم قلب المؤمن*. “Sizden biri (üzüme) kerm demesin. Kerm, ancak mü'minin kalbidir”. Müslim, *Elfâz* 2.

39 Buhârî, Edeb 101.

40 Müslim, *Elfâz* 2.

41 Müslim, *Elfâz* 2.

42 Aynî, *Umdetu'l-kârî*, XXII, 317.



Ayrıca Aynî yukarıda verilen hadislerde hasr edâtlarının ne amaçla kullanıldığına ve nasıl bir hasr anlamı ifade ettiğine değinmektedir. Ona göre Buhârî'nin kendisinde hasr edâtları bulunan yukarıdaki hadisleri (müflis, pehlivan ve mülk) zikretmesindeki gayesi, bunlardaki hasrın hakikî değil, iddîâî (mecâzî) olduğunu göstermektir. Dolayısıyla إنما الكرم قلب المؤمن sözündeki hasr da bunun gibidir. Buna göre sanki hakiki kerm, üzüm ağacı değil, kalbdır. Bu ise hakiki değil, ancak iddia (mecaz) yoluyla. Nitekim “Hakiki müflis..”, “hakiki pehlivan..” ve “Hakiki meliklik, ancak Allah'a aittir” hadislerinde kastedilen hasr da aynı şekildedir<sup>43</sup>. Şu halde Hz. Peygamberin, insanların kullandıkları ve kastettikleri bazı kelime ve kavramlara yeni anlamlar ve mesajlar yükleyip bu kelimelerden yeni manaların anlaşılmasını sağlamada hasr uslûbundan yararlandığı, böylece bu manaları te'kit ettiği anlaşılmaktadır. Burada önem arzeden bir başka husus da, Aynî'nin hasr uslûbunun daima hakikî değil, mecâzî anlamda da kullanıldığına dikkat çekmiş olmasıdır.

5. Hz. Peygamber bir başka hadiste ise إنما جعل الإمام ليؤتم به *“İmam ancak, kendisine uyulmak için imam edinilmiştir.”*<sup>44</sup> buyurmuştur. Aynî'ye göre, hadis konum/durum (mevkif) ve niyete kadar bütün fiillerde imama uyulmasının vücûbuna bir delildir. Şafî ve bir grup fukahâ, niyetin farklı olması zarar vermez demişlerdir. Böylece hadisi zahirî fiillere tahsis etmişlerdir. Ebû Hanîfe ve Mâlik ise, niyetin farklı olması zarar verir demişlerdir. Bu şekilde onlar, niyetin farklı olmasını hadisteki hasrın kapsamına dâhil etmişlerdir.<sup>45</sup> Buhari *“İmam ancak, kendisine uyulmak için imam edinilmiştir.”* hadisini Kitabu'l-ezân'da<sup>46</sup> da rivayet etmiştir. Aynî'ye göre, burada hasra delâlet eden bir şey yoktur. Hadis mutlak olarak mutabaatın vucubuna delâlet etmektedir.<sup>47</sup> Dolayısıyla hadislerde yer alan bazı hasr ifadeleri fikhî hükümlere konu edinilmiş ve fakihlerce farklı değerlendirmelere tabi tutulmuştur.

6. Hz. Peygamber, namazda yanılmasının kendisine hatırlatılması üzerine; ..إنما أنا بشر مثلكم. *“Ben de sizin gibi ancak bir beşerim. Siz unuttuğunuz gibi, ben de unuturum. Bir şey unuttuğum zaman bana hatırlatınız...”* buyurmuştur<sup>48</sup>.

43 Aynî, *Umdetu'l-kâri*, XXII, 317-318.

44 Buhârî, Salât 18.

45 Aynî, *Umdetu'l-kâri*, IV, 159.

46 Buhârî, Ezân 51.

47 Aynî, *Umdetu'l-kâri*, V, 318. Şevkânî'ye göre de burada hasra delâlet eden bir durum yoktur. Buradaki hasrın anlamı tekittir ve imama uymayı ve ona tabi olmayı, tabi olanın tabi olunanı geçmemesi bakımından önemini ifade etmektedir. Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Neylü'l-evtâr min esrârî Mültekal-abbâr*, thk. Isâmuddîn es-Sabâbatî, Dâru'l-Hadis, Mısır, 1413/1993, III, 167.

48 Hadisin tamamı için bkz. Buhârî, Salât 31.

Yine Hz. Peygamber beşerî yönüne bir hadislerinde şöyle dikkat çekmektedir: ...إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ. “Ben ancak bir beşerim. Sizler bana davâlarınızı arz ediyorsunuz. Olabilir ki, sizden biriniz delilini diğerinden daha açık ve düzgün ifâde etmiş olur, ben de işitmekte olduğum delil üzerine onun lehine hükmederim. Binâenaleyh ben kimin lehine kardeşinin hakkından bir şey hükmetmiş isem, o kimse bu hakkı almasın. Çünkü ben ona ancak ateşten bir parça kesmişimdir”<sup>49</sup>. Aynî'ye göre “ben ancak bir beşerim” ifadesi, beşerî yaratılışın bir gereği olarak ben gaybı ve meselelerin iç yüzünü bilmem demektir. O, yalnız zahire göre hükmeder, işlerin iç yüzünü ise, Allah bilir. Şayet Allah dileyseydi, yakine (işin bânındaki gerçek mahiyetine) göre hükmetmesi için işlerin bânına onu muttali kıları. Ancak Allah, onun ümmetine, ona uymayı ve onu örnek almayı emretmiştir. O da inkıyad hususunda gönüllerinin hoşnut olması için hükümlerini zâhire göre icra etmiştir<sup>50</sup>. Şu halde Aynî'ye göre “Ben ancak bir beşerim” hadisinde de hasr vardır. Ben ancak bir beşerim ifadesiyle Hz. Peygamber, kendisine dava getiren hasımların kalplerinin iç yüzünü bilemeyeceğine ve unutmasının mümkün olduğuna nispetle bir beşer olduğunu kastederek hasır da bulunmuştur. Bu da karinelere ve siyaktan anlaşılır<sup>51</sup>. Neticede Aynî'ye göre إِنَّمَا edatının hasr ifade ettiğinde bir tartışma yoktur. Ancak o bazen mutlak, bazen de özel bir hasır gerektirir. Bu da karinelere ve cümlenin bağlamından anlaşılır. Bu hadislerdeki hasrın anlamı, herşeye nispetle olmayıp muhataplarının batınî yönlerini bilmeye nispetlidir. Şüphesiz Peygamber (s.a.v.)'in daha birçok vasıfları söz konusudur<sup>52</sup>.

### b) Nefy ve İstisnâ Yoluyla Hasr

Belâgat ilminde hasr yollarından bir diğeri de nefy ve istisna yoluyla yapılan hasırdır. Bu ise Arap dilinde en güçlü ve en önemli hasr türünü oluşturmaktadır. Bu hasr türünde, ن و لا gibi nefy edatları, istisnâda ise لا ي veya başka edatlar kullanılır<sup>53</sup>. Bu şekilde hasr, nefy (olumsuzluk) edatından sonra maksûr olan lafız, ardından da istisnâ edâtı ve maksûrûn aleyh getirilmek suretiyle yapılır<sup>54</sup>. Meselâ اَللّٰهُ اَكْبَرُ “Allah'tan başka (gerçek) hiçbir ilâh yoktur”<sup>55</sup> âyeti nefy ve istisnâ yoluyla yapılan hasra bir örnektir. Bu hasr türünde daraltılan ve sınırlandırılan maksûrun aleyhtir ve genellikle hükmü bilmeyen veya hüküm

49 Buhârî, Hiyele 9.

50 Aynî, *Umdetu'l-kârî*, XIII, 7-8. Ayrıca bkz. *Umdetu'l-kârî*, XXIV, 174-175.

51 Aynî, *Umdetu'l-kârî*, I, 58.

52 Aynî, *Umdetu'l-kârî*, IV, 205.

53 Suyutî, *el-İtkân*, II, 134.

54 Akdemir, age, s. 205.

55 Muhammed, 47/19.

hakkında inkar, şüphe ve vehim içinde bulunan muhataba karşı kullanılır<sup>56</sup>. Dolayısıyla bu yolla yapılan kasr, aslında, meselenin gerçek yönünden haberi olmayan bir muhataba yapılan kasırdır. Ayrıca kasr, bazen haberi olan muhataba da yapılır<sup>57</sup>. Aynî'nin örnek olarak şu hadislerin izahında nefy ve istisnâ şeklindeki hasr türüne ve ifade ettiği manaya dikkat çektiği görülmektedir.

1. Hz. Peygamber (s.a.s.) bir hadiste: رَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ الْكِتَابَ، وَرَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ مَالًا، فَهُوَ يَتَصَدَّقُ بِهِ آتَاءَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ “Şu iki kişiden başkasına gıpta edilmez: Biri, Allah'ın kendisine Kitâb verdiği, onunda geceleri okuyup anlayarak onunla meşgul olan kimse. Diğeri de Allah kendisine mal verdiği, onun da bu malı gece gündüz tasadduk ettiği kimse” buyurmuştur<sup>58</sup>. Hadiste hasr yollarından biri olan nefy+istisna formu kullanılmıştır. Aynî hadisin anlamını ve maksadını değerlendirirken burada kullanılan hasr olgusunun ifade ettiği manaya dikkat çekmiştir. Ona göre hadisteki “hased” kelimesiyle gıpta kastedilmiştir. لا حَسَدَ إِلاَّ عَلَىٰ اٰثِنَتَيْنِ: رَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ الْكِتَابَ، وَرَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ مَالًا، فَهُوَ يَتَصَدَّقُ بِهِ آتَاءَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ ifadesi, bu iki özellik dışında bir şeyde hasede/gıptaya ruhsat yoktur, demektir. Bu hususta hasr uslubunun tercih edilmesindeki gaye, bu ikisi dışındakilerde hasedin câiz olmadığını ortaya koymaktır. Ayrıca Aynî, hadiste gıpta anlamında kullanılan hased kelimesiyle, bir şeyi istemede çok hırslı olma ve ona teşvik etme anlamının da kastedildiğini ifade etmektedir<sup>59</sup>. Kısacası Aynî'ye göre hadiste ifade edilen bu iki husus dışında, hasedin caiz olmadığını ortaya koymak için hasr uslubundan yararlanılmıştır.

2. Hz. Peygamber (s.a.s.) bir hadislerinde مَنْ تَصَدَّقَ بِعَدْلِ تَمْرَةٍ مِنْ كَسْبٍ طَيِّبٍ وَلَا يَقْبَلُ اللَّهُ إِلَّا الطَّيِّبَ وَإِنَّ اللَّهَ يَتَقَبَّلُهَا بِيَمِينِهِ ثُمَّ يُرِيهَا لِصَاحِبِهَا كَمَا يُرِي أَحَدُكُمْ فَلَوْهُ حَتَّىٰ تَكُونَ مِثْلَ الْجَبَلِ. “Kim helâl kazancından bir hurma değerinde bir sadaka verirse -ki Allah helâl maldan verilen sadakadan başka hiçbir sadakayı kabul etmez-işte Allah bu helâl sadakayı sağ eliyle kabul eder. Sonra o tek hurma değerindeki sadakayı, dağ gibi oluncaya kadar, sizin birinizin süttten ayrılmış tayını büyütüşü gibi, sadaka sahibi için dikkatle büyütür” buyurmuştur<sup>60</sup>. Hadiste yer alan وَلَا يَقْبَلُ اللَّهُ إِلَّا الطَّيِّبَ ifadesinde de hasr yollarından nefy ve istisnâ formu kullanılmıştır. Aynî'ye göre, hadiste yer alan “Allah helâl maldan verilen sadakadan başka hiçbir sadakayı kabul etmez” ifadesi sadakada matlub olanı tekit etmek

56 Durmuş, “Hasr” md., XVI, 392; Akdemir, *age*, s. 205.

57 Suyutî, *el-İtkân*, II, 135.

58 Buhârî, *Fezâilü'l-Kur'ân* 20.

59 Aynî, *Umdetu'l-kârî*, III, 86, XX, 59.

60 Buhârî, *Zekât* 8. *Umdetu'l-kârî*, VIII, 388.

ve açıklamak üzere, şart ve cezâ (cevap) şeklinde hasr yoluyla varit olmuş bir cümle-i mu'terizadan ibarettir<sup>61</sup>.

3. Hz. Peygamber bir başka bir hadiste لا مَلِكَ إِلاَّ اللهُ “Allah’dan başka melik yoktur”<sup>62</sup> buyurmuştur. Aynî’ye göre hadiste hasr uslûbu kullanılmıştır. Çünkü lâ kelimesi, nefy ve ispat hakkında açıktır ve gereği de “melik” lafzını Allah’a hasretmesidir. Ancak Allah’ın dışındakiler için de bu ad kullanılmıştır. Haddizatında hakikî melik, Allah’tır. Diğerlerine bu ismin verilmesi ise mecâzendir. Kezâ hadis, لا مَلِكَ إِلاَّ اللهُ “Lâ mülke illâ lillâh” “Mülk, yalnız Allah’a aittir”<sup>63</sup> şeklinde de rivâyet edilmiştir. Bununla ondan başkasının mülkünün sona ereceği, mülkün sadece ona ait olduğu, ondan başka gerçek mülk sahibinin bulunmadığı ifade edilmiştir. “Şüphesiz ki, melikler/hükümdarlar bir memlekete girdikleri zaman orasını perişan ederler.”<sup>64</sup> şeklindeki âyette Allah’ın dışındakiler için melik isminin kullanılması, hakikat olarak değil, mecâz yoluyla<sup>65</sup>.

### c) Mübtedâ ve Haberin Marife Olmasıyla Hasr

Aynî’nin yer verdiği hasr türleri ve yollarından bir diğeri ise, mübtedâ ve haberin marife olarak gelip hasra delâlet etmesidir<sup>66</sup>. Nitekim Arap dilinde mübtedâ veya haberin marife olması, hakikat ve mübalâğa yoluyla hasr ifade etmektedir<sup>67</sup>. Örneğin الحمد لله “Hamd, (başkasına değil) sadece Allah’a mahsustur”<sup>68</sup> âyeti hasr anlamı ifade etmektedir<sup>69</sup>. Aynî, bazı hadisleri izah ederken bu tür hasrı da göz önünde bulundurarak manaya etkisi üzerinde değerlendirmelerde bulunmuştur.

1. Hz. Peygamber bir hadiste; المسلم من سلم المسلمون من لسانه.. “Müslüman, ancak diğer müslümanların o kimsenin dilinden ve elinden güvende olduğu kimsedir..” buyurmuştur<sup>70</sup>. Aynî’ye göre, her ne kadar cümlenin iki kısmının da

61 Aynî, *Umdetu'l-kârî*, VIII, 388.

62 Buhârî’de لا مَلِكَ إِلاَّ اللهُ (Lâ mülke illâ lillâh) şeklinde iken (Buhârî, Edeb 102), Aynî de لا مَلِكَ إِلاَّ اللهُ “Lâ melike illallâh” şeklindedir. *Umdetu'l-kârî*, XXII, 317. لا مَلِكَ إِلاَّ اللهُ şeklindeki rivayetler için bkz. Müslim, Âdâb 4; Ahmed, Müsned, XIII, 508, XXXVII, 26.

63 Buhârî, İmân 4.

64 en-Neml 27/34.

65 Aynî, *Umdetu'l-kârî*, XXII, 317-318.

66 Aynî, *Umdetu'l-kârî*, I, 217, 223, 246, XXI, 339.

67 Suyûtî, *el-İtkân*, II, 139. Mübtedâ veya haberin marife olması meselâ Şevkânî’ye göre her zaman hasr anlamı ifade etmez. Bkz. Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, I, 30.

68 el-Fâtiha, 1/1.

69 Suyûtî, *el-İtkân*, II, 139.

70 Buhârî, İmân 4.

marife olmasından dolayı hadisin zâhiri hasra delâlet etse de<sup>71</sup>, buradaki hasrın diğer müslümanların dilinden ve elinden güvende olduğu kimsenin ancak müslüman olduğu şeklinde bir manaya delâlet etmediğini, bunun Arapların şu sözleri kabilinden olduğunu ifade etmektedir: زيد الرجل “Zeyd adamdır”. Yani Zeyd, adam gibi adamdır demektir. Dolayısıyla hadisteki المسلم الكامل kâmil müslüman anlamındadır<sup>72</sup>. Aynî, Kâdı İyâd’a (v. 544) göre de, hadiste müslümanlığın başkasına söz ve fille ezâ vermeyen özelliklerini içeren kâmil yönünün kastedildiğini belirtmektedir. Bu da Hz. Peygamber’in özlü ve fasih konuşmasının bir sonucudur. Kezâ bu, Arapların المال الإبل “mal, devedir”, الناس العرب “insanlar Araplardır” demeleri gibidir. Onlar bununla hasrı değil, üstünlüğü kastederler. Buhârî’nin rivayet ettiği hadiste yer alan ve Hz. Peygamber’e yöneltilen “hangi müslümanlık daha hayırlıdır?” sorusu bu tevili açıklar mahiyettedir. Hz. Peygamber buna “Müslümanların o kimsenin dilinden ve elinden güvende olduğu kimsedir” şeklinde cevap vermiştir. Aynî ayrıca Hattâbî’nin (v. 388) değerlendirmesine de yer vermektedir. Ona göre hadis, övgüye layık müslüman, bu vasfa sahip kimsedir, anlamındadır. Yoksa müslümanlığı kabul edip de insanların ondan emin olmadığı kimsenin müslüman olmadığı ve kezâ dinden çıktığı anlamında değildir. Bu النَّاسُ الْعَرَبُ “İnsanlar Araplardır” demen gibidir. Bu sözle, insanların en üstününün Araplar olduğu kastedilir. Dolayısıyla bu hadiste kast olunan, Allah’ın hukukunu yerine getirmeyi, Müslümanların hukukunu yerine getirmekle birleştiren müslümandır. Hadiste bildirilen, elinden ve dilinden emin olunmayan kimsenin Müslüman olmadığı kastedilmemektedir<sup>73</sup>.

Aynî benzer yorumu şu hadisin izahında da yapmaktadır: قالوا يا رسول الله أي قالوا يا رسول الله أفضل قال من سلم المسلمون من لسانه ويده.. الإسلام أفضل قال من سلم المسلمون من لسانه ويده.. “Hz. Peygamber’e: Ey Allah’ın Rasûlu, hangi Müslümanlık daha üstündür? diye sorduklarında, “Müslümanların dilinden ve elinden güvende olduğu kimsedir” buyurmuştur<sup>74</sup>. Aynî’ye göre hadiste mübtedâ ve haberin marife olarak gelmesi, hasra delâlet eder. Zira burada ‘mekûlu’l-kavl’ olarak gelen cümlenin mübtedâsı mahzûf هو zamiridir<sup>75</sup>. Şu halde, bu tür hasr uslubuyla dilinden ve elinden diğer müslümanların

71 Aynî, *Umdetu’l-kâri*, I, 217. ظاهره يدل على الحصر لوقوع جزئي الجملة معرفتين

72 Aynî, *Umdetu’l-kâri*, I, 217.

73 Aynî, *Umdetu’l-kâri*, I, 217.

74 Buhârî, *İmân* 5.

75 Aynî’ye göre, mübtedâ ve haberin her ikisinin marife olarak gelmesi hasra delâlet eder. Bu manada hasr akli, vukûf ve ca’li olmak üzere üçe ayrılır. Hadisteki hasr da ca’li kısımdır. Geniş bilgi için bkz. Aynî, *Umdetu’l-kâri*, I, 223. Bu konuda ayrıca bkz. Cürçânî, *et-Târifât*, s. 78.

güven duyduğu kimsenin, ancak gerçek ve kâmil müslüman olduğu ifade edilmiş olmaktadır.

2. Hz. Peygamber diğer bir hadisinde: *آية الإيمان حب الأنصار وآية النفاق بغض الأنصار* "İmanın alâmeti Ensâr'ı sevmek, nifâkın alâmeti Ensâr'a buğzetmektir." buyurmuştur<sup>76</sup>. Aynî'ye göre hadiste, maânî âlimlerinin, mübtedâ ve haber marife olduklarında hasr ifade eder dedikleri durum söz konusudur. Ancak bu hakîk-i hasr değil, hasr-ı iddiâ'dır. Hadis Ensâr'ı sevmenin faziletini ifade etmektedir. Buna göre anlam, Ensâr'ı sevmekçe, imanın alâmeti yoktur, diğer bir ifadeyle imanın emareleri Ensâr'ı sevmekle belirir. Kısacası hadiste Ensâr'ı sevmeye teşvik ve onların fazileti kastedilmiştir<sup>77</sup>.

3. Hz. Peygamber (s.a.s.) bir hadislerinde şöyle buyurmuştur: *يَحْسُرُ اللَّهُ الْعِبَادَ، فَيُنَادِيهِمْ بِصَوْتٍ يَسْمَعُهُ مَنْ بَعْدَ كَمَا يَسْمَعُهُ مَنْ قَرُبَ: أَنَا الْمَلِكُ، أَنَا الدَّيَّانُ* "Allah kıyamet gününde kulları toplar, ardında da uzak olanın yakın olan kimsenin işitmesi gibi işiteceği bir sesle onlara şöyle nida eder: Melik ancak benim! ed-Deyyân (yânî karşılık verici) sadece benim! buyurur"<sup>78</sup>. Aynî'ye göre Allah'ın أَنَا الدَّيَّانُ أَنَا الْمَلِكُ, "Melik ancak benim, ed-Deyyân (karşılık verici olan) sadece benim" demektir. Çünkü haberin marife olması, hasra delâlet eder. Burada el-Melik lafzı tercih edilmiştir. Zira bunda hayat, ilim, irade, kudret, semî', basar ve kelâmdan müteşekkil yedi sığata işaret vardır. Yine söz ve fil olarak küllî ve cüz'î şeylere karşılığını verdiğini ifade etmek için ed-Deyyân marife olarak kullanılmıştır<sup>79</sup>. Şu halde hasr yoluyla gerçek melikin ve amellerin mükâfat ve cezâlarını verenin sadece ve sadece Allah olduğu ifade edilmiş olmaktadır.

4. Bir başka hadise göre Hz. Peygamber (s.a.s.)'in bir hasta ziyaretine gittiğinde veya kendisine bir hasta getirildiğinde şöyle duâ ettiği rivayet edilmiştir: *أَذْهَبِ الْبَاسَ رَبَّ النَّاسِ، اشْفِ وَأَنْتَ الشَّافِي، لَا شِفَاءَ إِلَّا شِفَاؤُكَ، شِفَاءَ لَا يُعَادِرُ سَعَمًا.* "Ey insanların Rabbi, şu hastanın sıkıntısını gider. Ona şifâ ihsan eyle. Şifâ veren ancak sensin. Senin şifândan başka hiçbir şifâ yoktur. Rabbim, ona bütün hastalıklarını geride bıkakacak bir şifâ ihsân eyle"<sup>80</sup>. Aynî'ye göre mübtedanın haberi *أنت الشافي* ile marife olarak gelirse hasr ifade eder<sup>81</sup>. Hadiste geçen *أنت الشافي* ifadesi bu kabildendir. Çünkü ilâcın, Allah onda bir şifâ yaratmadıkça bir ya-

76 Buhârî, İmân 10.

77 Aynî, *Umdetu'l-kârî*, I, 246.

78 Buhârî, Tevhîd 33.

79 Aynî, *Umdetu'l-kârî*, XXV, 229.

80 Buhârî, Merdâ 20.

81 Aynî, *Umdetu'l-kârî*, XXI, 339. *خير المبتدأ إذا كان معرفا باللام أفاد الحصر*



rarı olmaz<sup>82</sup>. Hadisteki hasr uslûbuyla, şifâ verenin yalnız Allah olduğu tekid ve tahsis edilmiştir.

5. Hz. Peygamber (s.a.s.) bir hadislerinde *الدِّينُ النَّصِيحَةُ* “*Din, ancak nasihattir/samimiyettir*” buyurmuş, kime karşı samimiyet diye sorduklarında, Allah’a, Kitabı’na, Rasûlüne, müslümanların yöneticilerine ve bütün müslümanlara karşı samimi olmak diye cevap vermiştir<sup>83</sup>. Aynî’ye göre hadisteki *الدِّينُ* ifadesi mübtedâ, *النَّصِيحَةُ* ifadesi ise haberdir. Bu terkip ise, hasr ve kasr ifade eder. Zira mübtedâ ve haber, marife olduklarında hasr ve kasra delâlet eder<sup>84</sup>. Hadiste dinin esasının ihlâs ve samimiyetten ibaret olduğu bu tür bir hasr yoluyla tekid edilmiştir.

#### d) Takdim Yoluyla Hasr

Arap dilinde meşhur hasr yollarından bir diğeri de, takdim yoluyla yapılan hasr türüdür. Cümlenin öğelerinin sıralanmasında sonra gelmesi gerekenin öne geçirilmesiyle hasr meydana gelir. Buna göre haberin mübtedâdan, ma’müllerin de fiilden önce gelmesi hasr ifade eder ve öne geçirilen maksûrun aleyh, sonra zikredilen maksûr olur<sup>85</sup>. Örnek olarak *إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ* “Yalnız sana kulluk eder, yalnız senden yardım isteriz”<sup>86</sup> âyetindeki takdim, hasr ifade eder<sup>87</sup>. Takdim yoluyla hasr, önemseme, itinâ, ihtimam, tekit, takrir, teşvik, hatırdan çıkarmama, hoşlanma, nefret ve teberrük amacıyla; bazan da nazım, seci, kafiye ve fasıla zarureti için yapılır<sup>88</sup>. Aynî şerhinde takdim yoluyla yapılan hasrın hadise nasıl bir anlam kattığına aşağıda sunacağımız örneklerde de görüleceği gibi dikkat çekmiş ve değerlendirmelerde bulunmuştur.

1. Aynî’ye göre Hz. Peygamber’in *إِخْوَانِكُمْ خَوْلِكُمْ* “*Bu kardeşleriniz sizin hizmetçilerinizdir*” ifadesinde hasr vardır. Zira bu sözde aslanan, *إِخْوَانِكُمْ خَوْلِكُمْ* “*Bu hizmetçileriniz, sizin kardeşlerinizdir*” şeklinde söylenmesidir. Zira maksat, hizmetçiler hakkında kardeşliğe hükmedilmesidir. Ancak hizmetçiliğin kardeşlikle hasredilmesi kastedildiğinde, ihvân/kardeşlik ifadesi öne alınmıştır. Yani ancak kardeşsiniz anlamı verilmiştir. Dolayısıyla kardeşliğin açıklanmasına verilen önemden dolayı ihvân/kardeşler kelimesi öne getirilmiş ve en önce söylenmiştir. Kezâ bazı maânî âlimleri de mübtedâ ve haberin ma’rife

82 Aynî, *Umdetu’l-kâri*, XXI, 339 .

83 Buhârî, İmân 43, Aynî, *Umdetu’l-kâri*, I, 497.

84 Aynî, *Umdetu’l-kâri*, I, 497.

85 Sekkâkî, *Mifâhu’l-ulûm*, 292; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 137; Hâşimî, *Cevâhiru’l-belağa*, s. 169; Durmuş, “Hasr” md., XVI, 393; Akdemir, *age*, s. 208.

86 el-Fâtîha, 1/5.

87 Suyûtî, *el-İtkân*, II, 137; Hâşimî, *Cevâhiru’l-belağa*, s. 169.

88 Durmuş, “Hasr” md., XVI, 393.

(belirtili) olmaları durumunda hasr ifade ettiğini belirtmişlerdir<sup>89</sup>. Hasr'ın yapılış amaçlarından biri de bir hususu tekid etmek ve önemine vurguda bulunmaktır. Hizmetçilerin de aslında birer (din) kardeşi olduğu, takdim yoluyla yapılan hasr türüyle vurgulanmış olmaktadır<sup>90</sup>.

2. Muâze'nin rivayet ettiğine göre bir kadın Âişe'ye: Biz kadınlardan biri temiz olduktan sonra (hayz zamanındaki) namazını kaza etmeli mi? diye sordu. Âişe: ؟أَنْتِ أَرْوِيَّةُ Sen Harûriyye misin? Biz Peygamber (s.a.s.) ile birlikte iken hayız olurduk da bize bunu emretmezdi; yâhud da biz bunu yapmazdık, diye cevâp verdi<sup>91</sup>. Aynî'ye göre أَنْتِ أَرْوِيَّةُ ifadesindeki أَنْتِ mübteda, حُرُورِيَّةٌ kelimesi haberdur. Ayrıca cümlenin başına istifham hemzesi getirilmiştir. Haberin takdim edilmesinin faydası hasra delâlet etmesidir. Buna göre mana, sen de mi Harûriyye'sin, demektir<sup>92</sup>. Şu halde Hz. Âişe'nin, kendisine soru soran kadınında mı Harûriyye'den olduğuna ve bunu ancak onların iddiâ ettiğine vurguda bulunmak için takdim yoluyla yapılan hasra başvurduğu anlaşılmaktadır.

#### e) Aynî'ye Göre Hadislerdeki Sayılar Hasra İfade Eder mi?

Hadislerde geçen sayılarda hasr anlamının kastedilip kastedilmediği de üzerinde durulması gereken bir konudur. Zira hasr anlamında kullanılmayan bir ifadeye hasr anlamı verilmesi, hadisi ve Hz. Peygamber'in kasdını yanlış anlamaya sevk edebilmektedir. Nitekim Aynî de hadislerde yer alan ve hasr izlenimi doğuran ifadelerin gerçekte hasr anlamında kullanılıp kullanılmadığına da değinerek değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu hususta sunacağımız örnekler de bu durumu ortaya koymaktadır.

1. Hz. Peygamber bir hadisinde kendisinden önce hiç kimseye verilmeyen beş şey verildiğini ifade ederek, bunları; bir aylık mesafeden düşmanın kalbine korku salması, yeryüzünün kendisine mescid ve temiz kılınması, kendisine ganimetlerin helal kılınması, şefaathetkinin tanınması, önceki peygamberler sadece kendi kavimlerine gönderilirken, kendisinin bütün insanlığa gönderilmiş olması şeklinde belirtmektedir<sup>93</sup>. Aynî, öncelikle bu hususta diğer kaynaklarda yer alan bazı hadislerle göre, Hz. Peygamber'in bu beş haslet dışında kendisine üç, dört ve altı şeyin verildiği şeklinde rivayetler bulunduğuna

89 Aynî, *Umdetu'l-kârî*, I, 329.

90 Ancak hadis Müslim'de إخوانكم و خولكم "Bunlar sizin kardeşleriniz ve hizmetçilerinizdir" ifadesiyle yer almaktadır (Müslim, Eymân 10). Bu durumda hasr söz konusu değildir (m.b) ??

91 Buhârî, Hayz 20.

92 Aynî, *Umdetu'l-kârî*, III, 445.

93 Buhârî, Teyümmüm 1; Aynî, *Umdetu'l-kârî*, IV, 11.

dikkat çekmektedir. Bunların toplamının ise, on ikiye kadar ulaştığını, hatta konunun iyice tahkik ve tetkik edilmesiyle bunların daha da fazla olabileceğini söylemektedir. Nitekim Aynî, Ebû Saîd en-Nisâbûrî'nin (v.406) *Şerefu'l-Mustafâ* adlı eserinde diğer peygamberlerden ayrı olarak, Hz. Peygamber'e mahsus almış hasletin bulunduğunu aktardığını ifade etmektedir<sup>94</sup>. Hadislerde farklı sayıların verilmesinden hareketle, aralarında çelişki bulunduğunun ileri sürülmesi durumunda Aynî buna Kurtubî'nin (v. 671) sözleriyle cevap vermektedir. Buna göre, bu tür hadisler arasında bir çelişki söz konusu değildir. Bu durumlarda çelişkiden bahsedilmesi, ancak sayıların hasra delâlet etmek üzere zikredildiği zannından kaynaklanmaktadır. Oysa bu doğru değildir. Zira örneğin bir kimse 'yanımda beş dinar' var dediğinde bu ifade, o kimsede bundan başka paranın bulunmadığına delâlet etmez. Aynı kimsenin bir başka defa 'yanımda yirmi dinar var', bir başka defa 'yanımda otuz dinar var' demesi caizdir. Bu bakımdan yanında otuz dinar bulunan da yirmi dinar ve on dinar da bulunmuş olmaktadır. Dolayısıyla bunlar arasında bir çelişki söz konusu değildir. Buna göre yüce Allah'ın, Peygamber'e önce üç hasleti, sonra beş hasleti, sonra da altı hasleti bildirmesi caizdir. Kısacası Aynî'ye göre bir şeyi sayı ile ifade etmek, belirtilen sayı dışında bir şeyin bulunmadığına delâlet etmez<sup>95</sup>.

2. Hz. Peygamber (s.a.s.): "Büyük günahların en büyüğünü size haber vereyim mi? diye sorduğunda, sahabenin, Evet Ya Rasulallah demesi üzerine: "Allah'a ortak koşmak ve ana-babaya karşı gelmektir" buyurmuştur. Akabinde de "Dikkat edin bir de yalan söz ve yalancı şahitlik, dikkat edin bir de yalan söz ve yalancı şahitlik" buyurmuştur<sup>96</sup>.

Aynî, bu hadiste büyük günahların sayısının kastedildiğinin zannedilmesini gerektiğini, hadisin zahiri anlamının hasra delalet etmediğini ifade etmektedir. Zira büyük günahların en büyüklerini haber veren daha pek çok hadis varit olmuştur. Dolayısıyla hadisteki ب harf-i ceri yerine م harf-i ceri takdir edilir ve bu durumda mana, büyük günahların en büyüklerinden olanı demektir<sup>97</sup>.

3. Buhârî'nin rivâyet ettiği bir hadise göre Hz. Ömer, içkinin haram kılındığı emrini hatırlattıktan sonra, içkinin/şarabın beş şeyden yapıldığını, bunların da üzüm, hurma, buğday, arpa ve bal olduğunu belirterek, akli sarhoş

94 Aynî, *Umdetu'l-kâri*, IV, 12-13.

95 Aynî, *Umdetu'l-kâri*, IV, 13.

96 Buhârî, Edeb 6.

97 Aynî, *Umdetu'l-kâri*, XXII, 137. Ayrıca bkz. XIII, 306-307.

eden her içeceği hamr olduğunu ifade etmiştir<sup>98</sup>. Aynî'ye göre, Hz. Ömer'in şarabın beş şeyden yapıldığı ifadesi, hasrı gerektirmez ve bunun, mısırdan yapılan nebîz ve pirinçten yapılan için de hamr ifadesinin kullanılmasına engel teşkil etmez. Hattâbî'ye göre, Hz. Ömer kendi döneminde bu beş çeşit içkinin isminin bilinmesi ve meşhur olması sebebiyle bunları saymıştır. Dolayısıyla o, akli örten ve sarhoş eden her türlü içkiyi hamr olarak değerlendirmiştir<sup>99</sup>.

4. Buhârî'nin rivayetine göre Katâde'nin Enes b. Malik'e Hz. Peygamber (s.a.s.)'in zamanında Kur'an'ı cem edenlerin/ezberleyenlerin kimler olduğunu sorduğunda Enes şöyle cevap vermiştir: "Onların tamamı da Ensâr'dan olan şu dört kişidir: Übeyy b. Ka'b, Muâz b. Cebel, Zeyd b. Sâbit ve Ebû Zeyd."<sup>100</sup>. Aynî'ye göre, hadisin zahiri anlamında, hasra delâlet eden bir durum yoktur. Zira onların dışında sahabeden bir grup da Kur'an'ı cem etmiştir. Dolayısıyla bu söz, onların dışındakilerin cem etmediği anlamına gelmez. Ayrıca Aynî, Enes'in rivayetine göre, Hz. Peygamber döneminde bu dört kişiden başka Kur'an'ı cem eden yoktu ve Taberî'nin naklettiği rivayet de bu yöndedir, şeklinde bir soru yöneltilmesi durumunda, bu soruya bunun bir sayıdan ibaret olduğu, dolayısıyla bir anlamının bulunmadığı şeklinde cevap verilebileceğini ifade emektedir<sup>101</sup>.

5. Aynî Hz. Ömer'in namaz kılınacak elbiselerle ilgili sözünün yer aldığı bir hadisi<sup>102</sup> değerlendirirken de, hadiste her biri ikişer elbiseden meydana gelen dokuz tür elbiseden bahsedildiğini, ancak bu sayıyla hasr anlamı kastedilmediğini belirtmektedir<sup>103</sup>. Kısacası belirli bir sayı ve miktar bildiren hadisleri değerlendirirken yalnız ilgili tek bir rivâyet dikkate alınmamalı, konuyla ilgili diğer rivâyetler de göz önünde bulundurulmalı ve tümevarıma dayalı bir yaklaşımla hadislerde gözetilen esas mana ve maksatlar tespit edilmelidir<sup>104</sup>.

Bu arada Aynî'nin şerhinde hasr konusuyla ilgili değerlendirmelerine yer verdiğimiz bu çalışmada şu hususlara dikkat çekmekte fayda vardır: Aynî şerhinde tüm

98 Aynî, *Umdetu'l-kârî*, XXI, 255.

99 Aynî, *Umdetu'l-kârî*, XXI, 255.

100 Buhârî, *Fezâilü'l-Kur'ân* 8.

101 Aynî, *Umdetu'l-kârî*, XX, 38. Aynî Enes'in sözünde ifade edilen Kur'an'ı cem etme'nin muhtemel manaları üzerinde yorum ve değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bkz. Aynî, *Umdetu'l-kârî*, XX, 38-39. Ayrıca bkz. Fukeyr, Ahmed b. Muhammed, "Hadisleri anlamada bütüncül yaklaşım", çev. Muammer Bayraktutar, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 1, sayı: 2, Tokat, 2013, s. 321-322.

102 Buhârî, *Salât* 9. Aynî, *Umdetu'l-kârî*, IV, 108.

103 Aynî, *Umdetu'l-kârî*, IV, 109. Aynî de sayılarla ilgili şu örneklerle de bakılabilir. Aynî, *Umdetu'l-kârî*, XXI, 343, XVIII, 282-283, XVI, 41-42.

104 Fukeyr, "Hadisleri anlamada bütüncül yaklaşım", s. 321-323, 329-332.

hadislerde yer alan hasır olgusuna ve bunların hasır anlamında kullanılıp kullanılmadığına dikkat çekmemiştir<sup>105</sup>. Bu hususta bir fikir vermesi amacıyla şu iki örnek zikredilebilir. Hz. Peygamber (s.a.s.) önceki toplumların helâk edilmesine ilişkin bir hadislerinde şu ifadeleri kullanmıştır: *إِنَّمَا هَلَكَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمْ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ وَآيَمُ اللَّهُ لَوْ سَرَقَتْ فَاطِمَةُ بِنْتُ مُحَمَّدٍ لَقَطَعْتُ يَدَهَا. "Sizden öncekileri (Allah) ancak şunun için helak etmiştir ki, onlar aralarından şerefli biri hırsızlık ederse onu bırakırlar; zayıf olan çalarsa ona had cezası tatbik ederlerdi. Allah'a yemin olsun ki, Muhamed'in kızı Fâtıma hırsızlık etse mutlaka onun da elini keserdim!.."*<sup>106</sup>.

Hz. Peygamber (s.a.s.) bu hadislerinde önceki kavimlerin helâk edilme sebebini, hasır edatlarından biri olan *إِنَّمَا* edatını kullanarak ifade etmiştir. Ancak buradaki *إِنَّمَا* edatının nasıl bir hasıra delâlet ettiği tespit gerekmektedir. Zira hadisteki *إِنَّمَا* hasır edatına bakılırsa, İsrâiloğullarının helâk edilmesinin sadece bir sebebe tahsis edildiği anlaşılmaktadır. O da hadleri, toplumun ileri gelenlerine ve güçlülerine değil, alt tabakada yer alan zayıf kimselere tatbik etmeleridir. Oysa İbn Dakîk el-'İyd'e (v.702) göre hadisteki *إِنَّمَا* edatı, mutlak hasır ifade etmemektedir. Zira İsrâiloğullarında helak olmayı gerektirecek birçok durum vardı. Dolayısıyla bu durum özel bir hasıra hamledilir. O da hadleri yerine getirmedeki kayırma ve iltimasları nedeniyle helâktir. Bu sadece özel bir had ile de sınırlı değildir<sup>107</sup>. Dolayısıyla hadiste Hz. Peygamber'in bu hasır edatı ile onlardaki toplumsal helâk nedenlerinden birine hasır yoluyla vurguda bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu da hadislerdeki hasır ifadelerinin mutlak mı yoksa husûsî bir hasır mı ifade ettiğini nazar-ı itibara almanın önemini göstermektedir.

Yine Aynî, *لَا يَأْتِي إِلَّا بِحَيْرٍ* "Hayâ, ancak hayır getirir"<sup>108</sup> hadisinde de hasır uslûbuna değinmemiştir. Oysa Hz. Peygamber nefiy ve istisna uslûbuyla ve kasr-ı hakîkî yoluyla tekidli bir şekilde hayânın getirdiği şeyi bir bütün olarak hayır/iyilik olmakla kasr etmiştir. Hadisin zahirinden de anlaşıldığı üzere

105 Nitekim Arap dilinde hasır yolları arasında *لكن*, *بل*, *لا* gibi atf harfleriyle yapılan hasır da bulunmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Aynî, hadisleri izah ederken bu tür bir hasır yoluna işaret ederek değerlendirmelerde bulunmamıştır.

106 Buhârî, Enbiyâ 54, Megâzi 53, Hudûd 11; Müslim, Hudûd 8, 9; Ebû Dâvûd, Hudûd 4.

107 İbn Dakîk el-Iyd, Ebu'l-Feth Takkiyuddîn Muhammed b. Ali, *İhkâmü'l-ahkâm şerhu Umdeti'l-ahkâm*, thk. Mustafa Şeyh Mustafa ve Müddessir Sündüs, Muessesetu'r-Risâle, 1426/2005, I, 448; Azîmâbâdî, Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsu'l-hak, *Avnu'l-mâ'bûd şerhu Sünen-i Ebi Dâvûd*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrût, 1410/1990, XII, 21.

108 Buhârî, Edeb 77.

hayânın tümü hayırdır. Hz. Peygamber “*Hayâ hayır getirir*” buyurmamış, kasr uslûbuyla hayânın ancak hayır getirdiğini belirterek hayâ ile hayır arasında kopmayan bir ilişki olduğunu ifade etmiştir<sup>109</sup>. Sonuç olarak Aynî'nin şerhi, hadisleri anlamada dil unsuruna bu arada hasr olgusuna verdiği değer bakımından oldukça zengin değerlendirmeler ve açıklamalar ihtiva etmektedir. Hadisleri anlamada Arap dilinin hususiyetlerine, inceliklerine ve ifade usullerine vâkıf olmanın önemini açıkça ortaya koymaktadır.

### Sonuç

Bütün dillerde olduğu gibi, Kur'an ve hadislerin de ifade edildiği lisan olan Arap dilinde de farklı anlatım tarzları ve ifade usulleri bulunmaktadır. Konuşan, muhatabına meramını doğru bir şekilde ifade edebilmesi için bir araç olarak farklı anlatım usullerine başvurmaktadır. Aynı durum Kur'an-ı Kerim ve hadislerde de tecelli etmiştir. Artık birer metin olarak elimizde bulunan dinî nassları okurken, Allah ve Peygamber'in bunlarda gözettiği mana ve maksatları tayin edebilmek için dilin bir gereği olarak başvurulan ifade yöntemlerini de itibara almak oldukça önem arz etmektedir. Bu amaçla Kur'an ve hadisler tefsir ve şerh edilirken, müfessirler ve şarihler tarafından dilin bu hususiyet ve incelikleri de dikkate alınmıştır. İşte dillerde yer alan bu ifade usulü ve yöntemlerinden biri de hasr usulü ve olgusudur. Dolayısıyla dilcilerin yanısıra diğer ilim dallarına mensup âlimler tarafından da Kur'an ve hadislerde yer alan hasr olgusunun anlamı ve manaya etkisi üzerinde değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bu makalede ise genel olarak tüm hadisler yerine eser ve alim sınırlandırmasına gidilerek Aynî'nin Umdetu'l-kârî adlı Buhârî şerhi özelinde hadislerde ifade edilen hasr usulünün hadisleri anlamadaki yeri ve hadislerin manalarına etkisi incelenmeye çalışılmıştır. Her ne kadar hadislerin manen rivayet edilmesi gibi bir takım gerekçelerle dilde delil olarak kullanılmaması ve ihtihadda bulunulmaması ileri sürülse de, bu hususta farklı yaklaşımlar sergilenmiş olup, hadislerin dilde de delil olacağını kabul eden dilciler ve âlimler de mevcuttur. Nitekim Aynî de bu düşünceden hareketle olmalı ki, diğer hadis şarihleri gibi hadisleri açıklarken ve şerh ederken dilde kullanılan bu usulü ve yöntemleri göz önünde bulundurmuş ve önemine değinmiştir. Aynî'nin hadisleri açıklarken konumuz olan hasr usulüne da gereken önemi verdiği görülmektedir. Hasrın tanımını, yapılışını ve hadislerde nasıl yer aldığını göstererek, hadise ne tür bir mana kazandırdığını ifade etmek suretiyle hadisleri açıklamaya ve şerh etmeye çalışmıştır. Aynî eserinde genellikle ve yaygın olarak, *إِنَّمَا* edâtı, nefiy ve istisnâ formu, takdîm ve mübtedâ ve haberin marife olması gibi meşhur hasr yollarının hadislerde nasıl yer aldığını dikkate alarak,

109 Subeytî, *Esâlîbu'l-kasr*, I, 329.



bununla hadiste hangi hususun ve mananın vurgulanmak istendiğini açıklamaya çalışmıştır. Ayrıca hasr anlamı ifade edip etmediğine, eğer hasr anlamı ifade ediyorsa nasıl bir hasr anlamı ifade ettiğinin altını özellikle çizmiştir. Bu açıklama ve değerlendirmeleriyle hadisten çıkarılacak yanlış anlamaların önüne geçmeyi amaçlamıştır. Aynî'nin açıklamalarına bakıldığında, hadislerde hasr olgusunun özellikle te'kid ve mübalağa ve muhatabın zihnindeki yanlış algı ve düşünceleri bertaraf etmek amacıyla kullanıldığı görülmektedir. Aynî bu arada hadislerde ifade edilen bir takım sayı ve miktarların hasr ifade edip etmediğine de sıklıkla değinmiştir. Zira bunların muhatabın zihninde hasr izlenimi doğurması, hatalı ve eksik anlamaları da beraberinde getirmektedir. Aynî, hadislerde ifade edilen bu sayıların hasr ifade etmediğini, konuyla ilgili olarak tek bir rivayete dayanarak hüküm vermenin isabetli olamayacağını, diğer rivayetleri de göz önünde bulundurarak hadisi anlamanın daha doğru olacağını vurgulamaktadır.

### Kaynakça

'Aynî, Bedrüddîn Ebî Muhammed Mahmûd b. Ahmed, '*Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (tsh. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1421/2001.

Akdemir, Hikmet, *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*, Nil yay., İzmir 1999.

Askerî, M. Salih Şerîf, "el-İstişhâd bi'l-hadisi'n-nebeviyyi's-şerîf 'inde'l-lugaviyyîn", *Âfâkı'l-Hadârati'l-İslâmiyye, Akademiyyetu'l-ulûmi'l-insâniyye ve'd-dirâsâti's-sikâfiyye, es-Senetü's-sâlisetu aşera, el-Adedu'd-sânî, Harîf ve Şitâ*, 1431, s. 97-113.

Azîmâbâdî, Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsu'l-hak, *Avnu'l-mâ'bûd şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrût, 1410/1990.

Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer, *Hızânetu'l-edeb velübbü lübâbi lisâni'l-arab*, thk. A. Muhammed Harun, Mektebetu'l-Hancî, Kahire 1418/1997.

Bilgegil, M. Kaya, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1989.

Bolelli, Nusrettin, "Nahivde İstişhad Meselesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:5-6, İstanbul, 1993, 165-175.

\_\_\_\_\_, *Belâgat*, MÜİF Vakfı yay., İstanbul, 2009.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-Sahîh*, nşr. Bedreddin Çetiner, Çağrı yay., İstanbul, 1992.

Canan, İbrahim, *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, Akçağ yay., İstanbul, 1995, XVI, 114.

Celîdân, M. Sâlim İbrahim, *Bedruddîn el-Aynî ve menhecubun-nahvî fi kitâbi-hî 'Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (Risâletu'l-macisîr), el-Câmiatu'l-islâmiyye Külliyyetu'l-âdâb, Gazze 1430/2009.

Civelek, Yakup, Ünlüer, Ceyhun, "Bedruddîn Aynî'ye Göre Arap Nahiv Usûlü ve İstişhâd (Umdetu'l-Kârî Örneği Bağlamında)", *Uluslararası Bedruddîn el-Aynî Sempozyumu ve II. Hadis İhtisas Toplantısı*, Gaziantep, 2013, s. 451-466.

Curcânî (v. 816), Ali b. Muhammed es-Seyyid, *Mu'cemu't-Târifât*, thk. M. Sıddîk el-Minşâvî, Dâru'l-fazîle, Kahire, ty.

Dırâz, Sabbâh Abîd, *Esâlûbu'l-kasr fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Matbaatu'l-emâne, Mısır, 1406/1987.

Durmuş, İsmail, "Hasr" md., *DİA*, TDV yay., İstanbul, 1997.

Ebu'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî (1094), *el-Külliyât*, haz. Adnân Dervîş, Muhammed el-Mısrî, Muessesetu'r-risâle, ty.

Ebû Davûd, Süleyman b. el-Eş'âs, *es-Sunen*, nşr. Bedreddin Çetiner, Çağrı yay., İstanbul, 1992.

Ebû Zehv, M. Muhammed, *el-Hadis ve'l-muhaddisün*, er-Riâsetu'l-âmmе li-idâreti'l-buhûsi'l-ilmîyye, Riyâd, 1404/1984.

Feccâl, Mahmûd, *es-Siyerul-hasîs ile'l-istişhâd bi'l-hadis fi'n-nahvi'l-arabî*, Edvâu's-selef, 1417.

\_\_\_\_\_, *el-Hadîsu'n-nebevî fi'n-nahvi'l-arabî*, Edvâu's-selef, 1417/1997.

Fîrûzâbâdî (v. 817), Mecduddîn Muhammed b. Yakûb, *el-Kâmûsu'l-muhîd*, Dâru'l-hadis, Kahire, 1429/2008.

Fukeyr, Ahmed b. Muhammed, "Hadisleri anlamada bütüncül yaklaşım", çev. Muammer Bayraktutar, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.1, sayı:2, Tokat 2013.

Hâşimî, es-Seyyid Ahmed, *Cevâhiru'l-belağâ*, tdk. Yusuf es-Sameyli, el-Mektebetu'l-asriyye, Beyrût, ty.

Hebîl, Abdurrahîm, "Tecelliyâtu'l-cemâl fi uslûbi'l-kasr", *Mecelletu'l-Câmiati'l-İslâmiyye*, c. 19, sy. 2, s. 973-990.

Henâdî, M. Abdulkâdir, "el-İhticâcu'n-nahvî bi'l-hadîsi'n-nebevî inde'l-İmâm Bedriddîn el-Aynî fi dav'i kitâbihi ('Umdetu'l-Kârî)", *Mecelletu Merkezi Buhûs ve Dirâsâti'l-Medîneti'l-Munevvere*, sy. 8, s. 139-188.

İbn Dakîk el-Iyd, Ebu'l-Feth Takkiyyuddîn Muhammed b. Alî, *İhkâmu'l-abkâm şerhu Umdeti'l-abkâm*, thk. Mustafa Şeyh Mustafa ve Müddessir Sündüs, Muessesetu'r-Risâle, 1426/2005.

İbn Faris (v. 395), Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ, *Mu'cemu makâyisu'l-luga*, thk. A. Muhammed Hârûn, Dâru'l-fıkr, Beyrût, 1399/1979.

İbn Manzûr (v.711), Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükrim, *Lisânu'l-Arab*, Dâru sâdir, Beyrût, ty.

Kârî, Ali b. Sultan, *Mirkâtu'l-mefâtiḥ şerhu Mişkâti'l-mesâbih*, thk. Cemal Aytânî, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrût, 1422/2001.

Ramazan Kazan, *Edebî Üslûp Açısından Hadis Metinleri*, Nobel yay., Ankara, 2013.

Kazvîni (739), Celâluddîn Muhammed b. Abdurrahmân el-Hatîb, *el-İzâh fî ulûmi'l-belâga*, thk. İbrahim Şemsuddîn, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrût, 1423/2003.

Koca, Ferhat, *İslâm Hukukunda Tahsis*, İSAM yay., İstanbul, 1996.

Mücahit, Mustafa, *Arap Dilinde Hasr Belagatı ve Kur'an'da Manaya Etkisi*, (Yaymlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas, 1997.

Müslim, Ebu'l-Huseyn Muslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. M. Fuâd Abdül-bâkî, Çağrı yay., İstanbul, 1992.

Özbalıççı, M. Reşit, *Kur'an ve hadis'in Arap Gramerindeki Rolü*, Yeni akademi yay., İzmir, 2006, s. 201-214.

Suyûtî, Celâluddîn, *el-İktirah fî ilmi usûli'n-nahv*, M. Suleymân Yâkût, Dâru'l-maârifî'l-câmi'iyye, Ezârîta, 1426/2006.

\_\_\_\_\_, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an (Kur'an İlimleri Ansiklopedisi)*, trc. Sakıp Yıldız, H. Avni Çelik, Madve Yay., İstanbul, t.y.

Sekkâkî, *Miftahu'l-ulûm*, Ebû Ya'kûb Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed Alî, thk. Naîm Zarzûr, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrût, 1987.

Şelekânî, Abdulhamîd, *Masâdiru'l-luga*, el-Münşâtü'l-âmmе, Trablus, 1404/1984.

Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Neylü'l-evtâr min esrârı Mültekal-abbâr*, thk. Isâmuddîn es-Sabâbatî, Dâru'l-Hadis, Mısır, 1413/1993.

Subeytî, Âmir b. Abdillâh, *Esâlibu'l-kasr fî ehâdisi's-Sahîhayn*, el-Câmiâtü'l-islâmiyye, Medîne-i Münevvere, 1425.

Tural, Hüseyin, "Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişhâd Mes'elesi", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sy: 9, Erzurum, 1990, 67-79.

Yâsûf, Ahmed Zekerîyyâ, "el-İhticâc bi lafzi'l-hadis fi'n-nahvi ve'l-luga", *Mecelletu Külliyyeti'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-Arabîyye*, sayı:17 Dubai, 1419/1999.

Yavuz, Galip, "Türkçe Meâllerde Hasr Uslûbunun Yanlış Anlaşılmasından Kaynaklanan Yanlış Tercüme Sorunları", *Kur'an Meâlleri Sempozyumu*, DİB Yay., Ankara 2007.

Zemaşerî, Ebu'l-Kasım Muhammed b. Muhammed b. Ömer, *Esâsu'l-belâga*, thk. M. Bâsil Uyûnu's-sûd, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrût, 1419/1998.

## LEZGİ DİLİNDEKİ ARAPÇA ÖDÜNÇLEMELER VE MORFOLOJİK YAPILARI

Ahmet KÖMÜRCÜ (\*)

### ÖZ

*Lezgiler, Kafkasya'nın en eski halklarından biridir. Dağistan'ın güneydoğusu ile Azerbaycan'ın kuzey doğusunda yoğun olarak yaşamaktadırlar. İslamiyet ve Araplar ile VII. asırda, İslam fetih hareketleri sayesinde tanışmışlar ve sonrasında da Müslüman olmuşlardır. Araplardan sosyal, siyasal ve kültürel olarak etkilenmenin yanı sıra, dil yönünden de etkilenmişlerdir. Birçok Arapça kelime Lezgi dilinde kullanılmaya başlanmıştır.*

*Bu makale, Lezgi Dili'nde kullanılan Arapça sözcükler hakkındadır. M. Gacıyev'e ait "Rusko-Lezginiski Slovar" (Rusça-Lezgice Sözlük) isimli eser titizlikle taranmış ve anlam değişikliğine uğramadan Arapçadan Lezgi diline geçen sözcükler tespit edilmiştir. Lezgi dilinde kullanılan Arapça alıntı kelimeler, kullanıldıkları alan yönünden incelenerek tasnif edilmiş ve Arap dili morfolojisi bakımından da incelenmiştir. Daha sonra Arapça alıntı kelimelerin Lezgi dilindeki yüzdelik oranı belirlenmiştir.*

*Arapça alıntı sözcüklerin tasnifinde her bir sözcüğün Krilce yazılışı, Latince okunuşu, Arapça karşılığı, Türkçe okunuşu ve Lezgi dilinde ifade ettiği anlamı verilmiştir. Son sütunda ise Arapça kelime yapısı (morfoloji) açısından emsile-i muhtelifesi yer almaktadır.*

**Anahtar Kelimeler:** *Lezgiler, Lezgi dili, Arapça, morfoloji, ödünçleme*

### ABSTRACT

#### **Arabic Loan Words in Lezgi Language and his Morphological Structures**

*Lezgis is one of the oldest nations of Caucasus. Most of them live at southeast of Dagestan and northeast of Azerbaijan. They met with Islam and Arabian people at VII. Century during the Islamic conquest movements and they converted into Islam following these movements. Their language as well as their social, political*

\* Yrd. Doç. Dr., Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati ABD.

and cultural life have been influenced by Arabians. Many Arabic words have been used in Language of Lezgi.

*This article is about the Arabic words which are used in language of lezgi. The book named "Rusko-Lezginiski Slovar" (Russian-Lezgi dictionary) which was written by M. Gaciyev was examined carefully and Arabic words which were also used in language of lezgi with the same meaning determined. These quoted Arabic words were categorized in terms of their area of use and were analyzed in accordance with Arabian language morphology. And then the ration of quoted Arabic words in language of lezgi was determined as percentage.*

*At the categorization of quoted Arabic words, Cyrillic spelling, Latin pronunciation, Arabic meaning, Turkish pronunciation and their meaning at the language of lezgi were expressed. And at the last column there were different examples with regard to Arabic word form (morphological).*

**Keywords:** Lezgis, Language of Lezgi, Arabic Language, Morphology, Quote

## Giriş

Dilleri farklı olan insanlar, çeşitli sebeplerden dolayı bir arada yaşamak zorunda kaldıklarında, birbirlerinden sosyo-kültürel yönden etkilendikleri gibi, kelime alış-verişinde bulunmak suretiyle dil yönünden etkilenmeleri de kaçınılmaz olacaktır. Kaldı ki, yeryüzünde hiçbir dilden etkilenmeyerek saflığını korumuş veya başka dilleri etkilememiş bir kültür ve medeniyet dilini göstermek oldukça zordur. Böyle bir dil ancak hiçbir medeniyetle alâka kuramamış kabilelerde konuşuluyor olabilir. Yoksa her milletin dilinde başka dillerden geçmiş yüzlerce, binlerce kelime bulunması pek tabiidir.

1997 yılında UNESCO tarafından yapılan bir araştırmada, dünyada konuşulan 10.000 dil olduğu tespit edilmiştir. Bu dillerin yaklaşık 2.000 kadarının yazılı şeklinin olduğu bilinmektedir. Ülke sayısının dil sayısına göre bu kadar az -BM'ye üye 192 ülke vardır- olduğu göz önüne alınırsa, sadece bir dilin konuşulduğu bir ülke bulunamayacağı açıkça görülmektedir.<sup>1</sup>

Dilbiliminde "Ödünçlemek" kavramıyla ifade edilen başka dilden söz alma<sup>2</sup> ameliyesi, içine kapalı olmayan, dışa açık dillerde meydana gelmektedir. Bu olgu geçmişte de olmuştur, günümüzde olmaya devam etmektedir. Bir dil başka bir dilden ödünçleme yaptığında, bazen aldığı unsuru aynen almaz. Aldığı kelime üzerinde ses ve anlam değişikliği yapar.

1 Sucu, Mehmet, "Yeryüzündeki Diller ve Kelime Alışverişleri", *Sızıntı Dergisi*, sayı: 371, Aralık 2009, s. 540.

2 TDK Türkçe Sözlük, Ankara, 2005, s. 1531.

Araplar dünyanın en köklü milletlerinden olduğu gibi, Arapça da en eski dillerinden birisidir. Kur'an- Kerim'in Arap dili üzere indirilmiş olması, bu dilin gramer ve kelime hazinesi bakımından çok zengin, köklü ve mükemmel olduğunun göstergesi olsa gerektir. Evrensel din olan İslam dininin peygamberi Hz. Muhammed'in (sav) Arap ve kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim'in Arapça olması sebebiyle, İslamiyetin yayılmasına paralel olarak Arapça'da İslam fetihleri ile Arap olmayan coğrafyalara kadar yayılmıştır.

Lezgilerin yaşadığı, Dağıstan'ın güneydoğu ve Azerbaycan'ın kuzeydoğu bölgeleri, Hz. Ömer'in komutanlarından Abdurrahman b. Rebia<sup>3</sup> veya kardeşi Selman b. Rebia<sup>4</sup> tarafından fethedilmiştir. Fetih sonrasında Lezgiler, Araplardan siyasi, sosyo-kültürel ve dil yönünden etkilenmişlerdir. O zamandan günümüze kadar Arapça'dan yüzlerce kelime alarak onları kendi dillerinin sesiyle boyamak suretiyle lezgileştirmişlerdir.

Bu çalışmamızda, makale hacmini aşacağı için Arapça alıntı kelimelerdeki ses ve anlam değişimleri üzerinde durmadık. Mana yönünden değişikliğe uğramadan alınan ve Lezgi dilinde kullanılan Arapça kelimelerin tespit edilmesi, tasnifi ve morfolojik açıdan incelenmesi üzerinde durduk.

Lezgi dilindeki Arapça kelimelerin tespiti, morfolojik yapısının incelenerek ortaya konulması Lezgi dilini kullanan insanların dil bilincini yükseltecektir. Arapça öğrenme hususunda onlara, diğer dillere kıyasla daha kolay öğrenme imkânı da sunacaktır. Çünkü öğrenmek istediği dile ait pek çok dil malzemesini kendi dilinde bulacaktır.

### Lezgiler'in Tarihi

Lezgiler, en eski Kafkasya milletlerindedir. M.Ö. 450 yılında yazılan Herodot'un tarihinde bu isimle zikredilmektedir.<sup>5</sup> Dağıstan'ın güneydoğusu ile Azerbaycan'ın kuzey ve kuzeydoğusunda, Samur çayı havzasında yaşamaktadırlar. Güneyde Azeriler, Kuzey ve kuzey batıda Dargin, Lak ve Avarlarla komşudurlar.

Gürcüler arasındaki bir rivayete göre Lezgilerle Kartveller (Gürcüler) Likos ve Kartlos adlı iki kardeşten türemişlerdir ve adları da bu iki kardeşin adlarından gelmiştir.<sup>6</sup>

3 İbnü'l-Esir Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerim b. Abdilvahid eş-Şeybani, *El-Kâmil fi't-Tarih*, Lübnan, 1987, c. II, s.430.

4 Buniyatov, Ziya Musa, "Dağıstan" *DİA İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2003, c. XXVII, s.170.

5 Sami, Şemseddin, *Kâmûsu'l-A'lâm*, İstanbul, 1308/1891, c. III, s. 2092.

6 Erel, Şerafeddin, *Dağıstan ve Dağıstanlılar*, İstanbul, 1961, s. 17.



Daha çok Dağıstan Özerk Cumhuriyetinin Ahtı, Dokuzpara, Kasımkent, Kurak, Magaramkent ve Rutul şehirleri ile Azerbaycan'ın Kuba, Kusar, Kaçmaz Gebele, Oğuz ve Xudat şehirlerinde yaşamaktadırlar. Bundan başka Derbent, Mohaçkale, Bakü, Kaspiyiski, Ognı, ve Sumgayıt gibi şehirlerde yaşayanlar olsa da bunlar azınlığı teşkil etmektedir.

VII. yüzyılda Müslüman Arap savaşçılarınin bölgeye ulaşmasıyla Hz Ömer (r.a) döneminde İslam'la tanışmışlardır. Lezgiler'in bir kısmı o dönemde Müslüman olmuştur.<sup>7</sup> Halkın hepsinin Müslüman olması ise ancak XV. Yüzyılda Şirvan Şahı Halil'in bölgeyi fethinden sonra gerçekleşmiştir.<sup>8</sup>

Lezgilerin, Rusya Federasyonu İstatistik Kurumu 2010 yılı verilerine göre 473 bin 722'si Rusya'da (Dağıstan),<sup>9</sup> Azerbaycan Devlet İstatistik Kurumu 2009 yılı kayıtlarına göre 180 bin 300'ü Azerbaycan'da<sup>10</sup> yaşamaktadır.

Lezgiler'e Latin müellifleri Legea, Gürcüler Lekı/Lekzi, İranlılar ile Araplar Lekz ve Ruslar Lezgin adını vermişlerdir.<sup>11</sup>

Bölgenin göç yolu üzerinde bulunması, çeşitli kavimlerin buralardan geçmesine ve yerleşmelerine sebep olmuştur. Bununla birlikte Lezgiler asimile olmamış ve günümüze kadar varlıklarını korumuşlardır. Bununla da kalmamışlar, aynı zamanda etrafındaki komşularını da aralarına alarak eritme başarısını göstermişlerdir. Doğudan batıya büyük göç dalgalarının buralarda bıraktığı kalıntılar ve Arap fatihlerinin stratejik noktalara yerleştirdikleri Araplar dahi Lezgilere karışmışlar, dillerini ve benliklerini kaybederek Lezgileşmişlerdir.<sup>12</sup>

Önceleri yabancı unsurları benliklerinde eriten Lezgiler, daha sonra bu eritme kudretini kaybetmişlerdir. Bilhassa Hazar denizi kıyılarıyla Azerbaycan'ın Şeki Şirvan ve Zagatala bölgelerinde kendi dillerini bırakarak Azerbaycan dilini konuşmaya başlamışlardır. Bu yüzden Lezgiler arasında Azerbaycan dili geniş ölçüde yayılmıştır.

Lezgiler, cesur, muharip, aynı zamanda vefakâr, sözlerine sadık, ilmi ve âlimleri seven, misafirperver, iri gözlü, kestane saçlı, güzel yüzlü, üstün bir zekâya sahip, kanaatkâr, zorluklara dayanıklı ve uzun ömürlü özellikleriyle bilinmektedirler.<sup>13</sup>

7 Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir Et-Taberî, *Târihu'l-Ümem ve'l-Mülük*, Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, Ürdün, s.690-691.

8 Dursun, Davut, "Lezgiler" *DİA İslam Ansiklopedisi*, Ankara, 2003, c. XXVII, s. 170.

9 [http://www.gks.ru/free\\_doc/new\\_site/perepis2010/croc/Documents/Vol4/pub-04-01.pdf](http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/Documents/Vol4/pub-04-01.pdf) 22.10.2014

10 <http://www.stat.gov.az/source/demography/ap/> 16.10.2014

11 Dursun, a.g.m., c. XXVII, s. 169.

12 Erel, *a.g.e.*, s. 17.

13 Dursun, a.g.m., c. XXVII, s. 169-170.

Lezgi halkının çoğunluğu sünni ve şafi mezhebinden<sup>14</sup> olsa da çok az bir kısmı Şii'dir.<sup>15</sup>

### Lezgilerin Dili “Lezgi Dili”

Kafkas dağlarında yaşayan milletlerin dilleri, Gürcü diliyle birlikte Kafkas dilleri ailesini oluşturmaktadır. Kafkas dilleri ailesi kendi arasında Kuzey ve Güney Kafkas dillerine ayrılmaktadır. Lezgi dili, Kuzey Kafkas dillerinden Dağıstan dilleri gurubuna girmektedir. Bu guruba ait diller Dağıstan ve Azerbaycan'ın Şah dağı bölgelerinde kullanılmaktadır. Yirmi altı dilden oluşmaktadır. Bunlardan on tanesi “Güney Dağıstan” veya “Lezgi gurubu” dilleri olarak isimlendirilmektedir. Bu diller: Lezgi, Tabasaran, Rutul, Ağul, Arçi, Krız, Buduh, Udin, Hinalug dilleridir.<sup>16</sup> (Son dört dil Azerbaycan sınırları içerisinde yer almaktadır.) Bu guruptan Lezgi, Tabasaran, Ağul, Rutul, Sahur dillerinden her birinin ayrı ayrı alfabesi mevcut olup okuma-yazması vardır. Diğer beş dilin ise alfabesi yoktur. Bunlar Lezgi dili alfabesini kullanmaktadırlar ve okuma-yazması Lezgi dili gibidir.<sup>17</sup>

Bu diller ailesinde sesler kalın ve telaffuzlar çok zordur. Lezgi dilinde kırk beş harf vardır. Onlardan onbir tanesi sesli otuz üçü sessizdir. “b” harfi ise Rusçada olduğu gibi sesleri yumuşatmak için kullanılmaktadır.

Lezgi Dili'nin Küri, Kuba ve Ahtı olmak üzere üç ana lehçesi bulunmaktadır. Kuba lehçesi Azerbaycan'ın kuzeyinde, Ahtı ve Küri ise Dağıstan'ın güneydoğusunda yaygındır.<sup>18</sup> Küri lehçesi<sup>19</sup>, ekseriyetin kullandığı ve diğerlerine de alt yapı oluşturan lehçedir.

Lezgilerin kullandığı lehçelerin Çeçen ve İnguş dilleriyle birlikte Kuzey Kafkasya dillerinin Çeçeno-Lezgi ailesini teşkil ettiğini<sup>20</sup> söyleyenlerde vardır.

Lezgi dilinde yazılmış eser sayısı azdır. Kelâm âlimi Korkurlu Sait, tasavvuf şairi Etim Emin, Azerice yazan tarihçi Hasan Alkadarî, şair Seyfullah Çobanzade, şair Emin Arslan, şair Hacı Ahtî, Dağıstan'ın millî şairi Süleyman Stals-

14 Yıldız, Muharrem, *Dünden Bugüne Kafkasya*, İzmir, 2006, s. 46; *Büyük Larousse Ansiklopedisi*, “Lezgiler”, Milliyet Yayınları, c. XIV, s.7461-7462.

15 Dursun, a.g.m., c. XXVII, s. 169.

16 Halibov, B.B., *Lezgi Dillerinin Fonetik Karşılaştırılması*, Moskova, 1980, s.79.

17 Gaydarov, R.İ., Mirzehanov, S.M., Ramaldanov, G.R., *Lezgi çal 6-7*, Mahaçkala 1992, s. 8.

18 Dursun, a.g.m., c. XXVII, s. 170.

19 Bazı kitaplarda “Kürin”, “küre” lehçesi olarak geçmektedir.

20 *MEB Türk Ansiklopedisi*, Ankara, 1976, c. XXXIII, s. 19.

ki, Kuruglu Tahir Alimov, Alibeg Fatahov ve Şah Emir Maradov Lezgilerin en önemli âlim ve yazarları arasında yer almaktadır.<sup>21</sup>

Sovyetler Birliği döneminden önce, Arapça bölgenin müşterek dili olduğundan dolayı yerel Kafkas dillerinde çok az yazılı metin bulunmaktaydı. 17. ve 18. yüzyıllarda zirveye ulaşan Arapça eğitimi Dağıstan'da köklü bir geleneğe sahiptir. Öğrenciler, eğitimlerini tamamlamak için Şam ve Halep gibi ilim merkezlerine gidip eğitimlerini alırlardı. Bütün Dağıstan âlimleri ve şairleri Arapçayı kolaylıkla kullanabiliyordu. 1926 yılı Sovyetler Birliği nüfus sayımında okur-yazar sayısı çok azdı. Okur-yazar olanlar ana dillerinde değil de Arapça okuyup yazıyorlardı. Bugün bile Arapça, Kuzey Kafkasya ve Dağıstan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın resmi dili olması nedeniyle varlığını devam ettirmektedir. Sovyetler Birliği'nin hâkimiyetine girmeden önce Dağıstan'da yayınlanan ilk gazete (1915) de Arapça idi.<sup>22</sup>

1917 yılı Bolşevik devriminden önce Lezgiler'in Arapça'dan çok faydalandıkları ve Arap alfabesini kullandıkları anlaşılmaktadır. Lezgiler 1928 yılından itibaren Latin alfabesini, 1938 yılından sonra ise Rus (Kril) alfabesini kullanmışlardır.<sup>23</sup> Günümüzde Dağıstan Lezgileri Kril alfabesini kullanmayı sürdürmektedirler. Azerbaycan Lezgileri ise Latin alfabesini kullanmaktadır. Durum böyle olmakla birlikte Lezgi dilinde Rusça ve Latince olmayan bazı ses ve harfler vardır. Bu sesler daha çok Arap alfabesindeki bazı seslere benzemektedir. Mesela: (kb- ق) (ml- ط) (gb- غ). Bazı sesler ise ne Rusça ne Latince ne de Arapçada mevcuttur.

Dağıstan milletlerinde yazılı edebi eserler, bilhassa Avarlar ile Laklarda, XVII. asırda başlarken, Lezgilerde ancak XIX. yüzyılın başlarında görülmeye başlar. Lezgi dilinde ilk matbu eser ise 1928'den sonra yayınlanmıştır.<sup>24</sup>

Günümüzde Lezgi dilinde kültürel ve edebi eserler kaleme alınmakta, gazete-dergi ve radyo ile televizyonlarda kullanılmaktadır.<sup>25</sup> Lezgi dili, Dağıstan'da orta öğretim okulları ile üniversitelerde okutulmaktadır. Lezgi dilinde yazılmış eser, dergi ve gazete sayısı gittikçe artmaktadır. Lezgi Gazet, Siyi Dünya, Vatan, Alpan, Lezgistan haberleri, Samur ve Dağıstan Kadınları gibi gazete ve dergiler haftalık veya aylık olarak yayımlanmaktadır. Lezgi dili, Lezgilerin sözlü ve yazılı folklorunda, tiyatrosunda ve müziğinde canlı olarak hayatiyetini devam ettirmektedir.

21 *Büyük Larousse Ansiklopedisi*, c. XIV, s. 7461-7462.

22 Akiner, Shirin, *Sovyet Müslümanları*, Çev.: Tufan Buzpınar ve Ahmet Mutu, İstanbul, 1995, s. 115.

23 Gaydarov, R.İ., Mirzehanov, S.M., Ramaldanov, G.R., *a.g.e.*, s.3.

24 Bala, Mirza, "Dağıstan", *MEB İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1993, c. III, s. 451.

25 *Komunist Gazetesi* 4 Haziran 1987, s. 4.

Lezgi dili hakkında yazılan ilk kitap Alman asıllı Rus yazar Petr Karloviç Uslar'ın "Küre Çal" kitabıdır. Kitap 1867-1871 yıllarında yazılmış ve 1896 yılında Tiflis'te basılmıştır. Kitapta Lezgi dilindeki seslerin tertibi ve morfolojisi ele alınmıştır. Lezgi dilinin grameri ise ilk olarak Rus Lev İvanoviç Jirkov tarafından 1941 senesinde yazılmıştır. Lezgilerden Lezgi dili hakkında kitap yazan Muhammed Muhammedoviç Hacıyev'dir. M.M. Hacıyev, Lezgi İmla Kuralları (1938) ve Lezgi İmla Sözlüğü (1941) ile orta öğretimin tüm sınıfları (1-11) için hazırlanan ders kitaplarının da müellifidir. O'nun en büyük hizmetlerinden birisi de, Rusça-Lezgice (1950) ve Lezgice-Rusça (1966) sözlük çalışmalarıdır.

II. Dünya savaşında sonra lezgi dili araştırmalarında bir hayli ilerleme olmuştur. Yazılan kitap sayısı artmıştır. U. A. Meylanov, K. İ. Gaydarov, Ş. M. Saodiyev, M. A. Alipulatov, H. İ. Mehemedov, İ. A. Abdulcamalov, A. G. Gülmehemedov, B. B. Talibov, F. A. Ganiyev, M. M. Yaraliyev vb. pek çok Lezgi dilini araştıran ve inceleyen dilbilimciler yetişmiştir.<sup>26</sup>

Alman Martin Haspelmata ise Lezgi Dili'nin Grameri ile İngilizce-Lezgice sözlük hazırlayarak bu dile önemli katkıda bulunmuştur.<sup>27</sup>

### Lezgi Dilinde Kullanılan Arapça Alıntı Kelimeler

Çalışmada, Arapça'dan Lezgiceye geçen kelimeler, M. M. Gacıyev'in otuz beş bin kelime içeren "Rusko-Lezginski Slovar"<sup>28</sup> (Rusça-Lezgice Sözlük) isimli sözlüğü taranmak suretiyle tespit edilmiş, daha sonra, kullanıldıkları alana göre sınıflandırılmış ve Arap morfolojisi yönünden de incelenmiştir.

Lezgi Dilindeki Arapça Kelimeler			Arapça sözcüklerin Okunuşu	Lezgi dilindeki anlamı	Morfoloji yönünde inceleme
Krilce Yazılışı	Latince Okunuşu	Arapça Yazılışı			
<b>SOSYAL HAYATLA İLGİLİ KELİMELEER</b>					
Агъали	Aqali	أَهْلِي	Ehâli	İnsanlar, toplum	Cem-i teksîr
Агвал	Aqval	أَحْوَال	Ahvâl	Ahval	Cem-i teksîr
Ватан	Vatan	وَطَنٌ	Vatan	Vatan	Müfred isim
Адават	Adavat	عَدَاوَةٌ	'Adâvet	Adavet, düşmanlık	Müfred isim
Ажайиб	Ajayib	عَجَائِب	'Acâib	Acâyip	Cem-i teksîr
Гъдиса	Qdisa	حَادِثَةٌ	Hâdise	Hadise	Müfred isim

26 Gaydarov, R.İ., Gülmagamedov, A.G., Mehemedov, H.İ., Nesredinov, F., Yaraliyev, M.M., *Lezgi Çal 10-11*, Mahaçkale, 1993, s.10-11.

27 *Lezgi Gazetesi*, 16 Ekim 1993, s. 7.

28 Gacıyev, M.M., *Rusko-Lezginski Slovar*, Mahaçkale, 1950.

Гьал	Qal	حَالٌ	Hâl	Durum, hal	Müfred isim
Икьрам	İkram	إِكْرَامٌ	İkrâm	İkram	Mezîd fiil mastarı
Бине	Bine	بِنَاءٌ	Binâ	Bina	Müfred isim
Уьмуьр	Umur	عُمْرٌ	'Umr	Hayat	Müfred isim
Гьурия	Quriye	حُرِّيَّةٌ	Hurriyyet	Hürriyet	Müfred isim
Кеф-гьал	Kef-qal	كَيْفَ حَالٍ	Keyfe Hal	Nasılsınız	Bileşik isim
Шаркъ	Şark	شَرْقٌ	Şark	Şark, doğu	Mastar-ı sarîh, Müfred isim
Шарт	Şart	شَرْطٌ	Şart	Şart	Mastar-ı sarîh, Müfred isim
Эзият	Eziyet	أَذِيَّةٌ	Eziyyet	Eziyet	Müfred isim
Эсер	Eser	أَثَرٌ	Eser	Eser	Müfred isim
Магьир	Maqir	مَاهِرٌ	Mâhir	Becerikli	İsm-i fâil
Хабар	Xabar	خَبِيرٌ	Haber	Haber	Müfred isim
Хазина	Xazina	حَزِينَةٌ	Hazîne	Hazine	Müfred isim
Халис	Xalis	حَالِصٌ	Hâlis	Halis	İsm-i fâil
Хелвет	Xelvet	حَلْوَةٌ	Halvet	Halvet, yalnız	Müfred isim
Хас	Xas	حَاصٌ	Hâs	Hususi, özel	Müfred isim
Халас	Xalas	حَالِصٌ	Halâs	Halas, tamam	Müfred isim
Хусуи	Xsusi	حُصُوصِيٌّ	Husûsî	Hususi	İsm-i mansûb
Гьариба	Qъariba	عَرِيبَةٌ	Garîbe	Garip	Müfred isim
Гьейри	Qъeyri	عَْيِرٌ	Gayr	Gayri	İstisna edatı
Гьараз	Qъaraz	عَرَضٌ	Garaz	Kasıt, amaç	Müfred isim
Гьавгьа	Qavgga	ضَوْضَاءٌ	Davdâ	Kavga	Müfred isim
Гьурьат	Qurbat	عُرْبَةٌ	Gurbet	Garib	Müfred isim
Гьава	Qava	هَوَاءٌ	Havâ	Hava	Müfred isim
Гьазур	Qazur	حَاضِرٌ	Hâzır	Hazır	İsm-i fâil
Гьакьикьат	Qakъikъat	حَقِيقَةٌ	Hakîkat	Hakikat	Müfred isim
Гьарарат	Qararat	حَرَارَةٌ	Harâret	Hararet	Müfred isim
Гьасил	Qasil-avun	حَاصِلٌ	Hâsıl	Hasıl, özet	İsm-i fâil
Давам	Davam	دَوَامٌ	Devâm	Devam	Müfred isim
Даим	Daim	دَائِمٌ	Dâim	devamlı	İsm-i fâil
Девран	Devran	دَوْرَانٌ	Devrân	Deveran, tur, dönüş	Müfred isim
Дуьня	Dunye	دُنْيَاءٌ	Dünyâ	Dünya	Müfred isim
Яни	Yeni	يَعْنِي	Ya'ni	Yani	Muzari fiil
Жавагьбр	Javaqbr	جَوْهَرٌ / جَوَاهِرٌ	Cevher/ Cevâhir	Cevahir	Müfred isim
Желб	Jelb-avun	جَلَبْتُ	Celb	Celp etmek	Mastar-ı sarîh

Жем	Jem-avun	جَمْعٌ	Cem'	Cem etmek, toplamak	Mastar-ı sarîh, Müfred isim
Жигъет	Jiqet	جِهَةٌ	Cihet	Taraf	Müfred isim
Жинс	Jins	جِنْسٌ	Cins	Cins	Müfred isim
Зарар	Zarar	ضَرَرٌ	Zarar	Zarar	Müfred isim
Зарб	Zarb	ضَرْبٌ	Darb	Darp, darbe, vurma	Mastar-ı sarîh, Müfred isim
Гажет	Qajet	حَاجَةٌ	Hâcet	Hacet	Müfred isim
Мейит	Meyit	مَيِّتٌ	Meyyit	Meyit	Müfred isim
Талакъ	Talak	طَلَاقٌ	Talâk	Talak	Müfred isim
Зерре	Zerre	ذَرَّةٌ	Zerre	Zerre	Müfred isim
Зид	Zid	ضِدٌّ	Zidd	Zit	Müfred isim
Зиярат	Ziyerat	زِيَارَةٌ	Ziyâret	Ziyaret	Müfred isim
Зулумат	Zulumat	ظُلُمَاتٌ	Zulumat	Zulmet	Cem-i müennes sâlim
Ибрет	İbret	عِبْرَةٌ	'İbret	İbret	Müfred isim
Игътияж	İqtiyej	إِحْتِيَاجٌ	İhtiyâc	İhtiyaç	Mezîd fiil mastarı
Игътият	İqtiyet	إِحْتِيَاطٌ	İhtiyât	İhtiyat, yedek	Mezîd fiil mastarı
Изин	İzin	إِذْنٌ	İzn	İzin	Müfred isim
Икърар	İkrar	إِكْرَارٌ	İkrâr	İkrar	Mezîd fiil mastarı
Имарат	İmarat	عِمَارَةٌ	'İmâret	İmaret	Müfred isim
Иттифакъ	İttifak	إِتْتِفَاقٌ	İttifâk	İttifak	Mezîd fiil mastarı
Ишара	İşara	إِشَارَةٌ	İşâret	İşaret	Mezîd fiil mastarı
Иштиракъ	İştirak	إِشْتِرَاكٌ	İştirâk	İştirak, katılım	Mezîd fiil mastarı
Къадим	Kъadim	قَدِيمٌ	Kadîm	Kadim, eski	Müfred isim
Къриб	Kъrib	قَرِيبٌ	Karîb	Karip	Müfred isim
Къаст	Kъast	قَصْدٌ	Kasd	Kast	Müfred isim
Къейд	Kъeyd	قَيْدٌ	Kayd	Kayıt	Müfred isim
Къимет	Kъimet	قِيَمَةٌ	Kıymet	Kıymet	Müfred isim
Къуват	Kъуват	قُوَّاتٌ	Kuvvât	Güçler	Cem-i müennes sâlim
Къабулун	Kabulun	قَبُولٌ	Kabûl	Kabul	Müfred isim
Къиса	Kisa	قِصَّةٌ	Kıssa	Hadise, hikaye	Müfred isim
Лазим	Lazim	لَازِمٌ	Lâzım	Gerek, Lazım	İsm-i fâil
Лайих	Layix	لَايِقٌ	Lâik/ Lâyık	Layık	İsm-i fâil
Легъзе	Leqze	لَهْزَةٌ	Lahza	An	Müfred isim
Магълуб	Maqylub	مَغْلُوبٌ	Maglûb	Mağlup	İsm-i mef'ûl
Магърум	Maqrum	مَحْرُومٌ	Mahrûm	Mahrum	İsm-i mef'ûl

Мажбур	Majbur	مَجْبُورٌ	Mecbûr	Zorunlu	İsm-i mef'ûl
Майил	Mayil	مَائِلٌ/مَائِيلٌ	Mâil/ Mâyil	Meyleden	İsm-i fâil
Маишат	Maişat	مَعِيشَةٌ	Maişet	Maişet, geçim	Mimli mastar
Макъсад	Maқъsad	مَقْصَدٌ	Maksad	Maksat	Mimli mastar
Мал	Mal	مَالٌ	Mâl	Mal	Müfred isim
Мулк	Mulk	مُلْكٌ	Mülk	Mülk	Müfred isim
Малум	Malum	مَعْلُومٌ	Ma'lûm	Malum, anlaşılan	İsm-i mef'ûl
Мана	Mana	مَعْنَى	Ma'na	Anlam	Müfred isim
Махлукъат	Maхlukat	مَخْلُوقَاتٌ	Mahlûkât	Mahlukat	Cem-i müennes sâlim
Махсус	Maxsus	مَخْصُوصٌ	Mahsûs	Mahsus	İsm-i mef'ûl
Машгъл	Maşgul	مَشْغُولٌ	Meşgûl	Meşgul	İsm-i mef'ûl
Машгълур	Maşqur	مَشْهُورٌ	Meşhûr	Ünlü	İsm-i mef'ûl
Мумкун	Mumkun	مُمْكِنٌ	Mümkin	Mümkün	İsm-i fâil
Назар	Nazar	نَظَرٌ	Nazar	Nazar	Müfred isim
Нетижа	Netija	نَتِيجَةٌ	Neŧice	Sonuç	Müfred isim
Нубат	Nubat	نُوبَةٌ	Nûvbe	Sıra	Müfred isim
Низам	Nizam	نِظَامٌ	Nizâm	Nizam	Müfred isim
Нуфузлу	Nufuzlu	نَافِذٌ	Nâfiz	Nafiz	İsm-i fâil
Къуват	Kъuvat	قُوَّاتٌ	Kuvvât	Güçler	Cem-i müennes sâlim
Къабулун	Kabulun	قَبُولٌ	Kabûl	Kabul	Müfred isim
Къиса	Kisa	قِصَّةٌ	Kıssa	Hadise, hikaye	Müfred isim
Лазим	Lazim	لَازِمٌ	Lâzım	Gerek, Lazım	İsm-i fâil
Лайих	Layix	لَايِقٌ	Lâik/ Lâyık	Layık	İsm-i fâil
Легъзе	Leqze	لَحْظَةٌ	Lahza	An	Müfred isim
Магълуб	Mağlub	مَغْلُوبٌ	Maglûb	Mağlup	İsm-i mef'ûl
Магълум	Mağlum	مَحْرُومٌ	Mahrûm	Mahrum	İsm-i mef'ûl
Мажбур	Majbur	مَجْبُورٌ	Mecbûr	Zorunlu	İsm-i mef'ûl
Майил	Mayil	مَائِلٌ/مَائِيلٌ	Mâil/ Mâyil	Meyleden	İsm-i fâil
Маишат	Maişat	مَعِيشَةٌ	Maişet	Maişet, geçim	Mimli mastar
Макъсад	Maқъsad	مَقْصَدٌ	Maksad	Maksat	Mimli mastar
Мал	Mal	مَالٌ	Mâl	Mal	Müfred isim
Мулк	Mulk	مُلْكٌ	Mülk	Mülk	Müfred isim
Малум	Malum	مَعْلُومٌ	Ma'lûm	Malum, anlaşılan	İsm-i mef'ûl
Мана	Mana	مَعْنَى	Ma'na	Anlam	Müfred isim



Махлукъат	Maxlukat	مَخْلُوقَاتٌ	Mahlûkât	Mahlukat	Cem-i müennes sâlim
Махсус	Maxsus	مَخْصُوصٌ	Mahsûs	Mahsus	İsm-i mef'ûl
Машгъл	Maşgul	مَشْغُولٌ	Meşgûl	Meşgul	İsm-i mef'ûl
Машгър	Maşgur	مَشْهُورٌ	Meşhûr	Ünlü	İsm-i mef'ûl
Мумкун	Mumkun	مُمْكِنٌ	Mümkin	Mümkün	İsm-i fâil
Назар	Nazar	نَظَرٌ	Nazar	Nazar	Müfred isim
Нетижа	Netija	نَتِيحَةٌ	Netice	Sonuç	Müfred isim
Нубат	Nubat	نُوبَةٌ	Nûvbe	Sıra	Müfred isim
Низам	Nizam	نِظَامٌ	Nizâm	Nizam	Müfred isim
Нуфузлу	Nufuzlu	نَافِذٌ	Nâfiz	Nafiz	İsm-i fâil
Нуьсрет	Nusret	نُصْرَةٌ	Nusret	Yardım	Müfred isim
Рази	Razi	رَاضٍ	Râzi	Razı	İsm-i fâil
Раят	Rayet	رَاحَةٌ	Râha	Rahat	Müfred isim
Рушвет	Ruşvet	رِشْوَةٌ	Rüşvet	Rüşvet	Müfred isim
Сабвгъ хийр	Sabvq xiyr	صَبَاحُ حَيْرٍ	Sabâh Hayr	Günaydın	Bileşik isim
Саламатвал	Salamatval	سَلَامَةٌ	Selâmet	Selamet	Müfred isim
Себеп	Sebeb	سَبَبٌ	Sebeb	Sebep	Müfred isim
Севт	Sevt	صَوْتٌ	Savt	Ses	Müfred isim
Сефер	Sefer	سَفَرٌ	Sefer	Sefer	Müfred isim
Суал	Sual	سُؤَالٌ	Suâl	Soru	Müfred isim
Табдил	Tabdil	تَبْدِيلٌ	Tebdîl	Değişme	Mezîd fiil mastarı
Тайин	Tayin	تَعْيِينٌ	Ta'yîn	Tayin, atama	Mezîd fiil mastarı
Такъат	Takat	طَاقَةٌ	Tâkat	Takat, güç	Müfred isim
Тамам	Tamam	تَمَامٌ	Tamâm	Tamam	Müfred isim
Тариф	Tarif	تَعْرِيفٌ	Ta'rif	Tarif, tanım	Mezîd fiil mastarı
Тартиб	Tartib	تَرْتِيبٌ	Tertîb	Tertip	Mezîd fiil mastarı
Тафават	Tafavat	تَفَاوُتٌ	Tefâvüt	Farklılık, derece	Mezîd fiil mastarı
Тедитр	Teditr	تَدْبِيرٌ	Tedbîr	Tedbir	Mezîd fiil mastarı
Тереф	Teref	طَرَفٌ	Taraf	Taraf	Müfred isim
Тешкил	Teşkil	تَشْكِيلٌ	Teşkil	Teşkil	Mezîd fiil mastarı
Талаб	Talab	طَلَبٌ	Taleb	Talep, istek	Müfred isim
Тажуб	Tajub	تَعَجُّبٌ	Taaccüb	Taaccüb, şaşkınlık	Mezîd fiil mastarı
Тешпигъ	Teşpiq	تَشْبِيهٌ	Teşbih	Teşbih, benzeme	Mezîd fiil mastarı
Теби	Tebii	طَبِيعِيٌّ	Tabî'î	Tabii, doğal	İsm-i mensûb
Фагъм	Faqum	فَهْمٌ	fehm	Fehm, anlayış	Müfred isim
Файда	Fayda	فَايِدَةٌ	Fâide	Fayda	İsm-i fâil

Санайи	Sanayi	صِنَاعِي	Sanâ'î	Sanayi	İsm-i mensûb
Фал	Fal	فَالٌ	Fe'l	Hareketli	Müfred isim
Фаркъ	Fark	فَرْقٌ	Fark	Fark	Müfred isim
Фелек	Felek	فَلَكٌ	Felek	Felek	Müfred isim
Фикир	Fikir	فِكْرٌ	Fikr	Fikir, düşünce	Müfred isim
Флан	Flan	فُلَانٌ	Fülân	Falan, falancı	Müfred isim
Надир	Nadir	نَادِرٌ	Nâdir	Nadir	İsm-i fâil
Умуми	Umumi	عُمُومِي	'Umûmî	Genel	İsm-i mansûb
Усбат	Usbat	إِثْبَاتٌ	İsbât	İspat	Mezîd fiil mastarı
Мазлум	Mazlum	مَظْلُومٌ	Mazlûm	Mazlum	İsm-i mef'ûl
Сагъб	Saqb	صَاحِبٌ	Sâhib	Sahip	İsm-i fâil
Йтим	Yetim	يَتِيمٌ	Yetîm	Yetim	Müfred isim
Халу	Xalu	حَالٌ	Hâl	Dayı	Müfred isim
Шей	Şey	شَيْءٌ	Şey	Şey	Müfred isim
Шикил	Şikil	شَكْلٌ	Şekl	Şekil	Müfred isim
Шейх	Şeyx	شَيْخٌ	Şeyh	Şeyh	Müfred isim
Залзала	Zalzala	زَلْزَلَةٌ	Zelzele	Deprem	Rubâi müc. fiil mastarı
Шахси	Şaxsi	شَخْصِي	Şahsî	Şahsi	İsm-i mensûb
Гъамам	Qamam	حَمَّامٌ	Hammâm	Hamam	Müfred isim
Фагъир	Fağyir	فَقِيرٌ	Fakir	Fakir	Müfred isim
Мурад	Murad	مُرَادٌ	Murâd	Murat, istenilen	İsm-i mef'ûl
Ада	Ada	أَدَى	Eddâ	Yerine getirdi	Mâzi fiil
Майдан	Maydan	مَيْدَانٌ	Meydân	Meydan	Müfred isim
Имдад	İmdad	إِمْدَادٌ	İmdâd	İmdat	Mezîd fiil mastarı
Макан	Makan	مَكَانٌ	Mekân	Mekan	İsm-i mekân
<b>İNANÇLA İLGİLİ KELİMELER</b>					
Азан	Azan	أَذَانٌ	Ezân	Ezan	Müfred isim
Азраил	Azrail	عَزْرَائِيلُ	Azrâil	Azrail	Müfred isim
Баракалла	Barakalla	بَارِكُ اللَّهِ	Bâreke'l-lâh	Barekallah	Bileşik isim
Басарат	Basarat	بَصِيرَةٌ	Basîret	Basiret	Müfred isim
Батип	Batil	بَاطِلٌ	Bâtıl	Batıl	İsm-i fâil
Берекат	Berekat	بَرَكَاتٌ	Bereket	Bereket	Müfred isim
Бидят	Bidyet	بِدْعَةٌ	Bid'at	Bidat	Müfred isim
Вафат	Vafat	وَفَاةٌ	Vefât	Vefat	Müfred isim
Эхирзаман	Exirzaman	آخِرُ الزَّمَانِ	Âhir zamân	Ahir zaman	Bileşik isim

Гъафил	Qъafil	عَافِلٌ	Gâfil	Gafil	İsm-i fâil
Мушибат	Musibat	مُصِيبَةٌ	Musîbet	Musibet	Müfred isim
Гъалал	Qalal	حَلَالٌ	Halâl	Helal	Müfred isim
Гъарам	Qaram	حَرَامٌ	Harâm	Haram	Müfred isim
Дин	Din	دِينٌ	Dîn	Din	Müfred isim
Дуьа	Dua	دُعَاءٌ	Duâ	Dua	Müfred isim
Яраб	Yerab	يَا رَبُّ	Yâ Rab	Ey Rabbim	Bileşik isim
Жаназа	Janaza	جَنَازَةٌ	Cenâze	Cenaze	Müfred isim
Жеъеннем	Jeennem	جَهَنَّمَ	Cehennem	Cehennem	Müfred isim
Жуьмя	Jumye	جُمُعَةٌ	Cum'a	Cuma	Müfred isim
Закат	Zakat	زَكَاةٌ	Zekat	Zekat	Müfred isim
Зикур	Zikur	ذِكْرٌ	Zikr	Zikir	Müfred isim Mastar-ı sarîh
Ибадат	İbadat	عِبَادَةٌ	'İbâdet	İbadet	Müfred isim
Иблис	İblis	إِبْلِيسَ	İblîs	İblis	Müfred isim
Имам	İmam	إِمَامٌ	İmâm	İmam	Müfred isim
Иман	İman	إِيمَانٌ	Îmân	İman	Mezîd fiil mastarı
Иншаллагъ	İnşallaq	إِنْ شَاءَ اللَّهُ	İnşâ Allâh	İnşallah	Bileşik isim
Ислам	İslam	إِسْلَامٌ	İslâm	İslam	Mezîd fiil mastarı
Ихлас	İxlas	إِحْلَاصٌ	İhlâs	İhlas	Mezîd fiil mastarı
Кафир	Kafir	كَافِرٌ	Kâfir	Kafir	İsm-i fâil
Кафан	Kafan	كَفَنٌ	Kefen	Kefen	Müfred isim
Керамат	Keramat	كَرَامَةٌ	Kerâmet	Keramet	Müfred isim
Кябе	Kyebe	كَعْبَةٌ	Ka'be	Kabe	Müfred isim
Къибле	Kъible	كَيْبَلَةٌ	Kible	Kible	Müfred isim
Азаб	Azab	عَذَابٌ	'Azâb	Azap	Müfred isim
Мевлид	Mevlid	مَوْلِدٌ	Mevlid	Mevlüt	İsm-i zaman ve mekan
Мезгъеб	Mezqeb	مَذْهَبٌ	Mezheb	Mezhep	İsm-i zaman ve mekan
Мунафикъ	Munafik	مُنَافِقٌ	Münâfik	Münafik	İsm-i fâil
Муслман	Musulman	مُسْلِمٌ	Muslim	Müslüman	İsm-i fâil
Ният	Niyat	نِيَّةٌ	Niyyet	Niyet	Müfred isim
Нефс	Nefs	نَفْسٌ	Nefs	Nefis	Müfred isim
Регъим	Reqim	رَحِيمٌ	Rahîm	Rahim	İsm-i mübâlağa
Регъмет	Reqmet	رَحْمَةٌ	Rahmet	Rahmet	Müfred isim, mastarı sarîh
Руьгъ	Ruq	رُوحٌ	Rûh	Ruh	Müfred isim
Руьгъани	Ruqani	رُوحَانِي	Rûhânî	Ruhani, dini	İsm-i mensûb
Руькуьн	Rukun	رُكْنٌ	Rukn	Rükün	Müfred isim

Саваб	Savab	ثَوَابٌ	Sevâb	Sevap	Müfred isim
Салават	Salavat	صَلَوَاتٌ	Salavât	Salavat	Cem-i müennes sâlim
Садакьа	Sadaka	صَدَقَةٌ	Sadaka	Sadaka	Müfred isim
Тавакул	Tavakul	تَوَكُّلٌ	Tevekkül	Tevekkül	İsm-i fâil
Таврат	Tavrat	تَوْرَاتٌ	Tevrât	Tevrat	Müfred isim
Батин	Batin	بَاطِنٌ	Bâtin	Batin, gizli	İsm-i fâil
Фасикь	Fasik	فَاسِقٌ	Fâsık	Fasık	İsm-i fâil
Халикь	Xalik	خَالِقٌ	Hâlık	Halık, yaratıcı	İsm-i fâil
Шайтан	Şaytan	شَيْطَانٌ	Şeytân	Şeytan	Müfred isim
Шариат	Şariat	شَرِيعَةٌ	Şer'ât	Şeriat	Müfred isim
Шукур	Şukur	شُكْرٌ	Şükr	Şükür, teşekkür	Müfred isim,
Эхират	Exirat	آخِرَةٌ	Âhiret	Ahiret	Müfred isim
Гьак-гьсаб	Qak-qsab	حَقٌّ - حِسَابٌ	Hak-Hisâb	Hak ettiği	Bileşik isim
Гьахь	Qax	حَقٌّ	Hak	Hak	Müfred isim
Азиз	Aziz	عَزِيزٌ	Aziz	Aziz	İsm-i mübâlağa
Нур	Nur	نُورٌ	Nûr	Nur	Müfred isim
Салам	Salam	سَلَامٌ	Selâm	Selam	Müfred isim
Эбедт	Ebedt	أَبَدِيٌّ	Ebedî	Ebedi	İsm-i mensûb
Важиб	Vajib	وَاجِبٌ	Vâcib	Vacip	İsm-i fâil
Хийир	Xiyir	حَيْرٌ	Hayr	Hayır (hasenat)	Müfred isim
Якьин	Yekъin	يَقِينٌ	Yakîn	Yakin	Müfred isim
Кьудрат	Kъudrat	قُدْرَةٌ	Kudret	Kudret	Müfred isim
Эфзел	Efzel	أَفْضَلُ	Efdal	Efdal	İsm-i tafdil
<b>SEBZE VE MEYVE İSİMLERİ</b>					
Зейтун	Zeytun	زَيْتُونٌ	Zeytûn	Zeytin	Müfred isim
Лимон	Limon	لَيْمُونٌ	Leymûn	Limon	Müfred isim
Машмаш	Maşmaş	مِشْمِشٌ	Mişmiş	Kayısı	Müfred isim
Партахал	Partaxal	بُرْتُغَالٌ	Burtugâl	Portakal	Müfred isim
Рейгьан	Reyqan	رَيْحَانٌ	Reyhân	Reyhan	Müfred isim
<b>HUKUK ve YÖNETİMLE İLGİLİ KELİMELER</b>					
Адалат	Adalat	عَدَالَةٌ	'Adâlet	Adalet	Müfred isim
Межлис	Mejlis	مَجْلِسٌ	Meclis	Meclis	İsm-i mekân
Гьаким	Qakim	حَاكِمٌ	Hâkim	Hakim	İsm-i fâil
Гьукумат	Qukumat	حُكُومَةٌ	Hukûmet	Hükümet	Müfred isim
Делил	Delil	دَلِيلٌ	Delîl	Delil	Müfred isim
Идара	İdara	إِدَارَةٌ	İdâre	Yönetim	Mezîd fiil mastarı

Къанун	Kъanun	قَانُونٌ	Kanûn	Kanun	Müfred isim
Къебила	Kъеbila	قَبِيلَةٌ	Kabîle	Kabile	Müfred isim
Векил	Vekil	وَكِيلٌ	Vekîl	Vekil	Müfred isim
Везифа	Vezifa	وَضِيفَةٌ	Vazîfe	Vazife	Müfred isim
Диван	Divan	دِيْوَانٌ	Dîvân	Divan, Mahkeme	Müfred isim
Аламат	Alamat	عَلَامَةٌ	Alâmet	Alamet, işaret	Müfred isim
Макъам	Makъam	مَقَامٌ	Makâm	Makam	İsm-i mekân
Магъле	Maçle	مَحَلَّةٌ	Mahalle	Mahalle	Müfred isim
Щагъид	Şaçid	شَاهِدٌ	Şâhid	Şahit	İsm-i fâil
Весият	Vesiyat	وَصِيَّةٌ	Vasiyyet	Vasiyet	Müfred isim
Жерме	Jerme	جَزْمَةٌ	Cerîme	Ceza	Müfred isim
Таблигъат	Tabliqat	تَبْلِيغَاتٌ	Tebliğât	Tebliğat	Cem-i müennes sâlim
Шикаят	Şikayet	شِكَايَةٌ	Şikâyet	Şikayet	Müfred isim
Шерик	Şerik	شَرِيكٌ	Şerîk	Şerik, ortak	Müfred isim
<b>AKRABALIKLA İLGİLİ KELİMELER</b>					
Велед	Veled	وَلَدٌ	Veled	Velet, çocuk	Müfred isim
Ими	İmi	عَمٌّ	'Ammu	Emmi	Müfred isim
Хала	Xala	حَالَةٌ	Hâla	Hala / Teyze	Müfred isim
Эвладар	Evladar	أَوْلَادٌ	Evlâd	Evlât	Cem-i teksîr
Эме	Eme	عَمَّةٌ	'Amme	Hala	Müfred isim
Варис	Varis	وَارِثٌ	Vâris	Varis	İsm-i fâil
<b>GIYİM KUŞAMLA İLGİLİ KELİMELER</b>					
Либас	Libas	لِبَاسٌ	Libas	Libas, gijysi	Müfred isim
Жиб	Jib	جَيْبٌ	Ceyb	Cep	Müfred isim
<b>SAĞLIK ALANINDAKİ KELİMELER</b>					
Ваба	Vaba	وَبَاءٌ	Vebâ	Veба	Müfred isim
Дава	Dava	دَوَاءٌ	Devâ	Deva	Müfred isim
<b>ZAMAN, SAYI ve ÖLÇÜ İLE İLGİLİ KELİMELER</b>					
Адет	Adet	عَدَدٌ	'Adet	Adet	Müfred isim
Саласа	Salasa	ثَلَاثَةٌ	Selâse	üç	Sayı ismi
Завал	Zaval	زَوَالٌ	Zevâl	Zeval	Müfred isim
Хемис	Xemis	خَامِسٌ	Hamîs	Beşinci	Sayı ismi
Эвела	Evela	أَوْلَاءٌ	Evvelen	Evvela,	Sayı ismi
Декъика	Dekika	دَقِيقَةٌ	Dakîka	Dakika	Müfred isim
Заман	Zaman	زَمَانٌ	Zamân	Zaman	Müfred isim
Евел заман	Evel zaman	أَوَّلُ زَمَانٍ	Evvel Zamân	Önce	Bileşik isim
Девир	Devir	دَوْرٌ	Devr	Dönem	Müfred isim
Хатам	Xatam	خِتَامٌ	Hitâm	Hitam, son	Müfred isim

Эхир	Exir	آخِرُ	âhır	Son, ahir	Müfred isim
Муддат	Muddat	مُدَّةٌ	Müddet	Süre	Müfred isim
Сабагъ	Sabaq	صَبَاحٌ	Sabâh	Sabah	Müfred isim
Сегьер	Seqer	سَهْرٌ	Seher	Sabah	Müfred isim
<b>ASKERLİK ve KAHRAMANLIKLА İLGİLİ KELİMELER</b>					
Гъазават	Qъazavat	غَزَاوَاتٌ	Gazavât	Gazve, savaş	Cem-i müennes sâlim
Гъужум	Qujum	هُجُومٌ	Hücûm	Hücum	Müfred isim
Гъалиб	Qalib	غَالِبٌ	Gâlib	Galip	İsm-i fâil
Йсир	Ysir	أَسِيرٌ	Esîr	Esir, tutsak	Müfred isim
Жасус	Jasus	جَاسُوسٌ	Casûs	Casus	Müfred isim
<b>ALET ve EŞYA İSİMLERİ</b>					
Мишар	Mişar	مِشَارٌ	Minşâr	Testere	İsm-i alet
Кис	Kis	كَيْسٌ	Kîs	Cüzdан	Müfred isim
Силагъ	Silaq	سِلَاحٌ	Silah	Silah	Müfred isim
Файтун	Faytun	فَايْتُونٌ	Faytûn	Fayton	Müfred isim
Мисмар	Mismar	مِسمَارٌ	Mismâr	Çivi	İsm-i alet
Рухсат	Ruxsat	رُخْصَةٌ	Ruhsat	Ruhsat	Müfred isim
Сандух	Sandux	صُنْدُوقٌ	Sundûk	Sandık	Müfred isim
<b>HAYVANLARLA İLGİLİ KELİMELER</b>					
Гъайван	Qayvan	حَيَّوَانٌ	Hayvân	Hayvan	Müfred isim
Гъашарат	Qaşarat	حَاشِرَاتٌ	Haşerât	Haşarat	Cem-i müennes sâlim
Фил	Fil	فِيلٌ	Fil	Fil	Müfred isim
Магъара	Maqъara	مَغَارَةٌ	Magâra	Mağara, in	İsm-i mekân
<b>YİYECEK ve İÇECEKLE İLGİLİ İSİMLERİ</b>					
Гъалва	Qalva	حَلْوَى	Halvâ	Helva, tatlı	Müfred isim
Кабаб	Kabab	كِبَابٌ	Kebâb	Kebap	Müfred isim
Лукма	Lukma	لُقْمَةٌ	Lokma	Lokma	Müfred isim
Тям	Tyem	طَعَامٌ	Yemek	Taam	Müfred isim
Чай	Çay	شَايٌ	Şây	Çay	Müfred isim
Шурбет	Şurbet	شُرْبَةٌ	Şurbet	Şerbet	Müfred isim
Лезет	Lezet	لَذَّةٌ	Lezzet	Lezzet	Müfred isim
Саил	Sail	سَائِلٌ	Sâil	Maye	İsm-i fâil
<b>TABIATLA İLGİLİ İSİMLER</b>					
Табият	Tabiat	طَبِيعَةٌ	Tabîat	Tabiat	Müfred isim
Турфан	Turfan	طُوفَانٌ	Tûfân	Tufan	Müfred isim
Набатат	Nabatat	نَبَاتَاتٌ	Nebâtât	Nebatat, bitki	Cem-i müennes sâlim
<b>İŞ ve MESLEK İSİMLERİ</b>					
Къасаб	Kasab	قَصَّابٌ	Kassâb	Kasap	İsm-i mübâlağa, İsm-i mensûb

Жерягъ	Jeryeq	جِرَاحٌ	Cerrâh	Cerrah	İsm-i mübâlağa, İsm-i mensûb
Сайят	Sayyet	صَيَّادٌ	Sayyâd	Avcı	İsm-i mübâlağa, İsm-i mensûb
Шаир	Şair	شَاعِرٌ	Şâ'ir	Şair	İsm- fâil
Гъамбал	Qambal	حَمَّالٌ	Hammâl	Hamal	İsm-i mübâlağa, İsm-i mensûb
Тажир	Tajir	تَاجِرٌ	Tâcir	Tacir	İsm- fâil
Жаппат	Jallat	جَلَّادٌ	Cellâd	Cellat	İsm-i mübâlağa, İsm-i mensûb
Назир	Nazir	نَاطِرٌ	Nâzır	Bakan	İsm- fâil
Везир	Vezir	وَزِيرٌ	Vezîr	Vezir	Müfred isim
Фекъи	Feki	فَقِيهٌ	Fakîh	Fakih,	Müfred isim
Даллал	Dallal	دَلَّالٌ	Dellâl	Rehber	İsm-i mübâlağa, İsm-i mensûb
Сарраф	Sarraf	صَرَّافٌ	Sarrâf	Sarraf	İsm-i mübâlağa, İsm-i mensûb
<b>EĞİTİM ve ÖĞRETİMLE İLGİLİ KELİMELER</b>					
Гъезел	Qezel	غَزَلٌ	Gazel	Gazel	Müfred isim
Гъарф	Qarf	حَرْفٌ	Harf	Harf	Müfred isim
Илим	İlim	عِلْمٌ	'ilm	İlim	Müfred isim
Марифат	Marifat	مَعْرِفَةٌ	Ma'rife	Marife	Müfred isim
Талим	Talim	تَعْلِيمٌ	Ta'lîm	Talim, eğitim	Mezîd fiil mastarı
Тарс	Tars	دَرْسٌ	Ders	Ders	Müfred isim
Элифар	Elifar	أَلِف بَاء	Elifbâ	Elifba	Bileşik isim
Эдебият	Edebiyat	أَدَبِيَّاتٌ	Edebiyyât	Edebiyat	Cem-i müennes sâlim
Таржума	Tarjuma	تَرْجُمَةٌ	Tercüme	Tercüme	Müfred isim
Хат	Xat	خَطٌّ	Hat	Hat	Müfred isim
Баян	Bayen	بَيَّانٌ	Beyân	Beyan, ifade	Müfred isim
Жаваб	Javab	جَوَابٌ	Cevab	Cevap	Müfred isim
Имтигъан	İmtiqan	إِمْتِحَانٌ	İmtihan	İmtihan	Mezîd fiil mastarı
Келима	Kelima	كَلِمَةٌ	Kelime	Kelime	Müfred isim
Макъала	Makъala	مَقَالَةٌ	Makâle	Makale	Müfred isim
Малумат	Malumat	مَعْلُومَاتٌ	Ma'lûmât	Bilgi	Cem-i müennes sâlim
Медреса	Medresa	مَدْرَسَةٌ	Medrese	Medrese	İsm-i mekân, Müfred isim
Тарих	Tarix	تَارِيخٌ	Târîh	Tarih	Müfred isim
Дафтар	Daftar	دَفْتَرٌ	Defter	Defter	Müfred isim
Къелем	Kъelem	قَلَمٌ	Kalem	Kalem	Müfred isim
Шиир	Şiir	شِعْرٌ	Şi'r	Şiir	Müfred isim



İNSAN VÜCUDU, DUYGULARI, DAVRANIŞLARI ve FİZİKİ KUSURLAR İLE İLGİLİ KELİMELER					
Заруф	Zaruf	ظَرِيفٌ	Zarîf	Zarîf	Müfred isim
Зиггин	Ziqin	ذِهْنٌ	Zihn	Zihin	Müfred isim
Акси	Aksi	عَكْسٌ	Aks	Aksi	Müfred isim
Жегъл	Jeqł	جَهْلٌ	Cehl	Cehalet	Müfred isim
Сабур	Sabur	صَبُورٌ	Sabûr	Sabır	İsm-i mübâlağa
Гъая	Qaye	حَيَاءٌ	Hayâ	Haya	Müfred isim
Сабур	Sabur	صَبُورٌ	Sabûr	Sabır	İsm-i mübâlağa
Гъасрет	Qasret	حَسْرَةٌ	Hasret	Hasret	Müfred isim
Гъайбат	Qayat	هَيْبَةٌ	Heybet	Heybet	Müfred isim
Гъевес	Qeves	هَوَسٌ	Heves	Heves, İstek	Müfred isim
Гъис	Qis	حِسٌّ	His	Duygu	Müfred isim
Гъерекат	Qerekat	حَرَكَاتٌ	Hareket	Hareket	Cem-i müennes sâlim
Зайиф	Zayif	ضَعِيفٌ	Zaif	Zayıf	Müfred isim
Тавази	Tavazi	تَوَاضَعٌ	Tevazû'	Tevazuu	Mezîd fiil mastarı
Залум	Zalum	ظَلَمٌ	Zâlim	Zalim	İsm-i fâil
Зулум	Zulum	ظُلْمٌ	Zulm	Zulüm	Müfred isim
Инад	İnad	عِنَادٌ	'Inâd	İnat	Müfred isim
Эмин	Emin	أَمِينٌ	Emîn	Güvenilir	Müfred isim
Инсафун	İnsafun	إِنْسَافٌ	İnsâf	İnsaf	Mezîd fiil mastarı
Интикъам	İntikam	إِنْتِقَامٌ	İntikâm	İntikam	Mezîd fiil mastarı
Катил	Katil	قَاتِلٌ	Kâtil	Katil	İsm-i fâil
Кирагъ	Kıraç	كِرْهٌ	Kerih	Kerih, çirkin	Müfred isim
Насигъат	Nasiqat	نَصِيحَةٌ	Nasîhat	Nasihat	Müfred isim
Нефес	Nefes	نَفْسٌ	Nefes	Nefes, soluk	Müfred isim
Сидкъи	Sidki	صِدْقٌ	Sıdk	Doğruluk	Müfred isim
Сир	Sir	سِرٌّ	Sirr	Sır	Müfred isim
Этир	Etir	عِطْرٌ	'litr	Koku	Müfred isim
Кагъл	Kaqul	كُحْلٌ	Kuhûl	Sürme	Müfred isim
Шак	Şak	شَكٌّ	Şekk	Şüphe	Müfred isim
Ажиз	Ajiz	عَجِيزٌ	'Acîz	Aciz	Müfred isim
Азият	Aziyet	أَذِيَّةٌ	Eziyyet	Eziyet	Müfred isim
Айиб	Ayib	عَيْبٌ	'Ayb	Ayıp	Müfred isim
Шафакъат	Şafakat	شَفَقَةٌ	Şafakat	Şefkat	Müfred isim
Хиянет	Hiyenet	حِيَانَةٌ	Hiyânet	Hıyanet	Müfred isim
Хама	Xata	خَطَأٌ	Hata'	Hata	Müfred isim
Хаин	Xain	خَائِنٌ	Hâin	Hain	İsm-i fâil
Вафа	Vafa	وَفَاءٌ	Vefâ	Vefa	Müfred isim
Къадам	Kъadam	قَدَمٌ	Kadem	Adım	Müfred isim
Гъалат	Qъalat	غَلَطٌ	Galat	Hata, yanlış	Müfred isim

Гьурмет	Qurmet	حُرْمَةٌ	Hurmet	Saygı, kutsallık	Müfred isim
Уьзур	Uzur	عُذْرٌ	'Uzr	Özür	Müfred isim
Вилаят	Vilayet	وَلَايَةٌ	Velâyet	Velayet	Müfred isim
Беден	Beden	بَدَنٌ	Beden	Vücut	Müfred isim
Жилд	Jild	جِلْدٌ	Cild	Cilt, deri	Müfred isim
Жасад	Jasad	جَسَدٌ	Cesed	Ceset	Müfred isim

### Sonuç

“Lezgi Dilindeki Arapça Ödünçlemeler ve Morfolojik yapıları” isimli yaptığımız bu makale çalışmasında şu sonuçlara ulaşılmıştır.

Lezgiler’in yaşadığı bölge -güneydoğu Dağıstan ve kuzeydoğu Azerbaycan-Hz. Ömer (r.a) döneminde düzenlenen İslamî fetih akınları vasıtası ile VII. yüzyılda Müslüman Araplarla tanışmış, bir kaç asır sonra da tamamen Müslüman olmuştur.

Müslüman olan Lezgiler, Araplardan, siyasi ve sosyo-kültürel açıdan etkilendikleri gibi dil yönünden de etkilenmişlerdir. Arapçadan bir çok kelime, Lezgi diline girmiş ve kullanılmaya başlanmıştır. İslam’ın kutsal kitabı Kur’an-ı Kerim’in ve ibadet dilinin de Arapça olması buna hız kazandırmıştır.

Otuz beş bin Lezgice sözcüğünün incelenmesi neticesinde üç yüz altmış sekiz kelimenin Arapça asıllı olduğu ve anlam değişmesi olmaksızın Lezgi dilinde kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu da lezgi dilinde kullanılan sözcüklerin yaklaşık % 1.04’üne karşılık gelmektedir.

Lezgi diline geçen üç yüz altmış sekiz Arapça kelimenin kullanıldıkları alanlara göre tasnifi yapılmıştır. Tasnif sonucunda; 144 kelimenin sosyal hayatta, 70 kelimenin inançla, 45 kelimenin insan hissiyatı, duyguları, davranışları ve fiziki kusurlarıyla, 21 kelimenin eğitim ve bilimle, 20 kelimenin hukuk ve yönetimle, 14 kelimenin zaman, sayı ve ölçüyle, 12 kelimenin iş ve meslekle, 8 kelimenin yiyecek ve içeceklerle, 7 kelimenin alet ve eşya ile, 6 kelimenin akrabalıkla, 5 kelimenin meyve ve sebzeyle, 5 kelimenin askerlik ve kahramanlıkla, 4 kelimenin hayvanlarla, 3 kelimenin tabiatla ve 2’şer kelimenin de sağlık, giyim ve kuşamla ilgili olduğu tespit edilmiştir. Arapça alıntı kelimelerin en çok sosyal alanda kullanılan kelimeler olduğu, onu da inançla ilgili kelimelerin takip ettiği görülmüştür.

Arap dili morfolojisi yönünden yapılan incelemede Arapça alıntı kelimelerden 224 tanesinin tekil isim, 41 tanesinin mastar (7 sarıh, 5 mimli ve 29 mezîd mastar), 32 tanesinin ism-i fâil (29 sülasi mücerred, 3 tanesi mezîd filden ism-i fâil), 15 tanesinin çoğul (6 mükesser, 9 Cem-i müennes sâlim), 11 tanesinin mülalağalı ism-i fâil, 10 tanesinin ism-i mef’ûl (8 tanesi sülasi

mücerred, 2 tanesi mezîd fiilden ism-i mefûl), 8 tanesinin ism-i zaman ve mekan, 7'şer tanesinin birleşik kelime, sıfat-ı müşebbehe ve ism-i mensûb, 2 tanesinin ism-i âlet ve 1'er tanesinin ise ism-i tafdil ve muzari kalıbında olduğu tespit edilmiştir.

Bir dilden başka dile geçen kelimelerin, yeni dile uyum sağlamak için fonetik değişikliklere uğraması tabii bir durumdur. Alıntı kelimelerde de bu vuku bularak Lezgi diline geçen kelimelerin, Lezgi dilinin rengiyle boyandığı ve Lezgenicenin fonetik kurallarına uyduğu görülmüştür.

### Kaynakça

- Akiner, Shirin, Sovyet Müslümanları, Çeviren: Tufan Buzpınar ve Ahmet Mutu, İstanbul, 1995.
- Bala, Mirza, MEB İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1993.
- Buniyatov, Ziya Musa, "Dağıstan", TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1993.
- Büyük Larousse Ansiklopedisi, Lezgiler, Milliyet Yayınları.
- Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi (Redaktör Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul, 1992.
- Dursun, Davut, "Lezgiler," TDV İslam Ansiklopedisi, Ankara, 2003.
- Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülük, Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, Ürdün, ts.
- Erel, Şerafeddin, Dağıstan ve Dağıstanlılar, İstanbul, 1961.
- Gacıyev, M. M., Rusko-Lezginski Slovar, Mahackala, 1950.
- Gaydarov R. İ., Mirzehanov, S.M., Ramaldanov, G. R., Lezgi çal 6-7, Mahaçkala, 1992.
- Gaydarov, R. İ., Gülmagamedov, A. G., Mehemedov, H. İ., Nesredinov, F., Yaraliyev, M. M., Lezgi Çal 10-11, Mahaçkale, 1993.
- Halibov, B.B., Lezgi Dillerinin Fonetik Karşılaştırılması, Moskova, 1980.
- İbnü'l-Esir Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerim b. Abdilvahid eş-Şeybani, Kâmil fi't-Târih, Lübnan, 1987.
- Komünist Gazetesi 4 Haziran 1987.
- Lezgi gazetesi, 16 Ekim 1993.
- Sami, Şemseddin, Kâmûsu'l-A'lâm, İstanbul 1308/1891.
- Sucu, Mehmet, "Yeryüzündeki Diller ve Kelime Alışverişleri" Sızıntı Dergisi, Aralık 2009, Sayı: 371.
- MEB Türk Ansiklopedisi, Ankara, 1976.
- Yıldız, Muharrem, Dünden Bugüne Kafkasya, İzmir, 2006.
- [http://www.gks.ru/free\\_doc/new\\_site/perepis2010/croc/Documents/Vol4/pub-04-01.pdf](http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/Documents/Vol4/pub-04-01.pdf) 22.10.2014
- <http://www.stat.gov.az/source/demography/ap/> 16.10.2014

## DİN, AYDINLANMA VE ELEŞTİRİSİ

Sait KAR (\*)

### ÖZ

*Bilindiği gibi insanla birlikte ortaya çıkmış ve özellikleri itibariyle insanlığı şu veya bu şekilde yönlendirmiş olan din, düşünen bir varlık olması nedeniyle insanı, güç ve kapasitesine göre din problemi üzerine düşünmeye ve çeşitli yaklaşımlar ortaya koymaya yönelten bir olgudur.*

*Felsefe tarihinin önemli dönüm noktalarından birini oluşturan Aydınlanma düşüncesi de en genel anlamıyla tüm dini öğretilere karşı ortaya çıkan fikirlerle şekillenen bir dönem olarak kabul edilmektedir.*

*Bu nedenle çalışmamızın amacı, Aydınlanma döneminde dine karşı ortaya konan yaklaşımların bir değerlendirmesini yaparak, Aydınlanmayı oluşturduğu kabul edilen görüşlerin bir eleştirisini yapmaktır.*

**Anahtar Kelimeler:** Din, Aydınlanma, Akıl, Hoşgörü, Bilim, İlerleme, Özgürlük.

### ABSTRACT

#### **Religion, Enlightenment and its Critics**

*As it is well known, religion emerging with humanity and leading the humanity in a way or another is a phenomenon which makes people think on religion problem according to their thinking power and capacity and put forward new approaches since people are reasonable creatures.*

*Enlightment idea forming one of the important turning points of philosophy history, in the most general aspect, is accepted as a period taking shape with ideas that appears against all religious doctrine.*

*For this reason, the aim of our research is to criticize views that are accepted to create the enlightenment by reviewing the approaches that are put forwards against the religion in the enlightenment age.*

**Keywords:** Religion, Enlightenment, Reason, Tolerance, Science, Progress, Freedom.

\* Yrd. Doç. Dr., Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.  
e-mail: saitkar@odu.edu.tr

## Giriş

Fransızca’da “Işık” anlamına gelen “*Lumières*”; İngilizce’de *Enlightenment*; Almanca’da ise *Aufklärung* kelimeleri ile karşılanan<sup>1</sup> Aydınlanma çağı, sonuçları itibari ile hem Amerika hem de Avrupa’nın her tarafında etkili olmuş, geleneksel olarak İngiliz devrimiyle başlayıp, Fransız devrimiyle bitirilen felsefi bir hareketi, daha da önemlisi, bu hareketin sonuçlarıyla belirginlik kazanan toplumsal ve siyasal bir süreci ifade etmek için kullanılan ve insanları “kötü” ve “köleleştirici” olarak kabul edilen mit, ön yargı ve hurafelerden, yani kurumsal dinin temsil ettiği inanan “eski düzenden” kurtararak, “iyi” ve “özgürleştirici” olarak kabul edilen “akıl düzenine” sokmayı hedefleyen bu sürecin çizgilerini, akıl özerkliği, entelektüel kültürün dayanışması, akıl ilerleyişinin kaçınılmaz olduğuna iman ve tinin iktidarı belirlemiştir.<sup>2</sup>

Başta Kant olmak üzere, hemen bütün Aydınlanma düşünürleri, gerçek aydınlanmanın, bireysel, sosyal ve politik hayatın problemlerine, vahye ve iman sınırlarına müracaat etmeden, akıllı ve felsefi yöntemleri kullanarak çözüm üretmekle mümkün olabileceğini, böylece mistisizmin karanlığı ve dogmatizmin yanlış ve koyu ışığının tersine, akıl ışığına yönelinebileceğini söylerler. İşte bu nedenle “Akıl Çağı” ya da “Aydınlanma Çağı” adı verilmiş olan bu yüzyıl,<sup>3</sup> farklı kültürlerde farklı şekillerde değerlendirilmiş olmakla birlikte, genel olarak kendisini “tiran” olarak değil, “öğretmen” olarak göstermiş ve içinde bulunduğu yüzyılda tıpkı bir ruh hali gibi etki etmiş, Barok’a\*, Ortodoksluğa, Karşı Reform’a karşı oluşan bir tepki olmuştur. Serbestçe konuşup yazmanın mümkün olduğu, Albrecht von Haller’in ifadesiyle “Özgür düşünebilenin, düşünüyor kabul edilebildiği”, öteden beri süregelen adetlere karşı alışılmamış bir dinamizmin geldiği, geriye değil ileriye bakılan bir yüzyıl olmuştur.<sup>4</sup>

Gelişme, mutluluk, din adamları sınıfına karşı olma, özgürlük, insana güvenme gibi hususlarda hemfikir olan<sup>5</sup> Aydınlanma düşünürlerine göre akıl,

1 Peter Hans Reill; Ellen Judy Wilson, *Encyclopedia of the Enlightenment*, Revised Edition, Book Builders Incorporated, United States Of America, 2004, s. 179; Sevgi İyî, *Cumhuriyet Döneminde Aydınlanma ve İnsan Felsefesi Çalışmaları*, Toroslu Kitaplığı, İstanbul, 2006, s. 17.

2 Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 13-15.

3 Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa, 2008, s. 13-14.

\* 17. Yüzyılda Roma’da, Kilisenin etkisiyle doğmuş fakat Avrupa’da da yaygınlaşmış olan, üslup açısından karmaşık ve hatta çelişkili, daha çok duygusal ve dramatik bir tarza sahip olan sanatsal bir anlatım biçimi.

4 Ulrich Im Hof, *Avrupa’da Aydınlanma*, çev. Şebnem Sunar, Literatür Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 7.

5 Christian Destain, *Aydınlanma*, çev. İsmail Yerguz, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul, 2010, s. 83.

dolayısıyla da insan, dinin ve geleneğin boyunduruğu altına girmiştir. Dini değerlere göre şekillenmiş bu dünya görüşünün yerine, insanın kendisinin belirleyeceği yeni bir dünya görüşü oluşturulmaya çalışılmalıdır. Bu hedefe ulaşabilmek için ise, aklın her türlü baskı ve kayıttan kurtarılması, yani insanın kendi dışındaki her türlü belirleyici etki ve kategorilerden soyutlanması gerekmektedir. Böylece Aydınlanma, insanın, Tanrı, din ve devlet karşısındaki konumunun yeniden ele alınmaya başlandığı bir dönem haline gelmiştir.<sup>6</sup>

Aydınlanma düşünürlerine göre, insanlara boş inançlar aşıl原因an, ceplerini ve gönüllerini ipotek altına alarak maneviyatlarından ziyade, hırsları, bencillikleri, bağnazlıkları ve vahşilikleri ile ortaya çıkan papazlar ve dolayısıyla da Roma Katolik Kilisesi, en tehlikeli ve zararlı olan kurumdur. Kilisenin bu zararlı etkisinin temelinde, elbette ki aşkın ve doğüstü yapısı ile iman ve vahyi, aklın üzerine çıkarmış olan din bulunmaktadır.<sup>7</sup> Nitekim büyücüler, mucizeler ve doğanın muntazam düzenini engelleyen her şey, aydınlanmacı filozofların, dünyayı yaşamak adına daha makul ve güvenli bir yer haline getirme isteğine karşı birer engel teşkil etmektedirler.<sup>8</sup> Bu nedenle Habermas'ın ifade ettiği gibi Aydınlanma kültürü, bilginin bir meta olarak kalmaya devam ettiği ama eleştiri yoluyla özgür kılma yeteneğini koruduğu bir dünyada her türlü hurafe, mit, önyargı ve geleneğin, aklın süzgecinden geçirilerek aydınlatılmaya çalışılmasıdır.<sup>9</sup>

Bu anlayış doğrultusunda, tarihsel süreç içerisinde oluşan bütün kurumlar, aklın eleştirisinden geçirilerek; toplum, din ve eğitim, aklın ilkelerine göre yeniden düzenlenmeye çalışılmıştır.<sup>10</sup> Böylece tarih boyunca insan hayatında çok etkin bir fenomen olan din, Aydınlanma ile birlikte sekülerleştirilerek, insan hayatından giderek uzaklaştırılmış, dinin insan ve toplum üzerindeki etkisi azaltılmış ve dinin bıraktığı boşluk akıl ve bilim ile doldurulmaya çalışılmıştır.<sup>11</sup>

6 Hüseyin Aydın, *Aydınlanmanın Ana Kucağında Laiklik ve Atatürkçülük*, Emin Yayınları, Bursa, 2010, s. 23.

7 Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, s. 26.

8 Alev Alatlı, *Batı'ya Yön veren Metinler III*, Kapadokya Meslek Yüksekokulu Yayınları, Nevşehir, 2010, s. 922.

9 Jürgen Habermas, "Şimdinin Kalbinde Amaç Yüklenmek: Foucault'un Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" Metni Hakkındaki Konferansı Üzerine", çev. Eda Özgül, Özlem Oğuzhan, *Toplumbilim Dergisi*, Aydınlanma Özel Sayısı, İstanbul, 2010, sayı: 11, s. 82. (Bundan sonraki atıflarda bu eser "Şimdinin Kalbine Amaç Yüklemek" olarak anılacaktır.); Outram, *Aydınlanma*, s. 24.

10 İsmail Hira, "Sosyal Bilimler: Yasa Koyucu Tasarımdan Yorumcu Tasarıma", *Bilgi Dergisi*, Sayı: 2/3 Yıl: 2000, s. 82.

11 Tuncay İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 9.

Bu sekülerleşme süreci sonucunda, ruhban sınıfı bir güç, Kilise de kamusal bir otorite olmaktan çıkmış, böylece din kamusal alanı terk ederek kendi özel alanına, bireysel seçim ve pratiğin özel çizgileri içerisine çekilmiştir. Ancak Aydınlanma düşünürlerinin saldırısı sadece dine karşı olmamıştır. Gerçeklik ve bilgi probleminde empirik yaklaşım dışındaki bütün yaklaşımların hatalı ve kötü niyetli olacağına inanan Aydınlanma düşünürleri, dinin bir kalıntısı, dindeki hastalıklı tavrın çok daha rafine olmuş bir devamı olarak gördükleri metafiziğe de ciddi şekilde saldırmışlardır.<sup>12</sup> Dini, mitolojik ve metafiziksel anlayışlara karşı olan, dinsel muhtevalarından soyutladıkları kavramları evrensel hakikatler gibi gösteren, kimi ateist kimi de deist olan Aydınlanma filozofları için akıl, artık en önemli araç haline gelmiştir.<sup>13</sup>

Aydınlanma ile ilgili bu genel bilgilerden sonra, şimdi kendisini her türlü metafizik öğretiye karşı konumlandırın, her türlü dini öğretiyi reddedip akıl dinini teşekkül ettirmeyi hedefleyen bu yüzyılın genel özelliklerine ve eleştirisine geçebiliriz.

### Aydınlanma Felsefesi

Aydınlanma felsefesi; “İnsanın varlığının anlamı ve bu dünyadaki yerinin ne olduğu” problemi etrafında ortaya çıkan sorular, bu sorulara verilen cevaplar ve bu cevaplara temel olan düşüncelerle şekillenen bir çağda,<sup>14</sup> bir grup düşünür tarafından var olan değerler ve toplumsal kurumların eleştirilmesi amacıyla başlatılan bir felsefe hareketinin adıdır.<sup>15</sup> Aydınlanma, her ne kadar bütün bir yüzyıla adını vermiş olsa da kavramsal olarak ancak, “insanların refahı ve aydınlanmasına” katkı sağlamak amacıyla kurulmuş bir dernek olan *Mittwochsgesellschaft*’ın yayım organı “*Berlinische Monatsschrift*” isimli bir dergide,<sup>16</sup> 1783 yılında Johann Friedrich Zöllner’in yayınladığı bir yazının dipnotunda sormuş olduğu “Aydınlanma nedir?” sorusu ve bu soruya verilen cevaplar ile kullanılmaya başlanmıştır.<sup>17</sup>

12 Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, s. 25.

13 Lucien Goldmann, *Aydınlanma Felsefesi*, çev. Emre Aslan, Doruk Yayınları, Ankara, 1999, s. 20; İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*, s. 33.

14 Vahdettin Başçı, *17. ve 18. Yüzyıl Aydınlanma Döneminde Rasyonel Din Anlayışları ve Deizm*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum, 2002, s. 7.

15 Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 16.

16 Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa, 2008. s. 12; Michel Foucault, “Aydınlanma Nedir?”, çev. Eda Özgül, Özlem Oğuzhan, *Toplumbilim Dergisi*, Aydınlanma Özel Sayısı, sayı: 11, Temmuz, 2000, s. 69.

17 James Schmidt, “Aydınlanma Neydi? Moses Mendelssohn ve İmmanuel Kant Berlinische Monatsschrift’i Nasıl Yanıtladı?” çev. Fahrettin Altun, *Toplumbilim Dergisi*, Aydınlanma Özel Sayısı, İstanbul, 2000, s. 23. Bundan sonraki atıflarda bu eser “Aydınlanma Neydi?” olarak anılacaktır.



Berlinische Monatsschrift'in sorduğu bu soruyu, ilk olarak Moses Mendelssohn cevaplandırmış olsa da Kant'ın, Mendelssohn'un cevabından habersiz olarak vermiş olduğu yanıt, Aydınlanma konusunda yapılan hemen bütün yorum ve değerlendirmelerin, üzerinde yürütüldüğü kaynak haline gelmiştir.<sup>18</sup> Bu cevabında Kant aydınlanmayı; aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımını olmaksızın kullanma kararlılığını ve cesaretini gösteremeyen insanın, kendi suçu ile düştüğü bir "ergin olmama" durumundan kurtulması<sup>19</sup> olarak tanımlamıştır.

Kant'a göre insanın "ergin olmayışı", aklın kendisi nedeniyle değil, hem kişinin aklını kullanamamasından hem de başkasının yardımını olmaksızın kendi aklını kullanma kararlılığı ve cesaretini gösterememesinden ve çözüm üretememesinden kaynaklanır. Yani bu "ergin olmayış" insanın kendi suçu ile düştüğü bir durumdur. İşte bu nedenle Kant için aydınlanmanın parolası "*Sapere Aude!*" yani "*aklını kullanmaya cesaret et!*" olmuştur. Bu şekilde ortaya çıkan ve bireyler için neredeyse ikinci bir doğa yerine geçen ve temel bir yapı oluşturan bu ergin olmayıştan kurtulmak, oldukça zordur. Hatta insan bu duruma seve seve katlanmış ve onu benimsemiştir bile. Bu durumu yaşayan ve kısa bir sürede buna alışan bir kişinin, bu durumdan kurtulmak için hiçbir çabası olmayacağı gibi, onun adına düşünen ve karar veren bekçileri, onun aklını kullanmasına müsaade etmeyeceği için, bu kişi kendi başına düşünme yeteneğine sahip dahi olamayacaktır.<sup>20</sup>

Kant, insanın kendi hatası nedeniyle içerisinde bulunduğu bu olgun olmayış ya da kendi kusuru ile düştüğü bu ergin olmama durumundan kurtuluş olarak nitelendirdiği Aydınlanmanın odak noktası olarak, *din konularını* ele alır. Zira ona göre, bilim ve sanatla ilgili olarak, yöneticilerimizin bu konularda söz sahibi olmaları ve koruyucu olmaları onların çıkarlarına değildir. Aynı zamanda din konusundaki ergin olmayış her şeyden daha tehlikeli, zararlı ve onur kırıcıdır.<sup>21</sup> Bu nedenle aydınlanmanın temeli, saf akıl dininin, tüm insanlar için sürekli meydana geliş halinde olan (empirik değilse de) ilahi bir vahiy olduğu ilkesinde bulunmalıdır.<sup>22</sup>

18 Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, s. 12.

19 İmmanuel Kant; "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt", çev. Nejat Bozkurt, *Toplumbilim Dergisi*, Aydınlanma Özel Sayısı, Sayı: 11, yıl: 2000, s. 17; Kant, *Seçilmiş Yazılar*, s. 211.

20 Kant; "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt", s. 17; Kant, *Seçilmiş Yazılar*, s. 212; Schmidt, "Aydınlanma neydi?" s. 27-28; İmmanuel Kant, *Yaşamın Anlamı*, ed. Wolfgang Kraus, çev. Gürsel Uyanık, Ahmet Sarı, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2004, s.34

21 Kant, "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt", s. 20.

22 İmmanuel Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, Translated by Theodore M. Greene & Hoyt H. Hudson, The Open Court Publishing Company, Chicago, 1934, s. 113.

Aydınlanma düşüncesini belirleyen en önemli konulardan birisi, hiç şüphesiz din, özellikle de Hristiyanlık eleştirisidir. Aydınlanma filozoflarına göre kurumsal din, Aydınlanmanın, bireysel ve toplumsal hürriyetin, bilimin, ilerlemenin ve eşitliğin önündeki en büyük engeldir.<sup>23</sup> Nitekim Aydınlanmanın en temel karakteri, kurmaya çalıştığı yeni dünyada, mutlak bir hümanizm ve bu hümanizme bağlı olarak mutlak bir akılcılıkla, insanların yegâne rehberinin, gelenek ya da din değil de, kendi dışında başka hiçbir kaynağa ihtiyaç duymayan akıl olduğuna duyulan inançtır.<sup>24</sup> Buna göre, hakikati bulmak için artık, miras aldıkları geleneğe, bir kuruma ya da bir seçkine, hatta Tanrı'dan gelen bir vahye bile gereksinim kalmamıştır.<sup>25</sup>

Antik Çağın siyasi rejimine bir tepkiyi ve yeniden düzenleme isteğini ihtiva eden ve Batıda gelişen her türlü dini inanca ve geleneğe karşı cephe alan bu felsefe hareketinin temel amacı, bütüncül bir din eleştirisi yaparak<sup>26</sup> insanın kendisini, evreni ve hayatı, geleneklerin, toplumun ve inançların etkisinden kurtulup yalnız doğal aklına dayanarak açıklamak,<sup>27</sup> insanları içinde buldukları korkulardan arındırarak, bağlı buldukları sistemin kölesi olmaktan uzaklaştırıp, efendi konumuna getirmek<sup>28</sup> ve toplumu insan aklı ve doğasıyla yeniden düzenlemek,<sup>29</sup> kısacası din, mitoloji ve hurafenin yerine, akli koymaktır.<sup>30</sup> Nitekim Rönesans ve Reform hareketleriyle beraber dışlanmaya başlanan din, Aydınlanma ile çok daha öte bir noktaya taşınmıştır. Aydınlanmanın bir sonucu olan modern düşüncede, rasyonel düşüncenin, varlığın derinliklerine dahi nüfuz edebileceği ve varlığı sadece bilmeye değil, onu düzenlemeye dahi yetkili olduğu yönünde sarsılmaz bir inanç hâkimdi. Bundan hareketle de insanların artık dine ihtiyaçlarının olmadığı, bilimin önündeki engelin din olduğu ileri sürüldü. Bu nedenle de Aydınlanmanın önünde bir engel olarak duran din ve metafiziğe bağlı dünya görüşüne meydan okuma, Aydınlanmanın temel hedefi haline geldi.<sup>31</sup>

23 Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, s. 49.

24 Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, s. 26.

25 Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, çev. Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu, Ayraç yayımevi, Ankara, 1998, s. 371.

26 Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, s. 36.

27 Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2004, 9. Baskı, s. 47.

28 Theodor W Adorno, Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Çev. Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2010, s. 19.

29 Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, Cilt 1, İstanbul, 1967, s. 117.

30 Binnaz Toprak, *Aydınlanma Sempozyumu*, ed. Binnaz Toprak, Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 7.

31 Tuncay İmamoğlu, "Din ve Modern Düşünce Üzerine", *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, Yıl: 7, sayı: 27, s. 157.

Bu hedefi benimseyen bütün Aydınlanma filozofları, aklın tabiata ve giderek sosyo-politik hayata hâkim olacağını, dini baskılardan arındırılmış yeni bir dünya ve insan yaratılacağını, aklın öncülüğünde daima ilerleyen bu yeni dünyada insanın özgürleşeceğini ve önyargılardan kurtulacağını savunmuşlardır. İnsan artık kilisenin, mutlak idarelerin ya da geleneklerin baskısına maruz kalmayacak, kendi dünya düzenini kendisi yaratacak ve kontrol edebilecektir.<sup>32</sup> Zira tüm geleneksel dini kurumlar, insanlığın gelişmesini engelleyen ve insanlığın bağımlılık durumunda kalmalarını sağlayan karanlıkçı kurumlardır ve Aydınlanma insanı, bu tür bağımlılıkları aklıyla aşmalıdır. Bu durum aynı zamanda, Aydınlanma insanının, özgürlüğüne ve gelişmesine engel olan hoşgörüsüzlüğü<sup>33</sup> ve geleneksel olarak otorite olan dini kurumları da aşması anlamına gelecektir. Nitekim Chateaubriand, *bizim çağımız, edebiyat açısından XIV. Louis'in çağından daha gerideyse, buna dinden başka bir neden aramamak gerekir*<sup>34</sup> diyerek dinin, her türlü ilerlemeye engel olduğunu savunmuştur. Aydınlanma döneminin önemli düşünürlerinden biri olan Diderot'a göre ise; din diye bilinen şey, korku ve insanın güçsüzlüğü teması üzerine bina edilmiş, yanlış kanıtlara dayalı, teologların kendi hâkimiyetlerini korumak üzere ürettikleri dokunulmaz bir bütündür. Oysa gerçek din, tabii din, insanın içsel uyumuna ve aklına ters düşmeyen; kurulu dinler gibi insanları bölmek yerine, birleştiren dindir.<sup>35</sup>

Her ne kadar tüm Aydınlanmacıların din karşıtı olduğu söylenemese de, pozitivist ruh, nispeten, metafizik gibi dinin de altını oyma eğilimine sahiptir. Pozitivist standartlara göre, Tanrı, "bilinemez", yok edilemez ve kanıtlanamazdır.<sup>36</sup> Hal böyle olunca da, akla aykırı olan bu inanışlarla mücadele edilmesi gerekmektedir. Ancak Aydınlanma düşünürlerinin dinle olan bu gerilimli ilişkisi, dinin aşılması yönünde değil, yeni bir inanç ve belki de yeni bir din anlayışının ortaya atılmasıyla sonuçlanmıştır.<sup>37</sup> Bu yeni din anlayışı, mevcut dini geleneklere, âlemi yaratan ve her an müdahale ederek yöneten bir Tanrı ve bu Tanrının "bedeni" olduğuna inanılan Kilise'ye karşı ortaya atılan itirazlarla şekillenen "deizm"dir.<sup>38</sup> Deizm, kökleri Aristoteles'in, kendisi hareketsiz

32 Toprak, *Aydınlanma Sempozyumu*, s. 7.

33 Destain, *Aydınlanma*, s. 23.

34 Afşar Timuçin, "Aydınlanma Düşüncesi", *Toplumbilim Dergisi*, Aydınlanma Özel Sayısı, İstanbul, 2000, sayı: 11, s. 55.

35 Denis Diderot, *Filozofça Düşünceler*, çev. İsa Öztürk, Çan Yayınları, İstanbul, 1963, s. 60; Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, s. 40.

36 Alatl, *Batı'ya Yön veren Metinler III*, s. 1065.

37 Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, s. 49.

38 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, Dokuzuncu Basım, İzmir 2001, s. 181.

olmakla birlikte evrenin hareket etmesini sağlayan “ilk muharrrik”<sup>39</sup> anlayışına dayanan ve Tanrıyı; varlığı ve mahiyeti sadece akılla kavranabilen, ezeli ve ebedi olan, evreni bir şekilde yaratmış olan fakat ona hiçbir biçimde müdahale etmeyen aşkın bir varlık<sup>40</sup> olarak tanımlayan felsefi yaklaşımdır. Bu yaklaşımın temelinde XVII. yüzyılda doğa bilimlerinde meydana gelen muazzam gelişme yatar. Nitekim bu yüzyılda Galileo, Kepler, Harvey ve Newton gibi büyük doğa bilimcileri sayesinde evren, kendi kendine yetebilen bir makine gibi algılanmaya başlanmıştır.<sup>41</sup> Bu anlayışa bağlı olarak Tanrı ve onun yansıması olan Kilise, evrende ve insan hayatında etkisiz hale gelince, tüm dini yaklaşımlar ve tartışmalardan uzak, hoşgörü temeline dayalı doğal bir din anlayışı ortaya konulmuştur.<sup>42</sup>

Aydınlanma düşünürlerinin, vahiy dini yerine kullandıkları ve deizm olarak adlandırdıkları bu doğal din anlayışı, iki ayrı gerçeklik alanı olarak kabul edilen Tanrı ile âlem arasında bir ilişkinin var olup olmadığına, var ise nasıl olduğuna dair sorulan sorulara verilen cevaplardan sadece biridir. Bu cevaba göre Tanrı ile âlem arasında, onu yaratmış ve düzenini vermiş olmanın dışında bir ilişki söz konusu değildir. Zira evren, Tanrı tarafından, dışarıdan bir müdahaleyi gerektirmeyecek kadar mükemmel yaratılmıştır. Nitekim Tanrının kudreti de zaten burada tecelli etmiştir.<sup>43</sup>

Âleme müdahale etmeyen bir ulûhiyet anlayışı ile akla ve bilime duyulan büyük güvenin karakterize ettiği<sup>44</sup> deizm, doğal din kavramının, yani Tanrının varlığını ve keşfini akla dayandıran, içten gelen bir duygunun üstünde yükselir. İnsanın artık Tanrının varlığını hissetmesi için vahye, daha doğrusu dinsel kurumların aracılığı olmadan ortaya çıkan yüce bir varlığa ihtiyacı yoktur.<sup>45</sup> Nitekim Rönesans’la başlayan insancı kavrayışın sürdürücüsü olan Aydınlanma, bireyin, insan olmanın gerekleri dışında hiçbir otorite kabul etmemesine dayanan ve insanın bilinçlenmesine adanmış eleştirel bir dünya görüşüdür.<sup>46</sup>

39 Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İkinci Basım, İstanbul, 2001, s. 375-377, 258b/10, 259a/5-10.

40 Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Şehir Yayınları, İstanbul, 2000, s. 265; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 255, 256.

41 Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, Sekizinci Baskı, Ankara, 2005, s. 274.

42 Başcı, *17. ve 18. Yüzyıl Aydınlanma Döneminde Rasyonel Din Anlayışları ve Deizm*, s. 27.

43 Şaban Ali Düzgün, *Varlık ve Bilgi, Aydınlanmanın Keşif Araçları*, Beyaz Kule Yayınları, Ankara, 2008, s. 74-75.

44 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 180.

45 Destain, *Aydınlanma*, s. 97.

46 Timuçin, “Aydınlanma Düşüncesi”, s. 56.

Merkezinde insan olan ve rasyonalizmi temel alan bu düşünce, her şeyden önce öğretici olan ve Tanrı tarafından yaratılan evrendeki olguları, nitelikleri ekseninde ereksel bir açıklamaya tabii tutan önceki dönemlerden farklı bir biçimde evreni, harici referanslara başvurmadan, zaman ve mekânla sınırlı olan varlık alanına müracaat etmek suretiyle açıklamaya çalışan bir karaktere sahiptir. Yine Aydınlanma dönemindeki düşünce biçimi, hakikati, düşünen öznenin aklına indirgeyen karakteri nedeniyle rasyonalist ve tam anlamıyla hümanist bir düşünce tarzıdır. Aydınlanma, insan aklına kurucu bir rol biçerek, aydınlanmış aklın dünyayı en iyi şekilde anladığını ve onu dönüştürme kudretine sahip olduğunu belirtmektedir.<sup>47</sup>

Ancak bilindiği gibi hiçbir düşünce birden bire oluşmaz. Zira mutlaka onu hazırlayan bir takım etkenler vardır ve bu etkenler, daima alttan alta ve değişik süreçler boyunca belirleyici olurlar. İşte bu nedenle insanın kaderinin, insanın kendisi dışında hiçbir güce emanet edilemeyeceğini, insanlığın “insana yarasır bir hayata” ancak kendi çabasıyla, kendi aklıyla ulaşabileceğini savunan<sup>48</sup> bir bireycilik; akli, kendisi hiçbir kriter tarafından yargılanamazken, bütün inançları, kanunları, sanat eserlerini, hatta kutsal metinleri yargılayabilecek<sup>49</sup> bir yetenek olarak gören bir akılcılık; bütün olayları tabii değişmez kanunlara bağlı olarak gören ve dolayısıyla da pozitivizme neden olan<sup>50</sup> bir bilimselcilik; aklın aydınlattığı doğrular ile beslenecek olan sonsuz bir ilerlemeyi hedefleyen ilerlemecilik<sup>51</sup>; siyasal ve dinsel alanlarda özgürlüğü sıkı bir şekilde savunarak din ve devleti birbirinden ayırmayı hedefleyen liberalizm/özgürlük<sup>52</sup> ve Ortaçağ’da din adına yapılan her türlü zorbalığa karşı ortaya çıkan<sup>53</sup> ve inanç, düşünce ve yargı hürriyetine saygı göstermek, vicdanlara ve inançlara baskı yapmamak, insan haklarına bağlı olarak başkalarının fikir ve düşüncelerine karşı anlayışlı olmak ve bu fikirlerini hürce dile getirmelerine ve yaşamalarına imkân tanımak anlamına gelen<sup>54</sup> hoşgörü ve eşitlik gibi özelliklere sahip olan

47 Tuncay İmamoğlu, “Muhafazakârlığa Farklı Bir Bakış” *Demokrasi Platformu Dergisi*, Yıl: 7, sayı: 25, kış, 2011, s. 111.

48 Abdülbaki Güçlü ve diğerleri, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat yayımları, Ankara, 2003, s. 754.

49 İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*, s. 33.

50 Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi*, Hece yayımları, Ankara, 2002, s. 18.

51 Hira, “Sosyal Bilimler: Yasa Koyucu Tasarımdan Yorumcu Tasarıma.” s. 82.

52 Ruhattin Yazoğlu, “Martin Luther ve Thomas Hobbes’ta Din-Devlet İlişkisi” *Ekev Akademi Dergisi*, yıl: 2001, cilt: 3 sayı: 2, s. 222.

53 Preserved Smith, *Rönesans ve Reform Çağı*, çev. Serpil Çağlayan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2007, s. 177-179.

54 Vahdettin Başcı, *Taassup ve Hoşgörü*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum, 1996, s. 11; Necati Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Akçağ Yayınları, İkinci Baskı, Ankara 1999, s. 46 vd.

Aydınlanma düşüncesini de zincirin bir halkası, tarihin bir aşaması olarak görmek daha uygun olacaktır.<sup>55</sup>

Sonuç olarak diyebiliriz ki, aydınlanmış olmak; kendine rehber olarak *lumen supranaturale* (doğüstü ışık) yerine *lumen naturale* (doğal ışık/ağlın ışığı)'yi seçmek demektir. Aydınlanmış insanlar "doğal ışığı" akıl, duygu, ahlak duygusu veya sağduyu şeklinde anlasalar da hepsinin ortak paydası, kendi anlayışları, duyguları ya da iradelerinin peşinden gitmeleri, başkalarının tavsiyelerini kulak ardı etmeleridir. Kısacası "Aydınlanma", modern insanın erginleşmesini; ya bir birey, bir kitle, bir sınıf ya da tüm toplumun başarısıyla, Kilisenin otoritesinden ve feodalite ya da kapitalizm gibi sosyal baskılardan kurtulup özgürleşmesini ifade eder.<sup>56</sup> İnsanın özgürleşmesi ise araştırma, eleştirme, şüphe ve sorgulama özgürlüğüyle sağlanabileceği için artık, hiçbir dogma ve kurum kutsal ve dokunulmaz olarak kalamayacaktır.<sup>57</sup> Bu nedenle de insan artık, aklını kullanma konusundaki tembelliğini bırakmalı, cesaretini toplamalı ve aklını kullanmaya başlamalıdır.<sup>58</sup> Zira her zaman kendi başına düşünme ilkesi demek olan "aydınlanma",<sup>59</sup> insanın kendi aklını, hiçbir otoriteye bağlanmadan kullanmasıdır.<sup>60</sup>

### Aydınlanmanın Eleştirisi

Her şeyin tartışmaya açıldığı, ancak aynı zamanda da tartışılmaz düşüncelerin yüzyılı olan, derinliklerinde, antropolojik bir kötümserlik ve tarihsel bir iyimserlik yatan<sup>61</sup> Aydınlanma felsefesi, her ne kadar hem ortaya çıktığı çağda hem de daha sonraki çağlarda ciddi etkiler bırakmış ve ciddi takipçiler edinmiş olsa da, eleştirilmekten de kurtulamamıştır. Nitekim daha XVIII. yüzyıldan itibaren, aralarında Giambastito Vico, Edmund Burke ve Jean-Jacques Rousseau gibi filozofların bulunduğu aydınlanma karşıtları, başta akılcılık, bilimselcilik, bireycilik ve ilerlemecilik olmak üzere, Aydınlanmanın tüm karakteristik özelliklerini eleştirmişlerdir.<sup>62</sup>

55 Afşar Timuçin, Ali Timuçin, *50 Soruda Aydınlanma*, Bilim ve Gelenek Kitaplığı, İstanbul, 2010, s. 26.

56 F. H. Heinemann, "John Toland and the Age of Enlightenment" *The Review of English Studies*, Oxford University Press, Vol. 20, No. 78 (April, 1944), s. 125.

57 Destain, *Aydınlanma*, s. 10.

58 Ernest Wolf-Gazo, "Postmodernizmin Aydınlanma Eleştirisi", çev. Şefik Deniz, *İslami Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 1992, cilt: 6, sayı: 1, s. 8; Kant; "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt", s. 17.

59 Kant, *Yaşamın Anlamı*, s. 34.

60 Foucault, "Aydınlanma Nedir?" s. 69.

61 Destain, *Aydınlanma*, s. 21.

62 Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a*, Say Yayınları, İstanbul, 2009, s. 760.

Aslında aydınlanmanın bahsedilen bütün özellikleri tek tek ele alındığında, bu özelliklerin hiç birinde Aydınlanma filozofu olarak nitelendirilen felsefecilerin hiçbir mutabakatlarının olmadığı rahatlıkla görülebilir. Örneğin; Aydınlanmayı ilerleme fikrine olan inanç olarak niteleyecek olursak, en büyük Aydınlanma filozoflarından biri olarak kabul edilen Rousseau'nun en önemli kariyerini bilim ve sanatta ilerlemenin olumsuzlukları üzerine yaptığını göreceğiz.<sup>63</sup> O, "İlimler ve Sanatlar Üzerine Nutuk" adlı eserinde, bilim ve sanattaki ilerlemenin insanlığın ruhunu bozduğunu, özgür yaşamak için doğmuş görünen insanların damarlarında taşıdıkları özgürlük duygusunu söndürdüğünü, onlara kölelik yaşamını sevdiğini ve onları uygar toplumlar dediğimiz kitleler haline soktuğunu söyler.<sup>64</sup> Toplum Sözleşmesi adlı eserine ise şöyle başlar:

*Özgür doğan insan, her yerde zincirlere vurulmuş. Kendini diğerlerinin efendisi sananlar bile, diğerlerinden daha fazla köle olmaktan kurtulamıyor. Bu ikisi arasındaki değişikliğin nasıl gerçekleştiğini bilmiyorum. Bu durumu meşrulaştıran nedir? İşte bu soruyu yanıtlayabileceğimi sanıyorum.*<sup>65</sup>

Aydınlanmayı, insan doğasının ahlaki ihtiyaç ve taleplerini entelektüel kültürün yapay cazibesine feda ettiği ve dolayısıyla, doğal ihtiyaçların yerine, yapay bir takım ihtiyaçlar ikame ettiği için eleştiren<sup>66</sup> Rousseau'ya göre; Tanrının varlığı, irade özgürlüğü ve ruhun ölümsüzlüğü gibi iyi bir hayat sürmek için özsel ve vazgeçilmez olan şeyler, Aydınlanmanın ortaya koyduğu akılcılık ve bilimciliğe bağlı bilim adamlarının yolundan gidildiği takdirde, ortadan kalkacaktır. Bu da insanın iyi bir hayat sürmesine engel olacaktır. Zira ona göre, bir Tanrı yoksa ve biz insanlar her türlü eylemlerimizde salt maddi nedenler tarafından determine ediliyorsak ya da bu dünyadaki hayatımız yegâne hayatımız ise, o zaman biz bir hayvan gibi sadece yeme, içme ve çiftleşmeyle şekillenen çıplak bir varoluşla yetinmek zorunda kalırız. Ancak, böyle bir durum kabul edilebilir değildir.<sup>67</sup> Bu nedenle Rousseau, bilginin kaynağının, insanın içinde bulunan, sadece âlimlerin değil, bütün insanların sahip olduğu bir şey olduğunu söyler. Bu kaynak "duygu" dur. Zira ona göre kişi, Tanrının

63 Yasin Aktay, "Modernizmin Aydınlanma Vehmi" *Toplumbilim Dergisi*, Aydınlanma Özel Sayısı, İstanbul, 2010, Sayı:11, s. 107.

64 Jean Jacques Rousseau, *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk*, çev. Sabahattin Eyüpoğlu, MEB. Yayınları, İstanbul, 1989, s. 13.

65 Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2012, s. 4.

66 Jean Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, Çev. R. Nuri İleri, Say Yayınları, (6. Baskı), İstanbul, 2001, s. 92-93; Rousseau, *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk*, s.13-15; Cevizci, *Felsefe Tarihi*, *Thales'ten Baudrillard'a*, s. 773.

67 Rousseau, *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk*, s. 35.



var olduğunu, bir bilim adamının söyleyebileceği argümanlardan bağımsız olarak, tıpkı kendi varlığını hissettiği gibi hisseder.<sup>68</sup>

Aydınlanmayı, ilerleme idealinin dışında rasyonalizme ve nedenselliğe ve buna bağlı olarak da bilime duyulan güçlü bir inançla karakterize olan bir çağ olarak görürsek,<sup>69</sup> yine önemli aydınlanma düşünürlerinden biri olan David Hume (1711-1776)'un rasyonalizm ve nedenselliği reddettiğini görürüz. Nitekim Hume'a göre, neden-sonuç ilişkisi bağlamında bizi, olayları bağlantılandırmaya mecbur bırakan şey, benzer sıra izleyen eski deneyimlerimizdir. Ancak hiçbir şey, bu olayların her zaman aynı sıra ile gerçekleşeceğinin garantisini veremez. Zira güneşin bu güne kadar milyonlarca kez doğmuş olması, onun yarın da doğacağını garanti değildir.<sup>70</sup> Aynı şekilde, Tanrı bilgisinin ya da "mantıklı Hıristiyanlığın", "doğa felsefesinin" bulgularıyla desteklenbilmesinin mümkün olmadığını söyleyen Hume'a göre, doğa filozofları tarafından ortaya konulduğu şekliyle, doğal düzenin özelliklerinden Tanrının özelliğine ulaşmak, yani yarattığına bakarak Yaratan'ı anlamak da mümkün değildir.<sup>71</sup>

Aydınlanma düşüncesini, özgürlüğün sağlanmasını hedefleyen bir düşünce sistemi olarak kabul edecek olursak da, onun, insanın özgürlüğünü, vazgeçilmez haklarını her zaman göz önünde bulundursa da genellikle aydın despotizmi merkez aldığı gerçeği ile karşı karşıya kalacağız. Nitekim Fransa'da Aydınlanmacılar toplumu yenilemek isterlerken, onları Devrimin, İmparatorluğun ve Avrupa savaşlarının kucağına atmışlardır. Aynı şekilde bu akım, Almanya'da milliyetçiliğin koşullarını, İngiltere'de ise, çok erken bir dönemde sanayi devrimini tasarlamıştır.<sup>72</sup>

Aydınlanma dönemi düşünürlerinin, insan haklarında ilerledikleri kabul edilse de, Hume ve Kant gibi filozofların, ırkçılıkla suçlandığı, Locke'nin kö-

68 Jean Jacques Rousseau, *Emile, Bir Çocuk Büyüyor*, çev. Ülkü Akagündüz, Selis Kitaplar, İstanbul, 2003, s.12; Cevizci, *Felsefe Tarihi, Thales'ten Baudrillard'a*, s. 761-762; Hilmi Yavuz, *Avrupa'nın Zihin Tarihi*, Timaş Yayınlar, İkinci Baskı, İstanbul, 2013, s. 167-170.

69 Aktay, "Modernizmin Aydınlanma Vehmi" s. 107.

70 David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding And Selections From A Treatise of Human Nature*, The Open Court Publishing Co. Chicago, 1921, s. 115-118 (Bundan sonraki atıflarda bu eser "An Enquiry" olarak alınacaktır.); David Hume, *The Philosophical Work of David Hume*, Adam and Charles Black, Edinburgh, 1854, s. 125-128; Tuncay İmamoglu, *Tanrı'nın Doğası ve Mucizenin İmkani*, İz yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 95; Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2004, s. 187.

71 Hume, *An Enquiry*, s. 121; Hume, *The Philosophical Work of David Hume*, s. 131; Dorinda Outram, *Aydınlanma*, Çev. Sevdâ Çalışkan, Hamit Çalışkan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007.s. 127.

72 Destain, *Aydınlanma*, s. 20.

leliğe izin verdiği ve Aydınlanmanın evrensel değil, kültüre özgü olduğu şeklinde eleştirildiği de görülmektedir.<sup>73</sup> Nitekim Aydınlanma düşüncesi bütünü içinde değerlendirildiğinde, özgürlükçü olmakla övünse de kölelik yüzyılı olmuştur. Özgürlükten başka bir mesele düşünmeyen Aydınlanma, bu meselede suskun kalmıştır. Bunun nedeni ise kölelikten elde edilen çıkardır. Zira sömürgelerde köle, üretimin en temel parçasını oluşturur. Bu nedenle kölelik yararlı ve hatta gereklidir. Her ne kadar sanayi devrimi ve teknoloji sayesinde üretimin makineleşmesi nedeniyle kölelik hafiflemiş olsa da, Aydınlanmanın lanetli yüzü olarak hala varlığını korumaktadır. Aydınlanma düşüncesinin, en temel düşüncesi özgürlükler olmasına rağmen, köleliği görmezden gelmesi, tek kelimeyle çıkarları doğrultusunda hareket etmesinden kaynaklıydı. Zira özgürlükler kadar kârlılık da çok önemliydi. Kısacası Aydınlanma düşünürünün insanlık kavramı üzerine düşündüğü söylenebilir, ancak insanî olandan hareketle akıl yürüttüğü kesin değildir.<sup>74</sup>

Aynı şekilde Aydınlanma düşüncesinin en önemli isimlerinde birisi olan ve özgürlüğün aydınlanma için başat şart olduğunu söyleyen Kant da, bu özgürlüğün çeşitli sebeplerle kısıtlanabileceğini söyler. Nitekim ona göre, insanlar arasında aydınlanmaya yol açabilecek tek şey olan aklın kamusal kullanımı her zaman özgür olmalıdır. Ancak aklın özel kullanımı çoğu zaman ciddi bir biçimde kısıtlanabilir. Bu anlayış çok sınırlı bir özgürlük anlayışını ortaya çıkarır. Zira bu yaklaşımı sergileyen Kant'a göre; bir kişi toplumsal ödevlerini yerine getirme konusunda özgür değildir. O devletin ona verdiği görevi sorgulamaksızın yapmalı, vergisini mutlak surette ödemeli, askeri bir emrin yararlılığını ya da yararsızlığını sorgulamadan yerine getirmelidir. Yine aynı şekilde bir papaz da hizmetinde bulunduğu kilisenin öğretilerine uygun bir şekilde kilisenin öğretilerini halka öğretmekle sorumludur. Onun özgürlüğü, sadece bu konulardaki fikirlerini paylaşma özgürlüğüdür. Kant, subayın "düşünme, eğitimi yap", maliyecinin "düşünme vergini ver", din adamının ise "düşünme, inan" diyerek özgürlükleri kısıtladığını, ancak sadece bir kişinin -ki bu kişi Büyük Frederich'tir- "dilediğiniz kadar ve dilediğiniz konuda düşünün, ama itaat edin" diyerek aklın kamusal kullanımı olarak nitelendirdiği kullanımını özgür bıraktığını söyler.<sup>75</sup> Ancak bu özgürlük pek bir anlam ifade etmeyen bir özgürlüktür. Zira sadece düşüncede olup, icraatta her hangi bir şey ifade etmemektedir. Nitekim bu ifadenin diğer ifadelerden tek farkı düşünmeye müsaade ediliyor olmasıdır. Oysaki düşündüğün şeyi hayata geçirme hakkına

73 Charles Taliaferro, Elsa J. Marty, *A Dictionary of Philosophy of Religion*, The Continuum International Publishing Grup, New York, 2010, s. 76.

74 Destain, *Aydınlanma*, s. 71.

75 Kant, "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt" s. 18; Outram, *Aydınlanma*, s. 18.

sahip değilsen, düşündüğün şey ne olursa olsun itaat etmen gerekiyorsa bu bir özgürlük olamaz. Bu tıpkı, her hangi bir şekilde, herhangi bir eylemde bulunmasına müsaade edilmeyen bir mahkûmun, düşünce özgürlüğüne sahip olması gibi anlamsız bir özgürlük olacaktır.

Her ne kadar dinsel zorlamalardan ya da bu zorlayıcılıkların manipüle edilmesinden kurtulma eğiliminde olan bir akıl çağı olsa da, Aydınlanma çağının amacı gerçek değil, mutluluk, daha doğrusu refahtır. Ancak bu refah, sadece çok özel bir toplumsal sınıf olan burjuvaya aittir.<sup>76</sup> Kısacası Aydınlanma düşüncesinin, özgürlükçü bir temele sahip olsa da, Avrupa'da her şeyden önce "aydın despotlar" denen hükümdarların çok ince hesaplanmış bir olgusu ve varlıklı burjuva ve aristokrasi olayı olduğunu söyleyebiliriz.<sup>77</sup> Nitekim Aydınlanma, çoğunlukla bir sosyo-ekonomik sınıfın yani burjuvazinin, fikrî ve toplumsal ürünü olarak görülmüştür. Nasıl ki insanın, fizyolojik ve zorunlu ihtiyaçlarının giderilmesi, onu lükse, itibar görmeye ve üstün olma isteğine götürüyorsa, burjuvazi de önce insanın ekonomik gelişimini engelleyen dini aristokrasinin değerlerini eleştirmiş, sonra da kültürel-siyasi egemenlik elde etmiştir. Aynı sosyo-ekonomik sınıf, daha sonra, çıkarları için yine eski anlayışları savunmuştur. Nitekim Aydınlanma döneminde aklı, açık zihinliliği ve eleştiriciliği temsil eden bu grup, dogmatikliğin çağdaş görünümünü sergileyen baskıcı (Nazi, faşizm, aşırı sağ ya da nasyonal sosyalist gibi) rejimlerin destekçisi olmuştur.<sup>78</sup>

Görüldüğü gibi Aydınlanma felsefesinin temel özellikleri olarak nitelendirilen konularda dahi birbirine uymayan, hatta bir diğerini nakzeden görüşler ortaya konulmuştur. Bu da, Aydınlanma felsefesinin, ortak görüşlerin bir araya geldiği bir sistematığe sahip olmadığı için "felsefe" olarak nitelendirilemeyeceği, bu nedenle de böyle bir felsefenin olmadığı, bunun sadece bir efsane, hatta bir entelektüel hurafe olduğu şeklinde eleştirilmesine neden olmuştur.<sup>79</sup>

Nitekim aydınlanma çağında yaşamış olmakla birlikte, içinde buldukları devrin fikirlerine ciddi eleştiriler getiren birçok düşünür vardır. Giambattista Vico (1688-1744), Edmund Burke (1729-1797)<sup>80</sup> ve Hegel (1770-1831)<sup>81</sup> bunlardan sadece birkaçıdır.

76 Destain, *Aydınlanma*, s. 31.

77 Destain, *Aydınlanma*, s. 23.

78 Serdar Taşçı, "Aydınlanma(ma)nın Felsefesi", *Toplumbilim Dergisi*, Aydınlanma Özel Sayısı, sayı: 11, İstanbul, 2000, s. 131.

79 Fehmi Baykan, *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2000, s. 7-31

80 Cevzici, *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a* s. 760.

Aydınlanma düşüncesinin en sert eleştirilerinden biri, Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer'in birlikte yazdıkları "Aydınlanmanın Diyalektiği" adlı eserlerinde yer alır. Onlar, insanlığın, gerçekten insani bir duruma ulaşmak yerine neden yeni bir barbarlığa battığını anlatmaktan başka bir hedeflerinin olmadıklarını belirttikleri<sup>82</sup> eserlerinde, insanlığın, Aydınlanma düşüncesinin özünde var olan bir paradoks nedeniyle, yeni bir barbarlığa gömüldüğünü iddia etmişlerdir.<sup>83</sup> Mitin aydınlanma ve Aydınlanmanın da mite geri dönmek<sup>84</sup> olduğunu söyleyen Adorno ve Horkheimer, bu durumu şöyle ifade ederler:

"Aydınlanmanın temel hedefi, insanları içinde buldukları korkudan arındırmak, bağlı buldukları sistemin kölesi olmaktan uzaklaştırıp efendi konumuna getirmek olmuştur. Ne var ki tamamen aydınlanmış şu yeryüzü, muzaffer felaket alametleriyle parlıyor. Oysaki Aydınlanmanın tasarısı, dünyanın büyüsünü bozmak, söylenceleri dağıtmak, kuruntuları bilgi yoluyla yıkmak, aklı ve bilimi kullanarak buluşlar yapmaktır."<sup>85</sup>

Keith Thomas da on sekizinci yüzyılı, "dünyanın büyüsünün bozulduğu", yani dünyayı, esrarengiz bir evreni yaratan büyülü ve görünmez güçlerle dolu bir yer olarak görmenin sona erdiği bir dönem olarak görür. Ancak Thomas, dini değerlerdeki bu değişimin çok önemli sonuçları olduğunu savunur. O, bu dönemde Tanrı'nın, yaratılmış bir dünyanın ötesinde var olan bir güç olmaktan çıkıp, kendisini yalnızca "doğal nedenler aracılığıyla ortaya koymaya mahkûm edilen" ve "insanların inceleyebileceği doğa kanunlarına boyun eğen" bir güce dönüştüğünü söyler.<sup>86</sup>

Aydınlanmanın kavramsal olarak kullanılmaya başlamasına neden olan "Aydınlanma Nedir?" sorusuna ilk olarak cevap veren Mendelssohn da, Aydınlanmanın doğurabileceği olumsuz sonuçlara dikkat çekmiştir. Ona göre Aydınlanma; daha çok *Teorik olanla* yani objektif olarak akla dayalı bilgi ile subjektif olarak da insan için önemi ve etkisi oranında insan hayatı ile ilgili şeyler hakkında düşünme yeteneği ile ilgilidir. Bu nedenle ona göre aydınlanmanın kötüye kullanılışı ahlak duygusunu zayıflatır; katılığa bencillığe ve anarşizme götürür. Zira *bir şey mükemmelliğinde ne kadar asil ise, çürümesinde de o kadar çirkindir*. Çürümüş bir insan bir hayvandan, bir hayvan bir çiçekten,

81 Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, s. 19; Outram, *Aydınlanma*, s. 138-140.

82 Adorno, Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, s. 10.

83 Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, s. 20.

84 Adorno, Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, s. 16-17.

85 Adorno, Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, s. 19.

86 Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Belief in Sixteenth and Seventeenth-Century England*, Oxford University Press, New York, tarihsiz, s. 659; Outram, *Aydınlanma*, s. 137.

bir çiçek ise çürümüş bir odundan daha çirkindir. Buna göre mükemmelliği çok asil olan Aydınlanmanın yozlaşması ve çürümesi, onun çok kötü bir hal almasına sebep olacaktır.<sup>87</sup> Nitekim Aydınlanmanın bir ürünü olan modernite, insanın daha rahat bir yaşam için teknoloji geliştirmesi, sonrada bu teknoloji nedeniyle kibirlenmesinin ifadesi olmuştur. Hümanist kültür, insanlık tecrübesinin merkezine en yüksek birim olarak insanı koymuş, ilahi olanı ise reddetmiştir. Modernite, hayatı yataylaştırmış, dünyevi hale getirmek, hatta kurutup içini boşaltmak suretiyle vahiy ve hikmetten yani uhrevi boyuttan koparmış, insanın kendi yaratılış gayesiyle, kendi doğasıyla çatışmaya girmesine neden olmuştur.<sup>88</sup> Bunun sonucunda da akıl, hakikate giden yolu daha iyi dile getireceği yerde, çok ve çeşitli bilginin ağırlığı altında ezilerek kendi içine kapanmıştır. Kısacası araştırmalarını varlığa doğru yönlendirmeyi unutan modern felsefe, sadece insan bilgisi üzerine yoğunlaşmıştır. İnsanın hakikati bilme kapasitesine dayanacak yerde o, daha çok onun sınırları ve şartlarının altını çizmiştir.<sup>89</sup>

Bilindiği gibi dini, köklerinden koparma ve Tanrıyı da kendisi ile ilişki kurulamayacak bir konuma yerleştirme hatta insanı, kendi dinini kendisi kurarak, Tanrının fonksiyonlarını dahi insanın belirlemesini amaçlayan bir felsefe olan Aydınlanmanın amacı, insanı üstünde ve dışında belirlenmiş her türlü kayıttan kurtarmaktır. Bu süreçte, Aydınlanmanın temel anlayışı, insanın kendi doğrusunu kendisinin bulması ve yolunu kendi akli ile aydınlatmasıdır. Bunun doğal sonucu olarak da Aydınlanma, Tanrıyı hayatın dışına çıkarmış, Tanrıdan boşalan yere insanı koymuş<sup>90</sup> ve böylece insanın Tanrıdan kopmasını ve kendi sorumluluğunu üstlenmesini sağlamıştır. Kısacası Aydınlanma, insanı kendisiyle karşı karşıya bırakmıştır. Nitekim özgürlüğün kazanılması da ancak, insanın kendisi ile karşılaşması, bilimsel, sosyal, ahlaki, dini, siyasi her açıdan sorumluluk üstlenmesi ile mümkündür.<sup>91</sup>

Aydınlanmanın bilim kanadını oluşturan Newton'la birlikte dünya, Ortaçağdaki gibi evrenin merkezi olmaktan çıkmış, güneşin etrafında dönen diğer gezegenlerden biri haline gelmiş ve böylece de herhangi bir kutsallığı ve dokunulmazlığı kalmamıştır.<sup>92</sup> John Locke'un, bütün fikirlerimizin kaynağının ve

87 Moses Mendelssohn, "Aydınlanma Nedir? Sorusu Üzerine" çev. Ali Irgat, *Toplumbilim Dergisi*, Aydınlanma Özel Sayısı, sayı: 11, s. 13-14.

88 İmamoğlu, "Din ve Modern Düşünce Üzerine", s. 157.

89 Papa II. Jean Paul, *Akıl ve İman*, çev. İsmail Taşpınar, İyi Adam Yayınları, İstanbul, 2001, s. 24.

90 Aydın, *Aydınlanmanın Ana Kucağında Laiklik ve Atatürkçülük*, s. 22.

91 Destain, *Aydınlanma*, s. 142.

92 Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, s. 61. Ayrıntılı bilgi için bakınız; Richard Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi II*, çev. Yusuf Kaplan, Külliyat Yayınları, İstanbul, 2012, s. 63-76.

bütün bilgilerimizin temelini deney olduğunu, aklın doğuştan herhangi bir bilgi getirmeyen, her türlü etkiye hazır “boş bir levha” (tabula rasa) olduğunu ve ancak duyu organlarının sağladığı duyular sayesinde bir içerik ve etkinlik kazanabileceğini, söylemesiyle de<sup>93</sup> deney ve gözlem ön plana çıkmıştır. Yani Locke’a göre soğuk, sıcak, acı, uzam, biçim ve hareket gibi yalın düşünceler de dâhil olmak üzere bütün düşüncelerimiz, deneyden gelir. Bu düşünceler arasındaki uzam, biçim, hareket, varlık, süre ve sayı ile ilişkili olanlar “birincil nitelikler”dir ve nesnelere oldukları gibi gösterirler. Ancak sesler, renkler, tatlar gibi nitelikler “ikincil nitelikler”dir ve nesnelere görünmez hareketlerinin, duyularımız üzerindeki etkileridir.<sup>94</sup> Duyumcu ve mekanist bu görüş sonucunda da bilime, insanoğlunun doğa üzerinde güç ve kontrol elde etme imkânını sağlayacak tek unsur olarak bakılmıştır. Nitekim Aydınlanma düşünürleri, bilimi ilerlemenin itici gücü, insanın gelişiminin tek aracı, dünyanın her türlü olumsuz niteliğinden arındırılmasının tek yolu ve hatta ölüme bile çare bulabilecek bir unsur olarak bakmışlardır.<sup>95</sup>

Kant’a göre, kişinin aklının kamusal kullanımındaki özgürlük, bütün her şeyin en saf formudur. Ona göre, insanlığın ilerlemesi ve aydınlanmasına başlıca engel, taassupla bağlanılan sembol ve görüşlerdir. Bu nedenle de herhangi bir siyasi sembole ya da dini bir olguya taassupla bağlanıp, sonra da bu yolla halk üzerinde bir üstünlük kurmaya, hiçbir siyasi ya da dini oluşumun hakkı yoktur. Zira böyle bir hareket, insanlığın her türlü aydınlanma ve gelişmesine engel olacak bir durumdur.<sup>96</sup>

Kısacası Aydınlanma düşünürlerinin hemen tamamı, insanı, özellikle Hıristiyan dininin baskıcı egemenliğinden kurtararak, yeni düzene özgür ve mutlu bir şekilde hazırlamaya çalışmıştır. Hepsisi, özünde insanı bencil ve tutkulu olarak kabul etse de, insana büyük bir güven ve inançla bağlıdır.<sup>97</sup> Onlara göre insan, en yüce varlıktır ve yönetim, insana bağlı ve ona hizmet etmek durumunda olan bir unsurdur. Yani politik evreni gizemlerinden arındıran, bireyin yönetme hak ve yetkisini Tanrıdan almadığını ve dolayısıyla da

93 John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıdıroğlu, Kabcacı Yayımevi, (İkinci Basım), İstanbul, 2004, s. 97-99; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, Beşinci Baskı, İstanbul, 1998.s. 262.

94 Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 121-123; Server Tanilli, *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası IV, 18. Yüzyıl: Aydınlanma ve Devrim*, Adam Yayınları, Altıncı Basım, İstanbul, 2004, s. 67.

95 Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, s. 27.

96 Kant, “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt”, s. 18-19; Schmidt, “Aydınlanma Neydi?” s. 29; Birand, “İnsanlığın Aydınlanması ve Hürriyet Üzerine”, s. 48.

97 Aslı Kayhan, “Aydınlanma ve Jean-Jacques Rousseau”, *Toplumbilim Dergisi*, Aydınlanma Özel Sayısı, sayı: 11, Temmuz ,2000, s. 58.

yönetimin, özgür bireylerin isteyerek akdettikleri bir sözleşme yoluyla tesis edildiğini öne süren Aydınlanma düşüncesinde birey artık, üzerinde Tanrının, toplumun doğal yöneticileri olan majestelerinin, kralların ya da soyluların bulunduğu zavallı ve sefil bir varlık değildir. Dolayısıyla bu yeni politik düzende, siyasi yönetimin görevi, bireylere bir takım dini ve ahlaki hakikatleri dikte etmek değil, bireyin çıkarına hizmet etmek, bireyin hayat, hürriyet ve mülkiyet haklarını her ne pahasına olursa olsun, korumak, bireyi, sadece politik bakımdan değil, entelektüel ve ahlaki açıdan da özgürleştirmektir. Buna göre Aydınlanma açısından inanç ve ahlaki kanaatle ilgili konular, bireyin istediğine inanmak bakımından özgür olduğu bir alana ait olmalıdır.<sup>98</sup>

Aynı şekilde Aydınlanma, dine karşı bir başkaldırı olarak değerlendirilecek olursa da, bir takım karışıklıklara neden olacaktır. Nitekim Aydınlanma düşünürü sayılan hemen bütün filozoflar, bir şekilde dindarlıklarını açığa vurmuştur. Dini, bütün olmayan ya da bir şekilde mevcut dini geleneklere karşı olanların bile, en azından deizme sığırdıkları bir Tanrı anlayışları vardır. Hatta artık tarih öncesi dönemlerde kaldığı düşünülen pagan inancının, bütün arayışlarını benimsemiş olanlar ve yeni pagan ortaya çıkaranlar bile olmuştur. Nitekim Peter Gay, Aydınlanma üzerine yaptığı kapsamlı çalışmasının bir cildine “Modern Paganizmin Yükselişi” alt başlığını vermiştir. Ona göre, felsefecilerin eleştiriyi yüceltmeleri ve metafiziği reddedileri, şunu açıkça ortaya koymuştur ki, aydınlanma bir akıl çağı değil, aksine rasyonalizme bir isyandır.<sup>99</sup>

Kısacası Aydınlanmayı tek kelime ile ifade edecek olursak, onu en uygun ifade edecek olan kelime “belirsizlik” olacaktır.<sup>100</sup> Bu belirsizliğin vardığı sonuç ise, kendi kendini imha etmektir. Bunun iki ana nedeni vardır: Bunlardan ilki, Aydınlanmanın aklı getirdiği noktada bireyin silinişidir, ikinci neden ise, Aydınlanmanın özne ile doğayı birbirinden kesin çizgilerle ayırmasıdır. Mit, insanı doğaya tabi kılarken, Aydınlanma doğayı insana tabi kılmış, böylece insanın içinde var olduğu doğayı kendisine tamamen dışsal bir öge olarak görmesine neden olmuştur. Bunun sonucunda da doğa artık, insan için sadece bir “şey” halini almıştır. İnsan doğayı, üstünde egemenlik kurulacak bir nesne olarak görünce, içinde yaşadığı doğanın yazgısını paylaşmak zorunda olması nedeniyle, kendi üzerinde de baskı yaratmıştır. Kısacası doğa üzerinde kurulan egemenlik, hem insanın iç doğasının hem de doğanın egemenlik altına alınması ile sonuçlanmıştır.<sup>101</sup>

98 Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, s. 31.

99 Aktay, “Modernizmin Aydınlanma Vehmi” s. 107.

100 Destain, *Aydınlanma*, s. 143.

101 Dellaloğlu, “Aydınlanma, Modernite, Postmodernite ve Sonrası” s. 86.



### Sonuç

Görüldüğü gibi, kendisini her türlü metafizik öğretinin üzerinde konumlandırırsa da Aydınlanma felsefesi, hem kendi içinde hem de bu dönemde ortaya çıkan fikirler çerçevesinde ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Zira Akılcılık, bilimselcilik, bireycilik, ilerlemecilik, özgürlük ve hoşgörü gibi temel hedefleri olan Aydınlanmanın bu hedeflerine ulaştığını söylemek pek mümkün değildir.

Her türlü dini öğretiye karşı ortaya konan fikirlerin şekillendirdiği kabul edilen bu çağda, hem ortaya konulan fikirlerdeki dinsel muhtevalar hem de karşısında fikir oluşturulan dinsel öğretilerin tek biçimli oluşu, bu fikirlerin tutarsızlığının bir göstergesi niteliğindedir. Zira bu çağa Aydınlanma denmesinin sebebi, Ortaçağın karanlık bir çağ olarak kabul edilmesi ve ortaçağda ortaya çıkan dini ve metafizik öğretilerin hurafeler olarak kabul edilmesidir. Hâlbuki ki Ortaçağ, İslam düşüncesi ve felsefesi açısından karanlık bir çağ olarak nitelendirilemez. Aksine Ortaçağ, İslam düşüncesinin ciddi bir şekilde ilerlediği ve geliştiği bir dönem olmuştur.

Aynı şekilde Aydınlanma düşüncesinin karşı olduğu dinsel öğretiler, pagan inanışları ve Hıristiyanlığın yani Kilisenin ortaya koyduğu akla ve bilime aykırı olan ve hurafe olarak nitelendirilen görüşleridir. Oysaki İslam düşünce dünyasında ortaya çıkan görüşlerin hemen hiçbirinde akla ve bilime aykırı bu unsurlar bulunmamaktadır. Ayrıca, Ruhban sınıfının baskıları karşısında bireyi ön plana çıkararak ve onun özgürlüğünü hedefleyen Aydınlanma döneminin bu hedefinin de İslam dini açısından pek bir anlam ifade etmediğini söylemek yanlış olmasa gerektir. Zira İslam dininde Hıristiyanlıkta olduğu gibi bir Ruhban sınıfının olmaması ve bireyin, bizzat din tarafından değerli görülmesi, Aydınlanmanın temel argümanlarının İslam dünyasında zaten var olduğunun bir göstergesidir.

Kısacası, kendisini din karşısında konumlandıran Aydınlanma düşüncesi, sadece pagan inanışları ve Kilisenin ortaya koyduğu hatalı görüşler karşısında fikirler geliştirerek şekillenmesi nedeniyle eksik ve tutarsız kalmış, dine karşı olmak iddiası ile ortaya çıkıp, bir takım farklı dini öğretiler oluşturmuş olmasıyla da kendi içinde çelişkiye düşmüştür.

### Kaynakça

Adorno, Theodor W.; Horkheimer, Max, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Çev. Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalıcı Yayınları, İstanbul, 2010.

Aktay, Yasin, "Modernizmin Aydınlanma Vehmi" *Toplumbilim Dergisi*, Aydınlanma Özel Sayısı, İstanbul, 2010, Sayı: 11.

Alatlı, Alev, *Batı'ya Yön veren Metinler III*, Kapadokya Meslek Yüksekokulu Yayınları, Nevşehir, 2010.

- Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İkinci Basım, İstanbul, 2001.
- Armstrong, Karen, *Tanrı'nın Tarihi*, çev. Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu, Ayraç yayımevi, Ankara, 1998.
- Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, Sekizinci Baskı, Ankara, 2005.
- Aydın, Hüseyin, *Aydınlanmanın Ana Kucağında Laiklik ve Atatürkçülük*, Emin Yayınları, Bursa, 2010.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, Dokuzuncu Basım, İzmir 2001.
- Başcı, Vahdettin, *17. ve 18. Yüzyıl Aydınlanma Döneminde Rasyonel Din Anlayışları ve Deizm*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum, 2002.
- \_\_\_\_\_, *Taassup ve Hoşgörü*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum, 1996.
- Baykan, Fehmi, *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2000.
- Birand, Kamuran, "İnsanlığın Aydınlanması ve Hürriyet Üzerine", *A.Ü.İ.F.D.*, Cilt: IV, sayı: I-II, Yıl: 1955.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2004.
- Cassirer, Ernst, "Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi", çev. Doğan Özlem, *Toplumbilim Dergisi*, Aydınlanma Özel Sayısı, Sayı: 11, yıl: 2000.
- Cevzici, Ahmet, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.
- \_\_\_\_\_, *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a*, Say Yayınları, İstanbul, 2009.
- Collins, Anthony, *A Discourse of Free-Thinking, Occasioned by the Rise and Growth of a Sect Called Free-Thinkers*, London, 1713.
- Çiğdem, Ahmet, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.
- Dellaloğlu, Besim F., "Aydınlanma, Modernite, Postmodernite ve Sonrası", *Toplumbilim Dergisi*, Aydınlanma Özel Sayısı, İstanbul 2010, Sayı:11.
- Destain, Christian, *Aydınlanma*, çev. İsmail Yerguz, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul, 2010.
- Diderot, Denis, *Filozofça Düşünceler*, çev. İsa Öztürk, Çan Yayınları, İstanbul, 1963.
- Düzgün, Şaban Ali, *Varlık ve Bilgi, Aydınlanmanın Keşif Araçları*, Beyaz Kule Yayınları, Ankara, 2008.
- Foucault, Michel, "Aydınlanma Nedir?", çev. Eda Özgül, Özlem Oğuzhan, *Toplumbilim Dergisi*, Aydınlanma Özel Sayısı, sayı: 11, Temmuz, 2000.
- Goldmann, Lucien, *Aydınlanma Felsefesi*, çev. Emre Aslan, Doruk Yayınları, Ankara, 1999.
- Güçlü, Abdülbaki ve diğerleri, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003.
- Habermas, Jürgen, "Şimdinin Kalbinde Amaç Yüklenmek: Foucault'un Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" Metni Hakkındaki Konferansı Üzerine", çev. Eda Özgül, Özlem Oğuzhan, *Toplumbilim Dergisi*, Aydınlanma Özel Sayısı, İstanbul, 2010, sayı: 11.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, Cilt 1, İstanbul, 1967.

## AHMED B. HANBEL'İN FAKİHLİĞİYLE İLGİLİ TARTIŞMALAR

Muhyettin İGDE (\*)

### ÖZ

*Bu çalışma, Ahmed b. Hanbel'in fakihliği ile ilgili tartışmaların sosyo-politik arka planını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ahmed b. Hanbel, herkes tarafından bir muhaddis olarak kabul edilmekle beraber, onun fakihliği tartışma konusu olmuştur. Esasında Ahmed b. Hanbel, fakih olmak gibi bir iddiaya sahip olmamış, fıkıh ile ilgili herhangi bir eser telif etmemiş ve yaşadığı dönemde de böyle bir tartışma gündeme gelmemiştir. Mihne sürecinin Ehl-i Hadis'in zaferiyeye sonuçlanması, hadis ile fıkıhın eşitlenmesine ve Ahmed b. Hanbel'in de fakih olarak şöhret kazanmasına neden olmuştur. Bu durum, Ahmed b. Hanbel'in vefatından birkaç asır sonra bile onun fakih olup olmadığı ile ilgili tartışmaların gündeme gelmesine yol açmıştır. Ahmed b. Hanbel'den sonra oluşumu tamamlanan Hanbeli mezhebinin mensupları, Ahmed b. Hanbel'in fakihliğini ortaya koymaya çalışmış ve bunu kabul etmeyenleri de baskı altına almışlardır.*

*Çalışmamızda öncelikle sözü edilen tartışmaların tarihi arka planı tesbit edilecek, ardından Ahmed b. Hanbel'i fakihler arasında saymayan kimselerden sözü edilecektir. Daha sonra Ahmed b. Hanbel'in fakih olarak kabul edilmeme sebepleri ve fakihliğini ispatlama çabaları üzerinde durulacaktır.*

**Anahtar Kelimeler:** Ahmed b. Hanbel, Mihne, Fakih, Muhaddis.

### ABSTRACT

#### ***The Arguments Related with Ahmad. b. Hanbal's Jurist Personality***

*This study aims to determine socio-political background of arguments regarding Ahmad b. Hanbal's jurist personality. Ahmad b. Hanbal is accepted a muhaddith by every scholar; however, his jurist personality became a matter of debate. Fundamentally, Ahmad b. Hanbal did not have any claim as being a faqih, accommodate any publication related with Fiqh, and such a debate did not*

\* Arş. Gör. Dr., Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.  
e-mail: igdemuh13@hotmail.com

become a current issue in the period which he lived. Ending of the Mihna process with victory of Ahl al-Hadith caused that hadith get up with fiqh, and Ahmad b. Hanbal gained a reputation as a faqih. This situation conducted the debates which is related whether he is a faqih or not to acquire currency even after a few centuries since passing of Ahmad b. Hanbal. After Ahmad b. Hanbal, members of Hanbalism which is fully formed made effort to present his jurist personality and they tried to suppress people who did not accept this argument.

In our research, the debates of historical background will be determined, after it will be presented some people who do not accept Ahmad b. Hanbal as a faqih. Afterwards, it will be emphasized on the reasons related with Ahmad b. Hanbal is considered as a faqih and the efforts related with proving his jurist personality.

**Keywords:** Ahmad b. Hanbal, Mihna, Faqih, Muhaddith.

### Giriş

Hanbeli mezhebinin kurucusu olarak kabul edilen Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), 164/780 yılında Bağdat'ta doğmuştur. Daha çocuk sayılacak bir yaşta ilim tahsiline başlayan Ahmed b. Hanbel, öncelikle Bağdatlı âlimlerden dersler almış, Kur'an'ı hıfzetmiş, Arapça öğrenmiştir. Ahmed b. Hanbel, hadis rivayeti için Kufe, Basra, Mekke, Medine, Yemen, Şam, Cezire gibi birçok yere seferlere (*rihle*) çıkmış, bu faaliyetlerinin sonucunda, döneminin önemli hadis alimleri arasında yer almıştır.<sup>1</sup>

Abbasi yönetimi tarafından uygulamaya konulan Kur'an'ın yaratılmış olduğuna dair Mihne politikası gerek İslam düşünce tarihinde gerekse Ahmed b. Hanbel'in hayatında bir dönüm noktası olmuştur. Ahmed b. Hanbel'in Mihnedenden önceki hayatıyla ilgili bilgiler oldukça sınırlıdır. Onun ne zaman hadis derslerini vermeye başladığı, eserlerini tam olarak ne zaman tasnif etmeye başladığı ile ilgili elimizde neredeyse hiçbir bilgi mevcut değildir. Ancak

1 Ahmed b. Hanbel ile ilgili geniş bilgi için bkz.: Sâlih b. Ahmed b. Hanbel, Ebu'l-Fadl, *Siretü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. tk.: Fûâd b. Abdülmün'im Ahmed, Dârü's-Selef, Riyâd, 1415/1995, s. 29-30; Ebû Nu'aym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdullah, *Hilyetü'l-Evliyâ' ve Tabakâtu'l-Asfiyâ'*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1409/1988, IX, 161-233; Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb, *Târihu Bağdâd*, thk.: Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1422/2001, VI, 90-104; İbn Ebî Ya'lâ, Ebu'l-Hüseyin Muhammed, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, thk.: Abdurrahman b. Süleymân el-Useymin, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad, 1425/2005, I, 8-44; Zehebî, Şemsüddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman *Siyer-u A'lâmi'n-Nubelâ'*, thk.: Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1402/1982, XI, 177-9; Melchert, Cristopher, *Ahmad ibn Hanbal*, Oneworld Publications, Oxford, 2006; Goldziher, Ignaz, "Ahmed b. Muhammed b. Hanbel", *İ.A.*, I, 170-173; Kandemir, M. Yaşar, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, II, 75-80.

kesin olarak bilinen husus Halife Me'mûn'un Mihneyi uygulamaya koyduğu sırada, onun dönemin önemli hadisçilerinden biri olduğudur.<sup>2</sup>

Kur'an'ın mahluk olduğu görüşünün en önemli sonuçlarından biri, fıkıhın dinamikliğini kaybedip hadisle çitlenmesidir. Ahmed b. Hanbel'in fakih olup olmadığı ile ilgili tartışmalar da aslında bunun bir sonucudur. Mihne'nin Ehl-i Hadis'in zaferiyle sonuçlanmasıyla halifenin dini otoritesi sona ermiş, ulema dinin koruyucusu haline gelmiştir.<sup>3</sup> Mihne'yle birlikte dini otoritenin tek kaynağı olarak kabul edilen ulema, aynı zamanda Abbasi halifelerinin meşruiyet kaynağı da olmuştur.<sup>4</sup> Böylece, Mihne'den sonra halife, "doğru yolu" tanımlamaya devam etmişse de, halifenin bu konudaki uygulamaları bağımsız olmamış; halife, âlimlerin güçlü bir kolu olarak pratiğe yansımıştır.<sup>5</sup>

Sorman'a göre Mihne'nin Ehl-i Hadis'in zaferiyle sonuçlanması ve ezeli kelâm fikri, sadece halifenin yetkilerini asgariye indirmekle kalmamış, aynı zamanda ictihad, kelâm ve felsefenin gelişmesine de engel olmuştur.<sup>6</sup> Ezeli kelâm fikrine göre dini otorite ne halifeye ne Ehl-i Beyt mensubu olmaya ne de daha akıllı hareket etmeye bağlıdır. Dini otoriteyi hadis ilmi ve hadis bilen kişiler temsil eder. Bu görüş, bilgi ve düşüncenin vahyedilmiş metnin ve sünnetin lafızları çerçevesine hasredilmesine yol açmıştır. Kur'an'ın ve hadislerin literal okuması ise öncelikle "şeriatın islamlaşması"yla sonuçlanmıştır. Çünkü bu düşünceye göre doğrudan doğruya kutsal kaynaklardan alınmayan hiçbir hukuki hüküm geçerli olamaz. Allah ve Resulünün hükmü, insanların hareketleri de dâhil olmak üzere dünyadaki her şeyi belirleyen mutlak gücünün ve iradesinin sonucudur. Başka bir ifadeyle, Hz. Peygamber'in sünnetinden elde edilen hukuk, sadece halife otoritesi karşısında değil; aklın, reyin, insani görüşün, kelam çabalarının, felsefenin karşısında da dini otoriteyi temsil etmiştir. Ezeli kelamla birlikte fakihlerin rey ve akli istidlalde bulunma özgülüğü elle-

2 Patton, Walter M., *Ahmad b. Hanbal and the Mihna: A Biography of the Imâm Including an Account of the Mohammedan Inquisition Called the Mihna, 218-234 A.H.*, E. J. Brill, Leiden 1897, s. 18-19.

3 Crone-Hinds, Patricia-Martin, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, s. 109-110; İşcan, Mehmet Zeki, "Kelam Ezeli İse Din Mahallidir Ezeli Kelamın Düşünsel, Siyasal, Sosyal Sonuçları Üzerine", M. Mahfuz Söylemez (Ed.), *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, (ss. 217-226), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2012, s. 222-223.

4 Ghazzal, Zouhair, "Ulema: Statüsü ve İşlevi", Youssef M. Choueiri (Haz.), *Ortadoğu Tarihi Dini, Siyasi, Kültürel ve Ekonomik Perspektiften...*, (ss. 83-102), İngilizceden çev.: Fethi Aytuna, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2011, s. 86.

5 İşcan, "Kelam Ezeli İse Din Mahallidir", s. 220.

6 Sorman, Guy, *Rifaa'nın Çocukları Müslüman Modernler*, çev.: Pulat Tacar, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006, s. 30.

rinden alınmış, fıkıhla hadis arasında bir eşitlenme meydana gelmiştir. Fıkıhın “rey taraftarlığı” ve müphem alan sevdası dumura uğramıştır. Hadisin fıkha galip gelmesi, geçmiş yaşam biçiminin sosyal süreçlere müdahalesini meşru- laştırmıştır.<sup>7</sup>

Mihne’den sonra Hadis ile Fıkıhın eşitlenmesi, Mihne’den önce belirgin bir fıkhi yönü bulunmayan Ahmed b. Hanbel’in hem bir fıkıh mezhebinin hem de Ehl-i Hadis’in imamı olmasıyla sonuçlanmıştır.<sup>8</sup> Hadis rivayetleri, Ahmed b. Hanbel’in görüşlerini destekleyen deliller değil bizâtihi onun görüşleridir.<sup>9</sup> Çünkü hukuk ve teoloji alanında yalnızca Kur’ân ve hadisi kaynak kabul eden Ehl-i Hadis’in bakış açısına göre, hadis alanında uzmanlaşmak ile hukuk/fıkıh alanında uzmanlaşmak hemen hemen aynı şeydi. Kendilerine hukukî/fikhî bir mesele sorulduğunda, konuyla ilgili hadis rivayetlerini (Sahâbe ve Tâbiûn’un fikhî görüşleri de dâhil olmak üzere) aktararak cevap vermeyi tercih etmişlerdir.<sup>10</sup> Ehl-i Hadis’in Mihne’deki galibiyeti, fıkıhın tamamen Ehl-i Rey’in elinden çıkmasına ve Ehl-i Rey’in fıkıh anlayışlarını gözden geçirerek Ehl-i Hadis’e yakınlaşmasına neden olmuştur.<sup>11</sup> Bundan sonraki süreçte fıkıh, aklın ve akli istidlalin yerine tamamen hadise ve âsâra dayanmış, Ehl-i Hadis de doğal olarak birer fakih olarak addedilmiştir. Ahmed b. Hanbel’in fakihliği ile ilgili tartışmalar bu açıdan değerlendirilmelidir.

7 İşcan, “Kelam Ezeli İse Din Mahallidir”, s. 222-223.

8 Abdülmecîd Mahmûd Abdülmecîd, *el-İtticabâtü'l-Fıkhiyye 'inde Ashâbi'l-Hadis fi'l-Karni's-Sâlis el-Hicrî*, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 1399/1979, s. 127-131.

9 Melchert, Cristopher, “Traditionist-Jurists and the Framing of Islamic Law”, *Islamic Law and Society*, 8 (3), 2001, s. 389.

10 Melchert, Cristopher, “Ibn Mujâhid and the Establishment of Seven Qur’anic Readings”, *Studia Islamica*, 91, 2000, s. 6.

11 Çavuşoğlu, Ali Hakan, “Cristopher Melchert ve Mezheb: Gelenekçi Bir Oryantalistin İslâm Hukuk Tarihi ve Ehl-i Sünnet Yorumu”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 4, 2004, s. 298-299.

Melchert ve diğer bazı oryantalistler, Mihne sonrasında Ehl-i Rey’in Ehl-i hadise yakınlaşmasının yanı sıra Ehl-i Hadis’in de Ehl-i Rey’e yakınlaştığını, fıkıh mezheplerinin bunun sonucunda ortaya çıktığını, Hanbeli fıkıh mezhebinin de bu uzlaşmanın bir ürünü olduğunu iddia etmektedirler. Ancak tarihi gelişim seyrine bakıldığında daha çok Ehl-i Rey’in Ehl-i Hadis’e yaklaştığını söylemek daha doğru olacaktır. Konu ile ilgili bkz.: Melchert, Cristopher, *The Formation of The Sunni Schools of Law 9th-10th Centuries C.E.*, Brill, Leiden&New York&Köln, 1997, s. 31; Çavuşoğlu, Cristopher Melchert ve Mezheb”, s. 298-302; Makdisi, George, *İslâm’ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, (çev.: Hasan Tuncay Başoğlu), Klasik, İstanbul, 2007, s. 14, 373-374; Hallaq, Wael B., *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, s. 127.



### 1. Ahmed b. Hanbel'i Fakihler Arasında Saymayanlar

Bir muhaddis olarak Ahmed b. Hanbel'in otoritesi neredeyse herkes tarafından kabul edilirken, onun fakihliği ile ilgi aynı şeyi söylemek mümkün gibi görünmemektedir. Özellikle Ahmed b. Hanbel'den sonraki birkaç asır boyunca onun fakih olup olmadığı ile ilgili tartışmalar yapılmış, bu durum çağdaş araştırmacıların da dikkatini çekmiştir. İlk dönemde Taberî (ö. 310/923) başta olmak üzere, İbn Kuteybe (ö. 276/889), et-Tahâvî (ö. 321/933), ed-Debûsî (ö. 430/1039), İbn Abdilberr (ö. 463/1071) gibi âlimler onu fakihler arasında addetmemişlerdir.<sup>12</sup>

Meşhur âlim, muhaddis Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (ö. 276/889) *el-Me'ârif* isimli eserinde "Ashâbu'r-Re'y" başlığı altında İbn Ebî Leylâ, Ebû Hanife, Rabi'a er-Re'y, Züfer, Evzâ'î, Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes, Kadı Ebû Yusuf, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî'nin isimlerini vermiş, ancak Ahmed b. Hanbel'den söz etmemiştir.<sup>13</sup> Bu eserde dikkat çeken diğer bir husus Ahmed b. Hanbel isminin "Ashâbu'l-Hadîs" başlığı altında da zikredilmemiş olmasıdır.<sup>14</sup>

Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Ahmed b. Hanbel'i fakih saymaması nedeniyle bazı sıkıntılara maruz kalan, bu nedenle Hanbelilerle karşı karşıya gelen bir şahıstır. Taberî, *İhtilafu'l-Fukahâ'* adlı eserinde, Ahmed b. Hanbel'i fakihlerin arasında zikretmemiş, kendisine bunun nedeni sorulduğunda, Ahmed b. Hanbel'in bir fakih değil, muhaddis olduğunu söylemiştir. Bu durum Hanbelilerin tepkisini çekmiştir. Nitekim Taberî, 310/922 yılı Şevval ayında vefat ettiğinde Hanbelilerin taşkınlık çıkarması endişesiyle onun için cenaze merasimi düzenlenmemiş, gece vakti gizlice kendi evine defnedilmiştir.<sup>15</sup> Kaynakların bir kısmı, Hanbelilerin Taberî'ye olan düşmanlıkları

12 Sâdî Ebû Ceyb, *Ahmed b. Hanbel: es-Sîre ve'l-Mezheb*, Dâru İbn Kesîr, Dimaşk, 1998/1418, s. 58-60; Hallaq, Wael B., "Early *Ijtihâd* and the Later Construction of Authority", Lawrence I. Conrad (General Ed.), *The Formation of Islamic Law*, (ss. 317-349), Ashgate Publishing, Aldershot, 2004, s. 333-334; Matroudi, Abdul Hakim I., *The Hanbali School of Law and Ibn Taymiyyah: Conflict or Conciliation*, Routledge, London&New York, 2006, s. 8-10; Karaman, Hayreddin, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, II, 80; Özmen, Ramazan, *Hanbelî Mezhebî Fıkıh Usûlcülerinin Hadis/Sünnet Metodolojisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2004, s. 4.

13 İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî, *el-Me'ârif*, thk.: Servet 'Akkâşe, Dâru'l-Me'ârif, Kahire, 1388/1929, s. 494-500.

14 İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, s. 501-527.

15 Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *İhtilafu'l-Fukahâ'*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut t.y., s. 10-12; İbnü'l-Esir, İzzüddin Ebî'l-Hasan Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed b. Abdülkerim, *el-Kâmil fi'l-Târîh*, tsh.: Muhammed Yusuf ed-Dekkâk, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1407/1987, VII, 9; Ebû Zehra, Muhammed, *İbn Hanbel Hayâtuhu ve 'Asruhu*



na neden olarak bu tartışmayı göstermektedir. Hatta Taberî'ye nisbet edilen Cerîriyye mezhebinin yok olması da Taberî'nin Ahmed b. Hanbel'i fakihler arasında saymamasına bağlanmaktadır.<sup>16</sup>

Meşhur coğrafyacı Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Makdîsî (ö. 380/990) *Ahsenu't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm* isimli eserinde "Zikru'l-Mezâhib ve'z-Zimme" başlığı altında kendi döneminde yaşayan mezheplerden söz etmiştir. Makdisî, Fıkıh mezheplerini Hanefiler, Malikiler, Şafîiler ve Dâvudîler (Zâhiriler); Kelâm mezheplerini Mutezile, Küllâbiyye, Neccâriyye ve Sâlimiyye şeklinde sıraladıktan sonra Hanbeliyye, Rehaviyye, Evzâ'iyye ve Münziriyye'yi de Ashâbu'l-Hadis arasında zikretmiştir.<sup>17</sup> Buradan Makdisî'nin Hanbeliliği fikhî veya kelimî bir mezhep değil; Ehl-i Hadis arasındaki bir hadis mezhebi olarak addettiği anlaşılmaktadır.

Endülüste Mâlikî mezhebinin önde gelen temsilcisi ve aynı zamanda Buhârî'nin râvilerinden biri olan Ebû Muhammed Abdullah b. İbrâhîm b. Muhammed el-Asîlî (ö. 392/1002), *ed-Delâil 'alâ Ümmehâti'l-Mesâil* adlı kitabında İmam Mâlik, Şâfiî ve Ebû Hanîfe arasındaki görüş ayrılıklarına temas etmiş ancak Ahmed b. Hanbel'e yer vermemiştir.<sup>18</sup>

Hanefî âlim Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin (ö. 430/1039) fakihlerin ihtilafa düştüğü meselelerle ilgili kaleme aldığı *Tesîsü'n-Nazar* adlı eseri sekiz bölüme ayrılmıştır. Eserin ilk beş bölümünde, Ebû Hanîfe ile diğer Hanefî âlimler veya Hanefî âlimlerin kendi aralarındaki ihtilaflarından söz edilmektedir. Son üç bölümde ise Hanefî âlimler ile İmam Malik, İbn Ebî Leylâ ve İmam Şafîi arasındaki ihtilafardan söz edilmiştir. Ancak eserde Ahmed b. Hanbel veya Hanbelî âlimlerin herhangi birinden söz edilmemiştir.<sup>19</sup>

Mezhep imamlarının fazileti ile ilgili kaleme aldığı *el-İntikâ' fî Fedâilî's-Selaseti'l-Eimmeti'l-Fukahâ* adlı eserinde Maliki âlim İbn Abdilber en-Nemerî (ö. 463/1071) İmam Malik, Ebû Hanîfe ve İmam Şafîi'nin ismini vermiş, o

*Ârâûhu ve Fikhubu*, Dâru'l-Fikru'l-'Arabî, Kahire, t.y., s. 178; Melchert, *The Formation*, s. 192; Mez, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti İslâm'ın Rönesansı*, (çev.: Salih Şaban), İnsan Yayınları, İstanbul, 2000, s. 252; Goldziher, "Ahmed b. Muhammed b. Hanbel", I, 171; Hallaq, "Early *Ijtihâd* and the Later Construction of Authority" s. 333; Fueck, J., "The Role of Traditionalism in Islam", Merlin L. Swartz (Ed.), *Studies on Islam*, (ss. 99-122), Oxford University Press, New York&Oxford, 1981, s. 117-118.

16 Makdisî, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, s. 47, 222.

17 Makdisî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Ahsenu't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, E. J. Brill, Leiden, 1906, s. 37.

18 Akyüz, Vecdi, "Asîlî", *DİA*, III, 482.

19 Ebû Zeyd ed-Debûsî, Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa, *Tesîsü'n-Nazar*, thk.: Mustafa Muhammed ed-Dımaşkî, Dâru İbn Zeydün, Beyrut, t.y., s. 1-178.

dönemde Ahmed b. Hanbel'e nisbet edilen bir mezhep olmasına rağmen onu kurucu imamlar arasında zikretmemiştir. Ahmed b. Hanbel'in ismine İmam Şafii'nin ashabı arasında yer veren İbn Abdilberr, onun hadis alanında önder, Ehl-i Hadis mezhebinin imamı olduğunu ve bazı fikhî meseleler hakkında tercihlerinin (*ihdiyâr*) bulunduğunu söylemiştir.<sup>20</sup> Nitekim fıkıh ile ilgili hacimli eseri *el-İstizkâr*'da diğer fakihlerin yanı sıra birçok yerde Ahmed b. Hanbel'in konuyla ilgili görüş ve fetvalarına da yer vermiştir.<sup>21</sup>

Alâüddîn es-Semerkandî'nin Hanefi mezhebi ile ilgili kaleme aldığı ve genel itibariyle Ebu'l-Hüseyn el-Kudûrî'nin *Muhtasar*'ında eksik bulduğu konulara yer verdiği<sup>22</sup> *Tuhfetu'l-Fukahâ* isimli Hanefi fıkıh kitabında da İmam Malik ve İmam Şafii'nin görüşlerine yer verilmesine rağmen Ahmed b. Hanbel'in hiçbir görüşüne yer verilmemiştir. Bir diğer Hanefi âlim olan Kadı Numan b. Muhammed'in (ö. 351/659) *İhtilâfu Usûli'l-Mezâhib* adlı eserinde de icma konusu ele alınırken, icmanın Malik, Ebû Hanife, Şafii ve Evzâ'î'nin görüşleri veya onların görüşlerini destekleyen kimselerle oluşabileceği belirtilmiştir.<sup>23</sup>

Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur* adlı eserinde Hanefilik, Şafilik ve Malikilik olmak üzere sadece üç Sünni fıkıh mezhebine değinmiş, Hanbeli mezhebini ise önemsiz mezhepler arasında zikretmiştir.<sup>24</sup>

Bu tartışmalar gerek klasik dönemde gerekse çağdaş dönemde araştırmacıların dikkatini çekmiştir. Bu bağlamda zaman zaman Ahmed b. Hanbel'in fakih olmadığı iddiasının altında yatan nedenler ortaya konmaya çalışılmış, zaman zaman da bu iddialara cevap verilerek Ahmed b. Hanbel'in fakihliğinin isbatı yoluna gidilmiştir. Burada öncelikle bu tartışmaların ortaya çıkmasının nedenleri üzerinde durulacak, ardından Ahmed b. Hanbel'in fakihliğinin ispatı yönündeki çabalar ortaya konmaya çalışılacaktır.

## 2. Ahmed b. Hanbel'in Fakihler Arasında Zikredilmemesinin Sebepleri

İlk dönem müelliflerinin, Ahmed b. Hanbel taraftarlarının sert tepkileriyle karşı karşıya gelme pahasına, onun fakih olmadığını söylemelerinin veya

20 İbn Abdilberr, *el-İntikâ*, s. 107.

21 İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf en-Nemerî, *el-İstizkâr*, thk: Abdülmü'tî Emin Kal'acı, Dâru Kuteybe, Beyrut, 1414/1993.

22 Semerkandî, Alâüddîn, *Tuhfetu'l-Fukahâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1984, I, s. 5-6.

23 Numan b. Muhammed, el-Kâdî, *İhtilâfu Usûli'l-Mezâhib*, thk.: Mustafa Gâlib, Dâru'l-Endülüs, Beyrut 1983, s. 127.

24 Brockelmann, Carl, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî (GAL)*, (çev.: Abdulhalim en-Neccâr), Dâru'l-Me'ârif, Kahire, t.y., III, 235-314.

eserlerinde onun adını anmamalarının temel bazı sebepleri vardır. Bunların başında Ahmed b. Hanbel'in daha çok hadis ile meşgul olması ve hadis öğrenmek amacıyla birçok *rihleye* katılması gelmektedir. Nitekim o da bir fakih olarak değil; muhaddis olarak anılmayı tercih etmiştir.<sup>25</sup> Onun Hadis ile ilgili müstakil bir eseri olmasına rağmen fıkıhla ilgili herhangi bir eserinin olmayışı da onun muhaddis olarak algılanmasına yol açan diğer bir husustur.<sup>26</sup> Ayrıca onun *reye* karşı çıkması, kendisi dâhil olmak üzere hiç kimsenin fikhî görüşünün yazılmasını tasvip etmemesi, genel itibariyle fetva vermeye sıcak bakmaması,<sup>27</sup> fetva vermek durumunda kaldığı zamanlarda da mümkün oldukça sahabe ve tabiinin görüşlerine göre hareket etmesi,<sup>28</sup> bunların yazılmaması yönünde telkinlerde bulunması da onun fakihler arasında sayılmamasına neden olmuştur.<sup>29</sup>

Ahmed b. Hüseyin b. Hassân, bir kişinin Ahmed b. Hanbel'e "senin meseillerini yazmak istiyorum. Çünkü onları unutmaktan korkuyorum" demesi üzerine, Ahmed b. Hanbel'in, "onları yazma, çünkü ben görüşlerimin yazılmasından hoşlanmıyorum" şeklinde cevap verdiğini rivayet etmiştir. Yine İbn Hassân'dan gelen bir rivayette Ahmed b. Hanbel, bir kişinin kendisinden birşeyler yazdığını hissettiğinde, "benim görüşlerimi yazma, çünkü olur ki şimdi bir mesele söylerim de yarın ondan vazgeçerim" demiştir.<sup>30</sup> Ahmed b. Hanbel'in talebesi ve aynı zamanda Hanbeli mezhebinin önde gelen simalarından biri olan Ebû Bekir el-Esrem (ö. 261/874-75), Ahmed b. Hanbel'i tanımadan önce fıkıh ve ihtilafı ilgili birçok meseleyi hıfzettiğini, onu tanıdıktan sonra bunların tamamını terk ettiğini belirtmiştir.<sup>31</sup>

25 Ebû Zehra, *İbn Hanbel*, s. 181, 198; Goldziher, "Ahmed b. Muhammed b. Hanbel", I, 171; Hallaq, "Early *Ijtihâd* and the Later Construction of Authority", s. 333-334; Macdonald, Duncan B., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Darf Publishers Limited, London, 1985, s. 127-128; Koca, Ferhat, "Hanbeli Mezhebi", *DİA*, XV, 526; Özmen, Ramazan, "Doğuşundan Tedvînine Hanbelî Fıkıh Usûlü Geleneği ve Özgünlük Sorunu", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 11, 2008, s. 193-194; Viktor, Knut, *Between God and The Sultan: A History of Islamic Law*, Oxford University Press, New York, 2005, s. 101-102.

26 Goldziher, "Ahmed b. Muhammed b. Hanbel", I, 171; Hallaq, "Early *Ijtihâd* and the Later Construction of Authority", s. 333; Sa'dî Ebû Ceyb, *Ahmed b. Hanbel*, s. 323; Viktor, *Between God and The Sultan*, s. 101-102; Türki, Abdullah b. Abdilmuhsin, *Usûlu Mezhebi'l-İmâm Ahmed Dirâsetün Usûliyyetün Mukarenetün*, Müessesetü'r-Risâle, y.y., 1410/1990, s. 86.

27 Ebû Zehra, *İbn Hanbel*, s. 194-195; Melchert, *The Formation*, s. 141; Koca, "Hanbeli Mezhebi", XV, 526.

28 Ebû Zehra, *İbn Hanbel*, s. 198.

29 Sa'dî Ebû Ceyb, *Ahmed b. Hanbel*, s. 326-327.

30 İbni Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, I, 80.

31 İbni Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, I, 173-174.

Ahmed b. Hanbel, kendi görüşlerinin yazılmasını hoş karşılamadığı gibi kitap tasnifine de karşı çıkmıştır. İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1253), Ahmed b. Hanbel'in, görüşlerinin yazılmasından ve kitap tasnifinden hoşlanmadığını; sadece hadislerle ilgilenilmesini istediğini, bunun üzerinde ısrarla durduğunu belirtmiştir.<sup>32</sup> Nitekim Ahmed b. Hanbel, İmam Şafii'nin kitaplarının bile yazılmasını hoş karşılamamış, *er-Risâle*'nin yazılmasını yasaklamıştır.<sup>33</sup> Yine "Süfyân'ın *Câmi*'si mi yoksa Mâlik'in *Muvatta*'sı mı daha hoşuna gidiyor" şeklindeki bir soruya Ahmed b. Hanbel, "ne o, ne de öteki, sen *esere* (hadise) sarıl" demiştir.<sup>34</sup> Buradan da anlaşıldığına göre Ahmed b. Hanbel, ilmi hadis ile sınırlamış, bunun dışındaki her türlü rey ve akli istidlale karşı çıkmıştır. Hatta *er-Risâle* ve *Muvatta* örneklerinde olduğu şekilde hadis rivayetleriyle müellifin görüşlerinin bir arada bulunduğu eserleri dahi bidat saymış, bunları kabul etmemiştir.<sup>35</sup> Çünkü ona göre rey, din dışı bir bilgi kaynağıdır ve hiçbir rey yazılmamalıdır,<sup>36</sup> yazılmaya değer olan yegâne bilgi, hadis rivayetleridir.<sup>37</sup>

Rey ve kişisel görüşlere karşı tavrının bir diğer sonucu olarak Ahmed b. Hanbel, kitap tasnifini kendi fikri sistematığına göre ele almıştır. Bunun sonucunda, Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere Ehl-i Hadis'ten birçok kimse, hadisçilerin eserlerini "kitâb" ve "bâb"lara ayırıp, tercemeler koymak suretiyle tasnif etmelerine karşı çıkmışlardır.<sup>38</sup> Onlara göre hadislerin "bâb"lara göre tasnif edilmesi, sahabe ve tabiîn zamanında olmayıp sonradan ihdas edilen bir şeydir. Bu şekilde eser telif etmek, hadis kitaplarına rey karıştırmak anlamına gelmektedir.<sup>39</sup> Bu nedenle hicri üçüncü yüzyılda hadisçilerin büyük bir kısmı, reyden ve bunu andıran şeylerden uzak durmaya çalışmış,<sup>40</sup> eserlerini *müsned* tarzında yazmayı tercih etmişlerdir.<sup>41</sup> Bu dönemde *merfû*' *muttasıl* hadisler

32 İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed, *I'lâmü'l-Muvakki'in an Rabbi'l-Alemîn*, thk.: Tahâ Abdürraûf Sa'd, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1973, I, 28.

33 İbni Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, I, 139.

34 İbni Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, II, 79.

35 İbn Receb, Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, thk.: Hemmâm Abdurrahîm Sa'id, Mektebetü'l-Menâr, Ürdün, 1407/1987, I, 345.

36 İbni Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, II, 223.

37 Özpınar, Ömer, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2005, s. 235.

38 İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, I, 345-346.

39 Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 237.

40 Ammâra, Muhammed, *Teyyârâtu'l-Fikri'l-İslâmî*, Dâruş-Şurûk, Kahire, 1418/1997, s. 131; Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 233.

41 Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 235-236.

de *müsned* olarak tanımlanmış, her bir sahabi veya sonraki bir şahsın rivayet ettiği *merfû' muttasıl (müsned)* hadisleri, sahihlik durumlarına ve konularına bakmaksızın kendi ismi altında bir araya getiren eserlere de *müsned* ismi verilmiştir.<sup>42</sup> Hicri üçüncü asır müellifleri, hadisleri konularına göre tasnif eden *câmi'* ve *sünen* türü eserlerinde dahi *sahib, merfû'-müsned* hadisleri bir araya getirmeyi amaçlamışlardır. Buhârî'nin eserine *el-Câmi'u'l-Müsnedü's-Sahibu'l-Muhtasar min Umûri Rasulillâh...* ismini vermesinde, bu dönemde *müsned-merfû'* hadislerin ayrıcalıklı ve üstün bir konum kazanmasından kaynaklandığı belirtilmiştir.<sup>43</sup>

Hadislerin "bâb"lara göre rivayet edilmesini bidat sayan ve hadislerin ravilerine göre tasnif edilmesi gerektiğini söyleyen en önemli kişi Ahmed b. Hanbel'dir.<sup>44</sup> Bu dönemde Ehl-i Hadis'in lideri konumunda olan Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere hadisçiler rey kullanmamak amacıyla *müsned* türü eserler telif etmişlerdir. Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned* adlı eseri bunların arasında en önemli olanıdır. Bu nedenle mutlak olarak *müsned* denildiğinde onun eseri anlaşılmalıdır.<sup>45</sup>

### 3. Ahmed b. Hanbel'in Fakihliğini İspatlamaya Yönelik Çabalar

Fakih olarak şöhret bulma ve fikhî görüşlerinin rivayeti hususundaki isteksizliğine rağmen bir taraftan Ahmed b. Hanbel'in fikhî ve onun fakih olduğu hususu sonraki müelliflerin birçoğu tarafından ispat edilmeye çalışılmış, diğer taraftan da Taberî başta olmak üzere, Ahmed b. Hanbel'i fakihler arasında saymayan kimselerin söz ve uygulamaları yorumlanma yoluna gidilmiştir.

Ahmed b. Hanbel'in fakihliği meselesi ile ilgili yukarıda isimlerini zikrettiğimiz müellifler arasında kanaatimizce en belirgin tutum Taberî'ye aittir. Bu sebeple olsa gerektir ki, Hanbelilerin hışmına da en çok o maruz kalmıştır. Buna rağmen onun sözleri de tevîl edilme yoluna gidilmiştir. Abdurrahman b. Yahya el-Yemânî (1386/1966)'ye göre Taberî, *İhtilâfu'l-Fukahâ* isimli eserinde kuruluşunu tamamlamış, tesis olunmuş, kitapları tertip edilmiş mezhepleri ele almaktaydı. Her ne kadar Ahmed b. Hanbel de diğer âlimler gibi fetva vermiş olsa da henüz ona ait oluşumunu tamamlamış bir mezhepten söz etmek mümkün değildi. Kaldı ki Ahmed b. Hanbel sözlerinin yazılmasını kerih gördüğünden fetvaları talebelerinin elinde dağınık bir haldeydi. Onun fetvaları Taberî'den on yaş daha küçük olan Ebû Bekir el-Hallâl (ö. 311/923) tarafın-

42 Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, Hadisevi, İstanbul, 2006, s. 222.

43 Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 238, 240.

44 Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 238.

45 Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, s. 240.

dan bir araya getirilmiştir. Dolayısıyla Taberî, Ahmed b. Hanbel'in fetvalarını dağınık bir halde gördüğünden onu fakihler arasında zikretmemiştir.<sup>46</sup> Yemânî bu tespiti yaparken bir şeyi göz ardı etmiştir. Ahmed b. Hanbel'in *Mesâil*'lerinin Hallâl tarafından bir araya getirildiği de, onun Taberî'den on yaş daha küçük olduğu da doğrudur. Ancak onların vefat tarihleri muhtemelen göz ardı edilmiştir. Hallâl, Taberî'den bir yıl sonra vefat etmiştir. Muhtemelen Taberî öldüğünde Hallâl çalışmasını bitirmiş veya bitirmek üzeredir. Nitekim Ebû Ceyb bunun farkında olmalıdır ki Taberî'nin, Ahmed b. Hanbel'in fıkhı ile ilgili bazı meseillerden haberdar olabileceği ancak bunların toplamdaki sayısının ne kadar büyük çapta olduğunu bilmediğinden Ahmed b. Hanbel'i ihmal etmiş olabileceğini öne sürmüştür.<sup>47</sup> Kanaatimizce Ebû Ceyb'in bu görüşü de isabetli değildir. Çünkü her ikisi de Bağdat'ta yaşamışlardır. Büyük olasılıkla birbirlerinin çalışmalarından haberdardırlar.

Çağdaş müelliflerden Mahmûd Abdülmecîd, İbn Abdilber'in, İmam Malik, Ebû Hanife ve İmam Şafinin yanında Ahmed b. Hanbel'e yer vermemesine açıklık getirmeye çalışmıştır. Ona göre İbn Abdilber'in eserinde sadece Malik, Şafii ve Ebû Hanife'yi zikretmesi fıkhın sadece bunlara hasredildiği, bunların dışında fakih olmadığı şeklinde anlaşılmalıdır. İbn Abdilber, eserinde taraftarı sayıca çok olan mezhepleri zikretmiştir.<sup>48</sup> Abdülmecîd'in bu yorumu da kanaatimizce isabetli değildir. Çünkü İbn Abdilber'in yaşadığı dönem (368-463/ 978-1071), Hanbelilerin aktif olduğu, diğer mezhep mensuplarıyla yoğun bir şekilde mücadele ettikleri bir zaman dilimidir. Dolayısıyla böyle bir dönemde yaşamış ve eser telif etmiş bir müellifin sosyal hayatta bu kadar etkin olan bir mezhebi veya kurucusunu, taraftarları az olduğu için göz ardı etmesi mümkün değildir. Bunun iki nedeni olabilir. Müellif ya o dönemde Bağdat'ta olan bitenden haberdar değildir ya da Ahmed b. Hanbel'i fakih, Hanbeliliği de fikhî bir mezhep saymamaktadır. Kanaatimizce, İbn Abdilber'in, Ahmed b. Hanbel'i Ashabü'l-Hadis arasında sayması, muhtemelen onun Bağdat'ta olan bitenden yeterince haberdar olmamasından kaynaklanmaktadır. Aksi takdirde İbn Abdilber'in, Ahmed b. Hanbel ve Hanbelileri bilinçli bir şekilde göz ardı ettiği sonucu ortaya çıkacaktır.

Meşhur Hanbeli âlim İbn Akîl (513/1119), “bazı cahillerin Ahmed b Hanbel fakih değil muhaddistir şeklindeki sözleri gerçekten ilginçtir” diyerek

46 Yemânî, Abdurrahman b. Yahyâ b. Ali Muallimî el-Utemî, *et-Tenkil bima fi Tենibi'l-Kevseri mine'l-Ebâtıl*, thk.: Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1386/1966, I, 370.

47 Sa'dî Ebû Ceyb, *Ahmed b. Hanbel*, s. 62.

48 Abdülmecîd Mahmûd Abdülmecîd, *el-İtticahâtü'l-Fıkhiyye*, s. 128.



muhtemelen Taberî ve onun gibi düşünönlere cevap vermek istemiştir. Ona göre böyle bir düşünce tarzı “cahilliğin zirve noktası”dır. Çünkü Ahmed b. Hanbel'e ait olup onların hiçbirinin bilemeyeceği hadis temelli bazı fetvalar ve fikhî incelikler bulunmaktadır. Ahmed b. Hanbel hakkında bu şekilde konuşan kimselerin onun sözlerinden ve ilminin yayılmasından rahatsız olan bidatçiler olduğunu ileri sürmüştür.<sup>49</sup> Laoust, Taberî ve bazı haleflerinin iddia ettiklerinin aksine, Ahmed b. Hanbel'in hem muhaddis hem de fakih olduğunu, her şeyden önce onun Kur'an ve sünnet'ten başka kriter tanımayan bir müftü ve müctehid olduğunu, mevcut gelenek ve bidatları bertaraf etmek için kendi hür iradesiyle hareket ettiğini, bu konuda tavizsiz bir tutum sergilediğini belirtmiştir.<sup>50</sup> Bu noktada Türki'nin konuyla ilgili görüşleri dikkat çekicidir. Ona göre Ahmed b. Hanbel'in muhaddis olduğu ancak fakih olmadığı şeklindeki iddia, hadis ile fikhın birbirinden ayrı ilimlermiş gibi algılanmasından kaynaklanmaktadır. Hâlbuki muhaddisin aynı zamanda hadisin sağlam olup olmadığı ile ilgilenmesinin dışında, hadis ile fikh arasında herhangi bir fark yoktur. Kaldı ki Ahmed b. Hanbel hem hadisin sağlam olup olmaması hem de hadisin fikhı konusunda temayüz etmiş bir şahıstır ki bu, birçok kişinin yapmayı başaramadığı bir iştir.<sup>51</sup>

Çağdaş müelliflerin bir kısmı Ahmed b. Hanbel'in, Ebû Yusuf, İmam Şafii gibi fakihlerden ders almasını,<sup>52</sup> hayatının sonuna doğru kendisinden bazı mesailinin rivayet edilmesine izin vermesini,<sup>53</sup> oğulları başta olmak üzere kendisini takip eden nesillerin ondan mesail rivayet etmelerini,<sup>54</sup> *er-Risâle fi's-Salât* adında fikhî bir risalenin<sup>55</sup> ve bir fikh mezhebinin kendisine nisbet edilmesini, bu mezhebin fikh ve usul kitaplarında ona nisbet edilen sayısız

49 İbn Receb, Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, thk.: Abdurrahman b. Süleyman b. el-Useymin, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad 1425/2005, I, 347.

50 Laoust, Henry, “Le Hanbalisme Sous le Califat de Bagdad (241/855-656/1258)”, *Revue des Etudes Islamiques*, 27, 1959, s. 72.

51 Türki, Abdullah b. Abdulmuhsin, “el-Mezhebu'l-Hanbelî Menhecuhu'l-Fikhî ve Eşheru Ricâlihi”, *ed-Dirâsâtu'l-İslamiyye*, 23 (2), 1408/1988, s. 7.

52 Karaman, “Ahmed b. Hanbel”, II, 80; Gürkan, Menderes, “Hanbeli Fikh Usulünün Doğuşu ve Gelişimi-I”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9, 2000, s. 456.

53 Ebû Zehra, *İbn Hanbel*, s. 195-197; Karaman, “Ahmed b. Hanbel”, II, 80; Koca, “Hanbeli Mezhebi”, XV, 526; Türki, *Usûlu Mezhebi'l-İmâm Ahmed*, s. 83, 86.

54 Ebû Zehra, *İbn Hanbel*, s. 178, 195-197; Karaman, “Ahmed b. Hanbel”, II, 80; Koca, “Hanbeli Mezhebi”, XV, 526; Sâdi Ebû Ceyb, *Ahmed b. Hanbel*, s. 323-324; Matroudi, *The Hanbali School of Law and Ibn Taymiyyah*, s. 8-10.

55 Karaman, “Ahmed b. Hanbel”, II, 80. Ancak Zehebî bu risalenin Ahmed b. Hanbel'e ait olmadığını belirtmektedir. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, XI, 330.



rivayetin olmasını<sup>56</sup> gerekçe göstererek Ahmed b. Hanbel'in fakih sayılabileceğini belirtmektedirler.

### Sonuç Yerine

Ahmed b. Hanbel, kendisini fakih olarak nitelermemiş, bundan olabildiğince uzak durmaya çalışmıştır.<sup>57</sup> Bugünkü Hanbeliler de kendilerini fikhî bir mezhep olarak nitelendirmeme eğilimindedirler. Buna rağmen, Ahmed b. Hanbel hakkında yapılan bu ve benzeri yorumlar, onu Ehl-i Sünnet dairesi içerisinde tutma ve aşırı yorumlardan kurtarma yönünde “iyi niyetli” bir çabanın ürünü olmalıdır. Nitekim Hanbeli âlim Necmüddîn et-Tûfî (ö. 716/1316), Ahmed b. Hanbel'in *rey* ile uğraşmadığını, onun daha çok hadis ve hadisin tedvinine ile ilgili meseleleri önemseydiğini belirtmiş, Ahmed b. Hanbel'den nakledilen fikhin da ancak kendisine yöneltilen sorulara verdiği sözlü cevapların talepleri tarafından derlenmesinden ibaret olduğunu ifade etmiştir.<sup>58</sup> Çağdaş araştırmacılar da, genel olarak fikha karşı olan Ahmed b. Hanbel'i fakih olarak nitelendirmenin yanlışlığına işaret etmiş, onun herşeyden önce muhaddis olduğunu ve öyle nitelendirilmesi gerektiğini vurgulamışlardır.<sup>59</sup>

Mahmûd Abdülmecîd'in konuyla ilgili bir değerlendirmesi konuya açıklık getirmektedir. Abdülmecîd, Mihne'den önce Ehl-i Hadis'in kendine has bir fikhinin olmadığını, fakihlerin de Ehl-i Hadis, Ehl-i Rey şeklinde bir ayrıma tabi tutulmadığını, bu tür bir ayrımın Mihne'yle birlikte ortaya çıktığını iddia etmiştir. O, Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-Kübrâ*'sında geçen bir rivayete<sup>60</sup> dayanarak Mihne'den önce muhaddislerin bir kısmının Hicazlıların, bir kısmının da Kufelilerin fikhini takip ettiğini belirtmiştir.<sup>61</sup> Nitekim Yahya b. Ma'în de, Mihne'den önce Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın (ö. 198/813) Kufelilerin mezhebine göre,<sup>62</sup> Vekî' b. el-Cerrâh'ın (ö. 197/812) Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767)

56 Ebû Zehra, *İbn Hanbel*, s. 178, 195-197; Karaman, “Ahmed b. Hanbel”, II, 80; Koca, “Hanbeli Mezhebi”, XV, 526.

57 Ebû Zehra, *İbn Hanbel*, s. 181, 198; Goldziher, “Ahmed b. Muhammed b. Hanbel”, I, 171; Hallaq, “Early *Ijtihâd* and the Later Construction of Authority”, s. 333-334; Özmen, “Doğuşundan Tedvînine Hanbelî Fıkıh Usûlü Geleneği ve Özgünlük Sorunu”, s. 193-194; Viktor, *Between God and The Sultan*, s. 101-102.

58 Tûfî, Ebû'r-Rebî' Necmeddin Süleyman b. Abdülkavî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, thk.: Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1987/1407, III, 626-627.

59 Ebû Zehra, *İbn Hanbel*, s. 181, 198; Hallaq, “Early *Ijtihâd* and the Later Construction of Authority”, s. 333-334; Viktor, *Between God and The Sultan*, s. 101-102.

60 İlgili rivayet için bkz.: Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk.: Muhammed Abdulkadir 'Atâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, I, 214-215.

61 Abdülmecîd Mahmûd Abdülmecîd, *el-İtticahâtü'l-Fikhiyye*, s. 130-131.

62 İbn Abdilberr, *el-İntikâ'*, s. 132.

mezhebine göre,<sup>63</sup> Ahmed b. Hanbel'in de Malik veya Şafii'nin reyile fetva verdiği dair bir rivayet aktarmaktadır.<sup>64</sup> Bu tesbitler Mihne'den önce genelde Ehl-i Hadis'in, özelde de Ahmed b. Hanbel'in kendine has bir fıkhnın olmadığını ortaya koymaktadır. Ahmed b. Hanbel'in, Mihne sırasında, kelâmî bir mesele olan *halku'l-Kur'an* karşısındaki kararlı tutumu ona şöhret kazandırmış, bunun yanı sıra onun fakih olarak da ünlenmesine, ölümünden sonra talebelerinin tesis ettiği Hanbeli mezhebinin İslam düşünce tarihinde yerini almasına vesile olmuştur.<sup>65</sup>

### Kaynakça

Abdülmeccid Mahmûd Abdülmeccid, *el-İtticahâtü'l-Fikhiyye 'İnde Ashâbi'l-Hadis fi'l-Karni's-Sâlis el-Hicri*, Mektebetü'l-Hânci, Kahire, 1399/1979.

Akyüz, Vecdi, "Asîlî", *DİA*, III, 482.

Ammâra, Muhammed, *Teyyârâtü'l-Fikri'l-İslâmî*, Dâruş-Şurûk, Kahire, 1418/1997

Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, Hadisevi, İstanbul, 2006.

Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatib, *Târihu Bağdâd*, thk.: Beşşâr Avvâd Mârûf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1422/2001.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk.: Muhammed Abdulkadir 'Atâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.

Brockelmann, Carl, *Târihu'l-Edebi'l-Arabî (GAL)*, çev.: Abdulhalim en-Neccâr, Dâru'l-Me'ârif, Kahire, t.y..

Crone-Hinds, Patricia-Martin, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

Çavuşoğlu, Ali Hakan, "Christopher Melchert ve Mezheb: Gelenekçi Bir Oryantalistin İslâm Hukuk Tarihi ve Ehl-i Sünnet Yorumu", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 4, 2004, ss. 287-319.

Ebû Nu'aym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdullah, *Hilyetü'l-Evliyâ' ve Tabakâtu'l-Asfiyâ'*, Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1409/1988.

Ebû Zehra, Muhammed, *İbn Hanbel Hayâtuhu ve 'Asrubu Ârâuhu ve Fikhubu*, Dâru'l-Fikru'l-'Arabî, Kahire, t.y..

*Têsisü'n-Nazar*, thk.: Mustafa Muhammed ed-Dımaşkı, Dâru İbn Zeydün, Beyrut, t.y..

Fueck, J., "The Role of Traditionalism in Islam", Merlin L. Swartz (Ed.), *Studies on Islam*, (ss. 99-122), Oxford University Press, New York&Oxford, 1981.

63 İbn Abdilberr, *el-İntikâ'*, s. 136.

64 İbn Abdilberr, *el-İntikâ'*, s. 706.

65 İbn Abdilberr, *el-İntikâ'*, s. 127-128; Macdonald, *Development of Muslim Theology*, s. 127-128; Makdisi, George, *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hristiyan Batı*, (çev.: A. Hakan Çavuşoğlu, H. Tuncay Başoğlu), Gelenek Yayınları, İstanbul 2004, s. 46; a.mlf., *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, s. 340.

Ghazzal, Zouhair, "Ulema: Statüsü ve İşlevi", Youssef M. Choueiri (Haz.), *Ortadoğu Tarihi Dini, Siyasi, Kültürel ve Ekonomik Perspektiften...*, (ss. 83-102), İngilizceden çev.: Fethi Aytuna, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2011.

Goldziher, Ignaz, "Ahmed b. Muhammed b. Hanbel", *İ.A.*, I, 170-173.

Gürkan, Menderes, "Hanbeli Fıkıh Usulünün Doğuşu ve Gelişimi-I", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9, 2000, 453-473.

Hallaq, Wael B., "Early *Ijtihâd* and the Later Construction of Authority", Lawrence I. Conrad (General Ed.), *The Formation of Islamic Law*, (ss. 317-349), Ashgate Publishing, Aldershot, 2004.

Hallaq, Wael B., *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf en-Nemerî, *el-İstizkâr*, thk: Abdülmu'tü Emin Kal'acı, Dâru Kuteybe, Beyrut, 1414/1993.

İbn Ebî Ya'lâ el-Ferrâ', Ebu'l-Hüseyn Muhammed, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, thk.: Abdurrahman b. Süleymân el-Useymin, Mektebetü'l-Übeykân, Riyad, 1425/2005.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed, *İ'lâmü'l-Muvakkî'in an Rabbi'l-Alemîn*, thk.: Tahâ Abdürraûf Sa'd, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1973.

İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim ed-Dineverî, *el-Me'ârif*, thk.: Servet 'Akkâşe, Dâru'l-Me'ârif, Kahire, 1388/1929.

İbn Receb, Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, thk.: Abdurrahman b. Süleyman b. el-Useymin, Mektebetü'l-Übeykân, Riyad 1425/2005.

İbn Receb, Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, thk.: Hemmâm Abdurrahîm Sa'îd, Mektebetü'l-Menâr, Ürdün, 1407/1987

İbnü'l-Esir, İzzüddin Ebî'l-Hasan Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed b. Abdülkerim, *el-Kâmil fi't-Târîh*, tsh.: Muhammed Yusuf ed-Dekkâk, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1407/1987.

İşcan, Mehmet Zeki, "Kelâm Ezeli İse Din Mahallidir Ezeli Kelâmın Düşünsel, Siyasal, Sosyal Sonuçları Üzerine", M. Mahfuz Söylemez (Ed.), *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, (ss. 217-226), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2012.

Kandemir, M. Yaşar, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, II, 75-80.

Karaman, Hayreddin, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, II, 80-82.

Koca, Ferhat, "Hanbeli Mezhebi", *DİA*, XV, 525-547.

Laoust, Henry, "Le Hanbalisme Sous le Califat de Bagdad (241/855-656/1258)", *Revue des Etudes Islamiques*, 27, 1959, 67-128.

Macdonald, Duncan B., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Darf Publishers Limited, London, 1985.

Makdisi, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Ahsenü't-Tekâsim fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, E. J. Brill, Leiden, 1906.

Makdisi, George, *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, çev.: Hasan Tuncay Başoğlu, Klasik, İstanbul, 2007.

Makdisi, George, *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hristiyan Batı*, çev.: A. Hakan Çavuşoğlu, H. Tuncay Başoğlu, Gelenek Yayınları, İstanbul 2004.

- Matroudi, Abdul Hakim I., *The Hanbali School of Law and Ibn Taymiyyah: Conflict or Conciliation*, Routledge, London&New York, 2006.
- Melchert, Christopher, "Ibn Mujâhid and the Establishment of Seven Qur'anic Readings", *Studia Islamica*, 91, 2000, 5-22.
- Melchert, Christopher, "Traditionist-Jurists and the Framing of Islamic Law", *Islamic Law and Society*, 8 (3), 2001, 383-406.
- Melchert, Christopher, *Ahmad ibn Hanbal*, Oneworld Publications, Oxford, 2006.
- Melchert, Christopher, *The Formation of The Sunni Schools of Law 9th-10th Centuries C.E.*, Brill, Leiden&New York&Köln, 1997.
- Mez, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti İslâm'ın Rönesansı*, çev.: Salih Şaban, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000.
- Numan b. Muhammed, el- Kâdî, *İhtilâfu Usûli'l-Mezâhib*, thk.: Mustafa Ğâlib, Dâru'l-Endülüs, Beyrut 1983, s. 127.
- Özmen, Ramazan, "Doğuşundan Tedvinine Hanbelî Fıkıh Usûlü Geleneği ve Özgünlük Sorunu", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 11, 2008, 189-216.
- Özmen, Ramazan, *Hanbelî Mezhebi Fıkıh Usûlcülerinin Hadis/Sünnet Metodolojisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2004.
- Özpinar, Ömer, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2005.
- Patton, Walter M., *Ahmad b. Hanbal and the Mihna: A Biography of the Imâm Including an Account of the Mohammedan Inquisition Called the Mihna, 218-234 A.H.*, E. J. Brill, Leiden, 1897.
- Sâdî Ebû Ceyb, *Ahmed b. Hanbel: es-Sire ve'l-Mezheb*, Dâru İbn Kesîr, Dımaşk, 1998/1418.
- Sâlih b. Ahmed b. Hanbel, Ebu'l-Fadl, *Siretü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. tlk.: Fûâd b. Abdulmün'im Ahmed, Dârü's-Selef, Riyâd, 1415/1995.
- Semerkindî, Alâüddîn, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1984.
- Sorman, Guy, *Rifaa'nın Çocukları Müslüman Modernler*, çev.: Pulat Tacar, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *İhtilafu'l-Fukahâ*, Dâru'l-Kutibi'l-İlmiyye, Beyrut t.y..
- Tûfî, Ebû'r-Rebî' Necmeddin Süleyman b. Abdülkavî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, thk.: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1987/1407.
- Türkî, Abdullah b. Abdilmuhsin, "el-Mezhebu'l-Hanbelî Menhecuhu'l-Fıkıhî ve Eşheru Ricâlihi", *ed-Dirâsatu'l-İslamiyye*, 23 (2), 1408/1988, 5-29.
- Türkî, Abdullah b. Abdilmuhsin, *Usûlu Mezhebi'l-İmâm Ahmed Dirâsetün Usûliyyetün Mukarenetün*, Müessesetü'r-Risâle, y.y., 1410/1990.
- Vikor, Knut, *Between God and The Sultan: A History of Islamic Law*, Oxford University Press, New York, 2005.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyer-u A'lâmî'n-Nubelâ*, thk.: Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1402/1982.

## KUR'ÂN-I KERİM'DE MÜ'MİNLERİN AĞIZ VE SÖZ DİSİPLİNİ

Esra HACİMÜFTÜOĞLU (\*)

### ÖZ

Söz söylemek canlılar arasında sadece insana mahsus bir özellikken, söylenen sözün doğruluğuna veya yanlışlığına dair verilen nihai karar, insana ait değildir. Kalam sıfatıyla tenezzül ederek insana vahyi gönderen Allah Teâla, söz söylemenin gereklerini inceliklerini Kur'ân-ı Kerim'de belirtmiştir. Müminlerin ağız ve söz disiplini adı verilen bu çalışmada ise, söz-üslub-davranış hakkında verilen genel bir bakış açısından sonra, kavil kelimesinin sıfatlı kullanımlarının konuyla ilgili olanları, emredilen ve nehyedilen olmak üzere iki kısımda değerlendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Ağız ve Söz Disiplini, Kavil

### ABSTRACT

#### *Dialect and Said Discipline of Believers in The Holy Qur'an*

While to tell-off is just a feature that off to human being, the final decision regarding rumored promise of accuracy or inaccuracy is not human. Allah, who condescendingly sent revelation to human being with kalam attribute, has stated the requirements of speech/fineness in the Holy Qur'an. After a general overview about the said-style-behavior, this study named as "Dialect and Said Discipline of Believers" investigates the subjective usage of "kavil" word in two parts as ordered and prohibited.

**Keywords:** Tafsir, Dialect and Said Discipline, Kavil

\* Dr., Erzurum İl Müftülüğü, Vaiz, angin.esra@gmail.com

## Giriş

Yüce Allah, insanoğlunu yeryüzünün imarı ile memur kılmıştır.<sup>1</sup> Bu imar sadece yeryüzünün insana musahhar kılınışını ve Âdemoğlu'nun bunu maddi olarak yapılandırmasını değil; aynı zamanda manevi planda da bir medeniyet inşasını öngörmektedir. Bu ise, herkesin fert fert önce kendinden başlayacağı uzun soluklu bir süreçtir. Peki insanın kendini/ömrünü imar ederek bir medeniyet tasavvuruna ulaşması için işe önce nereden başlaması gerekecektir? Bu sorunun cevabı belki de Yüce Allah'ın insanı bir söz ile yaratması (kün feyekun), söz ile muhatap alması (vahiy), Âdem'e esmayı<sup>2</sup> ve insana beyanı<sup>3</sup> öğretmesi ve neticede insanın beyanının gerektirdiklerinin sorumluluğunu üstlenecek olmasında<sup>4</sup> saklıdır.

Beyan etmek-ya da daha basit bir ifadeyle söz söylemek, Yüce Allah'ın insana bahsettiği en büyük nimetlerden biridir, denilebilir. Bu sayede insan merramını anlatabilir ve dünya yaşantısını sürdürülebilir hale getirebilir. Zaten bütün peygamberlerin tebliğleri de söz ile ve Kur'an'ın ifadesiyle '*Onlara sözlerin en güzelini (kavl-i tayyip) söylemek nasip edilmiş... tir.*'<sup>5</sup> O halde söz söylemek sıradan bir iş değil, aksine sorumluluklar gerektiren bir eylemdir. Bu sorumlulukların ne olduğu ve nasıl sonuçlar doğurduğu ise Allah Teâla tarafından bildirilmiştir. Bu düzenlemeler sayesinde ki, hayvan-ı natık (konuşan canlı) olan insan eşref-i mahlûkat mertebesine ulaşabilecek ve adeta bir söz medeniyeti inşa edebilecektir. Bu kabilden, mü'minlerin ağız ve söz disiplini ifadesi ile de, iman etmiş bir kimsenin konuşmasına ve tabi olarak davranışlarına yansımaları gereken ana hususların Kur'an-ı Kerim ayetleri ışığında incelenmesi kastedilmektedir. Bundan dolayı, sözün estetik değeri üzerinden yapılan bir değerlendirmeden ziyade, söz söylemenin ahlakî ve hakikî boyutuyla ilgili bir çalışma planlanmaktadır. Bu doğrultuda, genel olarak ele alınacak bir söz-eylem-üslub değerlendirmesinden sonra, 'kavl' sözcüğünün incelenmesi, bu sözcüğün Kur'an-ı Kerim'de geçen sıfatlı kullanımlarının, mü'minlerin ağız ve söz disiplini bağlamında konuyla ilgili olanlarının emredilen ve nehyedilen şekliyle ele alınması hedeflenmektedir.

## Genel Bakış Açısı

İman, başlangıcı ve bitişi itibariyle kalbi bir mesele olmakla birlikte, onun

1 11.Hud, 61.

2 2.Bakara, 31.

3 55.Rahman, 4.

4 50.Kaf, 17-18.

5 22.Hac, 24.

aktive edilmesi ve kemal bulması söz ve eylemlerle mümkündür. Bu öyle bir durumdur ki, bir insan kelime-i tevhid sözü ile mü'min olabilmekte, aynı şekilde küfrü gerektiren bir söz ile de iman dairesinden çıkabilmektedir. Demek ki söz söylemek, sadece ağızdan çıkan harflerle ilgili bir hal değil, bilakis kişinin iç âleminde yaşadığı duyguların dışa vurum şeklidir. Yine bundan dolayıdır ki, Kur'ân-ı Kerîm'de inananların sözünün (kavlü'l-mü'minîn) *'semi'na ve et'âna'* (işittik ve itaat ettik) olduğu bildirilirken,<sup>6</sup> inanmayanlardan çıkan söz ise *'semi'na ve 'asayna'*<sup>7</sup> (işittik ve isyan ettik) ifadesidir. Bu ayetler, salt bir söylemi ifade etmekten ziyade, insanların iman karşısındaki içsel tavırlarının sözel olarak dışa nasıl yansıdığının göstergesidir. O halde insanların ağız ve söz disiplinini etkileyen unsurlardan biri sahip oldukları inanç ve eğilimlerdir, denilebilir. Bundan dolayıdır ki, Kur'ân-ı Kerîm'de inananlara yönelik konuşmayla/sözle ilgili pek çok ayet yer almaktadır.

Sahip olunan üslubun kişinin inancı ve eğilimleri hakkında ipucu verebileceğini gösteren belki de bu konudaki en çarpıcı ayet şu şekildedir: *'Biz dileseydik, onları sana gösterirdik de, sen onları, yüzlerinden tanırdın. Andolsun, sen onları konuşma tarzlarından da (lahnu'l-kavl) tanırırsın. Allah, yaptıklarınızı bilir.*<sup>8</sup> Münafıkların kendilerine özgü bir üslubu olduğunu belirten bu ayet, *'İnsanlardan öylesi de vardır ki, dünya hayatına ilişkin sözleri senin hoşuna gider. Bir de kalbindekine (sözünün özüne uyduğuna) Allah'ı şahit tutar. Hâlbuki o, düşmanlıkta en amansız olandır.'*<sup>9</sup> ve *'Onları gördüğün zaman kalıpları hoşuna gider. Konuşurlarsa sözlerine kulak verirsin. Onlar sanki elbise giydirilmiş kereste gibidirler. Her kuvvetli sesi kendi aleyhlerine sanırlar. Onlar düşmandır, onlardan sakın! Allah onları kabretsin! Nasıl da (haktan) çevriliyorlar!'*<sup>10</sup> ayetleriyle birlikte okunduğu zaman daha iyi anlaşılabilir. Demek ki, münafıkların da kendine göre bir ağız ve söz söyleme şekli vardır ve bu oldukça süslü/edebi gözükmetedir. Bundan dolayıdır ki, özellikle kendilerine *'belîğ söz (kavl-i belîğ)*<sup>11</sup> söylenilmesi emredilmiştir. Bunun yanı sıra, münafıkların kötü haberler yaymak,<sup>12</sup> sözleriyle Hz. Peygamberi incitmek, kötülüğü emredip, iyiliği yasaklamak ve inananlarla alay etmek<sup>13</sup> gibi sözlü tarzları de bulunmaktadır. Peygamberimizin, münafıkların alametlerini saydığı bir hadiste *'jalan söyle-*

6 24.Nur, 51; 2.Bakara, 285; 5.Maide, 7.

7 2.Bakara, 93; 4.Nisa, 46.

8 47.Muhammed, 30.

9 2.Bakara, 204.

10 63.Münafıkun, 4.

11 4.Nisa, 61-63.

12 33.Ahzab, 57-60.

13 9.Tevbe, 61-67,79.



*mek ve sözünde durmamak*' gibi ağız disiplini bozan çok önemli iki duruma yer vermesi de oldukça dikkat çekicidir.<sup>14</sup> Yine Hz. Peygamberin, hayânın ve az konuşmanın imanın iki alameti ve çirkin söz ile gereğinden fazla konuşmanın ise nifağın iki alameti olduğuna dair hadisleri de bulunmaktadır.<sup>15</sup> Ayrıca *'Kıyamet günü, insanların şerhileri arasında ikiyüzlüleri (zü'l-vecheyn) bulursun, onlar ki, şuna gelir bir türlü söyler, diğerine gider başka türlü söyler.*<sup>16</sup> hadisi de, ağız ve söz disiplininin yoksunluğunun acı akıbetini haber vermektedir.

Temel bir söz ve ağız disiplini olarak, Yüce Allah, Kur'ân-ı Kerîm'de inanç ayrımı yapmaksızın şu talepte bulunur: *'Kullarıma söyle, sözün en güzelini söylesinler (yekulu'l-leti hiye ahsen). Sonra şeytan aralarını bozar. Çünkü şeytan, insanın apaçık düşmanıdır.*<sup>17</sup> Bu ayette insanlar kulluk paydasında eşitlenmiş ve mutlak anlamda onlardan güzel söz söylemeleri emredilmiştir. Aslında tek başına bile bu ayet, söz söyleme disiplininin gereğine işaret etmektedir. Aynı şekilde vaktiyle İsrailoğullarından alınan söze atfen belirtilen ama muhteva itibariyle bütün insanlığa hitabeden *'İnsanlara güzel söz söyleyin (kulu linnasi hüsnen)*<sup>18</sup> ayeti de, güzel söz söylemenin ilk başlardan itibaren bütün insanlığa emredilen bir husus olduğunu göstermektedir. Bu ayette, güzel söz söylemenin, Allah'tan başkasına ibadet etmemek, anne babaya, yakınlarla, yetimlere, yoksullara iyilik etmek, namazı kılmak ve zekât vermek gibi dinin temel konularıyla birlikte zikredilmesi de ayrıca dikkate değer bir durumdur. Müfessir Tabatabâî, bu ayet hakkındaki çeşitli görüşleri belirttikten sonra, güzel sözün, söyleyen ve söyleneceği zaman ve mekân açısından mutlak bırakılışından anlaşılabilirliğini ifade eder ve 'kavl' sözcüğünün konuşmayı ve her türlü yaklaşımı kapsadığı yorumunda bulunur.<sup>19</sup> Zaten söz söylemek, içte olanın dışa ve davranışa yansımaları olduğu içindir ki, Kur'ân-ı Kerîm'de üzerinde çokça durulmuş ve adeta sözün eylemi, eylemin de tekrar sözü doğurması istenmiştir. Çünkü dil ile düşünce ve beşerî gerçeklik arasında çok güçlü bir ilişki bulunmaktadır ve diğer canlılarınkinden kökten farklı olan insandaki dil yetisinin sistemleşmesi, anlamlı bir hale gelmesi de, bundan dolayıdır.<sup>20</sup> Bu birlikteliğin

14 Hadisin tam metni *'Münafığın alâmeti üçtür: Konuştuğu zaman yalan söyler, vaad ettiğinde vaadinden döner, kendisine bir şey emanet edildiğinde emanete hıyanet eder'* Buhari, İman, 24; Müslim, İman, 107-108; Başka bir rivayette, bu unsurlara ilaveten anlaşmazlığa düştüğünde haksızlığa sapma da vardır. Buhari, İman, 24; Mezalim, 17.

15 Müsned, V, 269; Tirmizi, Birr, 80.

16 Buhari, Edeb, 52.

17 17.İsra, 53.

18 2.Bakara, 83.

19 Tabatabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut, 1973, I/220-221.

20 Kılıç, Sadık, 'Dil ve İnsanın Tarihselliği Bağlamında Dini Metin', *Kur'an ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, XV, s. 542, 2002, s. 96.

aynı zamanda dil ve kalp uyumunu sağlamaya yönelik olduğu ve davranışlarının ihsan bilinciyle yapılmasına yardımcı olabileceği de ifade edilebilir.

Allah Teâlâ'nın insanlarda temel bir söz disiplininin yerleşmesi için verdiği şu temsil de oldukça dikkat çekicidir:

'Görmedin mi, Allah güzel bir sözü (kelime-i tayyibe) nasıl misal getirdi? (Güzel bir söz), kökü sağlam, dalları göğe yükselen bir ağaç gibidir. Bu ağaç, Rabbinin izniyle her zaman meyvesini verir. Öğüt alsınlar diye Allah insanlara misaller getirir. Kötü bir sözün durumu da (kelime-i habise); yerden koparılmış, ayakta durma imkânı olmayan kötü bir ağacın durumu gibidir. Allah, iman edenleri hem dünya hayatında hem de ahirette sabit bir sözle (el-kavlû's-sabit) sağlamlaştırır, zalimleri ise saptırır. Ve Allah dilediğini yapar.'<sup>21</sup> Tek başına bu mesel bile, üslubun söz-davranış ilişkisini açıklamaya yetmektedir. Müfessirler, buradaki kelime-i tayyibeyi, genellikle doğru söz, sağlam inanç, kelime-i tevhid yani La ilahe İllallah sözü olarak açıklamış;<sup>22</sup> kelime-i habîseye ise bunun zıddı yönünde anlam vermişlerdir. Çünkü 'habîs' kelimesi, hissî ve akli nahoş olan her şey için kullanılır.<sup>23</sup>

Âlûsî, ayette geçen 'kelime-i habîs'e'nin yalan, iftira ve Allah'ın rıza göstermeyeceği her türlü kelime olabileceğini ifade eder.<sup>24</sup> Ayrıca tefsirlerde, ayette geçen ağaçların nev'i, meyvesi, dünyada veya cennette varlığı gibi konularda da görüş belirtilmiştir.<sup>25</sup> Râzî, bu rivayetleri değerlendirdikten sonra, görüş belirtenlerin her ne kadar ayetin lafızlarının müfredatında isabet etmişlerse de, maksudun idrakinden uzak kalındığını, bu ağacın hurma veya başka bir ağaç olmasının bizi ilgilendiren bir konu olmadığını ifade etmiştir.<sup>26</sup> Maksudun idraki ise verilen meselde çok açık bir şekilde görülmektedir; üzerine yüklenen bütün anlamların hepsi kabul edilmek suretiyle, kelime-i tayyibeyi hayatına düstur eden bir kimse, dünyasını ve ahiretini aziz kılacak, kelime-i habîs ile konuşan ve amel eden kimse ise yersiz yurtsuz ve köksüz kalacak-

21 14.İbrahim, 24-27.

22 Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadir*, Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1964, III/106.

23 Firuzabâdî, Muhammed b. Yakub, *Kâmus*, Bahriye Matbaası, İstanbul, h.1305, I/650.

24 Âlûsî, Ebu'l-Fazl Şehabeddin es-Seyyid Mahmud el-Bağdâdî, *Rûhu'l-Meâni*, Dâr-u İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, tsz., XIII/214.

25 Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân an Têvîli Âyi'l-Kur'ân*, Mektebetü Mustafa el-Bâbî, el-Halebî, Mısır, 1954, XIII/203-213; Şevkânî, III/106-108; Râzî, Fahr-uddin, *Tefsîr-i Kebîr*, Ter: Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C. Sadık Doğru, Akçağ Yay., Ankara, 1992, XIII/547-553; Ayetlerin işari yorumu hakkında bkz. Âlûsî, XIII/212-217.

26 Râzî, XIII/551-552.

tır. Zaten ayetin devamında mü'minlerin '*el-kavlü's-sabit*' ile imanlarının sabit kılınması da bu süreci açıklar mahiyettedir. Kavl-i sabit ise, Taberî'nin ifadesiyle, hak söz yani Allah'tan başka ilah olmadığına ve Hz. Muhammed'in (sas) O'nun Resulü olduğuna şahadet etmektir.<sup>27</sup> Beğavî'ye göre ise bu yorum, müfessirlerin çoğunluğunun görüşüdür.<sup>28</sup> Sonuç itibarıyla, mü'minlerin ağız ve söz disiplininin gereğini ve sonuçlarını ortaya koyan bu mesel, üzerinde düşünüldükçe çeşitli anlam kapıları aralayan bir özelliğe sahiptir.<sup>29</sup>

Söz söylemenin ehemmiyetini ve söze verilen değeri belirtme sadedinde, şu ayet de dikkat çekicidir: '*İnsan hiçbir söz söylemez ki onun yanında (yaptıklarını) gözetleyen (ve kaydeden) hazır bir melek bulunmasın.*'<sup>30</sup> Müfessirler bu ayet hakkında çeşitli yorumlarda bulunmuşlar, hangi sözlerin kaydedilip kaydedilmediği hakkında görüş belirtmişlerdir ki, burada belki de en dikkat çekici ifade İmam Mâlik'in dediği, '*Her şey yazılır, hatta hastalıktaki inlemeler bile...*' ifadesidir.<sup>31</sup> Bu sözü, üzerinde yapılan tartışmalardan azade olarak, sadece söze/sese/avaza verilen önemin bir ifadesi şeklinde görmek, maksadı anlatmak açısından yeterli olacaktır. İnsanın söylediği her sözün kaydedilmekte olduğunun bilincine varması ve bunun sorumluluğunu üstleneceğini idrak etmesi, doğal olarak bir ağız ve söz disiplininin gereğini zorunlu kılmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de geçen, '*Ey iman edenler! Yapamayacağınız şeyleri niçin söylüyorsunuz? Yapmayacağınız şeyleri söylemeniz, Allah katında büyük gazap gerektiren bir iştir.*'<sup>32</sup> ayeti de söz söylemenin sorumluluğu bağlamında düşünülmelidir. Buna göre, Saff Suresi'nin iniş nedeni olarak gösterilen ilk rivayette, Abdullah b. Selâm'ın aktarımıyla bu hitap, gerçek mü'minlere, adaklarının ve verdikleri sözlerin eksiksiz olarak yerine getirilmesi gerektiğini hatırlatmak, teşvik etmek ve gayrete getirmek içindir. İkinci rivayette ise, Dahhak'ın aktarımına göre, '*yapmadığınız şeyi niye söylüyorsunuz, mü'minlere yalan söylemek yakışır mı?*' anlamına gelebilecek bir azarlamadır. Üçüncü rivayete göre ise de hitap, mü'min gibi gözükken münafıklara kınama ve azarlamadır. Fakat ilk iki rivayete göre '*ma la tef'alun*' '*yapmayacağınız şey*' ifadesinde, '*ma lem tef'alu*' '*yapmadığınız şeyi*' gibi, geçmiş zaman anlamını gözetmek gerekeceği için,

27 Taberî, XIII/213.

28 Beğavî, Hüseyin b. Meus el-Ferra, *Meâlimu't-Tenzîl*, Dâr-u't-Taybe, Riyad, 2002, II/558.

29 Bu temsil hakkında geniş bilgi için bkz. Yolcu, Mehmet, 'Kur'an-ı Kerim'in 'Kelime-i Tayyibe' ve 'Kelime-i Habise' Temsilinin Çözümlemesi', *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. III, sy: 1 (Bahar 2012), s. 49-85.

30 50.Kaf, 18.

31 Âlûsî, XXVI/179; Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Akçağ Yay., Ankara, 2006, VII/525-527.

32 61.Saff, 2-3.

açık ve kuvvetli olan, önceki rivayet üzere bunun geleceğe dönük adak, verilen sözler gibi ileride yapılmayacak şeyler anlamında olmasıdır. Bundan dolayı bu ayet, adakların yerine getirilmesinin vucubiyetine delil olarak da gösterilmiştir.<sup>33</sup> Taberî ise, bu ayetteki hitabın mü'minlere mi yoksa münafıklara mı ait olduğu hakkında iki görüş belirtir ve bu ayetle, amellerin Allah'a en sevimli gelenlerini bilseydik onları yapardık, diyen fakat bunu öğrenince de yapmaktan kaçınan mü'minlerin kastedildiğini ifade etmiştir. Bu ayetin Allah yolunda savaşmak isteyen fakat iş netleşince bundan kaçınan mü'minlerle ilgili olduğu da rivayet edilmektedir.<sup>34</sup> Her ne kadar farklı görüşler belirtilmiş olsa da bu ayet-ı kerîme, ister geçmişe dönük, isterse geleceğe yönelik sözlerin ehemmiyetini belirtmede ve yerine getirilmeyen beyanın Allah'ın gazabını gerektirecek kadar büyük bir sonucunun olduğunu göstermektedir. Bu ise, mü'minlerin ağız ve söz disiplininin gerekliliği noktasında oldukça belirleyicidir.

'...Söz söylediğiniz zaman, yakınlarınız dahi olsa adaletli olun (ve iza kültüm fâ'dilu), Allah'a verdiğiniz sözü tutun. İşte Allah size, iyice düşünesiniz diye bunları emretti.'<sup>35</sup> ayeti ise, söz söylemedeki temel disiplininin adalet olduğunu vurgulanmaktadır. Bu ayette, yakınlarınız dahi olsa diye ayrıntıya girilmiş olması, sözün adalet vasfından hiçbir surette sapmaması için konulmuş bir ikaz gibidir. Buradaki adl'in, yönetim/hüküm verme, şahitlik ve herhangi bir şey söylendiğinde hakkı ve doğrusunu (sıdk) söylemek olduğu ifade edilmektedir.<sup>36</sup> Râzî ise, Kâdî'nin görüşünü belirterek, müfessirlerin bunu sadece şahitliğin edasına ya da emir ve nehiy gibi konulara hamlettiğini, ancak bunun daha kapsamlı olabileceğini ve her hangi bir konuda beyan edildiğinde de her zaman adalet üzere olunmasının gereğini ifade eder.<sup>37</sup> Sözdeki adalet vasfını, şu temsil ile birlikte düşünmek de gerekebilir: 'Allah, (şöyle) iki adamı da misal verdi: Onlardan biri dilsizdir, hiçbir şeye gücü yetmez, efendisine sadece bir yüktür. Nereye gönderse olumlu bir sonuç almaz. Bu, adaletle emreden ve doğru yol üzere olan kimse ile eşit olur mu?'<sup>38</sup> Bu temsilin, Allah'ın şeriki olmadığını beyan sadedinde verildiği belirtildiği gibi,<sup>39</sup> dilsiz olarak tavsif edilenin kâfir,

33 Yazır, VIII/312-313.

34 Rivayetler için bkz. Taberî, XVIII/83-85.

35 6.En'am, 152.

36 Yorumlar için bkz. Neseî, Ebu'l-Berekat Abdullah b. Ahmed, *Tefsîru'n-Neseî*, Eda Neşriyat, İstanbul, 1991, II/40; Âlûsî, VIII/55; Yazır, IV/140.

37 Râzî, X/249-250.

38 16.Nahl, 76.

39 Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâfan Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûbi't-Tevîl*, Daru'l-Marîfe, Beyrut, II/420; Kurtûbî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Dâr-u İhyâit't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, 1966, X/149; Râzî, XIV/298-300.

adaletle emredenin ise mü'min olduğu da ifade edilmiştir.<sup>40</sup> Mü'minlerin ağız ve söz disiplini bağlamında ise bu temsil, adil söz söylemenin/adaletle emretmenin önemini göstermektedir.

Söz söylemek kadar, sözün ne şekilde ve nasıl söylendiği de önemlidir ve ağız disiplini ifadesi biraz da bunu kapsamaktadır. Hatta bu o kadar önemlidir ki, bazen muhataptan hitapta kullanılan kelimenin değiştirilmesi istenir: *'Ey iman edenler! Raina (bizi gözet)' demeyin. 'unzurna (bize bak)' deyin ve dinleyin. Kafirler için acıklı bir azap vardır.*<sup>41</sup> Bu ayet *'Yahudilerden öyleleri var ki, (kelimeleri yerlerinden kaydırıp) tahrif ederek onları anlamlarından uzaklaştırırlar. Dillerini eğip bükererek ve dine saldırarak işittik, karşı geldik, işit, işitmez olası.'* *'Raina' derler. Halbuki onlar, 'İşittik ve itaat ettik; dinle ve bize bak' deselerdi, bu kendileri için daha hayırlı olurdu. Fakat Allah, küfürleri yüzünden kendilerini lanetlemiştir. Bu yüzden pek az iman ederler.*<sup>42</sup> ayetiyle birlikte değerlendirildiği zaman daha anlaşılır olmaktadır. Yüce Allah, mü'minlerden Peygamber Efendimize hitap ederken özellikle bir kelimeyi kullanmayıp onun yerine başka bir kelime kullanmalarını istemiştir. Çünkü 'Raina' kelimesi çeşitli anlamlara gelebilen, anlamı değiştirilerek söylenilebilen ve yer yer saygısızlık belirtisi ifade eden bir kelime olarak bilinmektedir.<sup>43</sup> Şüphesiz ki inananlar bu kelimeyi olanca temizliğiyle ve hiçbir olumsuz ima ve anlam içermeden kullanırken, özellikle Yahudiler bu ifadeyi kullanarak Hz. Peygamberi hitaben de olsa aşağılamayı amaçlamışlardır. Kelimenin etimolojisi de buna müsaittir; çünkü 'raina' kelimesi Arapça'da çoban anlamına geldiği için 'Sen bizim çobanımızsın', İbranice ve Süryanice 'dinle a dinlenmeyesi' vb. alay ve aşağılama ifadesi, kelimenin 'rai' emir kipinden müfaale babı olması sebebiyle karşılıklı ilişkiyi belirtmesi ve 'sen bizi gözetmezsen biz de seni gözetmeyiz' vb saygısızlıklar içermesi gibi farklı anlamlara kapı araladığı rahatlıkla ifade edilebilir. Özellikle Yahudilerin bu kelimeyi mü'minlerin kullandığı şekilde sadece ifade edip, anlam ve belki de beden diliyle buna saygısızlığı katmaları sebebiyle, bu kelimenin Hz. Peygamber'e hitaben kullanılması yasaklanmıştır. Bu ise, inananların ağız disiplininde en ufak noktalara bile dikkat etmesi gerektiğini ve nezaket ve estetik olarak muğlaklık ifade eden ve olumsuz anlamlara çekilebilecek kelime ve kavramları kullanmamaları gerektiğini anlatması açısından önemlidir. Burada, Yahudilerle münafıkların dilsel tavrını belirtmek maksadıyla *'Gizlice konuşmaktan men edilip de, men edildikleri şeyi işleyen ve günah, düşmanlık*

40 Kurtûbî, X/149.

41 2.Bakara, 104.

42 4.Nisa, 46.

43 'Raina' kelimesi ve kullanım şekli hakkında bilgi için bkz. Taberî, V/119-120; Şevkânî, I/475-476; Râzî, VIII/65-67; Yazır, I/456-459; III/88-89.

ve peygambere isyanı konuşanları görmedin mi? Sana geldiklerinde Allah'ın seni selamlamadığı selamla selamlıyorlar. İçlerinden de, 'Söylediklerimizden dolayı Allah bize azap etse ya!' diyorlar. Cehennem onlara yeter! Oraya girecekler. Ne kötü varış yeridir orası!<sup>44</sup> ayetini de zikretmek gerekebilir. Münafıkların Hz. Peygamber'e selam verecekleri zaman 'es-Selamu Aleyke' yerine dilsel bir oyunla 'es-Samu aleyke' (Ölüm sana) ifadesini kullanmaları da,<sup>45</sup> onların kendilerince dil cambazlığı yaparak muhatabı (Hz. Peygamber'i) ve onun şahsında bütün inananları yermeye çalıştıklarını göstermektedir. Sonuç itibariyle, muhatap her kim olursa olsun, bu tarz bilgisiz ve amiyane yaklaşımların mü'minlerin ağız ve söz disiplininde yer almayacağını söylemek aşikârdır.

Kur'ân-ı Kerim'de cennet tasvir edilirken geçen 'Orada ne bir boş söz (lağv) işitirler; ne de bir yalan (kizb).<sup>46</sup> ayeti de konu açısından oldukça ilginç gözükmektedir.<sup>47</sup> Demek ki boş söz işitmek ve yalanla karşılaşmak insanın canını sıkan ve iç acıtan bir durum olarak gözükmektedir ki, cennette böyle bir durumla karşılaşılması mükâfat olarak sunulmaktadır. Müfessirler, mü'minlerin cennette düşmanlarının fasid, batıl, yalan sözlerini işitmeyeceklerini;<sup>48</sup> faydasız ve günah sözlerin duyulmayacağı, esenlik yurdu olduğu için sadece güzel şeylerin işitileceğini belirtmişlerdir.<sup>49</sup> Bu ise, sözün insanın ruhundaki etkisini göstermesi ve güzel söz işitmenin bir nevi cennet nimeti sayıldığını belirtmesi açısından önemlidir. Bu bağlamda, mü'minlerin vasıfları arasında boş sözlerden yüz çevirmelerinin onların bir ayrıcalığı olarak sunulduğunu<sup>50</sup> ve böyle bir durumla karşılaştıkları zaman vakarla ve hoşgörüyü geçip gitmelerinin de<sup>51</sup> inananlarda olması gereken tavırlar arasında sayıldığını belirtmek gerekebilir. Cennetliklerin işitecekleri sözün 'selâm' olması da ayrıca dikkat çekicidir.<sup>52</sup> Bu ise, sözün insana katabileceği güzellikleri göstermektedir. Kıyamet günü Allah'ın, kendisine verdiği sözü ve yeminleri az bir karşılığa

44 58.Mücadile, 8.

45 Zemahşeri, IV/74.

46 78.Nebe', 35.

47 'Orada ne boş bir söz, ne de günaha sokan bir şey işitirler.' 56.Vakıa, 25 ve 'Orada hiçbir boş söz işitmezler.' 88.Ğaşiye, 11 ayeti de bu bağlamda düşünülebilir.

48 Râzî, XXII/439.

49 İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâr-u'l-Mâ'rife, Beyrut, 1969, IV/465; Lağv kelimesi hakkında bilgi için bkz. Keskin, Hasan, 'Kur'ân'da Lağv Kavramı', *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy: 4, Sivas, 2000, s. 129-150; Kiliçli, Sami 'Kur'ân-ı Kerim'de Lağv Kelimesi ve Kullanımı', *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XIV, sy: 1, Adana, 2014. s. 127-149.

50 23.Mü'minun, 3.

51 25.Furkan, 72.

52 56.Vakıa, 26; 16.Nahl, 32.



değişenlerle konuşmaması, onların yüzüne bakmaması<sup>53</sup> ise, en büyük cehennem azablarından sayılmaktadır.

Kendisini *'cevâmiu'l-kelîm'*<sup>54</sup> olarak tanıtan ve üslubu da bu şekilde olan<sup>55</sup> Peygamber Efendimizin de bu konuda pek çok hadisi bulunmaktadır. Bunların hepsini sıralamak burada mümkün olmayabilir, fakat mü'minlerin ağız ve söz disiplininin ehemmiyetini belirleme sadedinde verilebilecek belki de en güzel hadis şu şekildedir: *'Bir kul, Allah'ın hoşnut olduğu kelimelerden bir kelimeyi, söylediği sözün neticede ne kadar önemli olduğunu ve ne kadar büyük bir etkiye sahip bulunduğunu bilemeden söyler. Söyler de Allah o kimseyi bu kelime sebebiyle birçok derecelere yükseltir. Bir kul da Allah'ı öfkeli edilecek kelimelerden Allah'ın gazabını celbedecek bir kelimeyi, hiç ehemmiyet vermeden (umursamadan) söyler de, kendisi o kelime sebebiyle cehennemine içine düşer.'*<sup>56</sup> Bu hadis, insanların söz söylerken her zaman asgari de olsa bir bilinç halinin bulunmasının gereğini anlatmaktadır. Zaten bilincin geçici olarak iptal hali olduğu için, sarhoşken yani ne söylendiği bilinmez halde iken namaza yaklaşılmaması istenmiştir.<sup>57</sup> Bu ayet, üzerindeki fihhi hükümlerle ve gerekçeleriyle birlikte söz söylemenin ibadetteki bilinçle ilişkisini belirlemektedir.<sup>58</sup> Ağız disiplininin sorumluluğunu açıklama sadedinde, bir başka hadiste de şu şekilde temsil yapılmıştır: *'İnsan sabahlayınca bütün organlar, dile yalvararak şöyle derler: Bizim haklarımızı korumakta Allah'tan kork. Biz ancak senin söyleyeceklerinle ceza görürüz. Biz sana bağlıyız. Eğer sen doğru olursan, biz de doğru oluruz. Eğer sen eğrilir, yoldan çıkarsan biz de sana uyar, senin gibi oluruz.'*<sup>59</sup> Tabii ki bu hadisler, kalp halinin lisana yansımaları ile birlikte düşünülmelidir. Ancak bunu sağlama noktasında belki de yapılması gereken, *'Allah'a ve ahiret gününe iman eden, hayır söylesin veya sussun.'*<sup>60</sup> hadisinin gereğini yaparak susmak ve bu şe-

53 *'Şüphesiz, Allah'a verdikleri sözü ve yeminlerini az bir karşılığa değişenler var ya, işte onların ahirette bir payı yoktur. Allah, kıyamet günü onlarla konuşmayacak, onlara bakmayacak ve onları temizlemeyecektir. Onlar için elem dolu bir azab vardır.'* 3.Al-i İmran, 77.

54 Buhari, Tabir, 22; Cihad, 122.

55 Hz. Peygamberin konuşma üslubu hakkında bilgi için bkz. Canan, İbrahim, *Peygamberimizin Tebliğ Metotları*, Yeni Akademi Yay., İzmir, 2007, s. 236-256; Özbek, Abdullah, *Bir Eğitici Olarak Hz. Muhammed*, Esra Yay., Konya, 1991, s. 127-147.

56 Buhari, Rikak, 23; Tirmizi, Zühd, 12; İbn Mace, Fiten, 12.

57 *'Ey iman edenler! Sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar, bir de -yolcu olmanız durumu müstesna- cünüp iken yıkanınca kadar namaza yaklaşmayın...'* 4.Nisa, 43.

58 Bazı müfessirler, ayette geçen salattan kastın namaz değil, mescit ve namazgâh olduğunu ileri sürmüş olsalar da, konu açısından önemli olan kısım ayette geçen 'hatta ta'lemu ma tekulune...' ibaresidir. Yazır, III/84.

59 Tirmizi, Zühd, 60.

60 Buhari, İlm, 38; Ebu Davud, Nikah, 24; Nesai, Hac, 109.



kilde de bir eğitimden geçmeye çalışmaktır. Çünkü susmak da başlı başına bir ağız ve söz disiplini.

İnananları söz disiplinine alıştırmak ve yoksunluğunun olası sonuçlarını anlatmak sadedinde, klasik kaynaklarımızda da pek çok eser bulunmaktadır. Ancak bu konudaki belki en güzel değerlendirme, Gazali'nin İhyâ'sında yer almıştır. Mü'minlerin ağız ve söz disiplinini bozan söylemler, *'Dilin Afetleri'* başlığı altında ele alınmış ve yaklaşık yirmi maddede sıralanmıştır.<sup>61</sup> Boş sözler, yalan söylemek, söz gezdirmek, yersiz ve anlamsız soru sormak vb. konu başlıklarının ele alınıp incelendiği bu bölümün, klasik kaynaklarımızın bu konudaki yaklaşımını ortaya koyan en güzel eser olduğu ifade edilebilir. Gazali'nin düşünme, konuşma, söz ve yazı arasındaki ilişkiyi ele aldığı el-Meârifu'l-Aklyye adlı bir eseri daha bulunmaktadır ki, bu eser konulara daha ziyade felsefi bir tavır ve yöntemle yaklaşmakta ve buna göre yorumlarda bulunmaktadır.<sup>62</sup> İslamî gelenekte de söz söylemenin önemi, nelere dikkat edilmesi gerektiği, güzel ve çirkin söz temsilleri pek çok edebi metinde yer almıştır. Belki burada söylenmeden geçilmemesi gereken ifade, sözün potansiyel gücünü ve ağız disiplinini en veciz şekilde ifade eden Yunus Emre'nin dillere pelesenk olan şu sözleridir:

*'Söz ola kese savaşı, Söz ola kestire başı, Söz ola ağulu aşı, Bal ile yağ ede bir söz...*

*Kişi bile söz demini, Demeye sözün kemini, Bu cihan cehennemini, Sekiz uçmağ ede bir söz...*'

Mü'minlerin ağız ve söz disiplini hakkında verilen bu genel bakış açısından sonra, 'kavl' sözcüğünün Kur'ân eksenli incelenmesi ve sıfatlı kullanımlarının konuyla bağlantılı olanlarının değerlendirilmesine geçilebilir.

### **'Kavl' Kelimesinin Anlam Alanı**

'Kavl' sözcüğü lügatte, söz, lafız, ifade, görüş, anlaşma, inanç, konuşma; dil ile söylenen, hece ya da hecelerden oluşan ve bir tertip üzere olan kelimeler vb. şekilde tanımlanmaktadır.<sup>63</sup> 'Kavl' sözcüğünün tam ya da eksik dilin söyle-

61 Gazali, Ebu Hamid Muhammed, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, el-Halebî, Mısır, 1939, III/104-159.

62 Düşünme, konuşma, söz, yazma ve eserin hedefiyle ilgili yazılan beş bölümden oluşan bu eser, Gazali'nin felsefeyle ilgilendiği dönem yazılmış olabilir. Kitabın Türkçeye çevirisi hakkında bkz. Gazali, *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine*, Haz. ve Çev. Ahmet Kamil Cihan, İnsan Yay., İstanbul, 2002; Kitabın tanıtımı için bkz. Yarımbaş, Emine, 'Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine', *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy: 8, İstanbul, 2002, s. 129-132.

63 el-İsfehâni, Râgıb Ebu'l-Kasım Hüseyin Muhammed, *Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*, Kahraman Yay., İstanbul, 1986, s. 626; Zebîdi, Muhammed Murtaza, *Tâcu'l-Arûs*, Dâr-u

diği her şey anlamına gelebileceği ifade edildiği gibi,<sup>64</sup> 'kavl'in ister bir doktrin olarak sözlü ifade bulmuş olsun, isterse sadece zihinde taşınan cinsten olsun deyimsel olarak 'görüş, kanaat' anlamına gelebileceği de belirtilmiştir.<sup>65</sup> Bu ise, aslında 'kavl' sözcüğünün anlam çerçevesinin ne kadar geniş olabildiğini göstermektedir. 'Kavl' sözcüğünün 'kelime' ile aynı anlamı ifade edip etmediği de dilciler arasında ele alınmış ve Ebu Hilâl el-Askerî bu konuda bir başlık açarak kelime ve ibare ile kavl arasındaki farkı açıklamıştır. O'na göre müfred, cümle ya da cümle yerine geçen başka bir ifade olsun, 'kavl' 'mekul' gerektirir. Bundan dolayı geçişlidir ve 'mekul' olmadan geçişli olmaz. İbare ise, 'kavl' anlamında kullanıldığında harf ile geçişlilik kazanır ve 'onu ifade ettim (*abbertu 'anhu*)' denilir.<sup>66</sup> Ayrıca 'kelime'nin 'kavl' anlamını ihtiva ettiği ancak daha ziyade 'cümle' anlamında kullanıldığı da ifade edilir.<sup>67</sup>

'Kavl' sözcüğünün mastar, mazi, muzari, emir, şart veya cevap fiili, ism-i faili ve sıfatlı kullanımları Kur'ân-ı Kerîm'de pek çok ayette geçmektedir.<sup>68</sup> Ancak mü'minlerin ağız ve söz disiplini bağlamında, 'kavl' sözcüğünün sıfatlı kullanımlarının konuyla ilgili olanlarının incelenmesi düşünülmektedir. Bu bağlamda, Kur'ân-ı Kerîm'de inananların konuşmalarına hâkim olması istenen dilsel gerçeklikler emredilen ve nehyedilen gereken sözler olmak üzere iki ana başlık altında değerlendirilecektir.

### Kur'ân-ı Kerîm'de Emredilen Söz Türleri

Bu bölümde, ma'ruf, belîğ, leyyin, sedid, kerim ve meysur olmak üzere altı söz türü incelenecektir.

Libeya, Bingazi, tsz., s. VIII/89; İbn Manzur, Cemaluddin b. Muhammed, *Lisânul-'Arab*, Dâr-u Lisani'l-'Arab, Beyrut, tsz., III/189.

64 Firuzabâdî, *Kamus*, IV/59; İbn Manzur, *Lisanul-'Arab*, III/189.

65 Esed, Muhammed, *Kur'ân Mesâjî*, İşaret Yay., İstanbul, 1999, I/486. (13.Ra'd, 10 ayetin-deki 'kavl' sözcüğünün dipnot açıklaması; benzer yorum için bkz. aynı eser I/ 673, 22. Hac, 24 dipnot açıklaması)

66 el-Askerî, Ebu Hilâl, *el-Furuku'l-Lugaviyye*, Tah: Ebu Amr 'Imad Zeki el-Bârûdî, el-Mektebetüt-Tevfikîyye, tsz., s. 32.

67 el-Cevziyye, İbn Kayyim Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr, *Bedâiül-Fevâid*, Dâr-u'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, tsz., I/145.

68 Abdalbâkî, M. Fuad, *el-Mu'cemul-Müfreh li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Çağrı Yay., İstanbul, 1990, s. 554-578. Kavl sözcüğü hakkında yapılan çalışmalar için bkz. Dinç, Kadir, *Kur'ân'da Kavl Kavramının Sıfatlı Kullanımları*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2008; Turgay, Nurettin, 'Kur'ân'da Söz', *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. VIII., sy.1, Diyarbakır, 2005, s. 115-145; Koç, Ahmet, 'Dini İletişim Bağlamında Kur'ân'da 'Kavl' (Söz)', *Diyanet İlmî Dergi*, c. 44, sy. 4, 2008, s. 29-50.

## 1. Kavî-i Ma'ruf

Mü'minlerin ağız ve söz disiplinini belirleme sadedinde ele alınacak ilk kavram 'Kavî-i Ma'ruf' ifadesidir. Bu terkihi Türkçeye net bir şekilde çevirmek oldukça zor gözükmektedir. Çünkü irfan kökünden gelen ma'ruf kelimesi her ne kadar sözlükte bilinen, tanınan, aşına olunan ve bu yüzden de sosyal olarak onaylanan anlamlarına gelse de, bu kelimenin zaman içerisinde İslamî gelenekte yer yer anlam daralmalarına uğramakla birlikte çeşitli anlamlar kazanması da birebir karşılığı zorlaştırmaktadır.<sup>69</sup> Ancak kelimenin Türkçede de aktif olarak yer alması ve temelde olumlu anlamlar çağrıştırması bu sözcüğün kullanımını kolaylaştırabilir. Mü'minlerin ağız ve söz disiplinini belirleme noktasında bu kavramın ayetler üzerinden incelenmesine geçmeden önce, kelimenin anlamını netleştirmek adına aynı kökten gelen 'ma'rifet' ile ilim kelimesi arasındaki farka bakılabilir. Ma'rifet kelimesinin, ilim kelimesine göre daha hususi olduğu ifade edilir; çünkü ma'rifet, bir şeyin diğerlerinden ayrıldığı özü/aynı/zatı bilmektir. İlim, mücmel de mufassal da olur. Ayrıca her ma'rifetin ilm olduğunu ancak her ilmin ma'rifet olmadığını da belirtmek gerekir.<sup>70</sup> Bu ayrıma girmek ise temelde şunu ifade etmek içindir; aynı kökten gelen ma'ruf kelimesi sıradan bir bilgiden ve eylemden ziyade, bilinçli ve tefekkür sonucu elde edilen bir duruma işaret etmektedir. Yine aynı şekilde kavî-i ma'ruf'un da, söylendiği zaman muhatapta şüphe uyandırmayan, meşru, açık, net ve söylenen şeyin idrakinde bulunduğu hissedilerek ve hissettirilerek söylenen söz olduğu ifade edilebilir.

Kavî-i Ma'ruf terkihi Kur'ân-ı Kerîm'de altı yerde geçmektedir ve bunların hepsinde de ma'ruf söz söylemenin beşeri ilişkilerdeki rolünü ve önemini görmek mümkündür. Ancak kullanıldığı konuya göre bazı ince farklar da bulunmaktadır. Ma'ruf söz şu iki ayette, cinsler arası söz münasebetini belirleyen ağız ve söz disiplini olarak gösterilmiştir:

*'(Vefat iddeti beklemekte olan) kadınlara kendileri ile evlenmek istediğinizi üstü kapalı olarak anlatmanızda veya bu isteğinizi içinizde saklamanızda sizin için bir günah yoktur. Allah biliyor ki siz onlara (bunu er geç mutlaka) söyleyeceksiniz. Meşru söz (kavlen ma'rufen) söylemeniz dışında sakın onlarla gizliiden gizliye buluşma yönünde sözleşmeyin...'*<sup>71</sup>

69 Ma'ruf hakkında genel değerlendirme için bkz. Çağrıçı, Mustafa, 'Emir bi'l-Ma'ruf ve Ne-hiy ani'l-Münker', *DİA.*, İstanbul, 1995, XI, 138-139; İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Dini ve Ahlâkî Kavramlar*, Pınar Yay., İstanbul, 1997, s.281.

70 el-Askerî, *a.g.e.*, s. 81-82.

71 2.Bakara, 235.

*'Ey Peygamber hanımları! Siz, kadınlardan herhangi biri gibi değilsiniz. Eğer Allah'a karşı gelmekten sakınıyorsanız (erkeklerle konuşurken) sözü yumuşak bir eda ile söylemeyin ki kalbinde hastalık (kötü niyet) olan kimse umuda kapılmasın. Güzel ve mutad söz (kavlen ma'rufen) söyleyin.*<sup>72</sup> Bu iki ayette hitap her iki cinse de yapılmıştır. İlkinde erkeklere, dul kadınlarla evlenme isteğini belirtme sadedinde kullanılması gereken bir söz biçimi, ikincisi de mü'minlerin anneleri konumunda olan Peygamberimizin eşlerinin yabancı erkeklerle konuşma şekli olarak belirtilmiştir. Buradaki hitabı sadece Peygamber eşleri değil, onları özel konumunu hatırd tutmak kaydıyla, bütün inanan kadınları içine alacak şekilde genişleterek düşünmek de mümkündür. O zaman ma'ruf söz ifadesini, evlilik gibi nazik bir konuda erkeklerin kullanacağı bir ifade ve kadınların da erkeklerle konuştuğu zaman kullanması gereken bir söz disiplini şeklinde belirlemek mümkün olabilir. Peygamberimizin eşleriyle ilgili olan ayette ma'ruf sözün uygun ve ciddi bir söz; yani yapmacılıktan uzak ağırbaşlılık ve ciddiyetle dosdoğru şekilde söylenen veya sert de olsa akla ve dine uygun olan güzel söz olarak tefsir edildiği görülmektedir.<sup>73</sup> Yani bir bakıma ma'ruf sözün meşru, bilinçli, örfi (Kur'an ve sünnetin meşru saydığı, ahlaki anlamda toplumsal söyleme aykırı olmayan) ve öylesine değil sonuçları düşünülerek söylenen, vakarlı bir mükâleme tarzı, bir ağız ve söz disiplini olduğu ifade edilebilir.

Ma'ruf kelimesinin tipik bir özelliği olarak, Kur'an-ı Kerim'in yasayıcı bölümlerinde, özellikle aile ilişkilerinde, karı-koca, ebeveyn-çocuklar ya da yakın akraba çerçevesindeki ahlaki görevler söz konusu olduğunda son derece uygun bir şekilde kullanıldığı da ifade edilebilir.<sup>74</sup> Bu durumu, biraz önceki ayetleri de göz önünde tutarak, şu iki ayette de görmek mümkündür:

*'Allah'ın sizin için geçim kaynağı yaptığı mallarınızı akli ermezlere vermeyin. O mallarla onları besleyin, giydirin ve onlara güzel söz (kavlen ma'rufen) söyleyin.*<sup>75</sup> ve *'Miras taksiminde (kendilerine pay düşmeyen) akrabalar, yetimler ve fakirler hazır bulunurlarsa, onlara da maldan bir şeyler verin ve onlara (gönüllerini alacak) güzel söz (kavlen ma'rufen) söyleyin.*<sup>76</sup> Ma'ruf söz bu iki ayette, yetimlerin mallarının korunması ve miras taksiminde olası bir durumda kullanılması

72 33.Ahzab, 32.

73 Yazır, VI/521; Ayrıca benzer yorumlar için bkz. Zemahşerî, III/260; Beydâvî, Nasıruddin Ebu Said Abdullah b. Ömer eş-Şirazi, *Envârü'r-Tenzîl ve Esrârü'r-Tevîl*, el-Matbaatü'l-Amire (Dar-u'd-Da'Ve), İstanbul, h. 1320.,V/115; Ebussuud, Muhammed b. Mustafa el-İmâdî, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dar-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, Beyrut, tsz., VII/102.

74 İzutsu, *a.g.e.*, s. 283.

75 4.Nisa, 5.

76 4.Nisa, 8.

gereken ağız ve söz disiplini olarak sunulmaktadır. Aynı surede bulunan bu ayetlerdeki ma'ruf söze güzel öğüt, tavsiye, dua ve faydalı söz gibi anlamlar verilmiştir;<sup>77</sup> ancak belki de buradaki anlama en uygun olanı Muhammed Reşit Rıza ifade etmiştir. O'na göre, ilk ayette geçen (4.Nisa, 5) ma'ruf söz, muhataba bilmesi gereken bilgiyi ve davranışları öğretmektir.<sup>78</sup> Reşit oluncaya kadar malı elinde olmayan ama bunu küçük yaşlarda anlamlandırmakta zorluk çeken yetime bunu anlatmak ve miras taksiminde hakkı olmadığı halde az da olsa pay vermek ve bunu güzel şekilde söylemek orada bulunan herkes için ma'ruf sözü gerektirir. Buradaki ma'ruf söz ise, rikkat, yumuşaklık, gönül alıcılık vasfının yanı sıra aydınlatıcı, bilinçlendirici ve gönül rahatlatıcı bir dili de beraberinde getirmektedir. Bu ise, en hassas konularda bile, Yüce Allah'ın inananlardan kullanmasını istediği ağız ve söz disiplinine örnek gösterilebilir.

Ma'ruf sözün geçtiği bir diğer ayet ise, kalplerinde hastalık bulunanların, hükmü açık savaştan bahseden bir sure indirilince ölüm korkusuyla beden dillerinin nasıl değiştiğini tasvir ettikten sonra gelen ve tavırlarının nasıl olması gerektiğini anlatan şu ayettir: *İtaat ve güzel bir söz (kavlun ma'rufun) onlar için daha hayırlıdır. İş ciddileşince Allah'a verdikleri söze bağlı kalsalardı, elbette kendileri için daha iyi olurdu.*<sup>79</sup>

*'Güzel bir söz (kavlun ma'rufun) ve bağışlama, peşinden gönül kırma gelen bir sadakadan daha hayırlıdır. Allah, her bakımdan sınırsız zengindir, halimdir.*<sup>80</sup> ayeti ise, ma'ruf sözün tesirinin, bazen ölçüsüzce/fütursuzca yapılan davranışlardan çok daha fazla olduğunu ifade eder gibidir. Ayrıca bu ayetten hareketle, bilinçsizce ve maksadına/gereğine/ruhuna uygun bir şekilde yapılmayan bir eylemden ziyade, idrakine varılarak söylenen bir sözün, Allah katında daha değerli olduğu da ifade edebilir. Bu noktada, Hz. Peygamberin, *'Güzel söz sadakadır.*<sup>81</sup> ve *'Yumuşak söz sadakadır.*<sup>82</sup> hadislerini de zikretmek gerekebilir. 'Sadaka' kavramının geniş anlamlarının olduğu bilinmektedir; ancak burada akla ilk gelen maddi yardım karşılığı esas alınarak bir bağlantı kurulmuştur. Bu hadisler, sözün potansiyel gücünün, bazen yapılacak maddi yardımla eş değer,

77 Kavli Ma'ruf hakkındaki görüşler için bkz. Râzî, IV/351, 368.

78 Reşit Rıza, Muhammed, *Tefsiru'l-Menâr*, Dar-u'l-Menâr, Mısır, 1373, IV/385; Râzî, Zeccâc'ın şöyle dediğini rivayet etmiştir: 'Kavl-i Ma'ruf'un manası, yetimleri yedirmeniz ve giydirmenizin yanı sıra, onlara ilim ve amele taalluk eden hususları da öğretmenizdir.' Râzî, VII/351.

79 47.Muhammed, 21.

80 2.Bakara, 263.

81 İbn Hanbel, Müsned, II/312.

82 Buhari, Edep, 34.

hatta usulsüzce yapılandan daha değerli olduğunu anlatmakta yeterli gözük-  
mektedir. Ayette geçen ma'ruf sözüne isteyen gönül alıcı hoş bir söz ve tatlı  
dille çevirmek, gönüllerin kabul edip yadırgamadığı güzel sözler söylemek,  
güzel söz ve dua gibi anlamlar da verilmiştir.<sup>83</sup> Ancak burada Tabatabâî'nin  
yorumu oldukça dikkat çekicidir; O'na göre kavl-i ma'ruf, insanların gelenek-  
sel olarak tepki göstermedikleri sözdür ve bu da kullanıldığı yere ve geleneğe  
göre değişebilir.<sup>84</sup> Bu yorum, ma'ruf kelimesinin anlamını ve kullanımını daha  
da genişletmektedir.

Netice itibariyle kavl-i ma'rufun, sağduyunun doğruluğunu kabul ettiği,  
ölçülü, meşru, vakarlı, muhatapı bilgilendirme noktasında kapsayıcı ve kuşa-  
tıcı, müphemliğin olmadığı net bir mükâleme tarzı ve mü'minlerin ağız ve söz  
disiplininin temel öğelerinden biri olduğu ifade edilebilir.

## 2. Kavlı Belig

*'Onlar, Allah'ın kalplerindeki bildiği kimselerdir. Öyleyse onlara aldırma.  
Onlara öğüt ver ve onlara, kendileri hakkında etkili ve güzel/tesirli söz söyle.  
(kavl-i beliğ)*<sup>85</sup>

Münafıkların durumunu anlatan ayetlerden sonra gelen<sup>86</sup> ve onlara karşı  
kullanılması gereken üslubu belirten bu ayet, aynı zamanda Kur'an'da bu ter-  
kibin yer aldığı tek yerdir. 'Kavl-i beliğ' ifadesinin özellikle münafıklara karşı  
kullanılması gereken bir ağız ve söz disiplini olarak sunulması da ayrıca dikkat  
çekicidir. Belki de bunun sebebi onların, dünya hayatı hakkında söyledikleri  
hoşa giden ve kalbindekine yani sözünün özüne uyduğuna yemin eden<sup>87</sup> ve  
görüldüğü zaman kalıpları beğenilen, konuştukları zaman dinlenen kimseler<sup>88</sup>  
olmalarından kaynaklanmaktadır. Zaten onların kendilerine özgü ifade şekil-  
lerinin olduğu da, eğer dilerse Allah'ın Hz. Peygamber'e münafıkları göstere-

83 Taberî, III/64; Şevkânî, I/284; İbn Kesîr, I/318; Mâverî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muham-  
med b. Habib el-Basri, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Metabi-i Makhevî, Kuveyt, 1982, I/276-277;  
Kurtûbî, III/309.

84 Tabatabâî, II/389.

85 4.Nisa, 63.

86 *(Ey Muhammed!) Sana indirilen Kur'an'a ve senden önce indirilene inandıklarını iddia eden-  
leri görmüyor musun? Tağut'u tanımamaları kendilerine emrolunduğu halde, onun önünde  
muhakeme olmak istiyorlar. Şeytan da onları derin bir sapıklığa düşürmek istiyor. Münafık-  
lara, 'Allah'ın indirdiğine (Kur'an'a) ve Peygambere gelin' denildiği zaman, onların senden  
büsbütün uzaklaştıklarını görürsün. Kendi işledikleri yüzünden başlarına bir musibet geldiği,  
sonra da 'Biz iyilik etmek ve uzlaşturmaktan başka bir şey istememiştik' diye Allah'a yemin  
ederek sana geldikleri zaman halleri nasıl olur?' 4.Nisa, 60-62*

87 2.Bakara, 204.

88 63.Münafikun, 4.

bileceği ancak buna gerek olmadığı, çünkü onların zaten konuşma tarzlarından tanınabileceğini (kavl-i lahn) ifade eden ayetten anlaşılmaktadır.<sup>89</sup> Demek ki münafıklar, İslam toplumu içerisindeki nifak hareketini sadece davranış ve tutumlarıyla değil, aynı zamanda sözü ustaca kullanarak da gerçekleştirmeye çalışan kimselerdir. İşte bu noktada ayetin manasını genelleştirerek, Hz. Peygamber'in şahsında bütün mü'minlerden inanışta sahtecilik gösterenlere karşı 'kavl-i belîğ' ile karşılık verilmesinin istenmesi manidardır.

Belîğ sözün ne olduğu ve nasıl olması gerektiği hakkında tefsirlerde birbirine yakın çeşitli görüşler bulunmaktadır. Râzî, belîğ ifadenin, münafıklara karşı işledikleri kötülüklerin bilincine varmalarına, davranışlarının münafıklık olduğunu anlamalarına ve durumları meydana çıkarsa Allah'ın gazabına uğrayacaklarını bilmelerine dair bu gerçeklerin içlerine işlemelerini sağlayacak, etkili, tesirli ve dokunaklı söz olduğunu belirtir.<sup>90</sup> Zemahşerî ise, onların kalplerinde gam etkisi yapacak biçimde, tesirli ve dokunaklı, ürpertici ve korku verici şekilde sözler söylemenin gereğini işaret eder.<sup>91</sup> Aslında belîğ sözün nasıl olması gerektiği hakkında pek çok yorumlar yapılabilir ve bunların hepsinin amacı da, muhatapta etki uyandıracak sözlerin gereğini ifade etmeye yardımcı olabilir. O yüzden sözlerin sert veya yumuşak olması ya da tehditkâr veya ümitvâr olması gibi durumların muhataba, zamana ve mekâna göre değişebileceğini söylemek uygun olabilir. Bununla bağlantılı olarak, ayette geçen 'fi enfüsihim' ifadesinin iki şekilde de anlaşılmaya müsait olmasının önemi belirtilebilir. Bu ifade ile, belîğ sözün onların nefislerinde etkileyici olabileceği, bundan içsel olarak müteessir olabilecekleri anlaşılabilir. Ancak 'fi enfüsihim' ibaresinin belîğ sözü onlarla baş başa kalındığında, yalnız olunduğunda söylemenin gereğine çünkü bunun psikolojik ve sosyolojik açıdan daha uygun, daha başarıya ulaştırıcı olabildiğine işaret ettiğini söylemek de mümkündür.<sup>92</sup> Bu yollardan hangisinin tercih edileceği ise, doğal olarak muhatabın durumu-na/mevkiine göre şekillenecektir.

Mü'minlerin ağız ve söz disiplninde önemli bir yeri olan belîğ sözün ne şekilde olabileceği ya da kullanılabileceği hakkında, bu kelimenin belâgatle ilişkilendirilmesi de yön gösterici olabilir. Câhız'ın, lafız manayla, mana da lafızla yarışmadıkça; söz kulağa dokunmadan önce manası kalbe ulaşmadıkça hiçbir söz belâgat ismine layık değildir,<sup>93</sup> şeklindeki ifadesi, belîğ sözde bu-

89 47.Muhammed, 30.

90 Râzî, VIII/128.

91 Zemahşerî, I/537; Benzer yorumlar için bkz. Kurtûbî, V/265; Neseî, I/233.

92 Hâzin, Muhammed b. İbrahim el-Bağdadî, *Lübâbu't-Tevîl fî Meâni't-Tenzîl*, el Matbaatü'l-Amire (Dar-u'd-Dâve), İstanbul, h. 1320, II/565.

93 Câhız, Ebu Osman, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, nşr. Abdüsselam Harun, Mısır, 1975, I/88.



lunması gereken incelikleri açıklar mahiyettedir. Ayrıca belâğatin en özlü ifadeyle, yormadan ve yorulmadan manaları karşı tarafa aktarma sanatı olarak tanımlanması,<sup>94</sup> aynı kökten gelen belîğ sözde de bu inceliklerin olmasını zaruri kılmaktadır. Buna göre belîğ söz, muhatabı etkileyecek sözlerin usulünce söylenmesi ve bunun sonucunda muhatabın etkilenecek kendilerinde bulunan olumsuzluklardan vazgeçmesini sağlamasıdır. Her ne kadar kavli belîğ geçtiği ayette muhataplar münafıklar olarak görülse de, bu ayetin, günümüzde dini ortamlarda konuşan, dince mukaddes sayılan birkaç terim ve ifadeyi kullanmakla ya da daha da ileri giderek ustaca hazırlanmış metinleri dini zeminlerde okumak suretiyle dindar kesimde itibar kazanmaya çalışan kimse-leri de kapsadığı ifade edilebilir. Söylediği sözlerin bağlayıcılığını hissetmeyen, onların içinde gönlü/kalbi bulunmayan pek çok konuşmacının artık kavli belîğ ile karşılaşma durumunda olduğu da ifade edilebilir.<sup>95</sup>

Sonuç itibarıyla belîğ söz, dil cambazlıkları yapmakta hünerli olan ve bu sayede de insanları kendi olumsuzluklarına dâhil etmeye çalışan kötü niyetli muhataplara karşı, daha üst düzey bir üslup kullanılmak suretiyle onların hallerini anladığını hissettirmek ve buna uygun bir mükâleme tarzıyla onları etkilemeyi ve sonuçta bu davranışlardan onları vazgeçirmeyi hedefleyen bir ağız ve söz disiplini, denilebilir.

### 3. Kavli Leyyin

*'Sen ve kardeşin birlikte ayetlerimi götürün. Beni anmayı ihmal etmeyin. Firavun'a gidin. Çünkü o, iyiden iyiye azdı. Ona yumuşak söz (kavli leyyin) söyleyin. Belki o, aklını başına alır veya korkar.'*<sup>96</sup>

Mü'minlerin ağız ve söz disiplini arasında müstesna bir yeri olan kavli leyyin ifadesi, Allah Teala'nın Firavun'a gidecekleri zaman, Hz. Musa ve Hz. Harun'dan özellikle kullanmalarını istedikleri bir söz biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Yumuşak, kibar, nazik, sakın, vakar ve huşu gibi anlamlara gelen leyyin kelimesi,<sup>97</sup> sözlü anlatımda inananların üslubunda bulunması gereken bir vasfi işaret etmektedir. Buna göre kavli leyyin, düz bir tercemeyle yumuşak söz olarak çevrilebilir, ancak bu kavli leyyin ifadesini tam olarak karşılayamayabilir. Bu bağlamda, kavli leyyin'in ne olduğu veya nasıl olması gerektiği hakkında, bu sözü kullanmakla yükümlü bulunan Hz. Musa ve Hz. Harun'un Firavun'la olan diyaloglarına bakılabilir;

94 Hacımüftüoğlu, Nasrullah, 'Tebliğcide Nitelik Sorunu', *İslam'ın Güncel Sunumu*, TDV., Ankara, 2007, s. 159.

95 Çakan, İsmail Lütfi, 'Hitabet ve İrşat Açısından Kur'an-ı Kerim'de Söz Çeşitleri', *I. Din Şurası*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1995, 252.

96 20.Taha, 42-44.

*'Firavun şöyle dedi: Âlemlerin Rabbi dediğin de nedir?*

*Musa cevap verdi: Eğer işin gerçeğini düşünüp anlayan kişiler olsanız, (itiraf edersiniz ki) O, göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunan her şeyin Rabbidir.<sup>98</sup>*

*'(Firavun) etrafında bulunanlara: İşitiyor musunuz? dedi.*

*Musa dedi ki: O, sizin de Rabbiniz, daha önceki atalarınızın da Rabbidir.*

*Firavun: Size gönderilen bu elçiniz mutlaka delidir, dedi.<sup>99</sup>*

*'Musa devamla şunu söyledi: Şayet aklınızı kullansanız (anlarsınız ki), O, doğunun, batının ve ikisi arasında bulunanların Rabbidir.*

*Firavun: Benden başkasını tanrı edinirsen, andolsun ki seni zindanlıklardan ederim! dedi.*

*Musa: Sana apaçık bir şey getirmiş olsam da mı? dedi.*

*Firavun: Doğru söyleyenlerden isen, haydi getir onu! diye karşılık verdi. Bunun üzerine Musa asasını atıverdi; bir de ne görsünler, asa apaçık koca bir yılan (oluvermiş)! Elini de (koynundan) çıkardı, o da seyredenlere bembeyaz görünen (nur saçan bir şey oluvermiş)! Firavun, çevresindeki ileri gelenlere: Bu, dedi, doğrusu çok bilgili bir sihirbaz! Sizi sihiriyle yurdundan çıkarmak istiyor. Şimdi ne buyurursunuz?<sup>100</sup>*

Kavl-i leyyin emrinin uygulanmasının misallerini veren bu ayetler,<sup>101</sup> kendisine ve getirdiği hakikatlere karşı gayr-ı ciddi bir tavır takınan, istihza eden, hatta bununla da kalmayıp deli, sihirbaz diye ithamlarda bulunan ve nihayetinde de tehdit eden bir kişiye karşı bile kullanılması gereken üslubu en güzel şekilde göstermektedir. Buradan hareketle, bir kavlin leyyin olabilmesi için, öncelikle kişinin her türlü olumsuzluğa rağmen sükûnetini muhafaza edebilmesi ve bunu beden diline ve mükâlemesine yansıtmasının lüzumu ifade edilebilir. Burada Râzî'nin şu yorumunu hatırd tutmak gerekebilir; kendilerine ağır bir üslupla vâz-û nasihat yapıldığında, azgınlık ve kibirlerini artırmaları

97 İbn Manzur, Lisânu'l-'Arab, III/434.

98 26.Şuara 23-24; Burada Hz. Musa, Firavun'un Âlemlerin Rabbi'nin mahiyetinin yani türü veya cinsinin ne olduğu sorusuna karşılık, üslub-u hakîm ile, âlemleri tefsir etmek suretiyle cevap vermiştir; Yazır, VI/285; Benzer yorumlar için bkz. Ebussuud, İrşad, VI/239; Beğavî, III/356; Kurtûbî, XIII/98.

99 26.Şuara, 25-27; Tanrılık iddiasında bulunan Firavun'un, çevresindekilere işitiyor musunuz diye sorması, alay etme, kinaye olabileceği gibi, kendi şaşkınlığını örtbas etme çabası olarak da görülebilir. Ayrıca 'elçiniz' şeklindeki hitabı da olayı hafife aldığı bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Yorumlar için bkz. Ebussuud, İrşad VI/239; Beydâvî, IV/468.

100 26.Şuara, 27-35.

101 Çakan, a.g.m., 253.

zorbalardan âdeti olduğundan dolayı Allah Teâla, Hz. Musa ve Hz. Harun'dan yumuşaklık içinde söz söylemelerini emretmiştir.<sup>102</sup>

Burada, kavli leyyin'in kullanımıyla ilgili olarak şu yoruma da yer vermek gerekebilir; Firavun Hz. Musa'yı büyüttüğü ve üzerinde hakkı olduğu için, özellikle Hz. Musa'dan Firavun'a karşı böyle bir üslub kullanılması istenmiştir.<sup>103</sup> Yani aralarında eskiye dayalı bir nevi ailesel hukuk da vardır ve üslub da buna göre şekillenmelidir. Ancak bu yorumdan hareketle bu söz disiplini sadece buna hasretmek kapsayıcı olmayabilir. 'Leyyin' kelimesinin, kendisinde katılık, sertlik (huşunet) bulunmayan, rakîk, kolay, nefislerde daha etkili olabilecek rıfk, yumuşaklık dolu söz olarak yorumlanması<sup>104</sup> ve Peygamber Efendimiz'in de kullandığı üslubun bu doğrultuda olması, yumuşak sözün inanan insanların geneline karşı kullanılması gereken bir ağız ve söz disiplini olarak düşünülmesini sağlayabilir.

Yumuşak söz, muhatabı açıkça ve sert bir şekilde suçlamadan, hakikati olduğu gibi ifade etmek olarak düşünüldüğünde, bunun bugün için bir diplomasi dilini ya da tebliğ ve irşad diplomasisini oluşturacağını ifade etmek de mümkün olabilir.<sup>105</sup> Dolayısıyla 'kavl-i leyyin'in, zamana, zemine, sosyal gerçekliklere ve kişilerin belirgin özelliklerine göre değişiklikler gösterebilen ama hiçbir şekilde muhatabı kıskırtmayan, incitmeyen ve olası tahriklere karşı sükûneti muhafaza eden yumuşak bir ağız ve söz disiplini olduğu ifade edilebilir.

#### 4. Kavl-i Sedid

İmanın hakikati, her koşulda Yüce Yaratıcı'ya verilen ahde sadık kalmak ve bu istikamette bir ömür sürmek olarak belirlenirse, çoğunlukla konuşarak iletişime geçen insanın sözünün de buna göre şekillenmesi gerekir. Bu noktada kavli sedid ifadesi, Yüce Allah'ın inananlardan kullanmalarını istediği özel bir söz disiplini olarak Kur'an-ı Kerim'de iki yerde geçmektedir:

*'Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının ve doğru söz söyleyin (kavl-i sediden) ki, Allah sizin işlerinizi düzeltsin ve günahlarınızı bağışlasın. Kim Allah'a ve Resulü'ne itaat ederse, muhakkak büyük bir başarıya ulaşmıştır.'*<sup>106</sup>

102 Râzî, XV/517.

103 Râzî, XV/517; Benzer yorum için bkz. Ebû Hayyân, Yusuf b. Hayyân, *Tefsîru'l-Bahri'l-Muhîr*, Tah: Adil Ahmed Abdulmevcud Ali Muhammed, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, h. 1413, VI/230.

104 Şevkânî, III/366; Kurtûbî, XI/200; İbn Kesîr, III/153; Ebu Hayyân, VI/230.

105 Çakan, a.g.m., s.253.

106 33.Ahzab, 70-71.

*'Kendileri, geriye zayıf çocuklar bıraktıkları takdirde, onlar hakkında endişeye kapılanlar, (yetimler hakkında da) ürperip korksunlar. Allah'a karşı gelmekten sakınsınlar ve doğru söz (kavl-i sediden) söylesinler.'*<sup>107</sup>

Sedid kelimesi, tam yerinde olma, isabet, konuşmada isabet etme, hakkı kastetme, adaletle söz söyleme gibi anlamlara gelmektedir.<sup>108</sup> 'sedde's-sehmu' ifadesi, ok dosdoğru hedefe ulaştığı zaman kullanılır.<sup>109</sup> Buradan hareketle, kavli sedid ifadesinin, maksada uygun söylenmiş, yerini bulan doğru söz anlamına geldiği söylenebilir. Muhammed Esed, kavli sedid ifadesinin kelime anlamıyla 'taşı gediğine koyduran söz' bir başka deyişle doğru ve yerinde söylenen söz anlamına geldiğini belirtir. Ayrıca başkaları hakkında gizli anlamlardan, imalardan ve yersiz kuşkulardan arınmış bir şekilde konuşmayı ve hakikati olduğu gibi, abartmadan ve eksiltmeden aktarmayı da kavli sedid bağlamında değerlendirir. 4.Nisa, 9'da, yetimlerle ilgili olan ayette ise, hakkı konuşmak/dürüst ve insafli konuşmak şeklinde çevrilebileceğini belirtir.<sup>110</sup>

Kavli Sedid ifadesinin, içi dışına uygun düşen, başkaları değil, sadece Allah'ın rızası düşünülerek söylenen ve birbiriyle tartışan kimselerin arasını düzeltmek için söylenen söz olabileceği, doğru sözün bütün hayırları kapsayacağı ve biraz önce sözü edilen hususlar ve başkaları hakkında genel bir ifade olacağı da belirtilmektedir.<sup>111</sup> Buradan hareketle kavli sedid'in, yani doğru sözün, inananların konuşmalarında her zaman haktan ve hakikatten ayrılmalarını belirten bir ifade biçimi olduğu söylenebilir.

Sedid/doğru söz, mü'minlerin sadece konuşmalarında değil, her türlü davranışlarında, beşeri ilişkilerinde ve nihayetinde kendilerini yaratan ile olan münasebetinde dosdoğru olmalarını belirten bir ifade olarak da görülmelidir. Çünkü söz deyip de bununla eylemi kastetmenin Kur'ân dilinde yaygın bir üslub olduğu bilinmektedir. Söz ile eylem arasında ayrılmaz bir bütünlük bulunmaktadır. Nitekim yetimlerle ilgili olan ayette sözün yumuşaklık veya güzellik gibi sıfatlarla değil de doğrulukla vasıflandırılmış olması da bu yorumu teyit eder. Çünkü sözün doğru olması demek, kişinin inanmaya ve ona göre hareket etmesine elverişli olmasıdır; yoksa onun onurunu ve şerefini korumaya elverişli olması demek değildir. Aynı şekilde bu durum, yumuşak ve ma'ruf sözde de geçerlidir. Bir başka ifadeyle sözden maksat fiili uygulamadır, ancak bunun görüş anlamında olması da mümkündür.<sup>112</sup>

107 4.Nisa, 9.

108 İbn Manzur, Lisânu'l-'Arab, II/118.

109 Zemahşeri, III/276.

110 Esed, Kur'ân Mesajı, II/868, dipnot 86.

111 Kurtûbî, XIV/253.

112 Tabatabâi, IV/200-201.

Sonuç olarak, ayetten hareketle, kavlı sedid yani doğru söz ifadesini üslubuna hâkim kılan ve davranışlarını da buna göre düzenleyen bir mü'minin, işlerinin yoluna koyulacağı, günahlarının bağışlanacağı, Allah'a ve Resulü'ne itaatın mükâfatı olarak büyük bir başarıya ulaşacağını ifade etmek mümkündür. Bu ise, ağız ve söz disiplininin sadece fonetik bir eylemden ziyade, inananların dünya serüvenini şekillendiren ve uhrevi sonuçları olan bir süreç olduğunu göstermektedir.

### 5. Kavlı Kerîm

Mü'minlerin ağız ve söz disiplini bağlamında, Kur'anî ahlak bilincinin insandaki yansımaları gösteren en çarpıcı söz çeşidi, belki de, 'kavlı kerîm' ifadesidir. Kerim söz, Kur'an-ı Kerîm'de tek bir yerde, insanın varlık sebebi olan anne ve babasına karşı kullanılması gereken bir dilsel gerçeklik olarak yer almıştır:

*'Rabbim kendisinden başkasına asla ibadet etmemenizi, ana-babaya iyi davranmanızı kesin olarak emretti. Eğer onlardan biri, ya da her ikisi senin yanında ihtiyarlık çağına ulaşırsa, sakın onlara 'öf' deme; onları azarlama; onlara tatlı ve güzel söz (kavlen kerimen) söyle.'*<sup>113</sup>

Kerim söz, insanın anne ve babasına karşı, diğer insanlardan farklı olarak özel, hassas bir üslubun kullanılmasını belirten bir ifade çeşididir. Yüce Allah'ın, insanlardan ebeveynleri için ayrı ve özel bir söz çeşidini kullanmalarını istemiş olması, Kur'an'ın ahlakî değerleri insanların imanına ve vicdanına yerleştirme gayesiyle birebir örtüşmektedir. Çünkü mü'minin ağız ve söz disiplini bir bakıma dile karakter kazandırmak ve kişinin eylemlerini de buna göre yapılandırmak gayesini gütmektedir. Bu bağlamda kerim söz, özellikle ihtiyarlık devresinde iyice hassaslaşan anne-babaya karşı, azarlamanın hatta 'öf' demenin bile bir nevi zıddı olan sevecen ve yumuşak bir üslub biçimidir, denilebilir. Zaten sözel olarak incelik gösteren bir evladın, davranışlarında aşırılığa veya kabalığa kaçması doğal olarak muhal gözükcektir.

Kerim sözün nasıl anlaşılması gerektiği hakkında tefsirlerde çeşitli yorumlar yapılmıştır. Ancak burada dikkat çeken iki yorumdan biri, kendisine Kur'an-ı Kerîm'de geçen anne babaya iyilikle ilgili her şeyi anladığını ancak 17. İsrâ, 23 ayetinde geçen kerim sözün mahiyetini anlayamadığını ifade eden kişiye, Said b. Müseyyeb'in, bu, suçlu bir kölenin kaba ve sert efendisine karşı kullanılması gereken sözdür, şeklindeki cevabıdır.<sup>114</sup> Bu yanıt, kerim sözün kullanıldığı atmosferi yansıtmaları açısından önemlidir. Kerim sözle ilgili dikkat

113 17. İsrâ, 23.

114 Kurtûbî, X/243; Râzî, XIV/453.

çekici ikinci rivayet ise, Hz. Ömer'in kerim sözün insanın anne ve babasına kendi isimleriyle veya künyeleriyle değil de, 'anneciğim, babacığım' şeklinde hitap etmesi olduğunu belirten yorumudur.<sup>115</sup> Bu ise, anne babaya hitabın içeriği kadar, şekline de verilen değeri göstermesi açısından önemlidir.

Kur'ân-ı Kerim'de pek çok yerde geçen<sup>116</sup> ve Allah'ın isimlerinden olan<sup>117</sup> kerim kelimesi hakkında pek çok yorumda bulunulabilir. Ancak mü'minlerin ağız ve söz disiplini bağlamında bu sözün özellikle anne-babaya karşı kullanılması gereken latif, kibar ve nazik bir mükâleme tarzı olduğu ifade edilebilir. Kavlı Kerim'i, sadece ebeveynle sınırlandırmayıp, insanın kendisinden ilim ve sanat öğrendiği hocalarına ve ustalarına karşı da kullanabileceği,<sup>118</sup> ayrıca bunu daha da genişleterek üzerinde özel emeği ve hukuku bulunan saygın kişilere de bu şekilde sözlerin söylenmesi mümkündür.<sup>119</sup>

## 6. Kavlı-i Meysur

*'Eğer elinin dar olması sebebiyle Rabbinden umduğun bir lütfu, bir imkânı beklerken o hak sahiplerine şimdilik ilgi gösteremiyorsan, hiç değilse onlara gönül alıcı bir şeyler söyle (kavlen meysuran)'*<sup>120</sup>

Kavlı-i Meysur ifadesinin Kur'ân-ı Kerim'de geçtiği tek yer olan bu ayet-i kerime, ihtiyaç sahiplerine karşı izlenilmesi gereken stratejiyi ortaya koymaktadır. Buna göre, çeşitli nedenlerden dolayı (kişinin kendisinin de muhtaç olması veya verilen malın şer yolunda harcanmasının muhtemel olması gibi) eğer maddi yardım yapılamıyorsa, en azından onların gönül dünyalarının beslenmesi ve iç âlemlerinin hoşnut bırakılması istenmektedir ki, bunun 'kavlı-i meysur' ile yani yumuşak, gönül alıcı söz ile yapılması belirtilmektedir.

Meysur sözün ne olduğunun anlaşılması için bu ayet-i kerimenin sebebi nüzulüne de bakmak gerekebilir. Rivayete göre, Tebuk Gazvesi'nin hazırlıklarının yapıldığı sırada Müzeyne kabilesinden bazı kimseler Peygamber Efendimize gelerek, O'ndan kendilerine savaş için binit vermesini istemiştir. Hz. Peygamber (sas) de, sizi bindireceğim bir binit bulamıyorum, şeklinde yanıt vermiş ve bu kimseler de üzüntüden ağlayarak geri dönmüşlerdir. Onlar, Hz. Peygamber'in kendilerine kızdığı için böyle söylediğini düşünmüşler ve bu-

115 Râzî, XIV/452-453.

116 Abdalbâki, Mu'cemu'l-Müfehres, s. 603.

117 Kerim hakkında bilgi için bkz. Topaloğlu, Bekir, 'Kerim', *DİA.*, İstanbul, 2002, XV, 287-288.

118 Çakan, a.g.m. s. 255.

119 Koç, a.g.m., s. 41.

120 17.İsra, 28.

nun üzerine de bu ayet-ı kerîme nazil olmuştur.<sup>121</sup> Sebeb-i nüzulünden de anlaşılacağı gibi, kavl-i meysur, istekte bulunan kişinin kendisine yardım yapılamadığı zaman, bunu farklı sebeplere bağlayıp gereksiz vehimlere kapılmasını önlemek amacıyla, onun içini ferahlatacak, yanlış anlamasının önüne geçebilecek ifadeleri kapsamaktadır.

Meysur sözün ne olduğu ile ilgili Fahreddin Râzî şu görüşleri aktarmaktır: Buna göre kavl-i meysur, isteyen en güzel şekilde geri çevirmek ya da yumuşaklık ve kolaylıkla söz söylemektir. Bazıları meysur sözün Kur'ân'da geçen '*Ma'ruf bir söz ve bağışlama, peşinden gönül kırma gelen bir sadakadan daha hayırlıdır.*'<sup>122</sup> ayetindeki 'ma'ruf' olduğunu belirtir. Çünkü söz ma'ruf olunca, tekellüfe gerek duymaz.<sup>123</sup> Taberî de, ayette geçen meysur sözü, ma'ruf olarak da açıklamıştır.<sup>124</sup> Meysur sözün, isteyenlere bir şey verilemediği zaman onların durumlarının düzelmesi için dua etmek, verememenin mazeretini anlatmak veya ileriye dönük güzel vaadde bulunmak gibi anlamlara gelebileceği de belirtilmiştir.<sup>125</sup> Bu bağlamda, Peygamber Efendimizin, kendisinden bir şey istendiği zaman eğer yanında verecek bir şey bulunmuyorsa, boş çevirmekten hoşlanmadığı için, Allah Teâlâ'dan bir rızık gelir beklentisiyle sustuğu ve bunun üzerine bu ayet-ı kerîmenin nazil olduğu, bundan sonra da böylesi durumlarda şöyle söylediği rivayet edilir: '*Allah fazlından bizi de sizi de rızıklandırsın*'<sup>126</sup> Peygamber Efendimizin dilinde vücut bulan bu ifadenin, meysur sözün kullanımına en güzel örnek olduğu ifade edilebilir.

Sosyal ve maddi açıdan zengin olanlarla bundan yoksun olan kişiler arasındaki iletişimi düzenleyen meysur yani yumuşak söz, her insanı bağlayan ve toplumsal birlikteliği ve kaynaşmayı sağlayan bir ifade olarak da görülmelidir. Çünkü bazı zamanlarda maddi durumu iyi olan ama o anda verecek bir şeyi bulunamayan insanlar da bu söz biçimini kullanabilir ve bu şekilde isteyen kalbini çeşitli vesveselerin tesirinden kurtarabilir. Ayrıca meysur sözü sadece ekonomik anlamda değil de, insanların çeşitli yardım taleplerine karşı kullanılacak bir ağız ve söz disiplini ifadesi olarak da düşünmek gerekebilir. Bu şekilde bir yaklaşım, belki de meysur sözün kullanım alanını daha da genişletebilir.

121 Suyutî, Celaleddin Abdurrahman, *Lübâbu'n-Nükûl fî Esbâbi'n-Nüzûl*, Matbaatü'l-Melah, Dimeşk, tsz.,147.

122 2. Bakara, 263.

123 Râzî, XVII/459.

124 Taberî, XV/75.

125 Bkz. Taberî, XV/74-76; Kurtûbî, X/249.

126 Kurtûbî, X/249.



### Kur'ân-ı Kerîm'de Nehyedilen Söz Türleri

İnsanın iyiliğe ve kötülüğe meyyal bir şekilde yaratılması ve tercih hakkının iradesine bağlanması, kişiyi diğer canlılardan ayıran en büyük özelliklerden biridir, denilebilir. Bundan dolayı, bilinçli bir şekilde Allah'a inanmayı ve bunun gerektirdiklerini yapmayı seçen bir kul, zaman zaman aksaklıkları veya yanlışları olsa bile, sürekli ibadet eden ve sözleri Allah'ı ta'zim ve tesbih etmek olan meleklerden ayrı, farklı bir konuma yerleşir. Bu ise temelde şunu belirtmek içindir; eğer mü'min inancının gereğini yapar ve kalp-söz-eylem bütünlüğünü sağlarsa, '*ahsen-i takvîm*' mertebesine ulaşabilir ve bu sayede her daim Allah'ı zikreden meleklerden bilgi ve fazilet bakımından daha üstün bir dereceye erişebilir. Bu ise, görüldüğü kadar kolay olmayan, en azından çaba harcanması gereken bir süreç olarak görülmelidir. İnsanın dinini ve dilini muhafaza etmesi, emredileni yapması kadar, nehyedilenden kaçması ile de mümkündür ve mü'minlerin ağız ve söz disiplini başlığı altında bu bölümde, kaçınılması gereken söz türlerinin incelenmesi düşünülmektedir. Bu söz türlerine geçmeden önce, bu bağlamda Kur'ân'ın sunduğu sözel/dilsel olumsuzluklar hakkında genel bir bilgi vermek gerekebilir.

Kur'ân-ı Kerîm'de, olumsuzluklardan kaçınma bağlamında, mü'min bir ağzın sahip olması gereken temel disiplin, çirkin/kötü sözün alenî olarak söylenmemesidir:

*'Allah, zulme uğrayanın dile getirmesi dışında, çirkin sözün (bi's-sui mine'l-kavl) açıklanmasını sevmez. Şüphesiz Allah, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.'*<sup>127</sup>

Bu ayet, kötülüğün/fuhşiyatın her çeşidinin, hiçbir ayırım olmadan her canlıya/insana karşı yapılmasını yasaklayan bir dinin, müntesiplerinden sözlerinde de buna dikkat etmesini istemesi ve sözel zerafeti göstermesi açısından önemlidir. Çirkin sayılabilecek/görülebilecek söz, ancak mazlumun hakkını araması bağlamında, kendi durumunu ifade etmesi, zulmeden kişinin alenîleştirilerek mazlumun hakkının aranması ve toplumu haksızlıktan kişi ve eylem bazında korumayı amaçlamak maksadıyla söylenebilir. Tabi ki bu söylemin de aşırılığa kaçmadan, makul düzeyde olması gerekir. Elmalılı Hamdi Yazır, zulme uğramış ve hakkı çiğnenmiş olan bir kimsenin feryat edebileceğini, zalim aleyhine bağırarak beddua edebileceğini veyahut onun haksızlıklarını ortaya koyarak kötülüklerini söyleyebileceğini hatta kötü sözlerine aynıyla mukabele edebileceğini belirtir.<sup>128</sup> Ancak daha ileriye gidilerek gıybet, iftira, küfür

127 4.Nisa, 148.

128 Yazır, III/203.

raddesine varan aleyhte konuşma caiz görülmemiştir.<sup>129</sup> Bu durum ise, kavga halinde bile mü'minin kendini kaybetmemesi, ağız ve söz disiplinine sahip olmasını göstermesi açısından önemlidir.

Bu ayetin sebab-i nüzulü hakkında birkaç rivayet bulunmaktadır: Buna göre, bir gün Hz. Peygamber'in yanında bir adam, Hz. Ebu Bekir'in yüzüne karşı küfretmiş, O (ra) da birkaç kez sustuktan sonra sonunda karşılık vermiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber yerinden kalkmıştır. Hz. Ebu Bekir'in 'O bana küfrederken oturuyordunuz, ben karşılık verince kalktınız?' sorusuna ise 'Bir melek senin adına ona cevap veriyordu, sen karşılık verince melek gitti, şeytan geldi ve şeytan gelince ben de oturdum' demesi üzerine bu ayetin indiği rivayet edilir.<sup>130</sup> Bu ayetle ilgili bir diğer rivayet ise, İbn Âşûr'un Buharî'den naklettiği bir hadise dayanmaktadır. Buna göre insanlar, yemek için 'İtban b. Mâlik'in evinde toplanmışlar, orada bulunanlardan birisi, 'Mâlik b. Dahşum'un nerede olduğunu sormuş, bazıları onun Allah'ı ve Resulü'nü sevmediğini, münafık olduğunu söylemiştir. Peygamber Efendimiz ise, böyle söyleme, görmüyor musun ki o, yönünü Allah'a çevirerek 'La İlahe İllallah' diyor, diye cevap vermiştir. Bunun üzerine, Biz onun yönünü ve samimiyetini münafıklarla ilgili görüyoruz, demişlerdir. İbn Âşûr, bu hadisle ayet arasında bağlantı kurmuş ve ayetin bu olay üzerine inmiş olabileceğini belirtmiştir.<sup>131</sup> Bu rivayetler, temelde inanan bir ağzın ancak hangi durumlarda kötü sayılabilecek sözü söylemesine ruhsat verildiğini belirtmesi açısından önemlidir.

Ağız ve söz disiplini bağlamında Kur'an-ı Kerim'de dikkat çeken bir diğer kavram ise, 'lehve'l-hadis' terkididir. *'İnsanlardan öylesi vardır ki, bilgisizce Allah yolundan saptırmak ve o yolu eğlenceye almak için, eğlencelik asılsız ve faydasız sözleri (lehve'l-hadis) satın alır. İşte onlar için aşağılayıcı bir azab vardır.'*<sup>132</sup>

'Lehv' kelimesi, haktan alıkoyan, meşgul ettiren her türlü batıl söz ve işler için kullanılır.<sup>133</sup> 'Lehve'l-hadis' ifadesi ise, hurafe, destan, asılsız sözler, masal, fıkra, fuzuli söz, şarkı, dedikodu gibi insanı hayırdan engelleyen sözler, güldürücü lakırdılar, gevezelikler ve şarkı türkü gibi eğlendirici seslerdir.<sup>134</sup> Klasik tefsirlerin çoğunda bu terkid, 'musiki' olarak açıklanmış ve bazı tef-

129 Karaman, Hayreddin, Çağrıcı, Mustafa, Dönmez, İbrahim Kâfi, Gümüş, Sadrettin, *Kur'an Yolu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2007, II/170.

130 Yazır, III/203.

131 Tahir b. Âşûr, *Tefsiru't-Tahrir ve't-Tenvir*, Dâr-u Suhnun, Tunus, 1997, VI/5.

132 31.Lokman, 6.

133 İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, III/405.

134 Zemahşerî, III/229; Yazır, VI/426.

sirlerde buna dayanılarak şarkı söylemenin, çalgı aleti çalmanın, dinlemenin ve bu işin ticaretini yapmanın haram olduğu belirtilmiştir.<sup>135</sup> Ancak 'lehve'l-hadis' terkininin, şirk içeren sözler veya daha kapsamlı bir ifadeyle kişilere fayda sağlamayan boş ve lüzumsuz konuşmalar olduğu şeklinde de görüşler bulunmaktadır.<sup>136</sup> Muhammed Esed bu terkinin, sözde felsefi laf cambazlıkları ve gerçek bir anlam temeli bulunmayan metafizik spekülasyonlar olarak açıklamış ve bu ifadenin belirli bir kişiyi kastetmeyip,<sup>137</sup> bir zihniyet tarzını gösterdiğini ve anlamının genel bir muhtevaya sahip olduğunu belirtmektedir.<sup>138</sup> Bu ayette geçen, *'liyudille an sebilillahi bi ğayri ilm'* ifadesi hakkında Elmalılı Hamdi Yazır'ın yorumu da ilginçtir. O'na göre asıl yermenin nedeni, kişinin saptırdığını belli etmeden ve yaptığı işin sonunu sezdirmeden dini ve ahlakı bozmasıdır.<sup>139</sup> Bu ise, sözün ustalıklarla kullanılarak muhatapın inancını ifsad etme aracı olarak kullanılmasını ve bunun kınanmasını göstermektedir. Mü'minlerin ağız ve söz disiplini bağlamında ise 'lehve'l-hadis' terkinin, basit gibi gözükken dil cambazlıklarının ya da önemsiz görülen eğlendirici lakırdıların, kişinin haktan ve hakikatten alıkoymasına vesile olduğu için kaçınılması gereken bir söz biçimi olarak görülmelidir.

*'İşte böylece biz her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman kıldık. Bunlar aldatmak için birbirlerine yaldızlı laflar (zuhrefe'l-kavli) fısıldarlar. Rabbin dileseydi, bunu yapamazlardı. O halde, onları iftiralarıyla baş başa bırak.'*<sup>140</sup> Süslü, yaldızlanmış, dışı süslü, içi bozuk ve aldatıcı söz olarak çevrilebilecek olan 'zuhrefe'l-kavl' ifadesi de,<sup>141</sup> Kur'ân-ı Kerim'de, şeytanlara izafe edilen bir söz biçimi olarak gözükmektedir. Burada, Hz. Peygamber'in, insanlar arasında şeytanlar var mıdır şeklindeki bir soruya, evet, yanıtı vermesi ve hatta onların cin şeytanlarından daha kötü olduğunu belirttiği hadisi hatırlamak gerekebilir.<sup>142</sup> Buna göre zuhrefe'l-kavl, adeta küfürle özdeşleşmiş olan kişile-

135 Karaman ve diğerleri, *Kur'ân Yolu*, IV/333.

136 Taberî, XXI/60-63.

137 Buradaki belirli kişiden kasıt, ayetin iniş sebebi olarak gösterilen rivayetlerde adı geçen Nadr b. Haris veya o dönemde yaşamış bir başka kişi olabilir. Bu ayetin sebab-i nü-zülü hakkında, Nadr b. Haris'in insanların Kur'ân dinlemelerini engellemek amacıyla İran'dan Farslıların mitoloji kitaplarını getirip okuması ve şarkı söyleyen güzel bir cariye olarak müslüman olacağını öğrendiği kişiye cariyeyi götürüp o kişiyi eğlendirmesi ve kararından vazgeçirmeye çalışması gösterilir. Rivayetler için bkz. Zemahşeri, III/229; Yazır, VI/476-477.

138 Esed, Kur'ân Mesajı, II/834, 4. dipnot açıklaması.

139 Yazır, VI/477.

140 6.En'am, 112.

141 Yazır, IV/88-89.

142 Taberî, VIII/4-5.

rin, insanları ilahi hakikatten alıkoymak için söyledikleri süslü, bu yüzden de akıl çeldirici, aldatıcı ve maddi ve manevi planda da düşmanlık barındıran bir söz biçimidir. Mü'minlerin ağız ve söz disiplininde bu tarz ifadelerin yer alması imkânsız olduğu gibi, bu konuşma şekline karşı dikkatli olmanın gerekliliği de belirtilebilir.

Bir ağız ve söz disiplini olarak, söylenen sözlerin tutarlılığı, dengeli ve bir istikrar içinde olması kelimada aranılan özelliklerdendir. Ancak bunun için de kişinin iç dünyasında bir bütünlüğün olması, iman ile içsel dinamiklerini dizginlemesi gerekmektedir. Aksi halde insanın gözünü/gönlünü karartan inançsızlığın ruhsal gerginliğe yol açacağı ve bunun da diline yansıtacağı aşikârdır. Bundan dolayı *çelişkili söz (kavl-i muhtelif)* söylemek,<sup>143</sup> karakteristik olarak müşriklerin üslub biçimidir. Yine aynı şekilde hiçbir bilgiye dayanmadan, sadece perçinlenmiş bir inatla, kişisel arzu ve ihtiraslarının tesiriyle inanç hakkında *boş söz söylemek de (zahir mine'l-kavl)* şirke bulaşmış insanların dil ifadesi olarak görülebilir.<sup>144</sup> Bütün bunlar ise, mü'min bir ağza yakışmayacak üslub şekilleridir.

*'Yürüyüşünde tabii ol. Sesini alçalt. Çünkü seslerin en çirkini, şüphesiz eşeklerin sesidir.'*<sup>145</sup> ayeti ise, söz ile ilgili olmasa da, sözün dışı vurumu olan sesle ilgili bakımından oldukça ilginç gözükmektedir. Lokman (as)'a verilen hikmetin adeta semeresi olan öğütlerle birlikte bu durumun da zikredilmesi, her şeyde olduğu gibi, sesi kullanmada da ölçünün önemini göstermektedir. Demek ki, söylenen söz kadar, sözün söylendiği tonlama ve ses yüksekliği de önemli gözükmektedir. Bu noktada, Hucurat Suresi'nde geçen ve mü'minlere hitaben yapılan, seslerini Hz. Peygamber'in sesinin üstüne yükseltmemek, birbirlerine bağırdıkları gibi O'na (sas) bağarmamak, aksi halde amellerin boşa çıkacağıının ikazı arasında da bağlantı kurulabilir.<sup>146</sup> Bu hususlar ise, mü'minlerin ağız ve söz disiplininin rakık ve latîf bir mükâleme tarzını içerdiğini göstermektedir. Dilsel/sözel olumsuzluklar hakkında yapılan bu değerlendirmeden sonra, Kur'ân-ı Kerim'de nehyedilen iki önemli söz türüne geçilebilir.

143 *'Yollara (yıldızların dolaştığı yörüngelere) sahip göğe andolsun ki, muhakkak siz, (peygamber hakkında) çelişkili sözler (kavl-i muhtelif) söylüyorsunuz.'* 51. Zariyat, 7-8.

144 *'Herkesin kazandığını görüp gözeten Allah inkar edilir mi? Halbuki onlar, Allah'a ortak koştular. De ki: 'Onların isimlerini açıklayın. Yoksa siz (bununla) O'na yeryüzünde bilmediği bir şeyi mi haber vermiş olacaksınız, yoksa boş söz (bi zahirin mine'l-kavli) mü etmiş olacaksınız? Hayır, inkar edenlere hileleri güzel gösterildi ve onlar doğru yoldan saptırıldılar. Allah kimi saptırırsa artık onu doğru yola ileticek yoktur.'* 13.Râd, 33.

145 31.Lokman, 19.

146 *'Ey iman edenler! Seslerinizi, Peygamber'in sesinden daha fazla yükseltmeyin. Birbirinize bağırdığınız gibi, Peygamber'e yüksek sesle bağarmayın, yoksa siz farkına varmadan işledikleriniz boşa gider.'* 49.Hucurat, 2.

### 1.Kavl-i Zur

Allah Teâla ile insan arasında imana dayalı bir ilişki kurulamamışsa ve bundan dolayı da kişi Allah'tan uzaklaşmışsa, bunun temel sorumlusu insanın kendisidir ve söylediği yalanla da ilk adımı atmıştır. Çünkü göklerdeki ve yerdeki herkes yani bütün kâinat müslüman/teslim olmuşken,<sup>147</sup> kişi kendi iradesiyle buna karşı çıkmış ve Allah'ın kendisini yaratmasını inkâr etmiş, bir nevi yalan söylemiştir. Bundan dolayı başta Yüce Allah'a karşı olmak üzere, bütün insanlara/canlılara karşı söylenen yalan ve türevleri, Kur'ân-ı Kerîm'de ağır bir şekilde kınanmıştır. Bu bağlamda belki de en çok dikkat çeken ifade 'kizb' kelimesidir, ancak bu kavramın incelenmesi çalışmanın sınırlarını zorlayacaktır.<sup>148</sup> Ancak 'kizb' ile bağlantılı olan ve mü'minlerin ağız ve söz disiplninde temel belirleyici olan 'kavl-i zur' terkihi, Kur'ân-ı Kerîm'de kaçınılması gereken bir ifade biçimi olarak yer almaktadır:

*'Yapılması gereken işte budur. Kim Allah'ın koyduğu yasaklara saygı gösterirse bu, Rabbi katında kendisi için çok hayırlı olur. Size vahiy ile (haramlığı) bildirilenlerin dışındaki hayvanları yemeniz helal kılınmıştır. Öyleyse pislikten yani putlardan uzak durun ve asılsız sözden (kavl'e-z-zur) de kaçının.'*<sup>149</sup>

Genel olarak asılsız söz söyleme, yalan olarak çevrilebilecek olan 'kavl-i zur' ifadesi, ictinâb edilmesi gereken bir ifade biçimi olarak gözükmektedir. Yalnız burada Ebu Hilâl el-Askerî'nin, zur ile kezib arasında verdiği farka dikkat etmek, bu kavramın daha iyi anlaşılmasını sağlayabilir. el-Askerî'ye göre kezib, haber verenin gerçeğe uygun olmayarak verdiği haber için konulmuş bir isimdir.<sup>150</sup> Zur ise, doğru zannedilmesi için, zahirde düzeltilmiş ve süslenmiş söz, anlamına gelir. 'zevvertu'ş-şey'e' ifadesi, bir şeyi düzeltip güzelleştirdiğinde söylenir.<sup>151</sup> Demek ki kavl-i zur, aslı itibariyle yalan olan ama bir nevi paketlenerek sunulan, belki de yalan olduğu anlaşılmayan/sonradan anlaşılan bir söz biçimidir ve kaçınılması gereken bütün sözel olumsuzluklar için kullanılan kapsamlı, genel bir ifadedir.

Kavl-i zur, ayette putlara tapmaktan uzak durmayla birlikte zikredilmiştir. Bu bağlamda, Hz. Peygamber'in hutbe irad ederken söylediği hadis-i şerif dik-

147 'Göklerdeki ve yerdeki herkes ister istemez O'na boyun eğmişken ve O'na döndürülüp götürülecekken onlar Allah'ın dininden başkasını mı arıyorlar?' 3.Al-i İmran, 83.

148 Kizb, iftira, gıybet, zan gibi kavramlar da bir yönleriyle dilsel gerçeklikler olarak görülse de, bu kavramların her biri ayrı bir çalışma gerektirecek kadar geniş bir kullanım alanına sahiptir ve bu yüzden de çalışmaya dâhil edilmemiştir.

149 22.Hac, 30.

150 el-Askerî, a.g.e., s. 42.

151 el-Askerî, a.g.e., s. 44.

kat çekicidir: *'Yalan şahitlik Allah'a şirk koşmayla birlikte zikredilmiştir.'* Peygamberimiz bu sözü iki ya da üç kez tekrarlamıştır.<sup>152</sup> Bu ayeti açıklar mahiyetteki bir diğer hadis ise şu şekildedir: *'Şüphesiz büyük günahların en büyüğü Allah'a ortak koşmaktır. Anne-baba haklarına riayet etmemek, yalan şahitlikte bulunmak ve yalan söz söylemektir.'* Resulüallah'ın bu konuyu anlatırken yaslanmış durumdaydı. Daha sonra oturdu ve yanındaki sahabiler, keşke sussa, diye temennide bulunacak kadar bu sözleri tekrarlayıp durdu.<sup>153</sup> Demek ki yalan söylemek, geçiştirilecek bir durum değil, aksine itikâdî bir problem olarak görülmelidir. Çünkü başlı başına şirk eylemi de, kişinin kendisine ve Yüce Yaratıcısına yalan söylemesidir. Muhammed Esed buradaki putlar terimini, sadece düzmece varlıkları simgeleyen somut bir imaj olarak görmek yerine, en geniş anlamda asılsız inanç ve uygulamalar veya sahte değerlere bağlanma olarak düşünülmesi gerektiğini ifade eder ve bundan dolayı her türlü asılsız sözden kaçınma buyruğunun geldiğini belirtir.<sup>154</sup> Bu yorum, kavli-zur'un anlam alanını oldukça genişletmektedir. Demek ki kavli-zur, yalan sözden daha fazlasına tekabül etmektedir, bu bağlamda insanların beynini ve kalbini ifsad edecek türden sözlerin söylenmesi adeta puta tapmak gibi bir bayağılıktır ve selim bir kalp ve dil için bundan kaçınmak gerekir.

Zur kavramının münker lafızla kullanıldığı bir ayet ise Mücadile Suresi'nde yer almaktadır:

*'İçinizden kadınlara zihar yapanlar bilsinler ki, o kadınlar onların anaları değildir. Onların anaları ancak, kendilerini doğuran kadınlardır. Şüphesiz onlar (zihar yaparlarken) hoş karşılanmayan ve yalan bir söz (münkeran mine'l-kavli ve zuran) söylüyorlar. Şüphesiz Allah çok affedicidir, çok bağışlayıcıdır.'*<sup>155</sup> Bu ayet, cahiliye toplumunda bir nevi boşama türü olarak görülen zihar uygulamasının, dinde karşılığının olmadığını göstermekte ve bunu da münker ve zur söz ile belirtmektedir. Zihar uygulaması, sözlü geleneğe dayanan bir boşama şeklidir ve bu ayetle de boşamada kullanılan sözün asılsız/zur olduğu ve akla aykırı, meşru olmayan/münker bir lafız olduğu da belirtilmektedir.<sup>156</sup> Toplumsal bir kabulle uygulanmakta olan boşama çeşidinin, Allah tarafından iptalinin bildirilmesi ve burada kullanılan söz biçiminin zur yani asılsız/mesnetsiz/dayanaksız olduğunun gösterilmesi, ifadenin ise akla uygun olmadığı ve çirkin olduğunun münker ile belirtilmesi, bu lafızların taşıdığı anlamın

152 Tirmizi, Şehadet, 3.

153 Buhari, Edeb, 6; Müslim, İman, 143.

154 Esed, Kur'an Mesajı, II/675, 45. dipnot açıklaması.

155 58.Mücadile, 2.

156 Ayetin sebab-i nüzülü, zihar, ziharda kullanılan sözler ve keffareti gibi konularda bilgi için bkz. Kurtûbî; XVII/269-288; Râzî, XXI/349-369; İbn Âşûr, XXVIII/6-22.

büyükliğini göstermektedir. Buna göre kavl-i zur, doğru sanılması için özel olarak çaba harcandığından dolayı genel olarak yalandan ayrılan ancak netice itibariyle bir nevi yalan sayılan, her hangi bir aslı olmayan, temelsiz sözler için kullanılan kapsamlı bir söz biçimidir. İlgili ayette puta taparlık/şirk inancı ile birlikte zikredilerek bu sözün kullanımından kaçınılmasının ehemmiyeti de gösterilmiş olmaktadır. Bununla bağlantılı olarak münker söz de, ma'ruf sözün zıddı olarak düşünülebilecek, fert ve toplum bazında meşruiyeti olmayan, çirkin bir ifade şekli olarak belirtilebilir. Sonuç itibariyle, mü'minlerin ağız ve söz disiplini bağlamında bu iki ifade, kullanılmaması gereken, kişinin dilini ve dinini ifsad eden sözel gerçekliklerdir.

## 2. Kavlı Azim

*'Rabbiniz erkek çocukları size seçip-ayırda kendisine meleklerden kız çocukları mı edindi? Gerçekten çok büyük bir söz (kavlen azimden) söylüyorsunuz.'*<sup>157</sup>

Allah'ın sıfatlarından olan azim kelimesi, hakikatinin ve künhünün kavranması mümkün olmayan, aklın sınırlarıyla karşılaştırılması imkânsız olan sınırsız büyüklük anlamına gelmektedir.<sup>158</sup> Mü'minlerin ağız ve söz disiplini bağlamında kavlı azim terkibi ise, büyük/azim söz anlamında kullanılan bir ifade biçimi olarak görülmektedir. Buraya kadar ele alınan söz biçimlerinde emir ya da nehiy ifadesi bulunurken (söyleyin ya da kaçınınız gibi), bu terkipte böyle bir talepte bulunulmamış; aksine müşriklerin sözlerinin vehameti, azim sözüyle nitelendirilerek açıklanmış ve belagat gereği soru sorularak, bir nevi bu söylemden vazgeçirmek istenmiştir.

İnançlarındaki çarpıklık sözlerine de yansıyan ve bu yüzden tutarlı söz ve eylemde bulunamayan müşriklerin durumunu gösteren bu ayette azim söz iki durumu niteler tarzda kullanılmıştır; İlk olarak, Allah'ın çocuğu olduğunu söylemek, O'nun parça ve cüzlerden mürekkep olmasını gerektirir ki, bu durum Allah'ın kadim zatı gereği Vacibu'l-Vücut olmasını zedeler. İkinci durum ise, Allah'ın çocuğu olsa bile, müşrikler erkek ve kızdaki –zanlarınca- en kıymetlisini kendilerine, en kıymetsizini de Allah'a bırakmaktadırlar ki, bu da büyük bir cahilliktir.<sup>159</sup> Demek ki, özellikle Yaratıcı ve din hakkında bilgisizce ve fütursuzca söylenen sözler, azim olarak nitelenmektedir ve bundan selim bir kalbin ve aklın kaçınması gerekmektedir.

Söylenilen her sözün, muhatapta olumlu ya da olumsuz bir etki bıraktığı bilinmektedir. Ancak kavlı azimin sonucu, Kur'ân-ı Kerîm'de dehşetengiz bir

157 17.İsra, 40.

158 İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, II/817.

159 Râzî, XVII/490.



şekilde gözler önüne serilmiştir. Buna göre Rahman'a çocuk isnadında bulunmak, neredeyse göklerin parçalanması, yerin yarılmaması, dağların yıkılıp çökmesi gibidir.<sup>160</sup> Bu ise, özellikle uluhiyyet gibi konularda bilinçsizce söylenen sözlerin Hak katındaki tesirini göstermesi açısından önemlidir.

Mü'minlerin ağız ve söz disiplini bağlamında, Allah'a iman eden kimsenin kavli azim türü sözler söylemesi elbette düşünülemez; ancak bazen sözün nereye vardığının bilinmeden cahilce sözler söylenmesi veya hiçbir araştırmaya gerek duymadan dinin temel konuları hakkında keyfi yorumların yapılması da, kavli azim türü söylemin içine dâhil edilebilir. Özellikle inanç bağlamında sağlam ve sahih bir temele oturmayan ve genel olarak dinin kabulleriyle örtüşmeyen söylemler, kavli azim gibi görülebilir ve inananların bu söylemden uzak durmaları gerekmektedir.

### Sonuç

Halife-i arz sıfatıyla yeryüzünde dolaşan ve Rabbi katından kendisine teklif edilen emaneti cesur bir şekilde kabullenen insanoğlu için bu dünya yaşantısı, geçirilmesi gereken kısa bir zaman diliminden ibaret değildir. İman etmekle bunu anlayan ve Allah'a verdiği ahde sadık kalan insan, dünyadaki zamanını kendisine bahşedilen bu onura yakışır bir şekilde geçirmek durumundadır. Bundan dolayı, kişinin sözleri ve bütün eylemleri ahlaki bir düzlemde olmalı ve şeytana karşı verdiği amansız/ezeli mücadelede önemsiz gibi gördüğü hususlara bile dikkatle yaklaşmalıdır. Söz ise, konuşarak iletişime geçen insanın belki de bu mücadeledeki en zayıf noktasıdır; çünkü sürekli konuşan insanın ancak derinlere yerleşmiş bir ahlaki bilinci varsa söyledikleri hakikate uygun olabilir ve amelleri de buna göre şekillenebilir. Bu yüzden söz söyleme, sadece meramı ifade etme değil, sorumluluk doğuran bir eylemdir.

Mü'minlerin ağız ve söz disiplini ifadesi ile de, mü'min bir ağzın sahip olması gereken dilsel gerçeklikler Kur'an bağlamında ele alınmış ve söz söylemenin sorumluluğu ayetlerle anlatılmıştır. Bu doğrultuda, Kur'an-ı Kerim'de geçen sözle ilgili hususlar hakkında genel bir bakış açısı verilmiş ve söz söylemenin sıradan/rutin bir eylemden çok daha fazlası olduğu, ilgili ayetlerle açıklanmıştır. Söz anlamında kullanılan 'kavl' sözcüğü hakkında da bilgi verildikten sonra, Kur'an'da yer alan 'kavl' sözcüğünün sıfatlı kullanımlarının konuyla ilgili olanları incelenmiştir. Bu doğrultuda, mü'minlere emredilen kavli maruf, kavli beliğ, kavli leyyin, kavli sedid, kavli kerim ve kavli meysur biçimleri

160 'Onlar 'Rahman, bir çocuk edindi' dediler. Andolsun, siz çok çirkin bir şey ortaya attınız. Rahman'a çocuk isnad etmelerinden dolayı neredeyse gökler parçalanacak, yer yarılacak, dağlar yıkılıp çökecektir! Halbuki Rahman'a bir çocuk edinmek yakışmaz. Göklerdeki ve yerdeki herkes Rahman'a kul olarak gelecektir.' 19. Meryem, 88-93.

incelenmiş ve bu söz biçimlerinin her birinin kendine özgü bir kullanım alanı ve inceliği olduğu belirtilmiştir. Bu söz türlerinin yerinde kullanımının, mü'minlerin ağız ve söz disipliniyi şekillendireceği ifade edilmiştir.

Daha sonra, Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan dilsel olumsuzluklar hakkında yapılan genel bir bilgilendirmede yapılmış ve insanların sakınması gereken söz türü olarak kavli-i zur ve kavli-i azim incelenmiştir. Bu söz türlerinin mü'min bir ağza yakışmayacağı ve kullanımının kişinin kalbini ve dilini ifsad edeceği belirtilmiştir.

Günümüzde, söylenen sözler arasında belirgin farklar kalmamış, adeta benmerkezcilikle herkes, istediğimi istediğim şekilde konuşurum, tarzında bir yaklaşım sergilemeye doğru yönelmiştir. Hâlbuki mü'min bir ağız, söylediklerinden ve ne şekilde söylediğinden hesaba çekileceğinin bilinciyle bir mükâleme tarzı benimsemeli ve bunun da işaretlerini Kur'ân-ı Kerîm'de görmelidir. Mü'minlerin ağız ve söz disiplini, bu işaretlerden yola çıkılarak yapılmış, söze/sese/avaza verilen değeri anlamaya çalışan ve sözün hakkını verme gayreti içerisindeki bir çalışmanın ürünüdür. Netice itibarıyla, '(İnsanları) Allah'a çağırın, iyi iş yapan ve 'Ben Müslümanlardanım' diyenden kimin sözü daha güzeldir?'<sup>161</sup>

### Kaynakça

Abdülkâkî, M. Fuad, *el-Mu'cemu'l-Müfreh li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Çağrı Yay., İstanbul, 1990.

Âlûsî, Ebu'l-Fazl Şehabeddin es-Seyyid Mahmud el-Bağdâdî, *Rûbu'l-Meâni*, Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, tsz., I-XXX.

Beğavî, Huseyin b. Meus el-Ferra, *Meâlimu't-Tenzil*, Dâr-u't-Taybe, Riyad, 2002, I-IV.

Beydâvî, Nasıruddin Ebu Said Abdullah b. Ömer eş-Şirazi, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Tevîl*, el-Matbaatu'l-Amire (Dar-u'd-Da'Ve), İstanbul, h. 1320, I-VI.

Câhız, Ebu Osman, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, nşr. Abdüsselam Harun, Mısır, 1975.

Canan, İbrahim, *Peygamberimizin Tebliğ Metotları*, Yeni Akademi Yay., İzmir, 2007.

Çağrı, Mustafa, 'Emir bi'l-Ma'ruf ve Nehiy ani'l-Münker', *DİA.*, İstanbul, 1995, XI.

Çakan, İsmail Lütfü, 'Hitabet ve İrşat Açısından Kur'ân-ı Kerîm'de Söz Çeşitleri', *I. Din Şurası*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1995.

Dinç, Kadir, *Kur'ân'da Kavil Kavramının Sıfatlı Kullanımları*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2008.

161 41.Fussilet, 33.

- Ebû Hayyân, Yusuf b. Hayyân, *Tefsîru'l-Bahri'l-Mubît*, Tah: Adil Ahmed Abdulmevcud Ali Muhammed, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, h. 1413, I-VIII.
- Ebussuud, Muhammed b. Mustafa el-İmadî, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dar-u İhyâit-Türâsi'l-Arabi, Beyrut, tsz., I-IX.
- el-Askerî, Ebu Hilâl, *el-Furuku'l-Lugaviyye*, Tah: Ebu Amr İmad Zeki el-Bârûdî, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, tsz.
- el-Cevziyye, İbn Kayyim Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr, *Bedâiü'l-Fevâid*, Dâr-u'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, tsz., I-IV.
- el-İsfehânî, Râgıb Ebu'l-Kasım Hüseyin Muhammed, *Müfredât fî Garibi'l-Kur'an*, Kahraman Yay., İstanbul, 1986.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, İşaret Yay., İstanbul, 1999, I-III.
- Firuzabâdî, Muhammed b. Yakub, *Kâmus*, Bahriye Matbaası, İstanbul, h.1305, I-IV.
- Gazali, *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine*, Haz. ve Çev. Ahmet Kamil Cihan, İnsan Yay., İstanbul, 2002
- Gazali, Ebu Hamid Muhammed, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, el-Halebî, Mısır, 1939, I-IV.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah, 'Tebliğcide Nitelik Sorunu', *İslam'ın Güncel Sunumu*, TDV., Ankara, 2007.
- Hâzin, Muhammed b. İbrahim el-Bağdadî, *Lübâbu't-Tevîl fî Meâni't-Tenzîl*, el Matbaatü'l-Amire (Dar-u'd-Da'Ve), İstanbul, h. 1320, I-VI.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâr-u'l-Ma'rife, Beyrut, 1969, I-IV.
- İbn Manzur, Cemaluddin b. Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, Dâr-u Lisâni'l-'Arab, Beyrut, ts, I-IV.
- İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dîni ve Ahlâkî Kavramlar*, Pınar Yay., İstanbul, 1997.
- Karaman, Hayreddin, Çağrıcı, Mustafa, Dönmez, İbrahim Kâfi, Gümüş, Sadrettin, *Kur'an Yolu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2007, I-V.
- Keskin, Hasan, 'Kur'an'da Lağv Kavramı', *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 4, Sivas, 2000, s. 129-150.
- Kılıç, Sadık, 'Dil ve İnsanın Tarihselliği Bağlamında Dini Metin', *Kur'an ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, XV, s. 542, 2002, s. 95-105.
- Kilinçli, Sami 'Kur'an-ı Kerim'de Lağv Kelimesi ve Kullanımı', *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XIV, Sayı: 1, Adana, 2014. s. 127-149.
- Koç, Ahmet, 'Dini İletişim Bağlamında Kur'an-ı Kerim'de Söz Çeşitleri', *Diyanet İlmi Dergi*, c. 44, sayı: 4, 2008.
- Kurtûbî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Dâr-u İhyâit-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1966, I-XX.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Basri, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Me-tabî-i Makhevî, Kuveyt, 1982, I-IV.
- Nesefî, Ebu'l-Berekat Abdullah b. Ahmed, *Tefsîru'n-Nesefî*, Eda Neşriyat, İstanbul, 1991, I-IV.

- Özbek, Abdullah, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed*, Esra Yay., Konya, 1991.
- Râzî, Fahrüddin, *Tefsir-i Kebîr*, Ter: Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C. Sadık Doğru, Akçağ Yay., Ankara, 1992, I-XXIII.
- Reşit Rıza, Muhammed, *Tefsîru'l-Menâr*, Dar-u'l-Menar, Mısır, 1373, I-XII.
- Suyutî, Celaleddin Abdurrahman, *Lübâbu'n-Nükûl fî Esbâbi'n-Nüzûl*, Matbaatü'l-Melah, Dimeşk, tsz.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr*, Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1964, I-V.
- Tabatabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut, 1973, I-XVII.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân an Têvîli Âyi'l-Kur'ân*, Mektebetü Mustafa el-Bâbî, el-Halebî, Mısır, 1954, I-XXX.
- Tahir b. Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâr-u Suhun, Tunus, 1997, I-XXX.
- Topaloğlu, Bekir, *Kerim*, DİA., İstanbul, 2002, XV.
- Turgay, Nurettin, 'Kur'ân'da Söz', Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. VIII, s.1, Diyarbakır, 2005, s. 115-145.
- Yarımbaş, Emine, 'Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine', *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 8, İstanbul, 2002, s. 129-132.
- Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Akçağ Yay., Ankara, 2006, I-X.
- Yolcu, Mehmet, 'Kur'ân-ı Kerîm'in 'Kelime-i Tayyibe' ve 'Kelime-i Habise' Temsilinin Çözümlemesi', İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. III, sayı: 1, (Bahar 2012), s. 49-85.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza, *Tâc'u'l-Arûs*, Dâr-u Libeya, Bingazi, tsz., I-X.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Tevîl*, Daru'l-Marife, Beyrut, I-IV.



## THE RISE OF WAHHABI SECTARIANISM AND ITS IMPACT IN SAUDI ARABIA

Aydın BAYRAM (\*)

### ABSTRACT

*This article examines pre-modern reform movement Wahhabism emerged in the Najd region of current Saudi Arabia, in the eighteenth century. For the opponents, the Wahhabi term is derived from the name of its formulator, Muhammad b. Abdulwahhab (d.1792). However, Ibn Abdulwahhab and his followers call themselves as 'muwahhidun' (monotheists). The views and approach of Ibn Abdullwahhab to Islamic theology construct the ideology of the movement. The movement initially emerged as a religious initiative against innovations, but then transformed into a political movement. The article sheds light historical connections between Wahhabi and Saudi families that played vital role in the formation of the Kingdom of Saudi Arabia.*

**Keywords:** Wahhabism, Saudi Arabia, Islamic Theology, Monotheism, Sect

### ÖZ

#### Vehhabi Fırkasının Doğuşu ve Suudi Arabistan'a Etkisi

*Bu makalede on sekizinci yüzyılda bugünkü Suudi Arabistan'ın Necd bölgesinde modernite öncesi ortaya çıkmış olan yeniden yapılanmacı Vehhabi hareketi incelenmektedir. Bu mezhebin karşıtları Vehhabi adlandırmasını ekolün kurucusu ve fikir babası olan Muhammed b. Abdulvehhab (ö.1792)'a nisbetle yapmışlardır. Fakat İbni Abdulvehhab ve takipçileri kendilerini 'birleyen' anlamında 'muwahhidun' olarak nitelendirmişlerdir. İbni Abdulvehhab'ın kelâma dair fikir ve yaklaşımları bu hareketin temelini oluşturmaktadır. Vehhabilik ilk önce bid'atlere karşı dînî bir hareket olarak ortaya çıkmış daha sonraları ise siyasi bir amaca bürünmüştür. Ayrıca bu çalışmada bugünkü Suudi Arabistan Krallığı'nın oluşumunda hayati öneme sahip olan Vehhabi ailesi ve Suud hanedanlığının tarihsel ilişkilerine yer verilmektedir.*

**Anahtar Kelimeler:** Vehhabilik, Suudi Arabistan, Kelâm, Tevhit, Mezhep

\* Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Görevlisi. e-mail: aydin.bayram@istanbul.edu.tr

## Introduction

Arabic word *madhab* (literally sect) is a way, principle, method, and a tradition in dictionary. As a technical term, it means a path that somebody or a leader of a thought school chose and kept ongoing on that way in terms of religious doctrine and practise. In general meaning, the word of *madhab* is used synonymously with *firqah* (plu. *fraq*). In medieval Islamic scholarship, books relevant to the field, in the history of Islamic sects, were written with this name (i.e. *al-farq bayn al-fraq* by al-Baghdadi). Schism in Islam has a number of variations, but in some definite point, there is an absolute unity among all sects or groups. For example, all of them accept that the holy Qur'an and Sunnah, the prophet Muhammad's words, behaviours, and approvals, are the sources of the religion. However, they differ from each other in some details; such as belief issues, daily religious rituals and practices; and methodology.<sup>1</sup>

According to Muhammad Abu Zahra, well-known historian of Islamic sects, sects in Islam have different tendencies. We can classify them into three main groups: a) Belief sects, those are different from others in aspect of Islamic belief, such as human freedom, predestination, and Allah's acts. Islamic scholars, and hence faith schools, raised different views on that topics. At the same time, the main belief sects are agreed in the oneness of Allah (*tawheed*). b) Political sects, those differ from others about choosing a caliph to succeed the Prophet Muhammad. c) Jurisprudent sects, those regularize religious affairs between humans and they also explain rules related to daily religious life deriving rules and obligations from the sources of religion.<sup>2</sup>

Comparing sect term with Christian context will contribute to understand it more accurately. In English, it is a term that defines a religiously separated group, but in its historical usage in Christendom, it carried a distinctly pejorative connotation. A sect was a movement committed to heretical belief and often to ritual acts and practices that departed from orthodox religious procedures.<sup>3</sup> Especially in societies with a dominant or established church, the label "sect" has been assigned to all religious organisations separated from church. For example, "in nineteenth-century Britain, 'the sects' were a collective label for such Nonconformist bodies as the Congregationalists, the Baptists, and the Methodists."<sup>4</sup>

1 Fiğlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, Şa-to İlahiyat, İstanbul, 2001, p. 7.

2 Abu Zahra, Muhammad, *Tarihu'l-Mezahibi'l-Islamiyye* (translated by Sibgatullah Kaya), İstanbul Matbaacılık, İstanbul, 2003, p. 27.

3 Wilson, Bryan, *Religion In Sociological Perspective*, Oxford University Press, Oxford, 1982, p. 89

4 Hill, Michael, 'Sect', in *The Encyclopaedia of Religion*, Vol.13, Macmillan, London, 1987, pp.154-158.



Sects manifest a number of characteristics in Christianity: Wilson explains these characteristics as “exclusivity, monopoly, total commitment, voluntarism, protest orientation, accession by merit and so on.”<sup>5</sup> Sects are religious organisations separated from church and they are against, protestant to the church and its dogmas. As far as I understood from encyclopaedia of religion, in the West the church lost its power after sectarian movements. In addition to this, the force of secularisation affected badly conventional religion. It was seen a decline about religious life and its impact in Western societies. As a result, “religion in the West has generally become a department of the social order rather than the pervasive, or even determinant, influence it once was.”<sup>6</sup>

Islamic sectarianism differs from Christian context in some points that Islamic sects do not include all characteristics like Christian sects have. Muslim schism is two main parts, *Sunni* and *Shi'a*. Sunnism consists of a number of sub sects that the majority of them accept others under an inclusive banner, *ahle Sunnah wa'l Jama'ah* (a group of people follow the path of Prophet). Shi'a emerged as a political sect initially, with the martyrdom of grandson of the Prophet Muhammad, Husayin b. Ali, at Karbala in 684. Later on, it gradually transformed into a belief sect, which includes some extremist sub sects within.

Both Sunni and Shi'a sects have existed since the seventh century. But, the stage of history witnessed a number of sects within each category. Here, I will focus on more recent one, Wahhabiyya movement emerged in the Najd region of Arabian Peninsula in the 18<sup>th</sup> century. Some questions bear in mind about this pre-modern sectarian movement: what factors led to the emergence of this sect? What was the aim of Ibn Abdulwahhab initially, and how, originally being, a faith sect transformed into political one? What is the influence of Wahhabiyya on current public life in Saudi Arabia? With this article I will try to find answers to the above questions.

This article begins to introduce Wahhabiyya as a new initiative to reform Islamic belief and practices with the ideology and view of its leading scholar, Muhammad b. Abdulwahhab (d.1792). The views and approach of Ibn Abdullwahhab to Islamic theology construct the second part of this article. Finally, it is illustrated how the movement transformed into a political organisation and ultimately formed current kingdom of Saudi Arabia.

---

5 Wilson, *Religion In Sociological Perspective*, p. 91-95.

6 Ibid, p. 160.

### The Formative Period of Wahhabism

Wahhabism emerged in the province of Najd, a broad desert expanse located in central Arabian Peninsula, in the 18<sup>th</sup> century. It is generally defined as a reaction movement against extremist emotions about sanctifying saint people, already dead, and hoping blessing and intercession (*shafa'ah*) from them. Having visited their tomb, ordinary Muslims were aiming to be able to reach Allah through that *awliyaullah* (friends of Allah, literally). At that time, so many innovations were common that both religious doctrines and rituals transformed by local custom and pre-Islamic cultures. Thus, Wahhabism protested against all above-mentioned tendencies and revived Ibn Taymiyyah's thoughts in terms of both religion and worldview.<sup>7</sup> The name of Wahhabi had been given to Wahhabis by those who against that group; while they name themselves as monotheists (*Muwahhidun*). Today, Wahhabism is the formal sect of The Saudi Arabia, and it is still called with the same name.<sup>8</sup>

The sect is known with "Wahhabi name" ascribed its formulator, Muhammad ibn Abd al-Wahhab. He was born in the town of al-Uyaynah in the Arabian province of Najd, in 1702. He was descended from a prestigious family of Hanbali jurist and theologians. His grandfather was a *qadi* (judge) and recognized as the greatest scholar and authority on Hanbali jurisprudence in Najd during his lifetime. His uncle, Ibrahim ibn Sulayman, was a judge an issuer of legal opinions (*fatawa*), in the towns and settlements surrounding al-Uyaynah, where he often was called in to settle disputes. His father, Abd al-Wahhab ibn Sulayman, was the *qadi* of al-Uyaynah and served as his first teacher of both religion and jurisprudence (*fiqh*).<sup>9</sup>

Coming from such a scholar family, he was able to gain a traditional religious education. He showed his intelligence to his family in his early childhood. For example, when he memorized the whole Qur'an he did not reach to ten years old.<sup>10</sup>

In addition, he also studied sayings of the prophet Muhammad (*hadith* collection), Qur'anic exegesis (*tafseer*), Islamic jurisprudence (*fiqh*), and writings of various *ulama* on the fundamental principles of Islam. Of all of the literature he studied, the *hadith* and *tafseer* were the most influential

7 Abu Zahra, *Taribu'l-Mezahibi'l-Islamiyye*, 2003: p. 221.

8 Fiğlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, p. 105.

9 Comp. Kurşun, Zekeriya, *al-'Uthmaniyyun wa-Al Sa'ud fi al-arshif al-'Uthmani, 1745-1914*, Dar al-'Arabiyyah lil-Mawsu'at, Beirut, 2005, pp. 22-23; Delong Bas, Natana J., *Wahhabi Islam: from revival and reform to global jihad*, I. B. Tauris, Oxford University Press, London, 2004, p. 17-18.

10 Kurşun, *al-'Uthmaniyyun...*, p.34.

in developing his worldview. References to the Qur'an and the hadith are abundant in all of his written works.<sup>11</sup>

Having an elite educational environment, he learnt all mentioned studies within a short time. He carried on studying in Maccah and Madinah after making Hajj pilgrimage to Maccah. There, he was affected by whom Ahmad Ibn al-Taymiyyah and Ibn Kayyim al-Cavziyyah, are accepted as two of the most important people from the Hanbali school. As a result of their ideas and views in religious life, he made a decision to focus on Qur'an and Sunnah, rather than wasting time to engage in jurisprudent and philosophical books. Then he travelled the other famous cities under the management of Ottoman Empire, such as Basra, Baghdad, and Damascus. When he was doing his journey, a tuberculosis disease occurred in Uyaynah and its governor died due to this killing illness. Moreover, the new governor did not follow his father's methodology and ended Ibn abd al-Wahhab's judge. Thereby, he went to Huraymila which is located in the north of Riyad.<sup>12</sup>

On his arrival in Huraymila, he resumed his studies with his father and began preaching against innovations (*bid'ah*) practiced there in both words and deeds. It was during this stay in Huraymila that he wrote his most famous treatise, *Kitab al-Tawheed* (the book of monotheism), copies of which circulated quickly and widely throughout Najd. Although his ideology and the movement he inspired have been dismissed by some, the historical record shows that Ibn abd al-Wahhab's influence spreaded over a wide area within a short period of time, suggesting that the message he preached found broad range of support.

After his father's death, he resumed preaching and teaching activities and he also tried to disseminate his views in Najd region by declaring the movement's motto "*al-amr bi'l-ma'ruf wa'n-nahy ani'l-munkar*" (enjoining what is right, and forbidding what is wrong). But everybody did not agree with his ideas and, even some threatened to kill him. Consequently, Ibn abd al-Wahhab returned from Huraymila to his hometown Uyaynah, which had been rebuilt and governed by Uthman Ibn Hamid Ibn Muammar. Ibn abd al-Wahhab established a friendship with Ibn Muammar. He had promised to Ibn Muammar by inviting his personal views that Allah would made him a political authority in the region of Najd as long as he helped to Allah's religion. Furthermore, Ibn abd al-Wahhab married with the cousin of Ibn Muammar (aunt's daughter).<sup>13</sup>

11 Ibn Abd al-Wahhab, Muhammad, *Kitab al-Tawheed*, Dar al-Ma'arif, Cairo: 1974, p. 10

12 Kurşun, *al-Uthmaniyyun...*, p.36.

13 Delong Bas, *Wahhabi Islam...*, p. 23.

Close family relationship prepared a ground for later developments that they finally gave a decision about an alliance in both religious and political sphere. Accordingly, Ibn abd al-Wahhab was going to give support to Ibn Muammar for his political ambitions to disseminate his governance over Najd and possibly beyond. Ibn Muammar agreed, and Ibn abd al-Wahhab embarked on a broad public preaching campaign. DeLong Bas argues that this alliance was very important for several reasons:

First, it foreshadowed the later alliance between Muhammad Ibn Saud and Ibn abd al-Wahhab that led to the foundation of the first Saudi state, which remains intact today as the third Saudi state. This was a tactic adopted by many other eighteenth century reformers throughout the Muslim world. The formation was not unique to the Wahhabis. Second, this alliance made clear the religious basis for the political movement that grew out of Ibn abd al-Wahhab's religious teachings and ultimately became known as Wahhabism. What was important about this religious vision as it was translated into the political sphere was that the leader was to proclaim and adhere to the principle of tawheed. The third issue of importance with respect to this time period is the fact that three acts that have come to symbolize the Wahhabi movement occurred during it. These acts were cutting down of a sacred tree, the destruction of a tomb monument, and stoning of an adulteress.

Consequently, Ibn abd al-Wahhab became a famous person in Uyaynah. Nonetheless, ordinary Muslims were alarmed in worrying about his views. Worries found a place in the minds of some people who consulted to Beni Khalid Tribe's amir, Suleiman Ibn Uray'ir, and requested from him to find a solution this situation. He offered to kill Ibn abd al-Wahhab or to exile from that region. Thus, Ibn abd al-Wahhab was exiled to Dar'iyyah, where is very close to Riyadh, and met there with Amir Muhammad Ibn Suud. As a result, as mentioned the above quote, the agreement between him and Ibn Suud, provided basis of Wahhabi state built in 1744. With this agreement, not only did Ibn abd al-Wahhab achieve good opportunities and supports in terms of power and finance to disseminate his views and defence, but also Ibn Suud gained intellectual support for expanding his state's borders and authority.

Ibn abd al-Wahhab began to spread his ideology and views had already existed in his book, *Kitab al- Tawheed* (the Book of Monotheism), and to

invite people to the true religion by giving up *shirk* (association) and all *bid'ah* (innovations). He insisted on calling innovators for the true religion even if by sword and fighting in aspect of his understanding the principles of Islam. He argued that people were in the wrong way by visiting tombs and participating in *Sufi* activities. According to him the last two acts caused to spoil monotheism and triggered it in the Muslim world.

As a result of that view, he announced that those innovators were *mushriks* (associate partner with Allah), so their goods and bloods were permitted (*halal*) for Muvahhidun (Wahhabis). Figlali quotes from Ahmed Cevdet Pasha, famous Ottoman historian, that all of discourses were excellent opportunity for people lived in Najd region. The society included various nation and tribes coming from Yemen, Aden, Iran, India, Iraq and Damascus.<sup>14</sup> Therefore, it was a region that all turmoil and revolts against the first four caliphs appeared in there. For instance, just after the death prophet of Muhammad, a group of people argued themselves as prophet, such as Museylematu'l- Kezzab, Secah, Tulayha and Asvadu'l- Ansi. In brief, the character of society and historical connections played a crucial factor in the expansion of Ibn Abdalwahhab's view in that region, very quickly. Lack of education and a tendency toward to attack someone else's properties are some other hallmarks of Bedouins in that region. In what follows, I am going to focus on teachings and theology of Ibn Abdulwahhab.

### **Tawheed (absolute monotheism, oneness or uniqueness of Allah)**

The *tawheed* doctrine constructs the fundamentality of Ibn abd al-Wahhab's theology.<sup>15</sup> Other theological views, namely, *shirk* (associations) and *bid'a* (innovations), *saf'ah* (intercession), all are based on this principle.<sup>16</sup> In Islamic theology, all theologians unanimously agree that *tawheed* is the oneness of Allah in terms of his personality, characters and actions. Thus, it becomes the first condition of faith. When we look at the content of the holy Qur'an, we notice from overwhelming majority of the verses that Allah takes our attention towards his absolute oneness. In the holy Qur'an, undoubtedly, all prophets invite their communities to pray for only Allah. Qur'anic verses highlight strongly the absolute monotheism by sampling examples from previous communities.

14 Figlali, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, p. 107.

15 Ibn Abd al-Wahhab, *Kitab al-Tawheed*, p.7-11

16 Figlali, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, p.110.

Having emphasised the message and importance of *tawheed*, Ibn abd al-Wahhab and his supporters called themselves as *Muwahhidun* or *ahl al-tawheed*. However, the movement's opponents derive the term Wahhabi from the name of Ibn abd al-Wahhab. According to Ibn Abdulwahhab, *tawheed* is three types: *tawheed* of lordship (*rububiyyah*), *tawheed* of divinity (*uluhiyyah*) and the *tawheed* of Allah's name and attributes.<sup>17</sup> *Tawheed* of lordship refers to Allah's possession of absolute power over heaven and earth, life and death. The second type is divinity, requires devotion to service and worships merely for Allah. Muslims must recognize Allah alone as the ruler of the whole universe without associating anything to him. The third type of *tawheed* is that Allah's names and characteristics, established by the previous two types of *tawheed*. For instance, Allah's characteristics are defined by Allah's role as a Lord and Divine-being. Consequently, assigning Allah's characteristics to human beings, even if they are kings or masters of slaves, constitutes a violation to Allah's uniqueness. Only Allah truly possesses anything, and only Allah can truly educate human beings.<sup>18</sup>

Ibn abd al-Wahhab mostly emphasised the above issues in his books, *Kitab al-Tawheed* (the Book of Monotheism) and *Kasf' al-Shubuhah* (Discovering the suspicious things). He supports his views saying that, Cahiliyah Arabs violated monotheism when they in wealth and prosperity by refuting to angels, saint people and stones. However, when they faced any difficulty, they believed only in Allah displaying exact faith and asking help.<sup>19</sup>

In daily life, Ibn abd al-Wahhab and his supporters follow the view of Ibn Taymiyyah,<sup>20</sup> renowned Muslim theologian died in 1328. According to him, deeds are part of faith. For Wahhabis, consequently, if someone does not make his or her religious obligation because of laziness or apathy, (s)he will become an infidel (*kafeer*), whose blood and property is lawful (*halal*) for them. As Wahhabis believe that practical life is the part of faith, they admit those who do not practice one of absolute duties such as five pillars of Islam, praying five times in a day, fasting, pilgrimage, and alms-giving, as infidel departed from Islam. Furthermore, they see other Muslims who do not think like Wahhabis, as *mushriks* (associate partners to Allah). Thus, their bloods and goods are *halal* for Wahhabis, too.<sup>21</sup>

17 Ibn Abd al-Wahhab, *Kitab al-Tawheed*, p.7-11

18 Delong Bas, *Wahhabi Islam...*, p. 57.

19 Fiğlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, p. 112.

20 Fiğlalı, quotes from The Archive of Prime Ministry, Hattı Humayun no: 3799

21 Fiğlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, p.113-114.

### A war to innovations (*bid'ah*)

Ibn abd al-Wahhab claims that anything not mentioned in the Qur'an or the authentic Hadith is a *bid'ah* (innovation). He also argues that adopting innovations or practising them means that to depart from the religion. He, thus, dishonours Muslims those do not give up innovations and claims from this aspect that the Muslim communities and public have been living coincidence with innovations for centuries.<sup>22</sup>

Consequently, he declares a war toward three things very common at that time: 1) the issue of tomb visits and requests intercession from saint people; 2) building up shrines and tombs; and 3) all *hurafah* (superstitious practices) against the main principles of Islamic creed. Regarding the first, Ibn abd al-Wahhab devoted one-sixth of *Kitab al-Tawheed* to discuss visiting the tombs and graves. The book consists of sixty-six chapters: four discuss the prohibition against worship and prayer in graveyards and shrines; and seven discuss the prohibition against requesting intercession with Allah. Ibn abd al-Wahhab's discussion was not just a blanket condemnation of such practises but also served as an opportunity to remind his followers that Muslims must consider both their own intent and the potential response and reaction of other people to any actions they undertake prior to engaging in them. As a result of that vies, the first action towards such practices was seen in Uyaynah by destroying Zayd Ibn al- Hattab's tomb. Relating to this event, Wahhabis are called "the destroyers of temples or tombs" by Western writers.<sup>23</sup> Ibn abd al-Wahhab's opinions about this issue based on Ibn Taymiyyah's views that he introduced the well-known hadith<sup>24</sup> about visiting temples as an evidence to that view.

They see this hadith as evidence and claim that visiting tombs means equally *shirk* (associate a partner to Allah). Furthermore, to worship in a grave/tomb even if not shirk is uprising to Allah and His messenger, also against to the religion. As a result, these are the biggest *shirks* and fearful innovations.<sup>25</sup>

Secondly, it is directly related to the first issue, according to Ibn Abd al-Wahhab building dome (*kubbah*), sacrificing animals in the tombs (*turbah*) and expecting *barakah* (blessing) from the *awliya* (lit. friends) are as the

22 Kurşun, *al-Uthmaniyyun...*, p. 41.

23 Fiğlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, p. 120.

24 The hadith is that Abu Hurairah reported: "Allah's Messenger (may peace be upon him) said: Do not undertake journey but to three mosques: this mosque of mine, the Mosque of Al-Haram and the Aqsa Mosque (Bait Al-Maqdis)." [Hadith number in Sahih Muslim (Arabic only): 2475]

25 Fiğlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, p. 121.



biggest innovation (*bid'ah*). Consequently, all mentioned actions are seen as *kufur* (blasphemy).<sup>26</sup> It could be said that there was indeed a fanatical behaviour to tombs and saint people at that time, and Ibn Abd al-Wahhab was right for such practices. Thirdly, it is generally related to daily life and called *hurafah* (superstition), such wearing amulets, relying on sorcery and future tellers, adorning mosques, shrines, and so on.<sup>27</sup> Having impacted upon the public life, it had soon been realised that some views were extremely marginal. For instance, the cloth of Ka'bah was so ragged that pilgrims could not stand to look at the holy Ka'bah.<sup>28</sup> Although the third issue is a prohibition, is it truly applicable to daily life, or how many Wahhabis obey this prohibition in reality?

Wahhabis also claim that all verses including Allah's personal nouns and characteristics should be understood without making exegeses in any way and meant according to first/general meaning. They argue that the *Salaf* (the first three generations of the Muslim community) did not make any exegesis on such verses and accepted them originally coming from Allah and His messenger's interpretation in order to avoid making embody or reify them. As a result, for Wahhabis, to comment on these verses is a job of innovators. Fiğlalı points out that with this view Ibn Abd al-Wahhab had followed the steps of Ahmad Ibn Hanbal.<sup>29</sup> Conversely, accepting Allah's characteristics with the first meaning or literally is extremely dangerous and means absolutely embodiment. The majority of Ahl as-Sunnah va'l-Jama'ah scholars agree with the same idea about not to embody and say anything about Allah's characteristics.

We can conclude from the above information that for the issue of intercession and grave visits, communities tended to return old habits and pre-Islamic rituals. Thereby, Ibn Abd al-Wahhab was truly right to warn and finally fight with them. However, it does not necessarily give a right for Wahhabis to kill other Muslims.

### ***Al-Amr bi'l Ma'ruf wa al-Nahy ani'l Munkar* (enjoining what is right, forbidding what is wrong)**

This title is a Qur'anic phrase and derived from the third surah, verse 110 and fifth surah, verse 99. All Islamic sects or groups have accepted this principle and tried to act accordingly. But in practice, it is differently understood among

26 Kurşun, *al-'Uthmaniyyun...*, p. 41; Fiğlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, p. 121.

27 Ibn Abd al-Wahhab, *Kitab al-Tawheed*, p. 68-75

28 Fiğlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, p. 124

29 Ibid, p. 124.

some sects like Wahhabis. Ibn Abd al-Wahhab disseminated his views with this slogan and was able to reach more and more people, but occasionally he used sword to do this and so many Muslims were killed. Fiğlalı agues that *Ahle Sunnah* scholars accept this issue with an admissible way in order not to cause any confusion, *fitnah* (provocation), and segregation. They also want to commit this work accordingly to every Muslim's conditions by doing all religious duties and being far from all prohibitions via middle way as it is mentioned in the fifth surah, verse 99.

Since Wahhabis think it is essential to fight against innovation, they have not been far from fighting and raising sword other Muslims do not think like Wahhabis. Ibn Abd al-Wahhab transmits Ibn Taymiyyah's views about this topic word by word. For him, "enjoining what is right and forbidding what is wrong" should be done in three ways: to know what is right and wrong. The second is that to make or support goodness and to prevent badness and to be far from it. The third one is to be patient by giving effort while dealing with this issue. This issue composes of background principle of Ibn abd al-Wahhab's jihad understanding.<sup>30</sup> After giving this very brief account on Ibn abd al-Wahhab's views, it is useful to resume the history of Wahhabism.

### **The Death of Ibn Abd al-Wahhab and Wahhabism's Expansion**

When Ibn abd al-Wahhab died in 1792, the other side of this movement, namely political, overbalanced to religious side. Commins mentions that:

In the 1780s and 1790s, the Saudi amirate's expansion brought it to the borders of Ottoman Empire's Arabian possessions in al-Hasa and Hijaz. In doing so, the Wahhabi mission assumed a more threatening aspect to Ottoman Ulama in those regions and they urged Istanbul to take action to suppress the Najdi movement. In 1793, for example, an Ottoman qadi in Medina collected the signatures of more than 50 officials on a letter to Istanbul. He compared the Wahhabis to a tenth-century Shiite sect, the Qarmatians, who were notorious in Islamic history for raiding Mecca and stealing the black stone embedded in the Ka'ba. By 1802, the Ottomans were mounting a doctrinal campaign, sending official tracts refuting Wahhabi positions and likening them to the Kharijites of early Islamic times.<sup>31</sup>

30 Kurşun, *al-Uthmaniyyun...*, p. 42).

31 Commins, David Dean, *The Wahhabi mission and Saudi Arabia*, I.B. Tauris, London, 2006, p. 30.

Initially, this movement was reported to Istanbul, but mostly scholars ignored this movement, because in the past similar movements was seen in the borders of the empire. The Wahhabi's views were not new in terms of religious side, but political side was not evaluated as a threat.

Ibn Saud's son, Abd al Aziz, carried on gaining lands next to amirates' borders, like his father. Undoubtedly, it was extremely good opportunity to gain land due to fact that they are remote from the government of Ottoman Empire. Not only Ottoman Empire was powerless but also it was engaging with Russia and Iran wars at this time. The weakness of Ottoman Empire gave more opportunity and courage to Wahhabis.

Abd al-Aziz Ibn Suud was able to gather both religious and political leadership in his personality. Furthermore, he managed to combine the other tribes that existed in the region of Najd with Wahhabi doctrines. In 1802, he claimed that some Wahabis were killed due to a conflict between Shiites and Wahhabis, as a result of this he had revenge of them by killing thousands of people who participated in Karbala mourning. In addition to this the tomb of Husain Ibn Ali was destroyed. After this event, Ibn Suud occupied Taif, Mecca, and Medina. Accordingly, he reached his desires conquering these holy cities between 1802 and 1806.<sup>32</sup>

According to Figlali, when Wahhabis took the two holy cities under control, Ibn Suud said that:

Your religion became excellent and you did very well and Allah consented from you choosing Islam. From now on, do not respect to your fathers and grandfathers' false beliefs and be fair from praying for them so that Allah forgives them, and remembering them. Undoubtedly, they died in an absolute association to Allah. To stand up in front of the tomb of the prophet and to say: may peace be upon him are illegal for our sect. For this reason, passers-by must pass without saying above phrase and should say assalamu ala Muhammad.<sup>33</sup>

We can infer a conclusion from the above quote that the structure of Najd plays a vital role in the emergence and spread of Wahhabism. Because, the majority of tribes are Bedouins live in the desert, and they are remote from city centres as well as cultural, intellectual activities. For this reason they could

32 Figlali, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, p. 108; Kurşun, *al-'Uthmaniyyun...*, p.109 and see also Commins, *The Wahhabi mission...*,p.30-32.

33 Figlali, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, p. 109.

be directed easily, if they are given some rewards for their effort. After the war, booties are shared amongst participants. Thus, it would be good reason to fight for Bedouins do not have regular earnings.

There was a conflict between Ottoman and Wahhabi scholars. Although Ottoman *ulama* accept four legal schools namely, Hanafi, Shafi'i, Maliki and Hanbali; "Wahhabism recognizes only one Sunni legal school, Hanbali."<sup>34</sup> Disagreements circulated around this topic, and finally this polemical hostility turned into a political confrontation after the Saudi conquest of Mecca and Medina in 1803-1806 as we mentioned above. In 1811, the Wahhabi-Saudi State had lands from Aleppo to Indian Ocean in the North; from Basra Gulf and the border of Iraq to Red Sea in the East.<sup>35</sup>

Wahhabi state had become the central Arabian power in the region. Ottoman Empire noticed this and took measures against to them by sending Muhammad Ali Pasha, governor of Egypt. He had a well organised army and retook Mecca, Medina and Taif from Wahhabis in 1812-13. Suddenly, Ibn Suud died and his family and children were sent to Istanbul. As a result, the first period of Wahhabi State ended. On the other hand, Turki Ibn Abdullah, who was from Saudi family, managed to escape from the war, re-established Wahhabi state by choosing Riyad as a capital city.<sup>36</sup>

In brief, latterly, the next leaders modernised the Wahhabi state in the late nineteenth century. In 1901, Abd ul Aziz Ibn Suud triggered this modernisation; he was also supported by British-Indian government and accepted as the governor of Najd, al-Hasa, Katif, Cubeyl and the other regions. According to the treaty with the British Indian government, these regions and cities will inherit to his children or fellowships; the governor assistant will not disagree with British-Indian government and obey the recommendations and decisions given by British-Indian government.

After the First World War, Ottoman Empire retreated from Medina in 1918. A couple of years later, 1921-25, Hail, Taif, Jeddah and Medina were occupied by Wahhabis and Ibn Suud was accepted as the king of Najd and Hijaz regions. According to Jeddah treaty, which made between British and Wahhabi State in 20 May 1927, the Wahhabi state got rid of the previous treaty's heavy conditions. Ibn Suud, declared the independency of the

---

34 Bennett, Clinton, *Muslims and modernity: an introduction to the issues and debates*, Continuum, London, p. 54.

35 Fiğlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, p. 109.

36 Ibid, p.109.

state. And in 1932, its name has been changed as “The Kingdom of Saudi Arabia.”<sup>37</sup>

### The Kingdom of Saudi Arabia in the 20<sup>th</sup> Century

The kingdom was founded with a combination consisted of force and ideological mobilisation. King Saud maintained this alliance to constitute new state and legitimise its regime. The *ulama* had a crucial effect on political issues since Ibn Abd al-Wahhab. In the Saudi context, the term *ulama* is referred to those religious scholars who are “the judges (gadis) of different ranks, religious lawyers and all the other alims engaged in the judicial system; the various ranks of religious teachers (mudarris); imams and the other office-holders of consequence in the mosques.”<sup>38</sup> The *ulama* have direct political influence because of their long-standing connection with the elite itself. The leading *ulama* are from important families, like descendants from Ibn Abd al-Wahhab, and their ties to the Al-Saud family are particularly close.<sup>39</sup>

Ibn Saud settled certain nomads to ancestral lands in order to get control and create a unique nation. Piscatori argues that “the motivation was *clearly* Islamic: an adherent was called *akh* or brother; the movement as a whole, the *Ikhwan*, or brotherhood; and each settlement a *hijra* – a migration from the corrupted to the purifying existence, just as Muhammad’s ‘flight’ from Mecca to Medina had been.”<sup>40</sup>

Accordingly, King Saud and his successors had used religion to legitimate their positions and policies. Bedouins and nomads live in deserts and even literacy rate is very low among them. The most important thing for them is religion and, if someone calls them for any religious event they do not hesitate to go for the sake of God. King Saud accomplished this by emphasizing the Royal Family’s special role as guardian of holy places, patron of the Pilgrimage and promoter of Islamic causes throughout the world.

However, Abd al-Aziz was criticised by the *Ikhwan* for importing ‘un-Islamic’ inventions: print media, motorcars, telephones and radios to the kingdom. Subsequently, it was seen an *Ikhwan* rebellion. Ibn Saud was able to gain under control “tribal forces, including the remnants of the *Ikhwan*, integrating into the ‘White Army’ and they became loyal supporters of the

37 Ibid, p. 109-110).

38 Abir, Mordechai, *Saudi Arabia in the oil era: regime and elites: conflict and collaboration*, Westview Press, Boulder, Colo, 1988, p.19.

39 Piscatori, James P. *Islam in the Political Process*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, p.61.

40 Ibid, p.61)

regime and important components of the Saud's powerbase."<sup>41</sup> In the second half of 20<sup>th</sup> century, the Kingdom experienced nearly a similar situation:

By the late 1970s the foreign workforce in Saudi Arabia numbered nearly three million, of which about 100,000 were westerners. This phenomenon was anathema to the conservative population. The *ulama* in particular Najd feared that, together with Western technology, western cultural influences would subvert the Wahhabi-Saudi way of life. Consequently, it was seen "the 1979 'neo-Ikhwan' reaction, which protested the corruption of fundamentalist jihadist Wahhabi state by modernisation and gradual westernisation."<sup>42</sup>

In the first half of that century, Saudi polity consisted of Arab advisers from other countries, the heads of noble images, tribal leaders and the Wahhabi establishment. The later 1950s, witnessed the proliferation of government ministers and agencies some of them quite ephemeral, designed to manage particular aspects of economic development: communications, agriculture, education, petroleum and finance.<sup>43</sup>

Faysal was fighting Nasser's pan-Arabism, needed the support of *ulama*, moreover, for his pan-Islamic policies. Faysal claimed that pan-Arabism was opposed to the idea of Islamic solidarity encompassing hundreds of millions of Muslims of which the Arabs were a small, though important, component. Subsequently, he established The World Muslim League in 1962. The secretariats of this organisation and many of its institutions have been funded by the Saudis. Those organisations are located in Mecca and Jeddah and have become an important tool of Saudi foreign policy, which also promoted later The Islamic Conference Organisation.<sup>44</sup> All above developments were natural result of oil revenues, which contributed the modernisation process in the country. At this process, the *ulama* opposed to modernisation but their influence gradually declined. "The alliance between the *ulama* and the Saudis was finalised by Faysal when he was Prime Minister (1958-60 and 1962-64) and clinched during his monarchy (1964-75)."<sup>45</sup>

---

41 Abir, *Saudi Arabia...*, p. 21.

42 Ibid, p.26-30.

43 Commins, *The Wahhabi mission...*, p.108.

44 Commins, *The Wahhabi mission...*, p.112; Abir, p.25)

45 Abir, *Saudi Arabia...*, p. 22.

### Conclusion

This article provides information about pre-modern reform movement Wahhabism and its impact on the establishment of the Kingdom of Saudi Arabia. In recent years, the term Wahhabiyya has been used synonymously with Salafism.<sup>46</sup> However, here we could not deal with the latter term due to the bulk of this article. Instead, we contented the early formation period of the movement as well as its formulator, Ibn Abd al-Wahhab's theological views on *tawheed* (monotheism), *bid'ah* (innovations), and *shafa'ah* (intercession), and *al-amr bi'l ma'ruf wa al-nahy ani'l munkar* (enjoining what is right, forbidding what is wrong), which all construct the backbone of the movement. Then, the article ended with the influence of Wahhabism on the current Saudi state that owe its life to the movement.

Wahhabism emerged against innovations that very popular amongst Muslim societies in the eighteenth century. Generally, innovations are known as new thing in terms of faith and practice, which was not seen at the age of the prophet Muhammad. Thus, Ibn Abd al-Wahhab and his successors declared a war to innovations and disseminated their views from region to region in order to revive authentic creed and deeds practiced by the Prophet Muhammad and his companions (*salaf u salihin*). As a starting point, the movement was right in terms of innovations and false belief. However, having agreed with Saud family for political desires, the movement lost its religious impulse for an independent Saudi-Wahhabi state. Although a few times, the Wahhabiyya movement was beaten by the Ottoman governors in the province of Egypt, the movement survived with the help of non-Muslims, mainly British.

The Wahhabi *ulama* played a crucial role in the foundation and maintenance of each Saudi-Wahhabi state. *Ikhwan* (brotherhood) enterprise amongst Bedouins and nomad tribes reached its aim to expand Wahhabi mission in the Arab Peninsula and its beyond. However, the influence of Wahhabi *ulama* gradually declined in the recent period of the state, with modernisation attempts King Faysal finalised their influence on politics.

<sup>46</sup> At the beginning of the 20th century, the movement sowed itself in two versions of Salafi thought: Saudi Salafism and Jihadi Salafism (Ikhwani). The former can be traced back into 1744 Dar'iyyah alliance between Ibn Abdul-Wahhab and Ibn Saud, since that time the *ulama* have always supported the royal family. The Ikhwani or Jihadi Salafism is a product of King Saud's ikhwan project in the late 19th and early 20th centuries for the expansion of Wahhabism outwards of Hijaz region. See Büyükkara Mehmet Ali, "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suudi Selefiyye ve Cihadi Selefiyye," *Dini Araştırmalar* 7:20 (2004), pp.205-234. More recently, with the Arab uprisings in Tunisia, Egypt, Libya, and so on, in 2011, the term of 'Political Salafism' has also been used in academic milieu. See Yıldırım Ramazan, "Cemaatten Partiye Dönüşen Selefilik", *Analiz*, 73 (2013).



### References

- Abir, Mordechai, *Saudi Arabia in the oil era: regime and elites: conflict and collaboration*, Westview Press, Boulder, Colo, 1988.
- Abu Zahra, Muhammad, *Tarihu'l- Mezahibi'l-Islamiyye* (translated by Sibgatullah Kaya), Istanbul Matbaacılık, Istanbul, 2003.
- Bennett, Clinton, *Muslims and modernity: an introduction to the issues and debates*, Continuum, London, 2005.
- Büyükkara, Mehmet Ali, "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suudi Selefiyye ve Cihadi Selefiyye," *Dini Araştırmalar* 7:20 (2004), pp.205-234.
- Commins, David Dean, *The Wahhabi mission and Saudi Arabia*, I.B. Tauris, London, 2006.
- Delong Bas, Natana J., *Wahhabi Islam: from revival and reform to global jihad*, I. B. Tauris, Oxford University Press, London, 2004.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, Şa-to İlahiyat, İstanbul, 2001.
- Hill, Michael, 'Sect', in *The Encyclopaedia of Religion* (ed. Mircea Eliade) Vol.13, Macmillan, London, 1987, pp.154-158.
- Ibn Abd al-Wahhab, Muhammad, *Kitab al-Tawbeed*, Dar al-Ma'arif, Cairo: 1974.
- Kurşun, Zekeriya, *al-'Uthmaniyyun wa-Al Sa'ud fi al-arshif al-'Uthmani, 1745-1914*, Dar al-'Arabiyyah lil-Mawsu'at, Beirut, 2005.
- Piscatori, James P. *Islam in the Political Process*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983
- Wilson, Bryan, *Religion In Sociological Perspective*, Oxford University Press, Oxford, 1982.
- Yıldırım, Ramazan "Cemaatten Partiye Dönüşen Seleflik", *Analiz*, 73 (2013).



## SABIR ÖLÇEĞİNİN TÜRKÇEYE UYARLANMASI: GEÇERLİK VE GÜVENİRLİK ÇALIŞMASI

Mebrure DOĞAN (\*) - Çiğdem GÜLMEZ (\*\*)

### ÖZ

*Bu çalışmanın amacı Sarah A. Schnitker tarafından geliştirilen Sabır Ölçeğinin Türkçeye uyarlamasını gerçekleştirmektir. 274 üniversite öğrencisi üzerinde geçerlik ve güvenirlik çalışması gerçekleştirilen 11 maddeli ölçeğin orijinalinde olduğu gibi 3 faktörlü bir yapı sergilediği, faktör yapılarının geçerli olduğu, geneline ilişkin iç tutarlılık katsayısının 0,78 olduğu saptanmıştır. Uyarlanan ölçeğin sabır konusunda yapılacak Türkçe akademik çalışmalarda kullanılabilir olduğu söylenebilir.*

**Anahtar Kelimeler:** Sabır Ölçeği, Geçerlik, Güvenirlik

### ABSTRACT

#### ***Adaptation of The Patience Scale into Turkish: The Study of Validity and Reliability***

*The aim of this study is to adapt the Patience Scale to Turkish. That validity and reliability studies were carried out on 274 undergraduate students, was made up 11 items. That scale was yielded three factors as original form and its structures of the factors were valid. It is found that adapted scales' internal reliability coefficient was 0.78. This adapted scale is suitable for Turkish academic studies related with patience.*

**Keywords:** Patience Scale, Validity, Reliability

\* Dr., Din Psikolojisi, Meslekî ve Teknik Anadolu Lisesi (Erzincan) Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, e-posta: mebruredogan@gmail.com.

\*\* Yrd. Doç. Dr. Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Öğretim Üyesi, e-posta: gulmezcigdem@gmail.com.

## Giriş

Türk dilinde kelime karşılığı acı, yoksulluk, haksızlık gibi üzücü durumlar karşısında ses çıkarmadan onların geçmesini bekleme erdemi ve dayanç olan sabır, ayrıca olacak veya gelecek bir şeyi telaş göstermeden bekleme olarak tanımlanmaktadır.<sup>1</sup> Sabır kelimesinin Türkçeye Arapçadan geçmiş olup, “*sabera*” kökünden gelmektedir. “Sabır” Arapçada gerekli durumlarda nefsi hapsedmek, kendini tutmak, iradesine hâkim olmak demektir. Ayrıca “*intizar etme, bekleme ve gözleme*” eylemleri “*sabr*” sözcüğüyle ifade edilmektedir.<sup>2</sup> İngilizcede sabır kavramı için “*patience*” kelimesi kullanılmaktadır. Kelimenin sözlükteki karşılığı, dayanma gücü, hoşa gitmeyen veya çaba gerektiren bazı şeylere dayanma kapasitesidir. Sadece acı çekme veya bir tahrik karşısında değil aynı zamanda haksız yere veya haddinden fazla gecikmiş görünen bir sonucu beklerken veya önemli ihtiyaçları karşılayan bir işi yerine getirirken sükuneti muhafaza etmek ve soğukkanlı olmak “*patience*” kelimesi ile anlatılmaktadır.<sup>3</sup> Başka bir sözlükte ise “*patience*” tahammül, sebat, dayanma, dişini sıkma anlamlarına gelmektedir.<sup>4</sup>

Sabır, her türlü zorluk, tehdit ve kayıp karşısında gönüllü bir şekilde dayanma, direnme, göğüs germe ve sonucu bekleme eğilimi olmakla birlikte duygusal, bilişsel, davranışsal boyutlarıyla yaşanan çözümleyici psikolojik bir süreç olarak tanımlanabilir. Bireyin hayatı anlamlandırmasından başlayarak ömrünün sonuna kadar sürecek yaşamsal mücadelesinde ona güç veren, denge ve uyum arayışında destek sağlayan sabır, onu başarıya götüren ve ardından mutluluk hedefine ulaşmasına aracılık eden psikolojik bir olgudur.

Sabır çaba ile elde edilir ve bu çaba otomatik değildir. Daha çok bireyin iç benliğinin kontrolünü ve büyük bir yoğunlaşmayı içermektedir.<sup>5</sup> Sabır kavramı psikolojik perspektiften değerlendirildiğinde, duygu unsuru kuvvetli ancak bilişsel unsuru ağır basan bir tutum olduğu söylenebilir. Tutumlar belirli bir takım kişi, nesne ve olaylara karşı sürekli olarak benzer biçimde davran-

1 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, (Yeni Baskı), Türk Tarih Kurumu Basım Evi, Ankara 1988, C II, s. 1236.

2 İbn Manzur Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanü'l Arab*, Daru'l Maarif, Kahire, tsz, s.2391; El-İsfahanî Ragıb, *Müfredat Elfazil Kur'an-Kur'an Kavramları Sözlüğü*, (3. Baskı), (Çev.: Yusuf Türker), Pınar Yayınları, İstanbul Mayıs 2012, s. 839-841.

3 Merriam- Webster's Dictionary of Synonyms, Merriam- Webster, Incorporated Springfield Massachusetts, USA 1984, s.598.

4 Redhouse, *İngilizce-Türkçe Sözlük*, (20. baskı), Redhouse Yayınevi, İstanbul 1993, s.706.

5 Turfe, Tallal Alie, *Patience in İslam: Sabr*, (1st used), Tahrike Tarsile Qur'an Inc., Elmhurst, New York 1996, s. 30.

mamıza neden olan, kendileri gözlemlenemeyen fakat gözlemlenebilen bazı davranışlara yol açtığı varsayılan öğrenilmiş bazı eğilimlerdir.<sup>6</sup> Bu eğilimler bireyin belli bir insana, gruba, nesneye, olaya yönelik olumlu veya olumsuz bir şekilde düşünmesine, hissetmesine veya davranmasına yol açmakta ve oldukça istikrarlı, yargısal bir nitelik taşımaktadır.<sup>7</sup> Sabır duygusu, sabır tutumunun duygusal ögesini oluşturmaktadır. Sabrın tek bir değer alanı ile sınırlı olmayan ahlakî, dinî, insanî bir değer olması ve erdemler sınıfına dâhil edilmesi, dinler tarafından desteklenmesi, ahlaken doğru bulunması, yararlarının kabul edilmesi, toplumsal bir desteğe sahip olması, hatta atasözlerine konu olması nedeniyle kültürel bir alt yapısının olması v.b. faktörler onun bilişsel temelini oluşturabilmektedir. Aynı zamanda sabır bir davranış olarak gözlemlenebilen, güçlü tutum olarak da hayata karşı sabırlı olma konusunda kararlı olan birey tarafından seçilmiş bir davranış biçimidir. Buna göre sabırlı birey her türlü zorluk karşısında direnme, dayanma, mücadele etme azmine sahip, sebatkâr biri iken sabır özelliğine sahip olmayan birey muhtemelen tamamen sabırdan yoksun olan değil, sabır tutumu zayıf olandır.

Sabır en temel anlamda bireyin, koşullar ve zaman dilimlerinin geniş yelpazesinde ortaya çıkan hayal kırıklığı, sıkıntı veya acı çekme durumları karşısında sakince bekleme eğilimi olarak da tanımlanmaktadır.<sup>8</sup> Sabrı davranışın iki kutbu arasında ortalama olarak kavramlaştırmanın daha doğru olabileceğini belirten Schnitker onu, Aristoteles'in "erdemli bir eylem daima eksiklik ve fazlalık içinde yansıtılan bozukluğun iki ucu arasında ara bir durumdur" tanımlamasına dayandırarak "tembelliğin noksanlığı ve ataklığın aşırılığı arasında ortalama bir durum" olarak tarif etmektedir.<sup>9</sup> Ayrıca sabır, diğer erdemlerin üzerinde geliştiği temel değerdir.<sup>10</sup> Bu yönüyle metanet, azim, sebat gibi erdemler bizzat sabır manasını içinde barındırırken, umut, hoşgörü, şükür, alçakgönüllülük gibi erdemler sabırla güçlü bir ilişki içerisindedir.

Sabır bir kişilik özelliği niteliği taşıdığından bireyin olayları anlamlandırması ve değerlendirmesi aşamasından başlayıp, çözümlene aşamasına kadar problem çözme veya başa çıkmanın her evresinde etkili olabilen, gerekli dav-

6 Kağıtçıbaşı, Çiğdem, *İnsan ve İnsanlar*, (9. Baskı), Evrim Matbaası, İstanbul 1996, s. 86; Enç, Mithat, *Ruh Bilim Terimleri Sözlüğü*, Karatepe Yayınları, Ankara 1990, s.148.

7 Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, (4. Baskı), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2009, s. 747.

8 Schnitker, Sarah A., "An Examination of Patience and Well-Being", *The Journal of Positive Psychology*, Vol.7, No.4, July 2012, s. 263.

9 Schnitker, "An Examination of Patience and Well-Being", s. 264; MacIntyre, Alasdair, *Ethik'in Kısa Tarihi- Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2001, s. 75, 76.

ranışa zemin hazırlayan bir eğilim olarak değerlendirilebilir. Sabır, bireyin “sabırlı” olarak nitelendirilmesinde olduğu gibi bir eğilim veya özellik olmasının yanı sıra “sabırla bekleme” de olduğu gibi durumsal bir eylemi ifade etmektedir. Gerçek sabır göstergesi hem duygusal hem de davranışsal öğelerin her ikisini içermektedir.<sup>11</sup> “*Durumluk sabır*”, birey sabır tutumunu kazanmamış olsa da şartlar gerektirdiğinde zorunluluktan yaşanabilmektedir. Ancak Aristoteles’e göre birey adil şeyleri yapa yapa adil, ölçülü davranma davranma ölçülü, yiğitçe davranma davranma yiğit olmaktadır.<sup>12</sup> Dolayısıyla sabır davranışı tekrarlı tekrarlı “*sürekli sabır*” tutumu geliştirilebilir. “*Durumluk sabır*”, sabırın öğrenilmesi ve tutum haline gelmesi sürecinin başlangıç aşaması kabul edilebilir. Sabır bir eğilim ve tutum olduğunda, “*sürekli sabır*” dan söz edilebilir.

Sabırsızlıkla ilgili kişilik psikolojisi alanında yapılan ve sabırın anlaşılması konusunda bilgi veren çalışma bulgularına rağmen<sup>13</sup>, sabırsızlık ve sabırın tam olarak karşıtlığı yansıtmadığına dikkat çekmek gerekmektedir. Sabırın temelindeki psikolojik süreçler ile sabırsızlığın temelindeki psikolojik süreçler paralel olmadığından sabır, iyimserlik ve kötümserlikte olduğu gibi sabırsızlığın tam karşıtı değildir. Sabır ve sabırsızlığın birbiriyle ilişkili olduğu muhakkaktır fakat her zaman zıtlıkların uyuşması zorunlu olmamaktadır. Zira pozitif duygular her zaman doğrudan negatif duyguların aynası yani yansıması değildir.<sup>14</sup>

Sabır haz geciktirme yeteneği (ability to delay gratification) ile aynı şey değildir. Gelecekteki bazı teşvikleri kazanabilmek için mevcut ödülün vazgeçebilme yeteneği anlamına gelen “haz geciktirme yeteneği”, sabırla eş anlamlı görünmektedir. Ancak haz geciktirme yeteneği her ne kadar sabır duygusunu içinde barındıran ve temelde sabra ihtiyaç duyulan bir özellik olsa da sabırın haz geciktirme yeteneğine indirgenmesi doğru değildir. Sabırla ilişkili olmasına rağmen şimdiki küçük bir ödül ile daha sonraki büyük ödül arasında açık bir seçimi içerdiği için haz geciktirme farklıdır. Sabır davranışı, doğrudan bek-

10 Tarhan, Nevzat, *Duyguların Psikolojisi*, (10.Baskı), Timaş Yayınları, İstanbul 2011 s. 130.

11 Schnitker, Sarah Ann, *An Examination of Patience and Well-being*, (Dissertation Doctor of Philosophy in Psychology), California 2010, s. 3.

12 MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, s. 75.

13 Spence, Janet, T., Helmreich Robert L. and Pred Robert, S., “Impatience Versus Achievement Strivings in the Type A Pattern: Differential Effects on Students’ Health and Academic Achievement”, *Journal of Applied Psychology*, Vol: 72 (4), Nov. 1987, s. 522, 526.

14 Schnitker, *An Examination of Patience and Well-being*, s.7; Schnitker, Sarah Ann, Emmons, Robert A., “Patience as Virtue: Religious and Psychological Perspectives”, *Research in the Social Scientific Study of Religion*, Volume:18, Leiden 2007, s.182; Schnitker, “An Examination of Patience and Well-Being”, s.264.

lemenin getirisine bağlı olarak şekillenmemektedir. Hâlbuki haz geciktirmeyi seçmenin sınırları özellikle davranışın sonucuna göre şekillenmektedir.<sup>15</sup> Ayrıca sabırda her zaman beklemenin ardından bireyi memnun edecek sonuçlar gelmeyebilir. Bireyin yaşadığı zorluklarla mücadele etmesi ve dayanmasının karşılığını alıp alamayacağı veya ne zaman alacağı belirsizdir. Oysa haz geciktirmede beklemenin karşılığı olarak somut ve belirgin bir ödül vaadi vardır.

Sabır ve tahammülün eş anlamlı ya da müteradif kavramlarmış gibi “sabır ve tahammül göstermek” biçiminde birlikte kullanımına sıklıkla rastlamak mümkündür. Ancak her iki kavram, hem anlamsal hem de psikolojik işleyiş bakımından önemli farklılıklar içermektedir. Tahammülde sabır duygusu yoğun bir şekilde hissedilmekle birlikte bilişsel süreç daha pasiftir. Sabırda ise bunun aksine problem çözmeye yönelik bilişsel süreç daha aktiftir. Tahammül, tutum haline gelmemiş durumsal sabra benzerken gerçek sabır tutumu çözümleyici, iradeli, seçilmiş bir davranış biçimidir. Sabırda zorluklar karşısında bilinçli bir tercihle gönüllü bir dayanma varken, tahammülde zorluklara zorunlu bir katlanma söz konusudur. Sabırda aktif bir direniş mevcutken tahammülde zoraki kabulleniş vardır. Sabır zorluğa göğüs germe, acıyı afeti yumuşaklık ve sükûnetle karşılama ve çözüm için arayışa geçmedir. Sabır yaşanan sorunu önce kabullenip, sonra çözümü yönünde çaba sarf etmek, uygulanan sorun çözmeye yönelik faaliyetlerin sonucunu beklemektir. Tahammülde ise duyguların bastırılması, uysal ve edilgen olmak vardır. Öfkenin bu şekilde biriktirilmesi duygusal bir patlamaya ya da uzaklaşmaya sebep olabilmektedir. Bu durumun hayata olumsuz yansımalarının olması ve bireyi depresif ruh haline götürmesi de kaçınılmazdır.<sup>16</sup>

Sabır sadece özdenetim değildir. Öz denetim, kendini kontrol ya da irade hâkimiyeti, gerektiğinde arzuların, gereksinimlerin ve içgüdülerin denetim altında tutulması,<sup>17</sup> doğru bilineni eyleme dönebilme dirayeti, olumsuz olaylar karşısında duyguları kontrol edip düzenleyebilme yeteneğidir. Öz denetim, sabır özelliğinin bir bileşenidir. “24 Karakter Gücü” modelini tasarlayan Peterson ve Seligman sabrı oluşturan üç bileşenden biri olarak öz denetimden

15 Schnitker, *An Examination of Patience and Well-being*, s. 13; Schnitker, Emmons, “Patience as Virtue: Religious and Psychological Perspectives”, s. 183; Schnitker, “An Examination of Patience and Well-Being”, s. 264.

16 Özdoğan, Öznur, *İsimsiz Hayatlar*, Lotus Yayınları, Ankara 2005, s.155-158, Özdoğan, Öznur, *Mutluluğu Seçiyorum*, Lotus Yayınevi, Ankara 2006, s.31-32.

17 Seligman, Martin, *Gerçek Mutluluk- Kalıcı Doyum Potansiyelinizi Gerçekleştirmek İçin Yeni Olumlu Psikolojinin Kullanılması*, (Çev.: Semra Kunt Akbaş), HYB Basım Yayın, Ankara 2007, s. 169.



söz etmektedir.\* Ancak sabır, temelde duygusal bir iç cevabı içeren yapısıyla öz denetimden ayrılmaktadır.<sup>18</sup>

İnsanın varoluşundan başlamak üzere tüm zamanlarda önemli bir güç sayılan sabır tutumuna karşı acelecilik tutumunun olumsuz psikolojik özelliklerden sayılması ve çağımız insanını her yandan kuşatmış olan hız faktörünün handikapları nedeniyle sabrın önemi son zamanlarda daha da artmış görünmektedir. Gerek dünyada gerekse ülkemizde, sabrın kavramsal analizi ve sabır sürecinin psikolojik tahlili ile birlikte insan psikolojisindeki yeri ve etkisinin incelenmesi konusunda psikoloji literatüründe yer alan çalışma sayısı oldukça yetersizdir.

Araştırmanın amacı Sarah Ann Schnitker tarafından Amerika'da geliştirilmiş orijinal dili İngilizce olan Sabır Ölçeği'nin Türkçeye uyarlamasını gerçekleştirmektir. Zira literatür taraması sonucunda ülkemizde sabır özelliğinin ölçülmesi amacıyla hazırlanmış veya Türkçeye uyarlanmış bir ölçeğin bulunmadığı belirlenmiş bu nedenle yeni bir ölçek hazırlamak yerine bu ölçeğin Türkçeye uyarlanmasına karar verilmiştir. Üzerinde bilgi birikimi bulunan bir ölçeği Türkçeye kazandırarak kullanmak, araştırmacının yeni bir ölçek hazırlamakla geçireceği süreyi kısalttığı gibi alanındaki kuramsal ve uygulamalı çalışmalara ayıracağı zamanı artırmaktadır. Bununla birlikte ölçek uyarlama çalışmasını tercih etmek araştırmacıya karşılaştırılabilir bilgi sağlamaktadır. Akademik çevrelerce farklı kültürlerde geliştirilen ölçeklerin bir çok global kavramı ölçeceği ve uluslararası karşılaştırma ve tartışma olanağı sağlayacağı belirtilmektedir.<sup>19</sup> Sabır Ölçeği'nin Türkçeye kazandırılmasının hem zaman tasarrufu hem de karşılaştırılabilir bilgi sağlama açısından yeni bir ölçek geliştirmeye oranla daha yararlı olabileceği ve ülkemizde sabır özelliğini ölçmek için mevcut bir ölçek bulunmadığından çalışmanın sabır konusunda araştırma yapmak isteyen araştırmacılara yarar sağlayabileceği düşünülmektedir.

Uyarlama çalışması gerçekleştirilen Sabır Ölçeği kısa süreli sabır, uzun süreli sabır ve kişilerarası sabır olmak üzere üç boyuttan oluşmaktadır. Kısa süreli sabır, gündelik hayatın yoğunluğu ile doğru orantılı olarak ortaya çıkan, kısa

\* Sabır, pozitif psikoloji yaklaşımıyla oluşturulan imza güçler arasında tek başına yer almakta fakat öz denetim, sebat ve açık fikirlilik gibi karakter güçlerinin kombinasyonu olarak nitelendirilmektedir.

18 Schnitker, Emmons, "Patience as Virtue: Religious and Psychological Perspectives", s. 183; Schnitker, *An Examination of Patience and Well-being*, s. 13; Seligman, *Gerçek Mutluluk*, s. 169.

19 Aksayan, Seçil, Gözüm, Sebahat, "Kültürlerarası Ölçek Uyarlaması İçin Rehber I: Ölçek Uyarlama Aşamaları ve Dil Uyarlaması", *Hemşirelik Araştırma Dergisi*, 2002, 4 (1), s. 9, 10.

sürelî hayal kırıklıkları ve günlük sorunlar yaşanırken gerekli olan,<sup>20</sup> hemen her gün karşılaşılan fakat bazen gün içinde sonuçlanabilecek, uzun mücadeleler gerektirmeyen problemlerin çözümünde bireye yardımcı olabilecek sabır tutumudur. Uzun süreli sabır, uzun vadeli amaçlar ve güçlükler sırasında ortaya çıkan sabır tutumudur ki önemli sınanma konularından yaşlanma, ağır hastalıklar, sakatlıklar, ailevi sosyal ve ekonomik güçlükler, sevilen birinin kaybı, doğal afetler, bireyin kendi ölüm tecrübesi ile karşılaşması gibi durumlar buna örnek verilebilir.<sup>21</sup> Kişilerarası sabır ise sosyal bir varlık olan insanın ilişkilerinde karşılaştığı problemleri çözerken kullanabileceği sabır tutumudur. Bireylerin birbirleriyle sağlıklı ilişkiler kurabilmeleri için sahip olmaları gereken iletişim becerileri, öfke kontrolü, empati gibi özelliklerle birlikte kişilerarası sabır, sosyal problemlerinin çözülmesinde yardımcı olmaktadır. Sabrın bizzat kendisinin yüksek kişilerarası doğaya sahip olduğu söylenebilir.<sup>22</sup>

## Yöntem

### Araştırma Grubu

Betimsel tarama modeline dayalı olarak yürütülen Türkçeye uyarlama çalışmasında, elde edilen bilgilerin bilimsel amaçlarla kullanılacağı, kimlik bilgilerinin istenmediği, cevapların gizli tutulacağı belirtilerek ölçeğin Türkçe formu, deneklere sınıf ortamında gruplar halinde uygulanmıştır. Erzincan Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi, Eğitim Fakültesi, Mühendislik Fakültesi, Hukuk Fakültesi ve İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim görmekte olan olasılığa dayalı basit tesadüfi örnekleme yöntemiyle seçilen 136'sı erkek (% 49,6), 138'i kız (%50,4) olmak üzere 274 öğrenci katılmıştır. Basit tesadüfi örnekleme biçimi, evreni oluşturan her elemanın örneğe girme şansının eşit olması ve hesaplamalarda her elemana verilecek şansın aynı olması nedeniyle tercih edilmiştir.<sup>23</sup> Literatürde, faktör analizi uygulanacak ölçeğin madde sayısının 10 katı kadar bir örneklemin ideal olduğu belirtilmektedir.<sup>24</sup> Bu çalışmada uyarlaması yapılacak olan Sabır Ölçeği 11 maddeden oluştuğu için çalışmaya dahil edilen kişi sayısı yeterli görülmüştür. Ölçek formları fakülte

20 Schnitker, *An Examination of Patience and Well-being*, s. 18.

21 Hood R.W., B. Spilka, B. Hunsberger, and R. Gorsuch, *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*, (2nd Edition), The Guilford Press, New York 1996, s. 472.

22 Schnitker, "An Examination of Patience and Well-being", *The Journal of Positive Psychology*, s.276.

23 Arıkan, Rauf, *Araştırma Teknikleri ve Rapor Hazırlama*, 4. Baskı, Asil Yayın Dağıtım, Ankara 2004, s.141.

24 Kline R. B., *Principles and Practice of Structural Equation Modeling*, (Third Edition), The Guilford Press, New York 2011, s. 12.

öğrenci mevcutları göz önünde bulundurularak orantılı bir biçimde dağıtılmıştır. Örneklemin yaşlarının 18 ile 48 arasında değiştiği, yaş ortalamasının 22, 23 olduğu tespit edilmiştir.

### İşlem

Öncelikle uyarlama çalışmasını yapmak üzere ölçeği geliştiren Sarah Ann Schnitker'den gerekli izinler alınmıştır. Ölçeğin İngilizceden Türkçeye çevirisi üç kişi tarafından birbirinden bağımsız olarak yapılmıştır. Bu kişilerden biri üniversitede İngilizce okutmanı, diğer ikisi ise Türk vatandaşı olup uzun süredir Amerika'da yaşayan bir öğretim üyesi ve üniversite öğrencisidir. Türkçeyi Türkiye'de, İngilizceyi Amerika'da öğrenmiş olup her iki kültürü yakından tanıyan bu kişilerin çevirmen olarak tercih edilmelerinin sebebi, ölçek çevirisinde kültürlerarası farkın minimuma indirilmesidir. Zira ölçek uyarlama çalışmalarında çevirinin başarısı için her iki dili çok iyi bilen çevirmenler tarafından çevirinin yapılmış olması yeterli olmamakta, aynı zamanda çevirmenlerin her iki dili kendi kültüründe öğrenmiş olması ve akıcı bir şekilde kullanabilmesi, iki kültürü de yakından tanınması etkili olmaktadır.<sup>25</sup>

Çeviri çalışmasında "Tek Yönde Çeviri" yöntemi kullanılmıştır. Bu yöntemin seçilmesinin en önemli nedeni tek yönde çeviri yönteminin madde eşdeğerliliğinin hedef dile göre incelenmesi ve değerlendirilmesine imkân sağlamasıdır. Özellikle duygusal durumlar ve kişilik özellikleri ile ilgili özdeğerlendirmeye dayalı psikolojik testlerde başarılı bir uyarlama için anahtar kavramların orijinal ve hedef dile aynı anlamı taşıyan kelimelerden seçilmesi gerekmektedir. Bu yöntemde hedef dile uygun bir şekilde ölçek ifadeleri düzenlenebilmekte böylece kaynak dildeki ifadeye uygun yapının hedef dile de uyarlanabilmesi sağlanmaktadır.<sup>26</sup> Bu uyarlama çalışmasında da çeviriler konunun uzmanı kişiler tarafından karşılaştırılarak kelime seçimi ve anlaşılabilirlik açısından yeniden düzenlenmiş ve ölçek geçerlik ve güvenilirlik çalışmasına hazır hale getirilmiştir.

Bilgi toplama aracına demografik değişkenlerle ilgili sorular eklenerek araştırmada kullanılacak form oluşturulmuş ve bu form öğrencilere tek oturumda gruplar halinde uygulanmıştır. Elde edilen veriler Lisrel 8.7 ve SPSS 17.0 istatistik paket programlarının ilgili modülleri kullanılarak analiz edilmiştir.

25 Aksayan, Gözüm, "Kültürlerarası Ölçek Uyarlaması İçin Rehber I: Ölçek Uyarlama Aşamaları ve Dil Uyarlaması", s. 11.

26 Hambleton, Ronald K., Peter F. Merenda, *Adapting Educational and Psychological Tests for Cross-Cultural Assessment*, Charles D. Spielberger Psychology Press, Lawrence Erlbaum 2006, s. 347; Kılıçer, Kerem, Hatice Odabaşı, "Ferhan, Bireysel Yenilikçilik Ölçeği (BYÖ): Türkçeye Uyarlama, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2010, 38: 150-164, s.154.

### Ölçme Aracı: Sabır Ölçeği

Schnitker tarafından geliştirilen, özgün adı “3-Factor Patience Scale” olan Sabır Ölçeği, on bir maddeden oluşan beşli likert tipi bir ölçektir. Orijinal ölçek üç faktörlü bir yapıya sahiptir. Birinci faktör, “*kişilerarası sabır*” (Interpersonal patience) beş maddeden oluşmaktadır. Ölçeğin 1,4,7(r),9,11. maddeleri kişilerarası sabrı ölçmektedir. İkinci faktör “*uzun süreli sabır/hayatın güçlükleri*” (Long-term patience /Life hardships) adını taşımaktadır ve ölçeğin 2,5,8. maddeleri hayatın uzun süreli güçlükleri karşısında sabrı ölçmektedir. Üçüncü faktör ise “*kısa süreli sabır/gündelik sıkıntılar*” (Short-term patience /Daily hassles) dır. Ölçeğin 3,6,10(r). maddeleri gündelik hayatın güçlükleri karşısında sabrı ölçmektedir. Ölçekte yer alan sabırla ilgili her ifade “ Kesinlikle Katılmıyorum” ile “Kesinlikle Katılıyorum” arasında 5’li likert maddesi şeklinde derecelendirilmiştir. Ölçek maddelerinin 9’u pozitif cümle yapısında 2’si negatif cümle yapısındadır. Bu nedenle 7. ve 10. Maddeler ters çevrilerek puanlanmıştır. Ölçekten elde edilebilecek en yüksek puan 55 en düşük puan ise 11’dir. Ölçekten yüksek puan alan bireylerin sabır düzeylerinin yüksek, düşük puan alanların ise sabır düzeylerinin düşük olduğu anlaşılmaktadır.<sup>27</sup>

Orijinal ölçeğin yapı geçerliliği doğrulayıcı faktör analizi ile sınanmıştır. Orijinal ölçeğin üç faktörlü yapısına ait uyum indeksleri  $\chi^2$  (41, N= 359)= 107.30,  $p < .001$ , AIC: 158.25, CFI: (.96) RMSEA: (.054)’dır. Kovaryans kişilerarası ve uzun süreli sabır için .21, kişilerarası sabır ve kısa süreli sabır için .37 ve uzun süreli ve kısa süreli sabır için .23’tür. Orijinal ölçekte iç tutarlılık Cronbach Alpha değeri kişilerarası sabır için 0.80, kısa süreli sabır için 0.70, uzun süreli sabır için 0.66 ve toplam sabır için 0.83’tür. Toplam ölçek skorları normal bir dağılım göstermiştir. Test-tekrar test güvenirlğinde ise Cronbach Alpha değerleri kişilerarası sabır için 0.74, kısa süreli sabır için 0.75, uzun süreli sabır için 0.49 ve toplam sabır için 0.75 bulunmuştur.<sup>28</sup>

### Bulgular

#### Ölçeğin Geçerliliğine İlişkin Bulgular

Orijinal ölçeğin geçerlik analizlerinde ortaya konulan üç faktörlü<sup>29</sup> yapı doğrulayıcı faktör analiziyle (DFA) sınanmıştır. DFA kuramsal bir yapıyı analiz etmede, ölçme araçlarının geliştirilmesinde, düzenlenmesinde ve bir kültürde geliştirilen bir ölçeği başka bir kültürde uyarlamada sıklıkla başvurulan

27 Schnitker, *An Examination of Patience and Well-being*, s. 37-47.

28 Schnitker, *An Examination of Patience and Well-being*, s.46-47.

29 Schnitker, *An Examination of Patience and Well-being*, s. 37.

güçlü bir istatistik yöntemidir.<sup>30</sup> Çalışmada daha önce faktör yapısı belirlenmiş olan yapı test edileceğinden doğrulayıcı faktör analizi yöntemine başvurulmuştur.

Uygulanan birinci düzey DFA analizi sonucunda elde edilen uyum indekslerinin modeli doğrulayıp doğrulamadığı incelenmiştir. DFA'da modelin geçerliliğini sınamak için çok sayıda uyum indeksi kullanılmaktadır. Literatürde modelin doğrulanıp doğrulanmadığını değerlendirmede hangi uyum indekslerinin kullanılması gerektiğine dair tam bir uzlaşma bulunmamaktadır. Daha çok birden fazla uyum indeksinin bir arada kullanılması önerilmektedir.<sup>31</sup> Birinci düzey doğrulayıcı faktör analizi sonucunda elde edilen uyum iyiliği değerleri ve standart uyum iyiliği değerleri aşağıda Tablo 1'de karşılaştırılmalı olarak sunulmuştur.

**Tablo 1.** Standart Uyum İyiliği Değerleri ile Araştırmada Elde Edilen Uyum Değerlerinin Karşılaştırılması

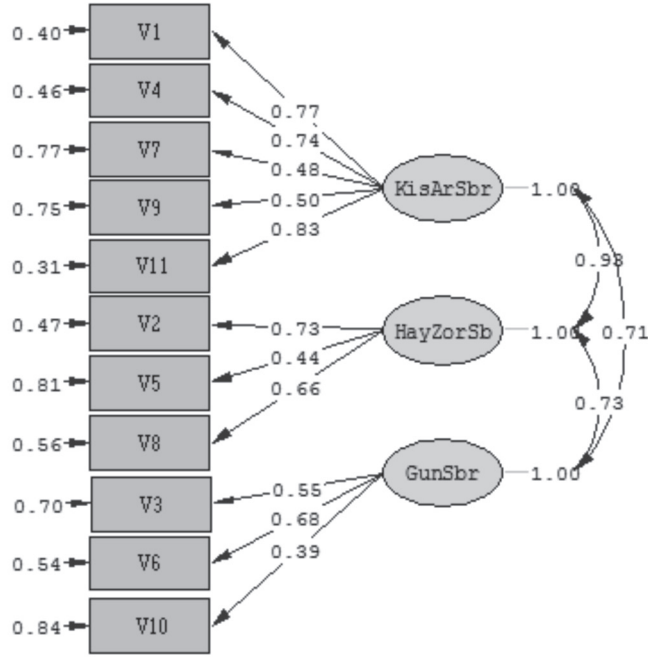
Uyum Ölçüleri	İyi Uyum Ölçüleri	Kabul Edilebilir Uyum Ölçüleri	Araştırmada Elde Edilen Değerler
$\chi^2$ (p>0.05)	$0 \leq \chi^2 \leq df$	$0 \leq \chi^2 \leq df$	53,43(p>0.05)
$\chi^2 / df$	$\chi^2 / df \leq 2.5$	$2.5 < \chi^2 / df \leq 5$	1.30
RMSEA	$0 \leq RMSEA \leq 0.05$	$0.05 < RMSEA \leq 0.08$	0.045
SRMR	$0 \leq S-RMR \leq 0.05$	$0.05 \leq SRMR \leq 0.08$	0.042
GFI	$0.95 \leq GFI \leq 1$	$0.90 \leq GFI < 0.95$	0.97
AGFI	$0.95 \leq AGFI \leq 1$	$0.90 \leq AGFI < 0.95$	0.96
CFI	$0.95 \leq CFI \leq 1$	$0.90 \leq CFI < 0.95$	0.96
NFI	$0.95 \leq NFI \leq 1$	$0.90 \leq NFI < 0.95$	0.93
NNFI	$0.95 \leq NNFI < 1$	$0.90 \leq NNFI < 0.95$	0.94

Birinci düzey doğrulayıcı faktör analizinde elde edilen uyum indeksleri incelendiğinde (Tablo 1) ki-kare değerinin serbestlik derecesine oranının ( $53.43/41=1.30$ ) 2.5'in altında iyi uyuma, RMSEA ve S-RMR indekslerinin 0.05'in altında iyi uyuma, GFI, AGFI, CFI, uyum indekslerinin 0.95'in üstünde iyi uyuma ve NFI, NNFI uyum indekslerinin 0.90'ın üstünde kabul

30 Çokluk, Ömay, Şekercioglu, Güçlü, Büyüköztürk, Şener, *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik SPSS ve LISREL Uygulamaları*, Pegem Akademi, Ankara, 2010, s. 275.

31 Çokluk, Ömay, Şekercioglu, Güçlü, Büyüköztürk, Şener, *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik SPSS ve LISREL Uygulamaları*, s. 272.

edilebilir uyuma işaret ettiği görülmektedir. Buradan hareketle model ve veri arasındaki uyumun sağlandığı ve bütün olarak uyum indeksleri değerlendirildiğinde sabır ölçeğinin üç faktörlü yapısının doğrulandığı söylenebilir. Aşağıda Şekil 1'de ölçek maddelerinin gizil değişkenleri açıklama oranları ve hata varyansları verilmiştir.



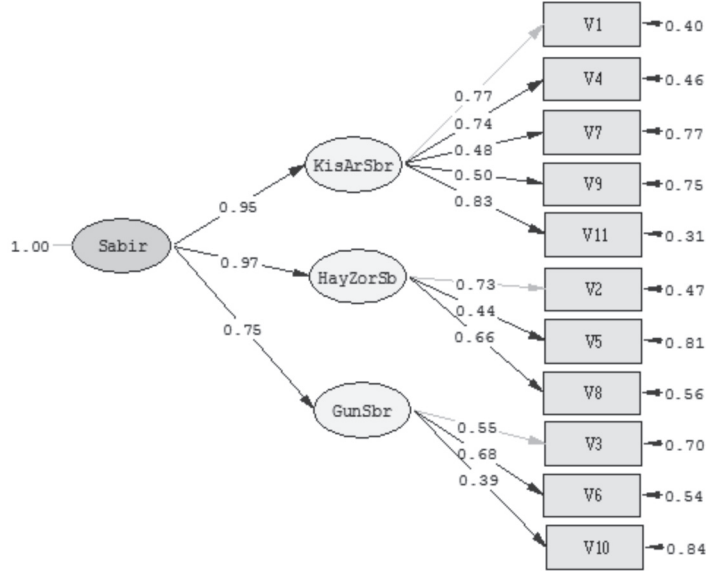
Chi-Square=53.43, df=41, P-value=0.09237, RMSEA=0.045

**Şekil 1.** Ölçeğin Birinci Düzey Doğrulayıcı Faktör Analizi Maddelerin Örtük Değişkeni Açıklama Oranları ve Hata Varyansları

Kişilerarası sabır, uzun süreli sabır ve kısa süreli sabır boyutlarının bir araya gelerek bir üst örtük değişkeni temsil edip etmediğini sınamak amacıyla ikinci düzey doğrulayıcı faktör analizi yapılmıştır. Şimşek, doğrulayıcı faktör analizinde teori oluşturmak veya test etmek amacına vurgu yaparak ikinci düzey analizin birinci düzey analize göre daha anlamlı olduğuna işaret etmektedir.<sup>32</sup> Analiz sonucunda elde edilen uyum indeksleri;  $\chi^2 = 54,16$  (d=41 N=274),  $(\chi^2/sd)=1.32$ ,  $p>.05$ , RMSEA=0.046, SRMR=0.045, GFI=0.97, AGFI=0.96, CFI=0.95, NFI=0.92, NNFI=0.94"dür. İkinci düzey DFA analizi sonucu elde

32 Şimşek, Ö. F., *Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş: Temel İlkeler ve Lisrel Uygulamaları*, Ekinoks Yayınları, Ankara, 2007. s. 11.

edilen standartlaştırılmış parametre değerleri incelendiğinde (Şekil 2) faktörlere ait parametre değerlerinin 1'i aşmadığı ve ölçeğin faktörlerine ilişkin tüm parametre değerlerinin .39 ve .83 arasında değiştiği gözlemlenmektedir.



Chi-Square=54.16, df=41, P-value=0.08176, RMSEA=0.046

**Şekil 2.** Ölçeğin İkinci Düzey Doğrulayıcı Faktör Analizi Açıklama Oranları ve Hata Varyansları

### Ölçeğin Güvenirliliğine İlişkin Bulgular

Sabır ölçeğinin güvenilirliğini belirlemek amacıyla madde-toplam puan korelasyonu ile iç tutarlılık (Cronbach Alpha) katsayısı hesaplanmıştır. Ölçeğin iç tutarlılık katsayısını belirlemek amacıyla hem tüm ölçeğin, hem de alt ölçeklerin iç tutarlılık katsayıları belirlenmiştir. Yapılan analiz sonucunda ölçeğin alt boyutlarının Cronbach Alpha değeri “kişiler arası sabır” için 0,71, “uzun süreli sabır” için 0,52, “kısa süreli sabır” için 0,49 bulunmuştur. Ölçeğin tamamı için hesaplanan Cronbach Alpha ise 0,78'dir. Hesaplanan madde-toplam puan korelasyonları Tablo 1.'de görüldüğü üzere 0,42 ile 0,68 arasında değişmektedir. Madde toplam puan korelasyonlarının 0,30 ve üzerinde olması nedeniyle bireyleri iyi derecede ayırt ettiği söylenebilir.<sup>33</sup>

33 Büyüköztürk, Şener, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*, 14. Baskı, Pegem Akademi, Ankara 2011, s.171.



**Tablo 1. Madde Toplam Korelasyonları**

Madde no	Madde Toplam r	P
1	0,65	0,000
2	0,58	0,000
3	0,45	0,000
4	0,59	0,000
5	0,44	0,000
6	0,56	0,000
7	0,47	0,000
8	0,55	0,000
9	0,54	0,000
10	0,42	0,000
11	0,68	0,000

### Tartışma ve Sonuç

Bu çalışmada Schnitker tarafından geliştirilen Sabır Ölçeğinin Türkçeye uyarlaması yapılmıştır. Ölçme aracının geçerliliğini belirlemek amacıyla doğrulayıcı faktör analizi yapılmış, ölçeğin güvenilirliğini belirlemek amacıyla ise Cronbach Alpha katsayısı ve madde toplam korelasyonları hesaplanmıştır.

Sabır ölçeği için yapılan doğrulayıcı faktör analizinde özgün ölçekte açım-layıcı faktör anlazili ile keşfedilmiş ve doğrulayıcı faktör analiziyle test edilmiş üç faktörlü yapının doğrulandığı söylenebilir. Literatürde ki-kare değerinin serbestlik derecesine oranının 2.5'in altında olması iyi uyuma, RMSEA ve S-RMR indekslerinin 0.05 ile 0.1 arasında olması kabul edilebilir uyuma, 0.05'in altında olması iyi uyuma; GFI, AGFI, CFI, NFI, NNFI uyum indekslerinin 0.90 ile 0.95 arasında olması kabul edilebilir, 0.95'in üstünde olması iyi uyuma işaret ettiği görülmektedir.<sup>34</sup> Buradan hareketle model ve veri arasındaki uyumun sağlandığı ve bütün olarak uyum indeksleri değerlendirildiğinde sabır ölçeğinin üç faktörlü yapısının doğrulandığı, bir başka deyişle ölçeğin özgün yapısının ülkemizden alınan bir örneklem grubundaki ölçümlerinin geçerli olduğu ifade edilebilir.

Ölçeğin güvenilirliğini değerlendirmek için hesaplanan Cronbach Alpha iç tutarlılık katsayısı “kişiler arası sabır” için 0.71, “uzun süreli sabır” için

34 Kline R. B., *Principles and Practice of Structural Equation Modeling*, (Third Edition), The Guilford Press, New York 2011, 204-209; Schumacker, R. E., Lomax, R.G., A., *Beginner's Guide to Structural Equation Modeling*, (Third Edition), Routledge, New York, 2010, s. 76.

0.52, “kısa süreli sabır” için 0.49 bulunmuştur. Ölçeğin tamamı için hesaplanan Cronbach Alpha ise 0,78’dir. Orijinal ölçekte iç tutarlılık Cronbach Alpha değeri kişilerarası sabır için 0.80, kısa süreli sabır için 0.70, uzun süreli sabır için 0.66 ve toplam sabır için 0.83’tür. Test-tekrar test güvenilirliğinde ise Cronbach Alpha değerleri kişilerarası sabır için 0.74, kısa süreli sabır için 0.75, uzun süreli sabır için 0.49 ve toplam sabır için 0.75 bulunmuştur. Buna göre ölçeğin bütünü ve kişiler arası sabır alt boyutu için hesaplanan Cronbach Alpha değerinin orijinal ölçekle benzer, kısa süreli sabır ve uzun süreli sabır alt boyutlarına ait Cronbach Alpha değerleri ise düşüktür. Kline Cronbach Alpha değerinin .70 civarında olmasını yeterli görmektedir.<sup>35</sup> Öte yandan literatürde Cronbach Alpha katsayısının  $0,00 \leq \alpha < 0,40$  ise ölçeğin güvenilir olmadığı, eğer katsayı  $0,40 \leq \alpha < 0,60$  ise ölçeğin düşük güvenilirlikte olduğu, eğer katsayı  $0,60 \leq \alpha < 0,80$  ise ölçeğin oldukça güvenilir, katsayı  $0,80 \leq \alpha < 1,00$  ise ölçeğin yüksek güvenilirlikte olduğu belirtilmektedir.<sup>36</sup> Konu ile ilgili olarak Frary ise, .40- .59 arasındaki iç tutarlılık katsayısına sahip ölçeklerin bireysel değerlendirmeler yapmaktan ziyade gruplararası ortalamaya puan farklılıklarının belirlenmesinde kullanılmasının daha uygun olacağını ifade etmektedir.<sup>37</sup> Bu bağlamda güvenilirlik puanları açısından sabır ölçeğinin alt boyutlarının bir bütün olarak gruplararası farklılıkların incelenmesinde bilimsel araştırmalarda kullanılabileceği fakat mevcut ölçekle bireysel değerlendirmeler yapmanın uygun olmayacağı söylenebilir.

Kısa süreli sabır ve uzun süreli sabır boyutları için için iç tutarlılık katsayılarının düşük olması, örneklem grubunun özelliklerinden<sup>38</sup>, maddelerin heterojen yapıda olmasından, maddeler arası korelasyonun düşük olmasından ve düşük madde sayısından kaynaklanmış olabilir.<sup>39</sup> Cronbach Alpha değerinin düşüklüğü maddeler arası korelasyonun zayıf olmasından kaynaklanıyorsa maddeler yeniden gözden geçirilir veya bazı maddeler atılır. Bunu test

35 Kline R. B., *Principles and Practice of Structural Equation Modeling*, s. 70.

36 Akgül, Aziz ve Çevik Osman, *İstatistiksel Analiz Teknikleri*, Emek Ofset, Ankara 2003, s. 435-436.

37 Frary B. Robert, “Testing Memo 8: Reliability of Test Scores”, Virginia Polytechnic Institute and State University, Erişim Tarihi: 15.12.2014, <http://ericae.net/ft/pug/reliabil.txt>

38 Bademci, Vahit, “Kuder-Richardson 20, Cronbach’ın Alfasi, Hoyt’un Varyans Analizi, Genellenirlik Kuramı ve Ölçüm Güvenirliği Üzerine Bir Çalışma”, *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2011, S:17, s.176.

39 Cortina, J. M., “What is Coefficient Alpha? An Examination of Theory and Application”, *Journal of Applied Psychology*, 1998, Vol: 78, No:1, p. 100-101., Tavakol, M., Dennick, Reg,” Making Sense of Cronbach’s Alpha”, *International Journal of Medical Education*, No: 2 s. 54.

etmenin kolay yolu ise madde toplam puan korelasyonlarını hesaplamaktır.<sup>40</sup> Bu çalışmada madde toplam korelasyonları hesaplanmış madde toplam korelasyonlarının 0.40 ve 0.68 arasında olduğu görülmüştür. Sabır ölçeğinin hayatın zorluklarına karşı sabır ve uzun süreli sabır faktörleri 3'er madde ile temsil edilmektedir. Bu durumda iç tutarlılık katsayılarının düşük olmasının bir nedeni olarak faktördeki madde sayısının az olması ileri sürülebilir. Zira Nunnally, çok somut kişilik özelliklerinin bile en az 10 madde ile ölçülmesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>41</sup> Ayrıca bu çalışmada Sabır Ölçeği ile ilgili elde edilen geçerlik ve güvenilirlik bulguları araştırmanın yürütüldüğü örneklem grubuyla sınırlılık taşımaktadır. Örneklem grubunun üniversite öğrencilerinden oluşması nedeniyle homojen olduğu, ölçülen özelliğe çok fazla değişim göstermedikleri,<sup>42</sup> bu durumun ölçeğin kısa süreli sabır ve uzun süreli sabır alt boyutlarında iç tutarlılık katsayısının düşük olmasını etkileyen bir faktör olduğu söylenebilir. Dolayısıyla ölçeğin nicel ve nitel olarak farklılaşmış örneklemelerde kullanılmasıyla, geçerlik ve güvenilirlik konusunda daha güçlü ve genellenebilir bulgulara ulaşılabileceğini söylemek mümkündür.

Sonuç olarak Sabır Ölçeğinin Türkçeye uyarlanması, geçerlik ve güvenilirlik analizlerinin yapılması amaçlanan ve psikometrik özelliklerinin Türk üniversite öğrencileri üzerinde incelemeye yönelik bu çalışmada özgün ölçekle kısmen benzer sonuçlara ulaşılmıştır. Ölçeğin yapı geçerliliği açısından özgün formuyla paralel olduğu, güvenilirlik çalışması için hesaplanan Cronbach Alpha değerinin ölçeğin tamamı ve kişiler arası sabır alt boyutu için benzer ancak uzun süreli sabır ve hayatın zorluklarına karşı sabır alt boyutu için ise görece düşük olduğu anlaşılmıştır. Araştırma kapsamında elde edilen bulgulara göre uyarlanması gerçekleştirilen Sabır Ölçeğinin sabır konusunda yapılacak çalışmalarda kullanılabilir olduğu, toplam ölçekten ve alt boyutlarından elde edilen puanların gruplararası karşılaştırma çalışmalarında kullanılabilmesi, ölçek formunun sabır konusunda yapılacak araştırmalara katkı sağlaacağı söylenebilir.

40 Nunnally, J. C., *Psychometric Theory*, McGraw Hill Press, New York, 1978'den aktaran Yıldız, Gülizar, *Akademik İyimserlik Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanabilirliğinin İncelenmesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2011, s. 62.

41 Tavakol, M., Dennick, Reg., "Making Sense of Cronbach's Alpha", *International Journal of Medical Education* s. 54.

42 Güngör Cihan Hüdayar, Yılmaz Müge, Balcı Çelik Seher, "Romantizm ve Eş Seçimi Tutum Ölçeğinin Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, 2011, 4(36), s. 186.

### Kaynakça

- Aksayan, Seçil, Gözüm Sebahat, “Kültürlerarası Ölçek Uyarlaması İçin Rehber I: Ölçek Uyarlama Aşamaları ve Dil Uyarlaması”, *Hemşirelik Araştırma Dergisi*, 2002, 4 (1), ss. 9-14.
- Arıkan, Rauf, *Araştırma Teknikleri ve Rapor Hazırlama*, 4. Baskı, Asil Yayın Dağıtım, Ankara 2004, s.141.
- Bademci, Vahit, “Kuder-Richardson 20, Cronbach’ın Alfası, Hoyt’ un Varyans Analizi, Genellenirlik Kuramı ve Ölçüm Güvenirliği Üzerine Bir Çalışma”, *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2011, S:17, ss.173-193.
- Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, (4. Baskı), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2009.
- Cortina, J. M., “What is Coefficient Alpha? An Examination of Theory and Application”, *Journal of Applied Psychology*, 1998, Vol: 78, No:1, ss. 98-104.
- Çokluk, Ömay, Şekercioğlu Güçlü, Büyüköztürk Şener, *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik SPSS ve LISREL Uygulamaları*, Pegem Akademi, Ankara 2010.
- El-İsfahani, Ragıb, *Müfredat Elfazi’l Kur’an-Kur’an Kavramları Sözlüğü*, (3. Baskı), (Çev.: Yusuf Türker), Pınar Yayınları, İstanbul Mayıs 2012.
- Enç, Mithat, *Ruh Bilim Terimleri Sözlüğü*, Karatepe Yayınları, Ankara 1990.
- Güngör Cihan Hüdayar, Yılmaz Müge, Balcı Çelik Seher, “Romantizm ve Eş Seçimi Tutum Ölçeğinin Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, 2011, 4(36), ss. 180-190.
- Hambleton, Ronald K, Peter F. Merenda, *Adapting Educational and Psychological Tests for Cross-Cultural Assesment*, Charles D. Spielberger Psychology Press, Lawence Erlbaum 2006.
- Hood, R.W., Spilka B., Hunsberger B., and Gorsuch R., *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*, (2nd Edition), The Guilford Press, New York 1996.
- İbn Manzur Ebu’l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanü’l Arab*, Daru’l Maarif, Kahire, tsz.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem, *İnsan ve İnsanlar*, (9. Baskı), Evrim Matbaası, İstanbul 1996.
- Kılıçer, Kerem, Odabaşı, Hatice Ferhan, “Bireysel Yenilikçilik Ölçeği (BYÖ): Türkçeye Uyarlama, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2010, 38: 150-164.
- Kline R. B., *Principles and Practice of Structural Equation Modeling*, (Third Edition), The Guilford Press, New York 2011.
- MacIntyre, Alasdair, *Ethik’in Kısa Tarihi- Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2001.
- Merriam- Webster’s Dictionary of Synonyms, Merriam- Webster, Incorporated Springfield Massachusetts, USA 1984.
- Özdoğan, Öznur, *İsimsiz Hayatlar*, Lotus Yayınları, Ankara 2005.
- \_\_\_\_\_, *Mutluluğu Seçiyorum*, Lotus Yayınevi, Ankara 2006.

Öztürk, Şener, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*, 14. Baskı, Pegem Akademi, Ankara, 2011.

Redhouse, *İngilizce-Türkçe Sözlük*, ( 20. baskı), Redhouse Yayınevi, İstanbul 1993.

Seligman, Martin, *Gerçek Mutluluk- Kalıcı Doyum Potansiyelinizi Gerçekleştirmek İçin Yeni Olumlu Psikolojinin Kullanılması*, (Çev.: Semra Kunt Akbaş), HYB Basım Yayın, Ankara 2007

Schnitker, Sarah Ann, Emmons Robert A., “Patience as Virtue: Religious and Psychological Perspectives”, *Research in the Social Scientific Study of Religion*, Volume:18, Leiden 2007.

Schnitker, Sarah A, “An Examination of Patience and Well-Being”, *The Journal of Positive Psychology*, Vol.7, No.4, July 2012.

Schumacker, R. E., Lomax, R.G., A., *Beginner’s Guide to Structural Equation Modeling*, (Third Edition), Routledge, New York, 2010.

Spence, Janet, T., Helmreich Robert L. and Pred Robert, S., “Impatience Versus Achievement Strivings in the Type A Pattern: Differential Effects on Students’ Health and Academic Achievement”, *Journal of Applied Psychology*, Vol: 72 (4), Nov. 1987, ss. 522-528.

Şimşek, Ö. F., *Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş: Temel İlkeler ve Lisrel Uygulamaları*, Ekinoks Yayınları, Ankara, 2007.

Tarhan, Nevzat, *Duyguların Psikolojisi*,(10.Baskı), Timaş Yayınları, İstanbul 2011.

Tavakol, M., Dennick, Reg, “Making Sense of Cronbach’s Alpha”, *International Journal of Medical Education*, 2:53-55.

Turfe, Tallal Alie, *Patience in İslam: Sabr*, ( 1st used ), Tahrike Tarsile Qur’an Inc., Elmhurst, New York 1996.

Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, Türk Tarih Kurumu Basım Evi, Ankara 1988, C II.

Yıldız, Gülizar, *Akademik İyimsizlik Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanabilirliğinin İncelenmesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2011.

Frery B. Robert, “Testing Memo 8: Reliability of Test Scores”, Virginia Polytechnic Institute and State University, Erişim Tarihi: 15.12.2014, <http://ericae.net/ft/pug/reliabil.txt>



## ARAP DİLİNDE MESELİN DARBI\*

Yakup KIZILKAYA\*\*

### ÖZ

Şiir için “inşat etmek”, hutbe için “irat etmek” kelimeleri kullanıldığı gibi, mesel için de “darp etmek” kelimesi kullanılmaktadır. Bu çalışma, Türkçedeki karşılığı atasözü olan meselin Arapçada darp kelimesiyle birlikte kullanımının gerekçelerini tespit etmeyi, darb-ı-mesel terkinini oluşturan darp ve mesel kelimelerinin bir arada ne tür manalar ifade ettiklerini araştırmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda özellikle mesel getirmek için “darp” kelimesinin seçilmesinin ince-liklerini bu kelimenin çeşitli manalarından hareketle belirlemeye çalışmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Darb-ı mesel, darp, mesel, atasözü.

### ABSTRACT

#### *Proverb's Darp in Arabic Language*

For poetry “inşat”, for the sermon “irat” as used, for allegorically “darp” is used. This study aims to determine the response of the Turkish proverb that parable to the reasons for the use with the Arabic word and research the words that forms the darb-ı-mesel composition, “darp” and parable express what kind of meanings with together. In this context, it is tried to determine the intricacies of choosing the word “darp” from various meanings of this word particularly to bring parable.

**Keywords:** Darb-ı mesel, darp, parable, proverb.

\* Bu makale yazarın “Arap Dilinde Kâmin Meseller” adlı doktora tezinden üretilmiştir.

\*\* Maarif Müfettişi, Erzurum İl Milli Eğitim Müdürlüğü.



## Giriş

Sözlük anlamı bakımından “Örnek, benzer, denk, gibi, hüccet, delil ve hadis” anlamlarına gelen mesel kelimesinin, “Ayakta dikilmek” anlamına gelen مُثُول (musûl), “Örnek” manasına gelen المِثَال (misâl)<sup>1</sup>, “Benzemek” manasındaki الممثلة (mumâsele), “Bir şeyin başka bir şeye benzetilmesi” demek olan التمثيل (temsîl)<sup>2</sup> veya “Benzeşmek” anlamına gelen التماثل (temâsul)den<sup>3</sup> iş-tikâkı mümkün görülmekte olup, Arap dilinde bu kelimenin dayandığı m-s-l (ل-م-ث) kökünden gelen kelimeler genellikle; “İki şeyi birbirine benzetmek, hayali ve soyut manaları somut hale getirmek” manalarını haizdirler.<sup>4</sup>

Terim olarak da meseller; “Kuvvetli tasvir içermesi, veciz olması, kulağa hoş gelmesi, gibi özelliklerinden dolayı toplumun her kesimi tarafından kabul gören, nesilden nesile aktarılmasıyla meşhur olan, önceden yaşanmış bir tecrübeye dayanan, dilden dile aktarılırken lafzı değişmeyen, çoğunlukla gerçek manası kastedilmeyip mecazen başka şeylere delalet eden ve benzetme kasiyla söylenen kalıplaşmış ifadeler” olarak özetlenebilir.<sup>5</sup>

- 1 el-Meydânî, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm en-Neysâbüri, *Mecma'û'l-emsâl*, I-II, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, 1374/1955, I, 5.
- 2 Sellheim, Rudolf, *el-Emsâlul-'Arabîyyeti'l-kadîme ma'a i'tinâin hâssin bi Kitâbi'l-emsâl li Ebî 'Ubeyd*, nşr. Ramazan 'Abduttevvâb, Lübnan, 1391/1971, s. 21-22.
- 3 el-'Askerî, Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdullah b Sehl, *Cemheretu'l-emsâl*, I-II, nşr. Ahmed Abdusselâm vd., Beyrut, 1408/1988, I, 11.
- 4 Kökü m-s-l olan kelimelerin anlamları için bkz. el-Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâb, tâcu'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabîyye*, I-VI, nşr. Ahmet Abdulgâfur 'Attar, Kahire, 1984, V, 1816; ez-Zebîdî, Muhammed Murtaş el-Huseynî, *Tâcu'l-Arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, I-XXXIX, nşr. Mustafa Hicâzî, Kuveyt, 1998, XXX, 380; ez-Zâvî, et-Tâhir Ahmet, *Muhtârul-kâmûs, muretteb alâ tarikati'l-muhtârîs-sihâb ve'l-misbâhu'l-munîr*, Libya-Tunus, tsz, s. 566; İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-'Arab*, I-XX, Beyrut, tsz, XI, 610; el-Fîrûzâbâdî, Mecdu'd-Din Muhammed b. Ya'kub, *el-Kâmûsu'l-Muhîb*, nşr. Mektebetu't-Tahkîk ve't-Turâs fi Muesseseti'r-Risale, Lübnan- Beyrut, 2005, s.1056; er-Râzî, Muhammed b. Ebî Bekir b. Abdilkâdir, *Muhtaru's-Sihâb*, Lübnan, 1986, s. 257; İbrahim Mustafa, vd., *el-Mu'cemu'l-vasîl*, İstanbul, 1992, s. 854.
- 5 Daha geniş bilgi için bkz. el-'Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, I, 11; el-Meydânî, *Mecma'û'l-emsâl*, I, 5-6; er-Râgîb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed, *el-Mufredât fi garîbi'l-Kur'ân*, I-II, nşr. Mektebet-u Nezâr Mustafa el Bâz, Mekke, tsz, II, 596; el-Fârâbî, Ebû İbrâhîm İshak b. İbrâhîm, *Divânul-edeb*, I-IV, nşr. Ahmed Muhtar Ömer, vd., Kahire, tsz, I, 74; İbnul-Esîr, Ziyauddin, *el-Meselu's-sâir fi edebi'l-kâtib ve's-sâir*, I-IV, nşr. Ahmed es-Suhûfî, vd., Kahire, tsz., I, 53,55; el-Yûsî, el-Hasen, *Zehru'l-ukm fi'l-emsâl ve'l-hikem*, I-III, Muhammed el-Ahdar, vd., el-Mağrib, 1401/1981, I, 21; et-Tahânevî, Muhammed 'Alî, *Mevsû'atu keşşâf-ı istilâhâti'l-funûn ve'l-ülüm*, nşr. Refik el-'Acem, vd., Lübnan, 1996, s.1449; es-Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâluddîn 'Abdirrahman b. Ebî Bekr, *el-Muzhir fi 'ulûmi'l-luga ve envâihâ*, I-II, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm vd., Kahire, tsz., I, 486-487.

## 1. Darb-ı mesel

Her mesel için ilk defa kullanıldığı ve aslî hali olan bir (mevrid) ve daha sonra meydana gelen ve ilk hale benzeyen bir (madrıb) söz konusudur. İşte darb-ı mesel, bu son halin, meselin ilk haliyle irtibatlandırılmasıdır. Darb-ı meselde getirilen teşbih ve temsillerle meselin ilk hâli, mevcut duruma örnek verilmiş olur. Maksat, soyut bir konuyu daha somut hâle getirmek, bir düşünceyi açıklamak veya ispat etmek, hatta ifadeye canlılık kazandırmak veya söze güzellik katmak olabilir. Mesel için darp kelimesinin kullanılması da şu manalara dayanabilir:

### 1.1. Biçimlendirmek

Bir nesnenin biçimlendirilmesi, darp edilmesiyle gerçekleşmektedir. Bundan dolayı الضرب kelimesi, الصيغة “form, kalıp, formül” manasına gelmektedir.<sup>6</sup> Darp kelimesinin bu anlamından hareketle darb-ı mesel; meselin ilk defa belli bir formda inşa edilmesidir.

Arap dil âlimi er-Râşib el-İsfahânî gibi meşhur müfessir el-Âlûsî de darb kelimesinin إيقاع شيء على شيء “Bir şeyi, başkası üzerine uygulamak” demek olduğundan hareketle darb-ı meselin, ضرب الدرهم “Para basmak” manasından türediğini söyler. Onlara göre darb-ı mesel; eseri, başkası üzerinde ortaya çıkan bir söz söylemektir.<sup>7</sup> Dolayısıyla darp, bir nesneyi başka bir nesne üzerine tatbik ederek ona bir biçim vermektir. Para basma işleminde, resim ve yazı ile paraya biçim verme söz konusu olduğundan ضرب الدرهم “Para basma” ile ifade edilmiştir.<sup>8</sup> Bu işlemde üzerinde şekil bulunan alet, biçim verilmek istenen nesneye tatbik edilerek ikinci nesneye şekil verilmek istenir. O halde mesel darp etmek; onu başka bir söz üzerine tatbik etmek suretiyle söze şekil vermektir.

Darb kelimesinin şekillendirme manası bu kökten gelen الضربية kelimesinde de ortaya çıkmaktadır. Bu kelime, “seciye, karakter, tabiat, yaratılış” anlamına gelmektedir. Bundan dolayı iyi karakterli olan; كريم الضربية kötü olan da; لثيم الضربية diye isimlendirilir.<sup>9</sup> Sanki insan seciye üzerine darp edilmiş ve onun

6 İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed, Zekeriyâ, *Mu'cemu mekâyisu'l-luga*, I-XI, nşr. 'Abdus-salam Muhammed Hârûn, Beyrut, tsz., III, 398.

7 el-Âlûsî, Şihabuddin es-Seyyid Mahmûd el-Bağdâdî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, I-XXX, Beyrut, tsz., I, 206; er-Râşib el-İsfahânî, *el-Mufredât*, II, 385.

8 İbn Manzûr, *a.g.e.*, I, 543.

9 İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen, *Cemheretu'l-luga*, I-III, nşr. Remzî Munîr Ba'lebekkî, Beyrut, 1987, I, 314; ez-Zebîdî, *a.g.e.*, III, 248.

biçimini almıştır.<sup>10</sup> Seciye, kişiyi biçimlendirip, söz ve davranışlarına şekil verdiğinden tavırlarına öylesine işlemiştir ki, artık onun ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. الضَرْب kelimesinin bu manası darb-ı meselde; meselin orijinal halinin tatbik edildiği hâli, istenen yönde etkileyip değiştirmesi anlamına gelebilir. Bu arada meselin orijinal halinde herhangi bir değişiklik olmazken uygulandığı durum, meselin formundan etkilenmektedir. Dolayısıyla meselin kalışmış bir forma sahip olması da onun için darb kelimesinin seçilmesine sebebiyet vermiştir.

### 1.2. Yapmak, İnşa Etmek

Darb-ı meselin söze biçim vermesine yakın bir mana ضرب اللبن ifadesinde bulunmaktadır. Sütten yağını avırıp yağlı sütü (حليب), yağı alınmış süt (لبن) haline getirme işlemine ضرب اللبن denilmektedir.<sup>11</sup> Bu işlem sütün en değerli kısmı olan yağın çıkarmak için yapılır. Buradan hareketle darb-ı mesel ile sözün bir takım işlemlerden geçirilerek ondan en değerli kısmın seçilip alındığı söylenebilir. ez-Zemahşerî de meselin darbının, onun bir asla dayandırılması ve imal edilmesi olduğunu söyleyerek buna ضرب اللبن ve ضرب الخاتم manalarını şahid gösterir. Hz. Peygamberin altından bir yüzük yaptırmak istemesini de darb kelimesinin bu manasına örnek verir.<sup>12</sup> Bu manada darb-ı meseldeki darb kelimesi; meseli nitelikli bir şekilde inşa veya imal etmek anlamına gelir.

### 1.3. Tatbik Etmek

Darb-ı mesel, ضرب الخاتم “Yüzük yapmak” manasına da dayandırılmaktadır. Yüzük yapımı ise ilk aşamada ham madenin belli kalıplara tatbikiyle gerçekleştirilir. İkinci aşamada ise yüzüğe nakış vermek söz konusudur. ضرب الخاتم ’in “yüzüğü kalıba tatbik etmek” manasından hareketle Ebu’s-Su’ûd, emsâlin bir yerde kullanılmasının, oraya tatbik edilmesi anlamına geldiğini söyler. Bu manada mesellerin kendileri için söylendiği durumlar onların uygulandığı kalıpları gibidir. Ancak bu, daha önceden mevcut olmayan meselin tamamen hâle göre inşa edildiği anlamında olmayıp o duruma mutabık halde kullanıldığı manasındadır. Meseller daha önceden inşa edilmiş olsalar da bunların kullanıldıkları hal veya nesneye uygunlukları, ancak darb edilmeleri durumunda ortaya çıkar. Darb-ı mesel, ضَرْبُ الطِّينِ عَلَى الْجِدَارِ “Duvara çamur vurmak.” anlamından da alınmış olabilir. Nasıl ki sıvama işleminde sıva malzemesi, tam bir yapışmayla duvara yapıştırılırsa, meseli kullanan kişi de onu, madriğine

10 Bkz. İbn Fâris, *a.g.e.*, III, 398.

11 İbn Fâris, *a.g.e.*, III, 398.

12 ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Omer, *el-Musteksâ fi emsâli'l-Arab*, I-II, nşr. Muhammed Abdulmu'îd Hân, Hindistan, 1381/1962, I, 238.

ayrılmaz bir şekilde yapıştırmış demektir.<sup>13</sup> Dolayısıyla bu manada meselin darbu, kullanıldığı hale tatbik edilmesidir.

#### 1.4. Kıymetlendirmek, Tezyin Etmek

ضرب الخاتم'in "Yüzüğe nakış vermek"<sup>14</sup> manası, darb-ı meselde, sözün tezyin edilmesi ve ona kulağa hoş gelecek bir biçim giydirilmesi anlamına gelebilir. Bir şey için mesel getirmek, aynı zamanda ona kıymet biçmek, önemini belirtmektir. Darb-ı meseller, bir madene şekil verip para hâline getirmek kadar söze kıymet kazandırır. Ham olan gümüş ve altın bir kalıba dökülüp, şekil verildikçe değerlendirildikleri gibi darb-ı meseller de söze o derecede kıymet kazandırır.<sup>15</sup>

#### 1.5. Eşleştirmek

Aynı sınıftan olan şeyler için de الضرب kelimesi kullanılmaktadır.<sup>16</sup> Aynı darp, aynı sınıf anlamına gelmektedir.<sup>17</sup> ez-Zemahşerî, *مَثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ*, *وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ* ayet-i kerimesinin tefsirinde darb kelimesi için şunları söylemektedir: "Şu eşyalar, aynı darptandır demek; onların aynı örnekten oldukları anlamına gelir."<sup>18</sup> Yine Arap mesellerini bir araya getirdiği *el-Musteksâ*'sında da meseli söyleyenin, meselin ilk hali ile meselin kendisi sebebiyle dile getirildiği mevcut hali bir mertebede birleştirdiğini, ikisini tek bir surete tasvir ettiğini belirtir.<sup>19</sup> Görüldüğü üzere bir şey için mesel darp etmek, onunla aynı cinsten olan bir örneği getirmek, yani benzetilenle benzeyeni aynı çeşitten saymak, ikisini bir manada eşitlemek anlamına da gelmektedir.

#### 1.6. Dikmek

Meselin darbu için uygun görülen diğer bir mana, onun somut bir nesne gibi dikilmesidir. Çadır kurulurken; direk dikilip çadır direğe dayandırıldı-

13 Bkz. Ebu's-Su'ûd, Muhammed b. Muhammed el-Îmâdî, *Tefsîru Ebi's-Su'ûd el-musemmâ İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ el-Kur'âni'l-Kerîm*, nşr. Dâru İhyâi Turâsi'l 'Arabî, I-IX, Lübnan, tsz, I, 72.

14 İbn Manzûr, *a.g.e.*, I, 543; İbrahim Mustafa, *a.g.e.*, s. 536.

15 Bkz. Nursî, Bediuzzaman Said, *İşârâtü'l-İcâz fî mazânni'l-icâz (Türkçe Tercümesi)*, nşr. Abdulmecid Nursî, İstanbul, 1994, s. 218.

16 el-Cevherî, *a.g.e.*, I, 168.

17 İbn Manzûr, *a.g.e.*, I, 548, 550.

18 ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Omer, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavamidi'd-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vucûhi't-têvil*, I-VI, nşr. 'Adil Ahmed Abdulmevcûd ve 'Ali Muhammed Muavviz, Riyad, 1418/1998, V, 169.

19 ez-Zemahşerî, *el-Musteksâ*, I, 5.

ğından çadır kurmaya *ضرب الخيمة* denilmiştir.<sup>20</sup> Bu kullanımda *ضرب* kelimesi “Dikmek, ayağa kaldırmak” anlamlarına gelmektedir. Bu manada meselin darbu, onun dikilmesidir. Sanki darb-ı mesel ile meseller insanın önüne bir heykel gibi dikilmektedir. Nasıl ki göz, önünde duran müşahhas nesneye bakarak onu tanımaya çalışırsa; akıl ve kalp de bir eşya gibi önüne dikilen sözleri anlamaya çalışarak manaya ulaşır. eş-Şerîf er-Razî (ö.404/1013), insanların gözleriyle önlerinde dikilmiş eşyayı gördükleri gibi düşünceleriyle de çıkarımda bulunabilmeleri için bilinen bir meselin dikilmesinin onun darbu manasına geldiğini ifade ederek bunu, çadırın kurulması, iplerinin sağlamlaştırılması ve direklerinin dikilmesi manasına gelen *ضرب الخباء* manasına dayandırır.<sup>21</sup>

### 1.7. Yaygın Hale Getirmek

Bilindiği gibi yeryüzünde ticaret ve başka maksatlar için yürümek, sefere çıkmak için *ضرب* kelimesi kullanılmaktadır. *وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ* “Yeryüzünde sefere çıktığınız zaman namazı kısaltmanızda size bir günah olmaz”<sup>22</sup> ayet-i kerimesinde ifade edildiği gibi *ضرب في الارض* ibaresi, “Yürümek, sefere çıkmak” anlamındadır.<sup>23</sup> Bununla birlikte *ضرب* kelimesi, aşağıdaki şiirde geçtiği üzere “Hızla yürümek” anlamına da gelmektedir.

فإنَّ الذي كُنْتُمْ تُحْدَرُونَ \*\*\* أَتُنْتَا عُيُونَُ بِهِ تَضْرِبُ

“Endişelendiğiniz şey hakkında gözcüler bize süratle (haber) getirdi.”<sup>24</sup>

Kelimenin “Yürümek, sefere çıkmak” anlamından dolayı, “çok gezen tâcir”e *ضارب* denildiğini söyleyen el-‘Askerî, *ضرب المثل* ifadesinin “Meselin, beldelede yayılmasını sağlamak” anlamına geldiğini ifade eder. Ona göre meselin darbu, aynı zamanda ibarenin aslı formunun değiştirilmeden Arap’tan geldiği şekliyle aktarılmasıdır. Bundan dolayı fırsatı kaçıranlar için kullanılan ve bayana hitap eden *الصَّبْفَ ضَبَعَتِ اللَّبَنُ* “Sen sütü yazdan kaybettin.” meseli, erkek için kullanıldığında da *ضَبَعَتِ* kelimesindeki müenneslik alameti olan *التاء* değişikliğe uğramaz. Çünkü mesel bu şekliyle darb edilmiş ve böylece yaygınlaşmıştır.<sup>25</sup> Meselin ilk kullanıldığı biçimiyle toplum tarafından rağbet görüp yayılması, yeryüzünde seri şekilde yürümeye benzetilerek darb-ı mesel,

20 İbrahim Mustafa, *a.g.e.*, s. 536.

21 eş-Şerîf er-Razî, *Telhisu'l-beyân fi mecâzâtî'l-Kur'ân*, nşr. ‘Alî Mahmûd Mukallid, Lübnan, 1984, s. 123.

22 4.Nisâ, 101.

23 İbn Fâris, *a.g.e.*, III, 398.

24 İbn Manzûr, *a.g.e.*, I, 545.

25 Bkz. el-‘Askerî, *a.g.e.*, I, s.11.

bu asla dayandırılmıştır. O halde bu anlamda darb-ı mesel, meseli ilk kullanıldığı hal üzere yaygın hale getirmektir.

Buraya kadar açıklamaya çalıştığımız ضرب kelimesinin manalarını darb-ı mesele bağı olarak aşağıdaki şekilde özetlemek mümkündür:

1. الضَرْب = الصَّبْغَة “form, kalıp, formül” meselin belli bir formda inşa edildiğini,
2. ضرب الدرهم “Para basmak” meselin, söze kıymet kazandırıldığını ve mesele şekil ve biçim verildiğini,
3. ضرب اللبن “Sütün yağını ayırmak” meselin sözün özü olduğunu,
4. ضرب الخاتم “Yüzük yapmak” meselin, hâle mutabık kelâm olduğunu ve tezyin edildiğini,
5. ضرب الحَيَمَة “Çadır kurmak” meselin bir heykel gibi göz önüne dikildiğini,
6. الضرب في الارض “Yeryüzünde yürümek” meselin dillerde yayıldığını, ifade eder.

## 2. Darb-ı Meselin Hedefi

Mesel sunmaktan maksat bir hâli diğerine benzetmek yani teşbih yapmak, teşbihten maksat da kıyaslamak ve bunun sonucunda bir bilgiye varmaktır. Abdulkâhir el-Curcânî şöyle der: “Teşbih, kıyastır. Kıyas ise kalplerin fark edeceği, akılların idrak edeceği, zihinlerin delil arayacağı hususlarda meydana gelir.”<sup>26</sup> Mesel söyleyenin bunu niçin yaptığını düşündüğümüzde ulaşacağımız sonuçlardan birisi de verilen örneğe bakılarak, mevcut halin yorumlanması isteğidir. Bundan dolayı darb-ı meselin manalarından birisi de, bir nesnenin diğerine göre dikkate alınmasıdır.<sup>27</sup> Neticede kendisi için mesel getirilen şeyin konumu, örneğe göre takdir edilmiş olur. “Aslı bir şeyi başka bir şeyle ölçmek olan kıyas da darb-ı meselin ta kendisidir. Bu manada ضرب الدرهم “Para basmak”, başka şeylere kıyasla ona bir değer takdir etmek, ضرب الجزية والخراج “vergî” olarak belirli bir meblağı belirlemek, ضرب في الأرض “Yeryüzünde yürümek” belirli bir hedefe varmak için ölçülü bir mesafeyi kat etmek, الضرب بالعصى “Sopayla vurmak” alet vasıtasıyla cezayı belirlemek anlamlarını ifade edebilir. Darb-ı mesel iki bilgiyi kapsar. Bu iki bilginin birleşmesinden de istenilen

26 el-Curcânî, Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed, *Esrârul-belâga*, nşr. Ebû Fihri Mahmûd Muhammed Şâkir, Kahire, 1412/1991, s. 20.

27 İbn Manzûr, *a.g.e.*, I, 548.

üçüncü bir bilgi talep edilir.”<sup>28</sup> diyen İbn Teymiyye’nin bu ifadelerini şöyle açıklayabiliriz: Her misallendirme işleminde iki taraftan söz edilebilir. Birincisi; asli taraf ki; örneğin kendisidir. Diğeri ise; tali olan yani, kendisi için örnek verilen taraftır. Bu iki tarafın kıyaslanmasıyla yani darb-ı meselle bir sonuca varılmak istenir ki bu da üçüncü bilgidir. Aynen fıkıhtaki kıyas gibi. Fıkıhta kıyas, aralarındaki illiyetten (sebeup-sonuç bağı) dolayı, hükmü hakkında nass bulunmayan meseleyi, hükmü nass ile sabit olan bir meseleye bağlamaktır. Mesela “İslam itikadına göre sarhoşluk veren her içki haramdır. Şarap da sarhoş eder. O halde şarap da haramdır” şeklindeki akıl yürütme, bir kıyaslamadır. Şarap, sarhoşluk veren içkiye kıyas edilmiştir. Asıl olan sarhoşluk veren içkidir. Tali olan şaraptır. İlet, sarhoş etmektir. Haramlık hükmü ise her ikisi için de geçerlidir. Mesel getirmek de bütünüyle kıyas yapmaktır. Darb-ı mesel sayesinde mevcut hâlin mesele göre dikkate alınmasıyla yapılan kıyaslamanın sonucunda, varılmak istenen hedef; anlaşılması zor olan meselelerin izahını sağlamak veya muhatabı ikna etmek olabilir. Bu da meselin sonucudur. Yani üçüncü bilgidir. Buradan şu sonuca varabiliriz: Her mesel istenilen neticeyi vermeyebilir. İstenilen neticeyi almak için meseli ölçüp biçip ona göre söylemek gerekir. Buna da meselin darbu denilmektedir.

Bir anlamda mesel darb etmek olan analogi (kıyas-ı temsili), yani temsil getirme, akıl yürütmenin temel yöntemlerinden biridir. Bu yöntemle sınırları belli bir husus veya şey diğeri bir husus veya şeye örnek verilir. İnsan zihni, olaylar arasındaki benzerliklerden hareketle, bilinenlerden bilinmeyen sonuçları çıkarır. İbn Kayyim el-Cevziyye kıyas bahsinde şöyle der: “Emsâl, hüküm vermede bir şeyi başka bir şeye benzetmektir. Aklî olanı, hissî olana yaklaştırmak, hissî olanlardan birini diğeri seviyesine çıkarmak veya bir şeyi diğeri göre değerlendirmektir.”<sup>29</sup>

Bir konuyu örneklendirmek, soyut bir durumu somutlaştırmak, tecrübe edilmiş bir olaydan ders çıkarmak, gibi hedefleri olan darb-ı meselin bir hedefi de muhatabı etkilemektir. İbn Manzûr, ضَرَبَ الْوَيْدَ cümlesinin “Kazık çakmak” anlamına geldiğini belirttikten sonra bunu دَقَّةً “Hassasiyet, dikkat” kelimesiyle şöyle açıklar: “Bu işlemde kazık yere sapasağlam yerleşinceye kadar özenle vurularak çakılır.”<sup>30</sup> Aslında burada kazık çakmaktan çok kazığı yere sabit şekilde yerleştirmek söz konusudur. Bu manada mesel darb etmek, sözü muhatabın

28 Bkz. İbn Teymiyye, Ahmed, *Mecmû’u fetâvâ İbn Teymiyye*, I-XXXVII, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım vd., Suudi Arabistan, 1465/2004, XIV, 55-56.

29 İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb, *İ’lâmu’l-muvakkî’in ‘an Rabbi’l-âlemîn*, I-VII, nşr. Ebû ‘Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âli Selmân, Riyad, Hicrî 1423, II, 270.

30 İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, I, 543.



zihninde ve kalbinde sapasağlam yer tutacak şekilde dikkatle yerleştirmektir. Nitekim, duyguları harekete geçirici özelliğinden dolayı mesel için darb kelimesinin seçilmiştir. Sanki dârib meseli, dinleyenin kulağına, tesiri kalbine nüfuz edecek ve ruhunun derinliklerine ulaşacak şekilde, kapıyı çalar gibi vurmuştur.<sup>31</sup> Para basma, yüzüğü şekillendirme, yere ayak basma, çadır kurmak için direk dikmede aynı zamanda bir nesne üzerinde onu etkileyecek biçimde iz bırakmak söz konusudur. Neticede meseller kalpleri etkilediklerinden dolayı darp edilirler.<sup>32</sup>

### 3. Kur'ân'da Darb-ı Mesel

Meselin darbi, genellikle mevcut hali meselin ilk kullanıldığı hale benzetmek şeklinde de gerçekleşir. Yani mesel vasıtasıyla içinde bulunulan durum, daha önce yaşanmış bir duruma benzetilir. Kur'ân-ı Kerîm'de yoğun şekilde kullanılan meseller ise bu şekilde darp edilmemişlerdir. Onlar daha önceden bilinen meseller olmayıp, orijinal olarak darp edilmişlerdir. Bu hususta Ebu's-Su'ûd şöyle demektedir. "Darb-ı mesel, meselin ilk hâlinin, son kullanıldığı duruma uygulanmasıdır. (mevridin, madrıba tatbikidir.) İlk defa meydana getirilmesi ve inşası değildir. Bunun aksi bir anlayış ise mesellerin son kullanıldıkları durumda ilk defa inşa edilmesi anlamını taşır. Kur'ân-ı Kerîm'deki mesellerin örnek verildikleri hususlarda (madrıblarında) kullanılması aynı zamanda onların inşası olsa da, Kur'ân'da meselin darb kelimesi ile ifade edilmesi bu son manada değildir. Kesinlikle ilk manadadır.<sup>33</sup> Ebu's-Su'ûd, bu açıklamasıyla Kur'ân-ı Kerîm'de mesel darb edilmesinin onu gerektiren bir durum sebebiyle olduğunu tekitle belirtir. Buna göre Kur'ân-ı Kerîm'de ilk defa inşa edilen bir meselin kullanımı, sadece onun inşası anlamında olmayıp aynı zamanda açıklanması gereken bir durum münasebetiyledir.

Kur'ân-ı Kerîm'de mesel ve darp kelimelerinin bir arada ne tür manalar ifade ettikleri noktasında şunları söyleyebiliriz: Müfessirlerin Kur'ân-ı Kerîm'de geçen mesel kelimelerine çoğunlukla verdikleri mana, kelimenin temel anlamı olan "benzer"dir<sup>34</sup> Ancak Kur'ân'ı en anlaşılır ve en kısa yoldan tefsir etmek

31 Reşid Rızâ, Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm, el-meşhûr bismi Tefsîri'l-menâr*, I-XII, Kâhire, 1366/1947, I, 236.

32 Fahrüddîn er-Râzî, Muhammed b. el-'Allâme Ziyâuddîn Ömer, *Tefsîru'l-Fahr'r-Râzî, et-Tefsîru'l-kebir, Mefâtihu'l-gayb*, I-XXXII, Beyrut, 1401/1981, II, 80.

33 Ebu's-Su'ûd, *a.g.e.*, I, 72.

34 Bkz. et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîru't-Taberî, Câmi'ül-beyân 'an tevîli âyi'l-Kur'ân*, I-XXVI, nşr. Abdullah b. 'Abdulmuhsin et-Turkî, Kahire, 1422/2001, XXII, 593; el-Kurtubî, Ebû Abdillâh, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur'ân ve'l-mubeyyin limâ tezammanehu mine's-sünneti ve âyi'l-Furkân*, nşr. Abdullah b. 'Abdulmuhsin et-Turkî vd., I-XXIV, Lübnan, 1427/2006, III, 410; İbn Âşûr, Muham-

isteyen tefsirciler, mesel kelimesine benzer (şebeh) anlamından farklı anlamlar de vermişlerdir. “Öncekilerin yapa geldikleri tekrarlanan hadiseler, takip edilen yollar<sup>35</sup>, ayet,(mucize, hüccet, delil)<sup>36</sup>, ibret ve öğüt<sup>37</sup>, sıfat<sup>38</sup> azap<sup>39</sup>, hadis (söz)<sup>40</sup> ilginç hal, durum, hayret verici öykü, büyüklük ve ululuk bakımından mühim özelliğe sahip olan en yüce vasıf<sup>41</sup> çeşitli kaynaklarda mesel kelimesinin bağlamına göre aldığı manalardandır. Duyu organlarının algılama alanı dışındaki hikmetleri barındıran Kur’ân meselleri; hakikatleri, insanlara kendi dünyalarından örneklerle sunarak hidayete ermelerini sağlamak amacıyla Allah’ın bir tasarrufu olarak kulların ihtiyaçlarından dolayı darp edilmiştir. Amaç; insanın onları kullanarak uzak hakikatlerle bağlantı kurması ve böylece o hakikatleri idrak etmesidir.<sup>42</sup> Darb kelimesi Kur’an’da mesel ile birlikte yirmi dokuz yerde geçmektedir.<sup>43</sup> Müfessirler الضرب kelimesine de mesel kelimesinde olduğu gibi yerine göre farklı anlamlar vermişlerdir.

Kur’ân-ı Kerîm’de mesel ile birlikte zikredilen darb kelimesine çoğunlukla “**Örneklendirmek**” manası verilmektedir. Mesela et-Taberî, ekseriyetle yaptığı gibi *مَثَلٌ ضَرَبَ* ayet-i kerimesinde de *مَثَلٌ ضَرَبَ* kelimesini “Örnek verdi.” şeklinde açıklar.<sup>44</sup>

med et-Tâhir, Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr, I-XXX, Tunus, 1984, XIX, 21; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 161; Mukâtil b. Süleyman, el-Belhî, *el-Vucûh ve’n-nezâir fi’l-Kur’ân’il-‘Azîm*, nşr. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin, Irak, 1427/2006, s. 163; Hârûn b. Mûsâ, el-Vucûh ve’n-nezâir fi’l-Kur’ân’il-‘Kerîm, nşr. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin, Bağdat, 1409/1988, s. 210; İbn Kuteybe, Ebû Muhammed ‘Abdullah b. Muslim, *Tevîlu müşkili’l-Kur’ân*, nşr. es-Seyyid Ahmed Sakar, Kahire, 1393/1973, s. 496.

35 Mukâtil b. Süleyman, *a.g.e.*, s. 163; Hârûn b. Mûsâ, *a.g.e.*, s. 210; ed-Dâmegânî, el-Hüseyn b. Muhammed, *Kâmûsü’l-Kur’ân ev İslâhu’l-vucûh ve’n-nezâir fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, ‘Abdulazîz Seyyid el-Ehl, Beyrut, 1983, s. 428.

36 İbn Manzûr, *a.g.e.*, XI, 612; Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, I-X, İstanbul, tsz, I, 218.

37 İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s. 496; İbn Manzûr, *a.g.e.*, XI, 612.

38 ed-Dâmegânî, *a.g.e.*, s. 428-429.

39 Mukâtil b. Süleyman, *el-Vucûh ve’n-nezâir*, s. 163; Hârûn b. Mûsâ, *el-Vucûh ve’n-nezâir*, s. 211; ed-Dâmegânî, *Kâmûsü’l-Kur’ân*, s. 429.

40 İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XI, 611.

41 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 191.

42 Bkz. el-Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali, *el-Emsâl mine’l-Kitâb ve’s-Sunne*, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, Kahire, 1395/1975, s. 1-2.

43 ‘Abdulbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu’cemu’l-mufehres li elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, İstanbul, 1411/1990, s. 418-419.

44 Bkz. et-Taberî, *Câmi’ül-beyân*, XIX, 488; Ayrıca bkz. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 169; et-Taberî, *Câmi’ül-beyân*, XXIII, 634.

Bazı ayet-i kerimelerde de darp kelimesine “**Açıklamak**” manası verilmiştir. el-Âlûsî, *الأمثال* 45 ayet-i kerimesinde *ضَرَبْنَا* kelimesini “Açıkladık” şeklinde tefsir eder ve şöyle der: “Darb-ı mesel bazen *ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتِ نُوحٍ* gösterdi”<sup>46</sup> ayet-i kerimesinde olduğu gibi ilginç bir halin, diğerine tatbikinde kullanılır. Bazen de benzeri üzerinde tatbik edilmesi kastıyla söylenmeyip garip bir durumu hatırlatmak ve açıklamak için getirilirler. *وَضَرَبْنَا لَكُمْ الْأَمْثَالَ* ayet-i kerimesinde olduğu gibi.<sup>47</sup> *وَضَرَبْنَا لَكُمْ الْأَمْثَالَ*<sup>48</sup> ve *وَكَأَلَّا ضَرَبْنَا لَهُ الْأَمْثَالَ*<sup>49</sup> ayet-i kerimelerinde ve darp kelimesinin “Açıklamak, izah etmek” manasında olduğu söylenmiştir.<sup>50</sup>

“**Hatırlatmak, zikretmek ve dile getirmek**” manaları da darp kelimesinin açıklamasında kullanılmaktadır. *وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ* “Onlara bir mesel ver, örnek getir.”<sup>51</sup> ayeti kerimesinde *مَثَلًا* kelimesi meful bih (nesne), *أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ* ifadesi ise mesel kelimesinin yerine geçen bedeldir. Bu durumda mana *أَذْكُرْ لَهُم أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ* “Onlara şu memleketin sakinlerini hatırlat, Onların haberlerini zikret.” demektir.<sup>52</sup> *إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا*<sup>53</sup> ayet-i kerimesinde *مَثَلًا* “Bir örnek zikretmek, bir örnekten bahsetmek” diye açıklanmıştır.<sup>54</sup> *وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا*<sup>54</sup> ayet-i kerimesi “Her ne vakit Meryem oğlu İsa dile getirilse...” mealindedir.<sup>55</sup>

İbn Manzûr darb-ı meselin “**Tasvir etmek, özelliklerini belirtmek**” manasına kullanıldığını da söylemektedir.<sup>56</sup> Nitekim *ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا* “Allah bir mesel verdi”<sup>57</sup> ifadesinde *ضَرَبَ* kelimesine “Tasvir etti, özelliklerini açıkladı”

45 14.İbrâhîm, 45.

46 66.Tahrim, 10.

47 el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XXII, 220.

48 14.İbrâhîm, 45.

49 25.Furkân, 39.

50 ed-Dâmegâni, *Kâmûsu'l-Kur'an*, s.288.

51 36.Yâsîn, 13.

52 ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf*, V, 169; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 548.

53 2.Bakara, 26.

54 Mukâtil b. Süleyman, *el-Vucûh ve'n-nezâir*, s. 223 el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 206.

55 43.Zuhuf, 57.

56 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 543.

57 16.Nahl, 112.

ve *فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ* ayet-i kerimesinde de<sup>58</sup> “Allah için nitelermelerde bulunmayın” manaları verilmiştir.<sup>59</sup>

et-Taberî *يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضَرْبٌ مَثَلٌ* ayet-i kerimesindeki<sup>60</sup> *ضَرْبٌ* kelimesinin manasına geldiğini söyleyerek buna *ضَرَبَ السُّلْطَانُ عَلى النَّاسِ الْبَعْثَ* “Sultan insanlara seferberlik emri verdi.” ve *ضَرَبَ الْجَزِيَّةَ عَلى النَّصَارَى* “Hıristiyanlara haraç koydu.” ifadelerini delil gösterir. Bu ifadelere baktığımızda dikkatimizi çeken husus savaşa çıkmak ve haracın zorlayıcılığıdır. Yani burada darp kelimesiyle ortaya konulan fiil, muhatabın hoşuna gitmeyecek veya onu zora sokacak tarzda olan aleyhte sayılabilecek türdendir. O halde burada darb kelimesiyle “**aleyhte bir örnek getirmek**” söz konusudur ki et-Taberî, bunu müşriklerin eylemi olarak açıklamaktadır.<sup>61</sup>

“Kur’ân’ın mesel darb etmekteki maksadı Allah-u alem şu iki manaya gelir: Birincisi; Allah Teâlâ, mesellerin darbu ile onların beldelerde yayılmasını ve insanların dilinde dolaşmasını murat etmiştir. Arapların. vervüzünde ilerlemeye başlayıp en uzak yerlere giden birisi için *ضرب فلان في الأرض* demelerinden hareketle Allah’ın mesel darb etmesi, onun memleketlerde deveren etmesi yerine geçer. İkincisi ise; gözlerin, önlerine dikilen bir şeyden anlam çıkarması gibi, zihinlerin de mesel üzerinden bir sonuca varması için Allah, meseli insanlar için meşhur bir sancak gibi dikmesidir.” *ضرب* kelimesinin, bu iki anlamlarından hareketle darb-ı meseli izah eden eş-Şerîf er-Razî (ö.404/1013) bu açıklamasının ardından Kur’ân-ı Kerîm’de bir mesel içerisinde yer alan *كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقِّقَ وَالْبَاطِلَ*<sup>62</sup> ayet-i kerimesindeki *يَضْرِبُ* kelimesini, mükellef olan insanlar, hakkı alametleriyle bilip ona yönelsin, batılı tanıyıp ondan uzak dursun diye “Allah, hak ve batılın minaresini diker ve onların alametlerini ortaya koyar.” şeklinde anlamlandırır.<sup>63</sup> Bu durumda mesel darp etmek; onu, “**alamet ve işaretleriyle bir sancak gibi dikmek**”tir.

İbn Kayyim el-Cevziyye de Kur’ân-ı Kerîm’deki mesellerin, benzetileni muhatabın nefsinde bir numune biçiminde hazır duruma getirmek için darb edildikleri görüşüne katılır ve bu görüşü şöyle temellendirir: “Neticede; benzerinin huzura getirilmesi sayesinde, meselin akledilmesi, anlaşılması, kavranması ve hatıra getirilmesi daha kolay olabilir. Çünkü nefis, denklere ve benzerlere tam bir mutabakatla ünsiyet ederken, tuhaflık, teklilik ve adem-i

58 16.Nahl,74.

59 Mukâtil b. Süleyman, *el-Vucûh ve’n-nezâir*, s. 223.

60 22.Hac, 73.

61 Bkz. et-Taberî, *Câmi’ul-beyân*, XVIII, 635.

62 13.Ra’d,17.

63 eş-Şerîf er-Razî, *Telhisu’l-beyân*, s. 123.

benzerlikten nefret eder.”<sup>64</sup> Kur’ân’ın mesel sunmada izlediği yol, muhatabına kıyas imkânı verir. Muhatap, makulü mahsusla, soyutu somutla kıyas ederek anlamaya çalışır. “Kur’ân’daki mesellerle, muğlak olan aşikar, garip olan hazır, soyut olan somut, makul olan mahsus konumuna yükseltilir. Anlayışa en yakın gelecek tarzda ve zihinlerde yer tutacak en canlı örneklerle mana ortaya konulur. Kur’ân-ı Kerîm’de meseller; hatırlatmak; öğüt vermek, nasihat etmek, irşat etmek; teşvik etmek; uyarmak, azarlamak, yasaklamak, bir şeyden uzaklaştırmak; önem atfetmek, vurgulamak; izah etmek, murat edileni zihne yaklaştırmak; manayı tasvir etmek, duyulara hitap edecek şekilde somutlaştırmak gibi maksatlarla darp edilir.”<sup>65</sup>

### Sonuç

Benzetmek, örneklendirmek, somutlaştırmak, vafetmek, betimlemek, açıklamak gibi maksatlarla dile getirilen mesellerin darb kelimesiyle kullanılması yerine göre çeşitli manalar arz edebilir. İlk söylendiği form üzere değiştirilmeden aktarılması, söylendiği durumu etkileyici ve biçimlendirici özelliğe sahip olması, ilk defa inşa edilmesi sırasında ona bir şekil verilmesi, sözün bir takım işlemlerden geçirilerek değerli kısmının seçilip alınması, ona kıymet biçilmesi, kıymet kazandırılması, tezyin edilmesi, nitelikli bir şekilde inşa edilmesi, tatbik edildiği durumla tam bir mutabakat göstermesi, benzetilenle benzeyenin bir çeşitte yani aynı manada eşitlenmesi, somut bir nesne gibi insanın önüne dikilmesi mesel için darb kelimesinin seçilmesinin sebepleri arasında sayılabilir. Meselin darp edilmesiyle de; yaygınlaştırılması, bir hâlin diğerine benzetilmesiyle kıyaslama yapılması, muhatabın etkilenmesi, duyguların harekete geçirilmesi hedeflenmiş olabilir.

### Kaynakça

‘Abdulbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu‘cemu’l-mufehres li elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, İstanbul, 1411/1990.

el-Âlûsî, Şihabuddin es-Seyyid Mahmûd el-Bağdâdî, *Rûhu’l-me‘ânî fi tefsîri’l-Kur’âni’l-Azîm ve’s-seb‘i’l-mesânî*, I-XXX, Beyrut, tsz.

el-‘Askerî, Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdullah b Sehl, *Cemheretu’l-emsâl*, I-II, nşr. Ahmed Abdusselâm vd., Beyrut, 1408/1988.

el-Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh, tâcu’l-luga ve sihâhu’l-Arabiyye*, I-VI, nşr. Ahmet Abdulgâfur ‘Attar, Kahire, 1984.

64 İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ‘lâmu’l-muvakki‘în*, I, 425.

65 ez-Zerkeşî, ez-Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, I-IV, nşr. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm, Kahire, tsz., I, 486-487.

el-Curcânî, Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed, *Esrâru'l-belâga*, nşr. Ebû Fihri Mahmûd Muhammed Şâkir, Kahire, 1412/1991.

ed-Dâmegânî, el-Huseyn b. Muhammed, *Kâmûsu'l-Kur'an ev İslâhu'l-vucûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, 'Abdulazîz Seyyid el-Ehl, Beyrut, 1983.

Ebu's-Su'ûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *Tefsîru Ebi's-Su'ûd el-musemmâ İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ el-Kur'ânî'l-Kerîm*, nşr. Dâru İhyâi Turâsî'l Arabî, I-IX, Lübnan, tsz.

Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-X, İstanbul, tsz.

Fahrudîn er-Râzî, Muhammed b. el-Allâme Ziyâuddîn Ömer, *Tefsîru'l-Fabr'r-Râzî, et-Tefsîru'l-kebîr, Mefâtihu'l-gayb*, I-XXXII, Beyrut, 1401/1981.

el-Fîrûzâbâdî, Mecdu'd-Din Muhammed b. Ya'kub, *el-Kâmûsu'l-Mubît*, nşr. Mektebetu't-Tahkîk ve't-Turâs fi Muesseseti'r-Risale, Lübnan- Beyrut, 2005.

el-Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali, *el-Emsâl mine'l-Kitâb ve's-Sunne*, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, Kahire, 1395/1975.

Hârûn b. Mûsâ, el-Vucûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'ân'il-Kerîm, nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Bağdat, 1409/1988.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I-XXX, Tunus, 1984.

İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen, *Cemheretu'l-luga*, I-III, nşr. Remzî Munîr Ba'lebekkî, Beyrut, 1987.

İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed, Zekeriyâ, *Mu'cemu mekâyîsu'l-luga*, I-XI, nşr. 'Abdusselam Muhammed Hârûn, Beyrut, tsz.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb, *İ'lâmu'l-muvakkî'in 'an Rabbi'l-âlemîn*, I-VII, nşr. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âli Selmân, Riyad, Hicrî 1423.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed 'Abdullah b. Muslim, *Tevîlu müşkili'l-Kur'an*, nşr. es-Seyyid Ahmed Sakar, Kahire, 1393/1973.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-Arab*, I-XX, Beyrut, tsz.

İbn Teymiyye, Ahmed, *Mecmû'u fetâvâ İbn Teymiyye*, I-XXXVII, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsim vd., Suudi Arabistan, 1465/2004.

İbnu'l-Esîr, Ziyâuddin, *el-Meselu's-sâir fi edebi'l-kâtib ve's-şâir*, I-IV, nşr. Ahmed es-Suhûfî, vd., Kahire, tsz.

İbrahim Mustafa, vd., *el-Mu'cemu'l-vasît*, İstanbul, 1992.

el-Kurtubî, Ebû Abdillâh, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an ve'l-mubeyyin limâ tezammanehu mine's-sünneti ve âyi'l-Furkân*, nşr. Abdullah b. 'Abdulmuhsin et-Turkî vd., I-XXIV, Lübnan, 1427/2006.

el-Meydânî, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm en-Neysâbüri, *Mecmâ'u'l-emsâl*, I-II, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, 1374/1955.

Mukâtil b. Süleyman, el-Belhî, *el-Vucûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'ân'il-Azîm*, nşr. Hâtim

Sâlih ed-Dâmin, Irak, 1427/2006.

Nursî, Bediuzzaman Said, *İşârâtü'l-İcâz fî mazânni'l-icâz (Türkçe Tercümesi)*, nşr. Abdulmecid Nursî, İstanbul, 1994.

er-Râgıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed, *el-Mufredât fî garibi'l-Kur'an*, I-II, nşr. Mektebet-u Nezâr Mustafa el Bâz, Mekke, tsz.

er-Râzî, Muhammed b. Ebî Bekir b. Abdilkâdir, *Muhtaru's-Sihâb*, Lübnan, 1986.

Reşîd Rızâ, Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm, el-meşhûr bismi Tefsîri'l-menâr*, I-XII, Kâhire, 1366/1947.

Sellheim, Rudolf, *el-Emsâlu'l-'Arabîyyeti'l-kadîme ma'a i'tinâin hâssin bi Kitâbi'l-emsâl li Ebî 'Ubeyd*, nşr. Ramazan 'Abduttevvâb, Lübnan, 1391/1971.

es-Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâluddîn 'Abdirrahman b. Ebî Bekr, *el-Muzhir fî 'ulûmi'l-luga ve envâihâ*, I-II, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm vd., Kahire, tsz.

eş-Şerîf er-Razî, *Telhisu'l-beyân fî mecâzâti'l-Kur'an*, nşr. 'Alî Mahmûd Mukallid, Lübnan, 1984.

et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîru't-Taberî, Câmi'u'l-beyân 'an tevîli âyi'l-Kur'an*, I-XXVI, nşr. Abdullah b. 'Abdulmîhsin et-Turkî, Kahire, 1422/2001.

et-Tahânevî, Muhammed 'Alî, *Mevsû'atu keşşâf-ı istilâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm*, nşr. Refik el-'Acem, vd., Lübnan, 1996.

el-Yûsî, el-Hasen, Zehru'l-ukm fî'l-emsâl ve'l-hikem, I-III, Muhammed el-Ahdar, vd., el-Mağrib, 1401/1981.

ez-Zâvî, et-Tâhir Ahmet, *Muhtaru'l-kâmûs, muretteb alâ tarikati'l-muhtârî's-sihâb ve'l-misbâhu'l-munîr*, Libya-Tunus, tsz.

ez-Zebîdî, Muhammed Murtaşâ el-Huseynî, *Tâcu'l-Arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, I-XXXIX, nşr. Mustafa Hicâzî, Kuveyt, 1998.

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Omer, *el-Musteksâ fî emsâli'l-'Arab*, I-II, nşr. Muhammed Abdulmu'îd Hân, Hindistan, 1381/1962.

\_\_\_\_\_, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavamidi'd-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vucûbi't-tevîl*, I-VI, nşr. 'Adil Ahmed Abdulmevcûd ve 'Ali Muhammed Muavviz, Riyad, 1418/1998.

ez-Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'an*, I-IV, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kahire, tsz.





## KUR'ÂN VE HADİSLERE GÖRE “KALEM” KAVRAMI

Muhammet KOÇAK (\*)

### ÖZ

“Kalem” kelimesi Kur'an'da üzerine yemin edilen ve Miraç mucizesi vesilesiyle hadislerde de değinilen bir kavramdır. “Kur'an ve hadislerde kader konusu bağlamında yer alan bu kavramı nasıl değerlendirecek ve anlayacağız?”, “Bu terim, İslam düşüncesinde nasıl anlaşılmıştır?” gibi sorular, insan zihnini meşgul etmiş ve etmektedir. Nitekim İslam düşüncesinde, bu kavram hakkında değişik yorumlar yapılmış, mütekellimler, müfessirler, muhaddisler mezkûr lafız hakkında değişik görüşler ortaya koymuşlardır.

Yaptığımız bu çalışmada, Kur'an-ı Kerim ve Hadis-i Şerifler doğrultusunda bu kavramın muhtevasını ve anlam alanlarını ortaya koymaya ve bu kavramın nasıl anlaşılması gerektiği hususunda zihinsel bir açılım sağlamaya çalıştık.

**Anahtar Kelimeler:** Kalem, Kader, Kur'an, Hadis, Kavram.

### ABSTRACT

#### *The Concept of “Kalem” According to Qur'an and Hadiths*

The Word ‘Kalem’ is a concept on which it is sworn in Qur'an. It is also mentioned in the hadiths because of the miracle of Mirac. How can we evaluate and understand this concept located in the context of fate, in Qur'an and hadiths? How are this term understood in Islamic thought? Such questions have always been engaged in human mind. As a matter of fact, in Islamic thought there has been different comments on this concept. mutakallimûn, mufassirûn and muhaddisûn have informed varied ideas about the word.

In this study we try to reveal the content of this term and its meaning areas according to Qur'an and Hadiths. And we also try to make a mental breakthrough about how should this term be understood.

**Keywords:** “Kalem”, Fate, Qur'an, Hadith, Concept.

\* Arş. Grv. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelam Bilim Dalı Doktora Öğrencisi. e-mail: mkocak@atauni.edu.tr

## Giriş

İslam düşüncesinin ana kaynakları, bilindiği üzere Kur'an-ı Kerim ve Hadis-i Şerifler'dir. Ana kaynaklar olmaları itibarıyla bunların en iyi bir şekilde anlaşılmaları gerekmektedir. Ancak, Kur'an ve hadisler anlaşılması zor bir takım kavram ve ifadeler de içermektedir.

Kavramlar, bir toplumun dünya görüşünün ve zihniyetinin özlü ifadeleri olmaları sebebiyle kültür, medeniyet ve düşünce sistemleri açısından çok önemlidirler. Kur'an ve Hadisler bünyesinde yer alan kavramlar ise bu anlamda çok daha fazla önem arz ederler.

İslam dini gelmezden evvel, onun ilk muhatabı olan toplum, sonradan Kur'an ve hadislerde yer alacak olan bazı kelimeleri kullanmaktaydı. Ancak İslam dini geldikten sonra, bu kelimeler Kur'an-ı Kerim'de ve Hadis-i Şeriflerde, cahiliye toplumunun anlayışını zorlayacak tarzda, değişik anlam alanları içinde muhataplarına sunuldu. Bu durum onları hayrete düşürdü ve anlayışlarını zorladı. Aynı zamanda bu, Kur'an'ı Kerim'in eşiz üslubunun gözler önüne serildiği bir mucize idi.

Kur'an'da yer alan ifadelerin tam olarak neyi gösterdiği meselesinin, henüz Kur'an'ın nüzülü aşamasında karşılaşılan bir sorun olduğu anlaşılmaktadır. Zira bu konuya, Kur'an'ın bizzat kendisi işaret etmekte ve Kur'an ayetlerini muhkem ve müteşabih olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Kuran-ı Kerim; ferid ve toplumun hayatını yönlendiren bu maddi hidayetleri "muhkemat" diye nitelemiş ve bu muhkematı kitabın, yani ilahi hitabın esasları/hedefleri olarak saymıştır. Bunlar, toplumun her ferdi tarafından ihtilafsız anlaşılabilir esaslardır. Ancak sıra inanç esaslarının yani bir noktada müteşabihatın kavratılmasına gelince, burada, temel bir problem ortaya çıkar ki bu da "Gayb" ile ilgili gerçeklerin insan ifadesine aktarılmasının güçlüğü problemidir.

Allah, ahiret, cennet, cehennem, hesap, arş, kürsi, kalem gibi konuları kapsayan anlamıyla gaybın, insanlara, en genel şekliyle kavratılması, din dilinin en temel problemi olmaktadır. Çünkü insan idraki gerçeğin ancak çok küçük bir dilimini ihata edebilmektedir. Bunun dışında kalan realitenin en büyük kısmı insan kavrayışının büsbütün dışında kalmaktadır. Ancak iradi düşünce, hayal gücü, rüya, sezgi ve hafızayı kapsayan anlamıyla insan dimağı tümüyle veya bazı bileşenleriyle önceden tecrübe edilmiş algılara dayanmadan faaliyet gösterememektedir.<sup>1</sup> Yani, önceden elde edilmiş tecrübelerin tamamen dışarıda kalan bir şeyi tasavvur edemeyiz ve onun hakkında bir fikir oluşturamayız. Bu nedenle her ne zaman, görünüşte "yeni" bir imaj veya fikre ulaşırsak, daha

1 Zeyveli, Hikmet, "Kur'an Dilinin Özellikleri ve Özel Olarak Kıssa ve Mucizeler", 2. Kur'an Sempozyumu, Ankara, 1986, ss. 93-110, s. 93.

yakından baktığımızda bir bütün olarak yeni olmasına rağmen, onun, bileşenleri yönünden hiçte yeni olmadığını görürüz. Çünkü bu bileşenlerin, geçmiş zihni tecrübelerden aynen veya bazen küçük farklarla türetildiğini, şimdi ise yeni bir terkip veya terkipler halinde bir araya getirilmiş olduklarını fark ederiz.

Mademki insan dimağı daha önce elde edilmiş algı ve idraklere dayanmadan faaliyet gösterememektedir; o halde insanın müşahede ve tecrübelerinin<sup>2</sup> sınırları ötesinde ki bir âlemlerle ilgili olan dinin metafizik (gaybî) kavramları, insana başarıyla nasıl aktarılabilir? Tecrübî olarak ulaşılmış olduğumuz algılar alanımızdan kısmen bile olsa karşılığını bulamadığımız fikirlerin ihatası bizden nasıl umulabilir?

Bunun cevabını, büyük müfessir ve mütekellim Zemahşerî'nin Ra'd sûresi 35. ayetin tefsiri münasebetiyle vermiş olduğu ifadede bulmaktayız: "Bizim için gayb olanları, müşahede edebildiklerimizle temsil ederek" verebiliriz. Yani sembolik tasvirlerle (istiârelere) başvurmak suretiyle kavramaya çalışırız.

İşte Kur'an'da kullanıldığı şekliyle müteşabihat kavramının gerçek anlamı budur. Yani, başka herhangi bir yolla kavratılması mümkün olmayan gaybî birçok kavramın, beşere müteşabih bir tarzda (sembolik<sup>3</sup> tasvirlerle) ifade edilmesidir.<sup>4</sup>

"Müteşabih", dünyada kavrayabildiğimiz alanla ilgili bir anlatım üslubu değil, gayb ile ilgilidir. Cennet-cehennem tasvirleri, meleklerin diyalogları, yaratılış gibi birçok konunun bu şekilde anlaşılmasında bir takım yanlış iddiaların ortaya atılmasına sebep olmuştur. Bunun için müteşabih anlatımlara yatkın olan Arap dilinin özelliklerini iyi kavramamız gerekmektedir. Bilmeliyiz ki Arap Dilinin mecâzını, hakikatını, teşbihini, istiâresini vs. ne kadar iyi bilir, Peygamber döneminin diline ne kadar yaklaşabilir ve olayların arka planını ne kadar doğru kavrarsak Kur'an'ın anlatım üslubuna o kadar yatkınlaşacak,

2 Zeyveli, Hikmet, "Kur'an Dilinin Özellikleri ve Özel Olarak Kıssa ve Mucizeler", 2. Kur'an Sempozyumu, Ankara, 1986, ss. 93-110, s. 94.

3 Ayrıntılı bilgi için bkz. Kılıç, Sadık, İslam'da Sembolik Dil, İstanbul, 1995; Tokat, Latif, Dinde Sembolizm, Ankara, 2004.

4 Bkz. Esed, Muhammed, Kur'an Mesajı (Meal-Tefsir), Çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk İstanbul, 2002, s. 1329, 1330.

5 İsfehâni, Ragıp, el-Müfredat fi Ğaribi'l-Kur'an, Tah. Muhammed Halil Itani, Beyrut, 2005, s. 412; Âsım Efendi, h. 1305, Ebu'l Kemal Ahmed, el-Okyanûsu'l-Basîd fi Tercemeti'l-Kamûsi'l-Muhîd (Kamus Tercemesi), I-III, İstanbul, h. 1305. III, 542; Ahterî, Mustafa Karahisârî, Ahter-i Kebir, I-II, İstanbul, h. 1310, s. 178; Yesûî, Luvîs Ma'lûf b. Nukûlâ, el-Muncid fi'l-Lugat ve'l A'lam, Beyrut, 1969, s. 651; Zebîdî, Muhammed Murtaza, Tâcu'l-Arûs, I-X, Beyrut, 1966, IX, 31; İbn Manzûr, Ebu'l Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükrim, Lisânu'l-Arab, I-XV, Beyrut, 1388/1968, XII, 490.

onun anlatmak istediklerini daha kolay anlayacak ve verilmek isteneni daha iyi anlamış olacağız.

Kur'an'da yer alan ve insanın anlayışını zorlayan kavramlardan biri de "Kalem" kavramıdır. Bu kavram Kur'an'da üzerine yemin edilen bir kelime olup ayrıca hadislerde de yer almaktadır. Geçmişten günümüze kadar üzerlerinde farklı yorumların yapıldığı ve bundan sonra da yapılacağı anlaşılan bu kavramın Kur'an ve hadisler ışığında mahiyetinin ne olduğu ve nasıl anlaşılması gerektiği ortaya konulmalıdır. Bu kavramın Kur'an'daki anlam alanını belirlemeye gayret gösterirken, öncelikle kavramın etimolojik yapısına değinmemiz çalışmamız açısından önem arz etmektedir.

### 1. "Kalem" Kavramının Etimolojisi

Kalem kelimesi, sözlükte; "kamış, tırnak, bitki sapı, mızrağın ve sırığın boğumu gibi sert birşeyi kısaltmak, kesmek, budamak, açmak, ucunu sivriltmek" anlamına gelen kalm (قلم) ya da k-l-m (ق-ل-م) mazi kökünden türemiş bir isim olup, ucu açılmış, budanmış, yazı için ucu sivriltelen, kendisiyle yazı yazılan her türlü âlete denilmektedir. Çoğulu eklâm (قَلَامٌ) ve kılâm (قِلَامٌ)'dır.<sup>5</sup> Ayrıca kalem kelimesinin diğer anlamları da şunlardır; *resmi dairelerde yazı işlerinin yürütüldüğü yer*; "Evrak kalemi"; *yontma işlerinde kullanılan, ucu sivri, keskin çelik âlet*; "Taşçı kalemi", "Heykeltıraş kalemi", "Torna kalemi", "Hakkâk kalemi", "Perdah kalemi"; *tülbent vb. şeyler üzerine resim ve şekiller yapmaya yarayan, çok ince fırça veya tahta çubuk*; *hat, yazı çeşidi*: "Eski yazıda *şes kalem*/altı kalem denilen yazı çeşitleri muhakkik, reyhani, sülüs, tevki, nehîh, rikâdır"; *bir listede, bir hesapta sıra ile yazılmış maddelerden her biri*: "On beş kalem erzak", "Altı kalem eşya"; *aşı yapmak için bir ağaçtan kesilen ince çubuk*; *teşmil*: "Yazar: Peyâmî Safâ, Bâbiâlî'nin en kültürlü ve cedelci kalemi idi"; *yazıdaki yetenek, üslup*: "Kalemi çok kuvvetli."<sup>6</sup>

Aynı zamanda kalem ifadesi, tüy ve temren kısmı bulunmayan, falda kullanılan ok, fal oku demek olup insanlar tarafından kumarda ve kur'a çekiminde kullanılan şeydir.<sup>7</sup> Bir yazı aleti olan kalem Yunanca'da "sulak yerde yetişen kamış, hasır otu, Hint kamışı" manalarına gelen "kalamos" ile Latince "kalamus" dan Arapça'ya ve oradan Türkçe'ye geçmiştir.<sup>8</sup>

6 Bkz., Yeğîn, Abdullah - Badıllı, Abdulkadir - Hekimoğlu İsmail - Çalım, İlham, A-L, 1032; Ayverdi, II, 1526; İbn Manzur, XII, 490-491.

7 Bkz., Âsım Efendi, III, 542; Zebîdi, IX, 31; İbn Manzur, XII, 490, 491, 492; Yesûî, s. 651.

8 Bkz., Yesûî, a.y.; Derman, Uğur, M.E.B Türk Ansiklopedisi, Ankara, 1974, XXI, 149, "Kalem" md.; Derman, M.Uğur, DİA, İstanbul, 2001, XXIV, 245-246, "Kalem" md.

Dini bir terim olarak kalem, "Kâinatın başlangıcından kıyamete kadar meydana gelecek bütün nesne ve olayları kaydeden ilâhî kalem" olarak tanımlanabilir.<sup>9</sup>

## 2. İslam Öncesi Dönemde "Kalem" Kavramı

Tarih öncesi devirlerden itibaren coğrafi bölgelere, kullanılan yazı malzemesinin türüne ve yapısına göre farklı biçimde kalemler geliştirilmiştir. Günümüze ulaşmış en eski yazı örneklerinden anlaşıldığına göre, kil tablet, kurşun levha, bal mumu veya sert bir zemine kazılan yazılar için kemik, demir ve bronz gibi malzemelerden yapılmış, sivri uçlu tıg kalemler kullanılmıştır. Milâttan önce III. bin yılından itibaren Mısırlılar, Yunanlılar ve Romalılar, papirüs, parşömen vb. satırlar üzerine mürekkeple ve kamış kalemle yazı yazmışlardır.<sup>10</sup>

Kur'an-ı Kerim'de geçtiği manasıyla kendisiyle yazı yazılan alet olarak kalem kelimesinin cahiliye şiiirinde de geçtiği bilinmektedir. Ümeyye b. Ebi's-Salt, Murakkaş, Şuteym İbn Huveylid ve Lebid'in divanlarında bu manada Kalem ile ilgili birçok beyit vardır. Örneğin Murakkaş (ö. M. 570) bir beytinde şöyle demiştir:

الدَّارُ فَفَرُّوا وَالرَّسُومُ كَمَا      رَقَشَ فِي ظَهْرِ الْإِدِيمِ قَلَمٌ

"Ev viranedir. Yazı ise deri üzerine işlenen kalem gibidir."<sup>11</sup>

İslam gelmeden önce Arap toplumunun kalem diye bir aletten haberdar olduğu ve bunu yazı yazmada kullandıkları bilinmektedir. Bu devirde Araplar arasında yazı, sanıldığından çok kullanılmaktaydı. Nitekim bu devirde Musevilerin ve Hıristiyanların elinde İbranî ve Süryanî dillerinde kitaplar bulunuyordu. Hatta bu arada bazı Arapça metinlerin bulunduğu da düşünülebilir. Bu dini ve hikemî metinlerin dışında ticari hesapların, alacak ve vereceklerin yazıldığı vesikalar, köle mülkiyeti senetleri, şahıslar ve kabileler arasında yapılan antlaşmalara, emanlara dair vesikalar ve mühim meseleler için yazılmış mektuplar, mühür ve mezar kitabeleri vb. vardı. İslamiyet ile yazı birden bire yepyeni ve aydınlık bir safhaya girdi. İslamiyet, hattı ve kitabeti zaruri kılan, kullanma sahasını genişleten amilleri beraberinde getirmiştir.<sup>12</sup>

9 İsfehânî, s. 412; Topaloğlu Bekir-Çelebi İlyas, Kelâm Terimleri Sözlüğü, İSAM Yayınları, İstanbul, 2010, s. 176, 177.

10 Derman, a.g.md., s.245.

11 Esed, Nâsiruddîn, Mesâdiru's-Şi'ri'l-Câhili, Beyrut, 1988, s. 39. Yazı ve yazı aletleri hakkında bkz. Esed, aynı eser, s. 77-103. Ayrıca bkz; Ude, Halil Ebû Ude, et-Tatavvuru'd-Dilâli beyne Lugati's-Şi'ri'l-Cahili ve Lugati'l-Kur'ani'l-Kerim, Ürdün, 1985, s. 459.

12 Çetin, Nihad M., DİA, III, İstanbul, 1991, "Arap" md., s. 276.

Biz, önceki başlık altında kalem kelimesinin lügatlerde yer alan anlamlarına yer vererek bu kelimelerin bizzat Arap toplumu içinde Kur'an nazil olmaya başlamadan önce kullanıldığına ve anlamının bilindiğine hükmedebilmekteyiz. Zira Kur'an, kendisine indiği toplumun diliyle nazil olmuş bir hidayet rehberi olması niteliğiyle, öncelikli olarak toplumun anlayışına uygun olma özelliğini bünyesinde barındırmaktadır. Kur'an'ın bizzat kendisi bunu dile getirmektedir.<sup>13</sup> Nitekim indirildiği toplum tarafından içeriği ve dili anlaşılmayan bir kitabın rehberlik vazifesini yerine getiremeyeceği aşikârdır.

### 3. Kur'an-ı Kerim'de "Kalem" Kavramı

Kalem kelimesi Kur'an-ı Kerim'de ikisi müfred, ikisi de çoğul olmak üzere dört ayrı sûre ve ayette geçtiğini görmekteyiz. Kavramın müfred olarak ilk kullanılışı, ilk nazil olan ayetlerden Alâk sûresi'nin 4. ayetinde yer almaktadır. Burada Allah Teâlâ'nın, insana kalem kullanmasını öğrettiği ifade edilmektedir. Bu ayetin metni ve meâli şu şekildedir:

“الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ”

“O, kalemlle yazmayı öğretendir.”

Kalem kelimesi, Kalem sûresi'nin ikinci ayetinde de yine tekil olarak (قَلَمٌ) yer almaktadır. Burada ise kaleme ve yazdıklarına yemin edilerek Peygamber (s.a.v)'in yüksek manevi değerlere sahip bir insan olduğu belirtilirken kâfirlerin delilik iddialarıyla hiçbir ilgisinin bulunmadığı ifade edilir. Şöyle ki;

“ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ”

“Nûn, (Ey Muhammed) Andolsun kaleme ve satır satır yazdıklarına ki, sen Rabbinin nimeti sayesinde bir deli değilsin.”

Kalem kelimesinin çoğul olarak (أَقْلَامٌ) geçtiği yerler ise Âl-i İmrân sûresi'nin 44. ayeti ile Lokmân sûresi'nin 27. ayetleridir. Bu iki ayetten Lokmân sûresinde yer alan ayette Allah'ın ilahi ilminin sonsuzluğu yeryüzündeki ağaçların tamamı kalem, denizlerin de yedi kat artırılmış haliyle mürekkep olması durumunda bile ilahi kelamın yazmakla tükenmeyeceği tarzında bir sembolizm vardır.<sup>14</sup> Şöyle ki;

“وَلَوْ أَنَّ فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ بَمُدَّةٍ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أُجْرٍ مَا نَفَدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ”

13 16.Nahl, 103: “Şüphesiz biz onların: “Kur'an'ı ona ancak bir insan öğretiyor” dediklerini biliyoruz. Kendisine nisbet ettikleri şahsın dili yabancıdır. Halbuki bu (Kur'an) apaçık bir Arapçadır.”; 26.Şu'arâ, 193-195: “(Resûlüm!) Onu Rûhu'l-emîn (Cebrail) uyarıcılardan olasın diye, apaçık Arap diliyle, senin kalbine indirmiştir.”

14 Ayrıca bkz. 18.Kehf, 109.



“Eğer yeryüzündeki ağaçlar kalem, deniz de mürekkep olsa, arkasından yedi deniz daha ona katılsa, Allah'ın sözleri (yazmakla) tükenmez. Şüphesiz Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”

Kalem lafzının çoğul olarak geçtiği Âl-i İmrân sûresindeki ayette ise bu kavramla, yontularak yapılan ve kura çekmek için kullanılan oklar kastedilmekte ve Hz. Meryem'i İsrailoğullarından kimin himayesine verileceğinin bu şekilde belirlenmeye çalışıldığı haber verilmektedir. Bu ayetin metni ve meâli ise şu şekildedir:

“ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْعَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ”

“(Ey Muhammed) Bunlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindedir. Meryem'i kim himayesine alıp koruyacak diye kalemlerini (kur'a için) atarlarken sen yanlarında değildin. Bu konuda tartışırken de yanlarında değildin.”

Bu kavram hakkında İslam düşünce tarihinde ortaya konulan fikirlerin ayetlerin yanı sıra ve hatta onlardan daha etkili olarak kalem hakkında zikredilmiş olan hadislerin etkisiyle oluştuğunu düşünmekteyiz. Bu noktada biz, öncelikle konu ile ilgili hadisleri bu aşamada ele almayı uygun görmekteyiz.

#### 4. Hadislerde “Kalem” Kavramı

“Kalem” kavramı hadislerde çeşitli şekillerde geçmiştir. Hadiste devât ve levh tabiri geçmekte bu da bizim kalem-kâğıt tabirine denk düşmektedir.<sup>15</sup>

Hadis kaynaklarına baktığımızda “Kalem” kavramının başta Miraç hadisi olmak üzere birçok hadiste geçtiğini görmekteyiz. Şimdi bu hadisleri senet, metin ve tercümeleleriyle ele alalım.

Hadis No: 1

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ قَالَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ يُونُسَ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ كَانَ أَبُو ذَرٍّ يُحَدِّثُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ « فُرَجَ عَنْ سَقْفِ بَيْتِي وَأَنَا بِمَكَّةَ ..... قَالَ ابْنُ شِهَابٍ فَأَخْبَرَنِي ابْنُ حَزْمٍ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ وَأَبَا حَبَّةَ الْأَنْصَارِيِّ كَانَا يَقُولَانِ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ « تَمَّ عُرْجِي بِحَتَّى ظَهَرْتُ لِمُسْتَوَى أَسْمَعُ فِيهِ صَرِيْفَ الْأَقْلَامِ » .

15 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrahim el-Muğîre, Sahîhu'l-Buhârî, I-VIII, İstanbul, tsz., Tefsîru'l-Kur'an, sûre: 4, bab: 18 (V, 183)

Enes (r.a.) şöyle demiştir: “Ebû Zerr, Resûlullah’ın (Mirac kıssasını) şöyle haber verdiğini tahdîs ederdi: “Ben, Mekke’de iken evimin tavanı (ansızın) yarıldı. ....” Ebu Zerr’in naklettiği bu rivayette *kalem cızırtıları* ifadesi geçmemektedir. Ancak İbn Şihab ez-Zühri’nin İbn Hazm’dan naklettiğine göre sahabeden İbn Abbas ve Ebu Habbe el-Ensari şöyle demişlerdir

“Peygamber (s.a.v) şöyle dedi: “Sonra ben çok yükseklerle çıkarıldım, nihayet **kalemlerin cızırtılarını** işittiğim yüksek bir yere çıktım.....”<sup>16</sup>

Hadis No: 2

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ حَدَّثَنَا أَبُو الزُّبَيْرِ ح وَحَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى أَخْبَرَنَا أَبُو حَيْثَمَةَ عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ عَنْ جَابِرٍ قَالَ جَاءَ سُرَاقَةُ بْنُ مَالِكٍ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ بَيْنَ لَنَا دِينَنَا كَأَنَّنا خُلِقْنَا الْآنَ فِيمَا الْعَمَلُ الْيَوْمَ أَفَيْمًا جَعَلْتُمْ بِهِ الْأَقْلَامُ وَجَرْتُمْ بِهِ الْمَقَادِيرُ أَمْ فِيمَا نَسْتَقْبِلُ قَالَ «لَا . بَلْ فِيمَا جَعَلْتُمْ بِهِ الْأَقْلَامُ وَجَرْتُمْ بِهِ الْمَقَادِيرُ»

Bize Ahmed b. Yunus rivayet etti. (Dedi ki) : Bize Züheyr rivayet etti. (Dedi ki) : Bize Ebû’z-Zübeyr rivayet etti. (Dedi ki) : Bize Yahya b. Yahya da rivayet etti. (Dedi ki) : Bize Ebû Hayseme, Ebû’z-Züheyr’den, o da, Câbir’den naklen haber verdi. Câbir, şöyle demiş: Sürâka b. Mâlik b. Cuşum: Ya Resûlallah! Bize sanki şimdi yaratılmışız gibi dinimizi beyan et! Bugün amel ne hususta olacak? Hakkında kalemler kuruyup miktarların cereyan ettiği hususta mı? Yoksa istikbalimize ait şeylerde mi? dedi. Resûlullah (s.a.v): “Hayır! Bilakis hakkında kalemler kuruyup miktarların cereyan ettiği hususta!” buyurdular. Sürâka: “O halde amel ne hakkında olacak?”, dedi, Züheyr şöyle demiş: “Sonra Ebû’z-Zübeyr bir şey söyledi. Ama ben aklımı denemek istedim.” Müzeyne’den iki adam Resûlullah (s.a.v)’e geldiler de: “Ya Resûlallah! Ne buyurursun? Bugün insanlar ne amel edecek, neye çaba gösterecekler? Haklarında hüküm olunmuş ve bitmiş, geçmiş bir kader hakkında mı, yoksa istikballerine ait peygamberlerinin kendilerine getirdiği ve haklarında hüccet sabit olan bir hususta mı?”, dediler. Resûlullah (s.a.v): “Hayır! Bilakis haklarında hüküm verilmiş ve geçmiş bir şey hususunda (amel edecekler) buyurdu, dedi.<sup>17</sup>

Rivayetin isnadında yer alan ravilerden Muhammed b. Müslim Ebu’z-Zübeyr dışındakiler sikadır. Bu ravi ise tedlis<sup>18</sup> yaptığından dolayı bazı cerh ve ta’dil âlimlerince tenkide tabi tutulmuştur. Dolayısıyla rivayeti hasen<sup>19</sup> olarak nitelendirmemiz doğru olacaktır.

16 Buhârî, Kitabu’s-Salât, bab:1, (I, 91); Kitabu’l-Enbiya, bab:5, (IV, 106–108); Müslim, Ebu’l Hüseyin b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, Sahîhu Müslim, I-V, Tah. Muhammed Fuad Abdülbâki, İstanbul, tsz., Kitabu’l-İman, 263, (I, 148).

17 Müslim, Kitabu’l-Kader, 8, (IV, 2040–2041).

حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ حَدَّثَنَا عَطَاءُ بْنُ مُسْلِمٍ الْحَقَّافُ حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنْ سُرَّاقَةَ بْنِ جُعْشَمٍ قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ الْعَمَلُ فِيمَا جَفَّ بِهِ الْقَلَمُ وَجَرَتْ بِهِ الْمَقَادِيرُ أَوْ فِي أَمْرِ مُسْتَقْبَلٍ قَالَ « بَلْ فِيمَا جَفَّ بِهِ الْقَلَمُ وَجَرَتْ بِهِ الْمَقَادِيرُ وَكُلُّ مَيْسَرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ

Süraka bin Cuşum (r.a.)'den, rivayet edildiğine göre kendisi şöyle demiştir: “Ben Resul-i Ekrem (s.a.v)’e dedim ki: Ya Resulallah! Amel, kaderleri çizen kalemin yazdığı mukadderatın cümlesinde mi ki artık kalem onun işini tamamlamış ve kurumuştur? Yoksa amel (için geçmişte bir kader oluşu bahis konusu olmayıp kişinin) istikbalde takınacağı tavra göre mi (tahakkuk eder)? Resul-i Ekrem (s.a.v): “Amel, kader ile tespit edilmiş olan mukadderattan olup kalemin yazıp kuruduğu hususlar içindedir. Herkes ne için yaratıldı ise ona müyesser kılınır”, demiştir.<sup>20</sup>

Bu rivayeti hasen kabul etmemiz uygun olacaktır. Çünkü rivayetin isnadında yer alan ravilerden Ata b. Müslim el-Haffaf hakkında bazı âlimlerin makbul<sup>21</sup> olduğu yönünde değerlendirmeleri vardır.

Bu raviyi İbn Hibban es-Sikat’ında zikretmiş olmasına<sup>22</sup> rağmen onun kavi<sup>23</sup> olmadığı, hadisin de sabit<sup>24</sup> olmadığı ifade edilmiştir.<sup>25</sup>

Yine Ebu Davud da onun zayıf bir ravi olduğunu ifade etmiştir.<sup>26</sup>

Bu iki rivayet farklı isnatlarla zikredildiğinden dolayı birbirlerini desteklemektedir. Dolayısıyla Müslim rivayetinin *sahih li gayrihi*<sup>27</sup> olduğunu belirtmemiz gerekir.

18 Tedlis: Bir kusuru veya ekseriya hoş görülme bir özelliği bulunan bir hadisi, bunun bulunmadığını zannettirecek şekilde rivayet etmek. Bkz. Aydınli Abdullah, Hadis İstılahları Sözlüğü, İFAV, İstanbul 2011, s. 312.

19 Hasen:Adalet sahibi olup da zabt sıfatı olmayan, bununla beraber tek başına rivayet ettiği hadisi munkur de sayılmayan kimsenin rivayet ettiği, şazz ve muallel olmayan hadis. Bkz. Aydınli, s. 110

20 İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, Sünenü İbn Mâce, Tah. Muhammed Fuad Abdulbâki, İstanbul, tsz.; Kitabu'l-Mukaddime, bab:10, hadis no: 76, (I, 29).

21 Makbul:Adalet ve zabt sıfatlarını tam olarak taşıyan ravi. Bkz. Aydınli, s. 168

22 İbn Hibban, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temîmî, *es-Sikat*, 354/965, VII, 255

23 Kavi:Tâdilî, Zehebi'ye göre ikinci mertebesinde bulunan bir ravi hakkında kullanılan bir sigâ. Böyle bir ravinin rivayet ettiği hadis delil olarak alınır. Bkz. Aydınli, s. 148-149

24 Sabit: Sahih veya hasen hadis. Bkz. Aydınli, s. 261

25 İbn Ebi Hatim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris, 327/938 el-Cerh ve't-Ta'dil, VI, 336

26 Zehebi, Mizanu'l-İtidal, III, 76

27 Sahih li gayrihi: Ravilerinden birinin zabtının tam olmaması gibi, bir eksikliği sebebiyle sahih olmayan, ancak bu eksikliği başka bir rivayete giderilerek sahih derecesine çıkan hadis. Bkz. Aydınli, s. 270

## Hadis No: 3

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ الطَّيَالِسِيُّ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ سُلَيْمٍ قَالَ قَدِمْتُ مَكَّةَ فَلَقِيْتُ عَطَاءَ بْنَ أَبِي رَبَاحٍ فَقُلْتُ لَهُ يَا أَبَا مُحَمَّدٍ إِنَّ أَهْلَ الْبَصْرَةِ يَقُولُونَ فِي الْقَدْرِ . قَالَ يَا بُنَيَّ أَنْفِرْ أَلْفَ الْفَرَانِ قُلْتُ نَعَمْ . قَالَ قَافِرِ الرُّحْرِفِ . قَالَ فَقَرَأْتُ ( حم ) \* وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ \* إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ \* وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ ) ..... يَقُولُ « إِنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلَمَ فَقَالَ اكْتُبْ . فَقَالَ مَا أَكْتُبُ قَالَ اكْتُبِ الْقَدَرَ مَا كَانَ وَمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى الْأَبَدِ .

Abdolvâhid b. Süleym (r.a.)'den rivayet edildiğine göre, şöyle demiştir: “Mekke’ye geldim, Atâ b. Ebî Rebah’la karşılaştığım da kendisine: “Ey Ebâ Muhammed! Basralılar kader konusunda dengesiz şeyler söylüyorlar ne dersin?” dedim. Dedi ki: “Evladım, Kur’an okuyor musun?” Ben de “evet”, dedim. Bana, “Zuhur sûresini oku”, dedi; Bende: “Ha mîm, düşün gerçekleri ortaya koyan bu kitabı, onu düşünüp kavrayabilesiniz diye Arapça olarak indirdik. O Kur’an, katımızda bulunan ana kitapta mevcut olup şan, büyüklük ve hikmetlerle doludur” ..... ben Resûlullah (s.a.v.)’in şöyle buyurduğunu işittim: “Allah önce kalemi yarattı ve yaz buyurdu. Kalem: “ne yazayım?”, dedi. Allah’ta, “kaderi ve ebediyete kadar olup bitecek her şeyi yaz”, buyurdu.”<sup>28</sup>

Tirmizi bu rivayetin hasen ve sahih olduğunu ifade etmektedir.<sup>29</sup>

İki farklı tarikten gelen bu rivayet sahâbeden Ebu Hureyre ve Abdullah b. Mesud’dan nakledilmiş olup sahih bir rivayet olduğu anlaşılmaktadır.

## Hadis No: 4

وَقَالَ أَصْبَعُ أَخْبَرَنِي ابْنُ وَهْبٍ عَنْ يُؤُسَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي رَجُلٌ شَابٌّ ..... فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ « يَا أَبَا هُرَيْرَةَ جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا أَنْتَ لَاقٍ ، فَاحْتَصَّ عَلَيَّ ذَلِكَ أَوْ ذَرَّ »

Esbağ İbnu'l-Ferec şöyle dedi: “Bana İbn Vehb, Yunus İbn Yezîd’den; o da İbn Şihâb’dan; o da, Ebû Seleme’den haber verdi ki, Ebû Hureyre (r.a.) şöyle demiştir: “Ben: “Ya Resûlallah! Ben genç bir adamım. .... Allah’ın Resulü (azarlayarak) bana: “Ya Ebâ Hureyre, senin kavuşacağıın mukadderatı yazan kalemin (mürekkibi) kurumuştur. Şu hâl üzerine sen ister hadımlaş, ister bırak (müsavidir)” buyurdu.”<sup>30</sup>

28 Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, Sünenü't-Tirmizî, İstanbul, 1992, Kitabu'l-Kader, bab: 17, hadis no: 2162, (IV, 62); Ebû Davud, Süleyman b. El-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, Beyrut, tsz., Sünnnet, bab: 16, hadis no: 4700, (II, 637-638); İbn Hanbel, V, 317;

29 Tirmizi, Tefsir, 66; Aynı rivayetin farklı bir varyantı için bkz. Ebu Davud, Sünnne, 17

30 Buhârî, Kitabu'n-Nikah, bab: 8, (VI, 119); Nesâî, Ebû Abdırrahman Ahmed b. Şuayb, Sünenü'n-Nesâî, İstanbul, 1992, Kitabu'n-Nikâh, bab: 4, hadis no: 3213, (IV, 59-60);

Söz konusu rivayet hakkında Tirmizi sıhhati ile ilgili değerlendirmelerde bulunmuş ve hasen sahih olduğunu ifade etmiştir.

Hadis No: 5

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ مُوسَى أَحْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ أَحْبَرَنَا لَيْثُ بْنُ سَعْدٍ وَابْنُ هَيْبَةَ عَنْ قَيْسِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ وَحَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَحْبَرَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا لَيْثُ بْنُ سَعْدٍ حَدَّثَنِي قَيْسُ بْنُ الْحَجَّاجِ الْمَعْنَى وَاحِدٌ عَنْ حَنْشِ الصَّنَعَانِيِّ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ كُنْتُ خَلْفَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمًا فَقَالَ.... رُفِعَتِ الْأَقْلَامُ وَجَفَّتِ الصُّحُفُ

Tirmizî'nin, Ahmed b. Muhammed b. Musa-Abdullah b. el-Mubârek-Leys b. Sa'd, İbn Lehi'a-Kays b. el-Haccâc ki her iki isnadla gelen hadisin ifade ettiği anlam aynıdır, Haneş es-San'ânî'nin İbn Abbas'dan naklettiğine göre, İbn Abbas anlatıyor: " Bir gün Allah'ın Resulü'nün arkasında bulunuyordum. Bana şöyle dedi: "Delikanlı! Sana bazı öğütler vereyim; Allah'ı unutma ki, Allah da seni unutmasın. Allah'ı unutma ki, hep yanında bulasın. Bir şey istersen Allah'tan iste. Yardım istersen Allah'tan yardım bekle. Bil ki, bütün millet bir konuda senin yararına bir şey yapmak için bir araya gelse, ancak Allah yazmışsa sana destek verebilirler. Bütün millet sana zarar vermek için bir araya gelse, ancak Allah yazmışsa sana zarar verebilirler. (Çünkü) **kalem** kaldırılmış, (kader) sayfalarındaki mürekkep kurumuştur."<sup>31</sup>

Tirmizi bu hadisi hasen olarak nitelemiştir.

Söz konusu rivayeti Ahmed b. Hanbel de nakletmiş, onun rivayetinin ravileri incelendiğinde rivayetin sahih olduğu anlaşılmaktadır.<sup>32</sup>

Hadis No: 6

حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَرَفَةَ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عِيَّاشٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي عَمْرٍو السَّيِّبَانِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الدَّيْلَمِيِّ قَالَ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ « إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ خَلْقَهُ فِي ظُلْمَةٍ فَأَلْفَى عَلَيْهِمْ مِنْ نُورِهِ فَمَنْ أَصَابَهُ مِنْ ذَلِكَ النُّورِ اهْتَدَى وَمَنْ أخطأهُ ضلَّ فَلِذَلِكَ أَقُولُ جَفَّ الْقَلَمُ عَلَى عِلْمِ اللَّهِ.

Abdullah b. Deylemî (r.a.)'den rivayete göre, şöyle demiştir: "Abdullah b. Amr'dan işittim, şöyle diyordu: "Resûlullah (s.a.v.)'den işittim şöyle demişti:

İbn Hanbel, Ahmed, *Müsned*, İstanbul, 1992, I, 293; et-Tirmizî, Kitabu't-Tefsîri'l-Kur'an, bab: 12, hadis no: 3122, (V, 77).

31 Tirmizî, Kitabu's-Sıfatı'l-Kiyâme, bab: 59, hadis no: 2524, (IV, 231); İbn Hanbel, Ahmed, Müsnedü Ahmed b. Hanbel, I-VI, İstanbul, 1992, I, 293.

32 Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 176

Allah yaratıklarını karanlık içerisinde yarattı, kendi nurundan da onlara bir nur uzattı. O nurdan kime bir parça isabet ederse hidayeti bulur. Kime de o nurdan bir parça ulaşmazsa sapıklıkta kalır. İşte bunun için Allah'ın ilmi üzere kalem ve mürekkep kurudu diyorum.”<sup>33</sup>

Tirmizi bu hadisin hasen ve garib<sup>34</sup> olduğunu ve rivayetin başka bir tarikinin bilinmediğini ifade etmiştir.

Hadis No: 7

حَدَّثَنَا عَفَّانُ حَدَّثَنَا يَرْبُودُ يَعْنِي ابْنَ زُرَيْعٍ حَدَّثَنَا حُمَيْدٌ قَالَ حَدَّثَنِي بَكْرٌ أَنَّهُ أَخْبَرَهُ أَنَّ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ رَأَى رُؤْيَا أَنَّهُ يَكْتُبُ صَ فَلَمَّا بَلَغَ إِلَى سَجْدَتِهَا قَالَ رَأَى الدَّوَاةَ وَالْقَلَمَ وَكُلَّ شَيْءٍ بِحَضْرَتِهِ انْقَلَبَ سَاجِدًا قَالَ فَقَصَّهَا عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمْ يَزَلْ يَسْجُدُ بِهَا بَعْدَ.

Ebu said el-Hudri'den sahih bir isnadla nakledilen bir rivayette, Ebû Saîd el-Hudrî (r.a.) rüyasında kendisini Sâd sûresini yazarken gördü. Secde ayetine gelince yanındaki divit, kalem ve her şey secdeye gitmişti. Bu (rüyasını) Hz. Peygamber (s.a.v)'e anlattı, ondan sonra (o ayette) secde etmeyi bırakmadı.<sup>35</sup>

Kalem kavramının geçtiği hadisler arasında “üç kişiden kalem kaldırılmıştır” şeklinde ifadelerin yer aldığı hadisleri<sup>36</sup> burada zikretmedik. Zira bu ifade şeklinin geçtiği değişik hadislerde, kalem kelimesinin, *sorumluluk* anlamına geldiğini görmekteyiz.

Burada ele aldığımız hadislerde yer alan kalem kelimesine baktığımızda ise, Kalem sûresi'nin ilk ayetlerinde yer alan ve bizim “kader kalemi” diye ifadelendirdiğimiz kalem kavramının, tefsirlerde bu şekilde yorumlanmasına burada zikrettiğimiz hadislerin kaynaklık ettiği anlaşılmaktadır.

Hadislerin metninden anlaşıldığına göre kulun her türlü amel ve çabası tamamen mukadderatın şümülünde olup hepsi kaza ve kadere dâhildir. Kader dışında bir şey yoktur. Mukadderatı çizen kalem kurumuştur. Yeniden bir şey değiştirecek değildir. Burada zikrettiğimiz hadislerin şerhlerine baktığımızda, kalemin, insanların kaderlerini Levh-i Mahfuz'a yazdığı ve Peygamber'in, Mirac'da bir seviyedekeyken bu kalemlerin seslerini işittiğini ifade etmekle beraber, İdris (a.s)'ın dünya ehlinden kalemle ilk yazan kişi olduğu ve dünya ehli-

33 Tirmizî, Kitabu'l-İman, bab: 18, hadis no: 2601, (IV, 292); İbn Hanbel, II, 176.

34 Hasen garib: Bir ravinin tek başına rivayet ettiği hasen hadis. Bkz. Aydınlı, s. 112

35 İbn Hanbel, III, 78.

36 Ebû Dâvud, Hudûd, bab: 17, hadis no: 4398, 4399, 4401 (IV, 558, 559); İbn Hanbel, VI, 100, 101.

nin de ondan öğrendiği belirtilmektedir.<sup>37</sup> Bunun yanı sıra kalem ifadesinin, "Artık isteyen iman etsin isteyen inkâr etsin"<sup>38</sup> ayetinde olduğu gibi bir tehdid ifade ettiği ve Allah'ın kudretinin ve ilminin yüceliğine delalet ettiği vurgulanmaktadır. Ayrıca bu tür kalemin mevcut olmasının, Allah'ın kudretine göre caiz olup onu inkâr edemeyeceğimiz de belirtilmektedir.<sup>39</sup>

Bazı hadisler, bize, insanın hürriyet alanını çizmektedir. Her şeyde hürriyet ve cüzi iradenin geçerliliği aranmamalıdır. Ancak karşılığında ceza ve mükâfat göreceğimiz durumlarda cüzi irade mutlaka gereklidir. Bunun dışındaki durumlarda insan hürriyetinden, cüzi iradenin geçerliliğinden bahsetmemiz mümkün görünmemektedir. Allah'ın ilmi, yaratılıştan itibaren mahlûkatla ilgili bütün durumları kapsar. Yaratılıştan insanlara ilham ettiği iyiye ve kötüye meyledebilme yeteneği de bu ilmin içerisinde.<sup>40</sup>

Bu hadisler içerisinde dikkat çeken ifade İbn Mes'ud'dan rivayet olunan: "Sizden birinin yaratılışı, annesinin karnında kırk günde cem olur. Öyle ki, kendisiyle cennet arasında bir ziralık mesafe kaldığı zaman ona yazısı galebe çalar ve cehennem ehlinin ameliyle amel ederek cehenneme girer..."<sup>41</sup> hadisinde ki "yazısı galebe çalar" (öne geçer) lafzıdır. Bu lafız cebir ifade eder mi etmez mi? Hadisle ilgili şu yorumlar yapılabilir:

1) Cennete bir ziralık mesafe kalması demek ölüme çok yaklaşması anlamındadır.

2) Yazısı ona galebe çalmaktan maksat, kişi, amelini yaptığı iyi işlerle sonlandıramaz, kötü işlerle sonlandırır. Veya ölümden önce amelini iyi bir işle sonlandırır. Ancak kişinin amelindeki bu durum kendi iradesi ile ilgilidir. Yoksa Allah'ın yazmasından kaynaklanan bir cebirden dolayı değildir.

3) Hadiste, iyi amellere sonuna kadar devam etmenin önemi bildirilmektedir.

4) İyi kişi bazen kötülük, kötü kişi ise bazen iyilik yapar. Ameller son durumlarına göredir. Bu durum Allah'ın ilmi noktasında açıktır.<sup>42</sup>

Buhârî şarihlerinden Kastalânî'nin nakline göre Halife Me'mun'un Horasan valisi Abdullah b. Tâhir, Hüseyin b. Fazl'a, "Allah her gün bir emirde bir

37 Aynî, Bedrettin Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed, Umdu't'l-Kârî Şerhi Sahihî'l-Buhârî, Beyrut, tsz., IV, 49-52.

38 18.Kehf, 29.

39 Aynî, XX, 73, 74.

40 Bkz. 4 nolu hadis.

41 Bkz. 3 nolu hadis. Ayrıca bkz. Buhari, Kader, 1.

42 İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, Fethü'l-Bari Şerhu Sahihu'l-Buhârî, Beyrut, h. 1379., XI, 488.



iştedir”<sup>43</sup> ayeti ile “Bir şeye Allah’ın ilim, kudret ve iradesi taalluk ettimi artık kader çizen kalem kurur (ezeli hüküm değişmez olur)” hadisi bana müşkil geldi. Bunlar arasında görülen zahiri farkın sırrını çözemedim diye soru sormuş. Hüseyin İbn Fazl; “Ayetteki işler Allah Teâlâ’nın her an açıkladığı ve yarattığı şeylerdir. Ezelde takdir buyurduğu şeyler değildir” demekle aydınlatıcı cevap verince bu ilmi ve veciz cevaptan duyulan Emir, kalkarak İbn-i Fazl’ın alnından öpmüştür.<sup>44</sup>

Hadisler, yazgının, nesne ve olayların tasvirinden ibaret olduğunu göstermektedir. Bu, “Belli bir zamanda ve belli bir yerde şöyle şöyle vuku bulacak” tarzında bir tasvir olup “vuku bulsun” şeklinde bir hüküm değildir. Dolayısıyla kâinata dair ilâhî ilmin Levh-i Mahfuz’a yazılması, insanları icbar altında bırakmaz. Nitekim insan, Levh-i Mahfuz’da ne yazıldığını bilmeden kendi hür iradesine göre davranır. Eğer insanların amelinin yazılması onları cebre zorlayacak olsa idi Hz. Peygamberin kulluğa teşviki anlamsız olurdu.<sup>45</sup> Bu ilmin Levh-i Mahfuz’a geçirilmesi insanları bir işi yapmada zorunlu kılmadığı gibi, insanlardan mükellefiyeti kaldırmaz. Bunların hepsine iman gerekir. Bu imanın keyfiyeti Allah’ın bu işler noktasında ki ilmidir. Hiçbir şey onun ilmini kuşatamaz.<sup>46</sup> Gelecek insanlardan gizlidir. Kişiye gereken, emrolunduğu şey hususunda çalışmaktır.<sup>47</sup>

Kâdî Bakillâni şöyle demektedir: “Bu haberlerdeki ifadeleri, mecâzî manaya almak gerekir. Çünkü yazmaya has olan bir alet durumundaki kalemin, canlı ve akıllı, böylece de kendisine emredilip yasaklar konulan bir şey olması caiz değildir. Çünkü kalemin mükellef bir canlı oluşu ile yazı aleti oluşunun arasını uzlaştırmak imkânsızdır. Tam aksine bundan muradın Cenâb-ı Hakk’ın, “ O, bir şeye hükmetti mi, ona ancak “ol” der, o da oluverir...”<sup>48</sup> ayetinde olduğu gibi Allah Teâlâ’nın olacak şeyleri o kaleme yazdırtmasıdır. Çünkü burada, ne bir emir ne de bir mükellef tutma söz konusudur. Aksine bu, hiçbir çekişme ve hiçbir karşı koyma olmaksızın, Cenab-ı Hakk’ın, kudretinin dâhilinde ki şeye nüfuzudur.<sup>49</sup>

43 55.Rahmân, 29.

44 Hatipoğlu, Haydar, Sünen-ü İbn-i Mâce Tercemesi ve Şerhi, İstanbul, 1982, I, 162.

45 Mâturidî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, Kitâbu’t-Tevhîd, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara 2001, s. 310.

46 Nevevî, Ebû Zekeriya Yahya b. Şeref, el-Minhac Şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc, Beyrut, h. 1392. XVI, 198.

47 İbn Hacer, *a.g.e.*, XI, 493.

48 36.Yasin, 82.

49 Bkz., Râzî, Fahrudîn, Mefâtihu’l-Ğayb (Tefsîru’l-Kebîr), trc. S. Yıldırım - L. Cebeci - S. Kılıç - C. Sadık Doğru, I-XXIII, Ankara, 1995, XXII, 40.

Kur'an-ı Kerim'de manası kapalı olan, akılla çözülemeyen, Kitap ve Sünnette tam olarak izahı bulunmayan, manası Allah'a havale edilen ayetler vardır. Bunlara müteşabih ayetler denilmektedir. Bunlar teklif getiren ayetler değildir. Kelâmcıların temel görüşü, müteşabihatın te'vil ve tefsirinden yanadır. Çünkü onlar Kur'an-ı Kerim'de anlaşılmayan bir şeyin olduğuna kani değildir. Ünlü kelimci ve müfessir Fahreddin Râzi, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili ayetleri ele almış, bunların te'vil ve tefsirini yapmıştır. Müteşabihatın te'vil delillerini de geniş geniş anlatmıştır. İlk devir kelimcileri, müteşabihatı Allah'a bırakmışlarsa da, nasları anlamada akli delil olarak kullanan sonra ki kelimciler müteşabihatın bilinebileceğini kabul etmişler ve Kur'an ayetlerine bu şekilde yaklaşmışlardır.<sup>50</sup>

Ayetlerin müteşabihleri olduğu gibi hadislerin de müteşabih olanları vardır. Hadislerdeki kapalı manalar sahih bir te'vil ile açıklığa kavuşturulabilir. Hadislerin te'vil edilmesini hem Ehl-i Sünnet, hem de Ehl-i Bid'at tasvip etmektedir.<sup>51</sup> Hadisleri Kur'an'ın bütünlüğü çerçevesinde ele almak bu konuda bizi makul bir sonuca götürmektedir. Zira Kur'an'a baktığımızda, insanın, kader noktasında irade ve hürriyeti bulunmadığına dair cebr ifade eden ayetlerin yanı sıra insana irade ve hürriyet tanıyan ayetlerin olduğunu müşahade etmekteyiz. İnsanın fiillerinde mecbur olduğunu ifade eden ayetler; Allah'ın mutlak irade ve kudretini gösterirken; insana irade ve hürriyet tanıyan ayetler ise; Allah'ın, bu her şeye şamil, üstün kudreti yanında ve onun sınırları dâhilinde, insanın da irade ve kudretinin bulunduğuna işaret etmektedir. Yani Kur'an insana bir hareket serbestisi tanımakta ve onu neticesinden sorumlu tutmaktadır.<sup>52</sup> Biz de Kalem hadislerinde yer alan "Kalem her şeyi yazmıştır ve kurumuştur" şeklindeki ifadeleri aynı tarzda Kur'an ayetlerine bağlı olarak ele alacak olursak bu ifadelerin de Allah'ın yüce kudretine delalet ettiğini ve ezeli ilminin her şeyi kapsadığına dair bir te'vil yapmamız mümkün olabilmektedir. Aksi takdirde, kalemin her şeyi yazdığı ve kurduğu şeklindeki ifadeleri Allah'ın ezeli ilmiyle ve kudretiyle ilişkilendirmeden, cebr ifade edecek tarzda ele alırsak, Kur'an ayetlerinde, Allah'ın, kendi külli iradesi, kudreti ve ezeli ilmi içinde insana tanımış olduğu, insana ait olan ve onu sorumlu bir varlık kılan irade ve hürriyeti, inkâr etmiş oluruz. Bu da Kur'an'ın bütünlüğüne ve bize vermek istediği mesaja ters düşmektedir.

50 Yaşar, Hüseyin, *Kur'an'da Anlamı Kapalı Ayetler*, İstanbul, 1997, s. 73, 75.

51 Bayraktar, İbrahim, *Edebî ve İlmî Açından Hadis*, İzmir, 1993, s. 148.

52 Özler, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, İstanbul, 1997, s. 63.

## 5. “Kalem” Kavramının Tarihi Süreçte Yorumu

Buraya kadar Kalem kavramı hakkında bilgiler verdikten sonra şimdi de tarihi süreçte bu kavramın hangi anlam alanlarını kapsayacak şekilde kullanıldığını belirlemeye çalışalım.

### 5.1. Gerçek Kalem

Naslardan anladığımız kadarıyla iki çeşit kalem vardır. Bunlardan biri insanların eğitim-öğretim vasıtası olarak kullandıkları maddi kalemdir. Kalem kavramının kullanıldığı anlam alanlarından ilki olan gerçek, bildiğimiz kalem anlamında kullanılan Kalem, Alâk sûresi'nin dördüncü ayetinde şu şekilde yer almaktadır:

“الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ”

“Kalemle yazmayı öğretti”

Burada yer alan ifade hususunda şu iki izah yapılabilir:

Birinci olarak, “Kalem” sözü ile kendisi sebebiyle, gaib şeylerin bilinip öğrenildiği yazma işi kastedilmiş, “Kalem” ise bu yazma işinden kinâye olarak getirilmiştir. İkinci olarak ise, İnsanın yazmayı “Kalem” ile öğretmesi kastedilmiştir. Bu iki görüş birbirine yakındır; zira ayette, yazmanın faziletli bir şey olduğuna dikkat çekilmektedir. Rivayet olunduğuna göre Süleyman (a.s), İfrit'e, “Kelam”ın ne demek olduğunu sormuş, İfrit'de “Geçip giden bir rüzgâr” şeklinde tarif etmiş, bunun üzerine Hz. Süleyman (a.s), “Peki o sözü zabt-u rapt altına almanın yolu nedir?” deyince, İfrit “Yazmaktır” cevabını vermiştir. O halde kalem, ilimleri avlayan bir avcı olup, bazen ağlatır, bazen güldürür. Kalem fakir düşmesiyle de ilimler boyun eğer ve zelil olur. Ama kalemin harekete geçmesiyle, ilimler, zamanlar süresince ebediyen kalır. Bunun bir benzeri de, Hz. Zekeriya (a.s) ile ilgili olan şu ifadedir: “O, Rabbine gizlice niyaz ettiği zaman...”<sup>53</sup> Bu ifade, “O, saklı tuttu, ama duyuldu...” demektir. Kalem de böyledir. Çünkü kalem konuşmaz ama doğudakileri batıdakilere duyurur. Kalem lisanın vekili ve onun yerine geçen bir şey olduğunu söylememeliyiz, zira kalem, dilin yerini tutar da, dil, kalemin yerini tutmaz.<sup>54</sup>

Bu ayet Allah Teâlâ'nın kullarına bilmediklerini öğretmesi sebebiyle O'nun kereminin yüceliğine delalet eder. Allah Teâlâ kullarını cehalet karanlığından ilmin aydınlığına nakletmiştir. Yüce Allah, yalnızca kendisinin bildiği başkasının tam olarak anlayamayacağı büyük menfaatlerden dolayı yazı ilminin üstünlüğüne dikkat çekmiştir. Yazı sayesinde ilimler tedvin edilmiş, hükümler

<sup>53</sup> 19.Meryem, 3.

<sup>54</sup> Râzî, XXIII, 259, 260.

kayıt altına alınmış, geçmiş milletlerin haberleri ve bilgileri elde edilmiş, Allah Teâlâ'nın indirilmiş olan kitapları yazılmıştır. Eğer yazı olmasaydı din ve dünya işleri düzgün ve doğru bir şekilde yürümezdi.<sup>55</sup> Beyzâvî de ayet hakkında, ilimlerin, kendisi sebebiyle kaydedildiği ve uzakların, kendisi vesilesiyle öğretilmiş olduğundan dolayı bu şekilde buyrulduğunu dile getirmektedir.<sup>56</sup>

Ebû'l Berekât en-Neseî'ye göre, bu ayette Allah'ın, "Kalemle (yazı yazmayı) öğretendir" buyurmasından maksat şudur: "Allah'ın kullarına bilmediklerini öğretmesi ve onları cehalet karanlığından ilim, irfan aydınlığına çıkarması, O'nun kereminin yüceliğindedir. Allah Teâlâ, yazı yazmadaki büyük menfaatlerden dolayı bu ayetle dikkatleri yazı ilmine çekmiştir. Yazı olmasaydı ilimler tedvin edilemez, hükümler kayıt altına alınamaz, önceki milletlerin haberleri muhafaza edilemez, Allah Teâlâ'nın indirdiği kitapları muhafaza edilemezdi.<sup>57</sup> İbn Mücâhid'den nakledildiğine göre Allah Teâlâ insana kalem ile yazı yazmayı öğretmiş, insana bilmediklerini bundan başka bir âletle öğretmemiştir.<sup>58</sup> Katâde şöyle demiştir; "Kalem, Yüce Allah'dan gelmiş pek büyük bir nimettir. Eğer o olmasaydı ne bir din dimdik ayakta dururdu ne de hayat düzene girerdi. İlimlerin kaydedilmesi, hikmetlerin yazılması, önceki milletlerin haber ve görüşlerinin tespiti, Allah'ın indirdiği kitaplarının yazılması hep yazı ile gerçekleşmiştir. Eğer yazı olmasaydı, din ve dünya işleri doğru bir şekilde ayakta duramazdı."

Muhdes şairlerden birisi kalemi nitelendirirken şöyle demektedir: "Mürekkep kafasını boyarken onun, sanki o, delinmemiş inciye kavuşmak için süslenen yaşlı gibidir. Hem niçin ben ona bir tazim gözüyle bakmayayım ki, O'nun ile (amellerin yazıldığı) sahifeler Yüce Allah'a yükseltilmektedir." Abdullah b. Ömer'den gelen rivayete göre o şöyle demiştir: "Ey Allah'ın Resulü! Senden işittiğim hadisleri (sözleri) yazayım mı?" Peygamber (s.a.v.)'de: "Evet, yaz! Çünkü şüphesiz ki Allah, kalemle (yazı yazmayı) öğretmiştir." buyurmuştur. Yüce Allah'ın kime kalemle yazı yazmayı öğrettiği hususunda üç görüş vardır. Birinci görüşe göre bu kişi, Âdem (a.s.)'dir. Çünkü ilk yazı yazan O'dur. Bu Ka'b b. Ahbar'ın görüşüdür. İkinci görüşe göre o kişi, İdris (a.s.)'dir. Çünkü o, ilk yazı yazandır. Bu da Dahhâk'ın görüşüdür. Üçüncü görüşe göre bu

55 Zemaşerî, Ebu'l Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Tevîl*, I-IV, Mısır, 1966, IV, 270.

56 Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebû Sâid Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî, *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Tevîl*, I-II, İstanbul, tsz., II, 609.

57 Neseî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Tevîl*, I-IV, Mısır, tsz., IV, 368.

58 Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmi'u'l-Beyan an Tevîli'l-Kur'an*, I-XXX, Mısır, 1954, XXX, 253.

buyruk herkesi kapsar. Çünkü onu kim öğrenmişse Yüce Allah'ın öğretmesi sayesinde öğrenmiştir. İlim adamlarımız der ki: “Kalemler aslında üç tane- dir. Bunlardan birisi de Allah'ın insanların ellerine vermiş olduğu kalemlerdir. İnsanlar bu kalemlerle kendi sözlerini yazarlar ve onlarla maksatlarına erişir- ler.” Yazı yazmada çok büyük üstünlükler ve faziletler vardır. Yazı yazmakta beyanın kapsamı içindedir. Beyân (meramını açıklamak) ise Âdem oğlunun özelliklerindedir.<sup>59</sup> Ayette zikredilen kalem kelimesinin marife olmasından maksadın cins için olduğunu ifade edenler, kalemi, insanların ellerindeki yazı âleti olarak tefsir etmişlerdir. Bu özelliğinden dolayı kalemin faydaları çoktur. Şayet kalemin, Allah'ın kitaplarını yazmanın dışında bir faydası olmasaydı bile bu onun yüceltilmesi için fazilet olarak yeterdi.<sup>60</sup>

Kur'an'dan ilk olarak inen mübarek ve değerli ayetler, aynı zamanda Allah'ın, kullarına merhamet ettiği ilk rahmet ve onlara ihsan ettiği ilk nimeti de dile getirmektedir. Bu ayetlerde insanın pıhtılaşmış kandan yaratıldığına, Hak Teâlâ'nın ikramıyla bilmediği şeyleri öğrendiğine ve böylece ilim, şeref ve keramete nâil olduğuna dikkat çekilmektedir. Bu şeref, öyle bir şereftir ki; insanların atası Âdem (a.s), bu şerefle meleklerden üstün kılınmıştır. İlim; ba- zen zihinlerde, bazen dilde bazen de parmak ucuyla yazılan yazıda olur. Yani ilim; zihni bilgi, lâfzî bilgi ve resmî bilgidir. Resmî bilgi ister istemez ilk ikisi- ni gerektirir. Ama onlar bunu gerektirmezler. Bu sebeple Allah Teâlâ: “Oku, Rabbin nihayetsiz kerem sahibidir. Ki O, kalemlerle öğretti. İnsana bilmediğini öğretti.” buyuruyor. Haberde vârid olduğu üzere; bilgiyi yazıyla kaydedin, de- nilmiştir. Yine vârid olan bir hadiste bildiğiyle amel eden kimseye Allah Teâlâ bilmediği şeylerin bilgisini de ihsan eder, buyrulmaktadır.<sup>61</sup>

Hulâsatu'l-Beyân yazarına göre; kalemde insanlar için pek çok menfaat olduğundan fazilet ve meziyetine işaret için kalem ile talimi Cenâb-ı Hak kendi zâtına nispetle tasrih buyurmuştur. Çünkü bütün ilimlerin zaptı ve mu- hafazası kitabetledir. Eğer kalemlerle yazı olmasa emr-i din ve emr-i dünyadan hiçbir şeyin kıyâmı mümkün olamazdı. Katâde'nin “Kalem, Allah Teâlâ'dan bir nimettir. Eğer kalem olmamış olsaydı din kaim olmaz, maişette salah bul- mazdı” kelâmı, bu manayı teyit içindir. Çünkü her kavme nazaran kendile- rinden evvel geçenlerin ahval ve âdetlerini, onların sonra geleceklere bırakmış oldukları eserlerini zapt etmek, ancak yazıyla olduğundan her zaman insanlar

59 Kurtûbî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el- Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'an*, I-XX, Kâhire, 1967, XIX, 218, 219.

60 Âlûsî, Ebu'l-Fazl Şehâbeddin es-Seyyid Mahmud el-Bağdâdî, *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l- Kur'ani'l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî*, I-XXX, Beyrut, tsz., XXX, 23, 24.

61 İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsîri*, I-XVI, Çev. Dr. Bekir Karlığa - Dr. Bedrettin Çetiner, İstanbul, tsz., XV, 8522, 8523.

yazıya dikkat ve ihtimam etmişlerdir. Evvel geçenler sonra geçenlere eserlerini kalem ve yazı vasıtasıyla devretmekte devam etmişlerdir. İşte kalemin menfaatının pek büyük olduğunu tembih için Allah Teala Kur'an'ın ilk nâzil olan ayetlerinde, zât-ı ulûhiyetinin ekrem olduğunu, kalemle talimini beyanla ispat etmiştir. Çünkü kalemle talim, ekrem olduğunun delilidir ve tavrı şöyledir: "Rabbin ekremdir. Zira insana bilmediğini kalemle talim etti. Her kim, insana, bilmediğini kalemle talim ederse o kimse ekremdir. Binaenaleyh, "Rabbin ekremdir." demek olur.<sup>62</sup>

Âl-i İmrân sûresi'nin 44. ayetinde kalem kelimesi daha öncede bahsettiğimiz üzere çoğul olarak (أَقْلَامٌ) yer almaktadır. Bu ayetin metni ve meâli şöyledir:

“ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَقُولُ أَفْلَأَمْهُمْ أَيْهُمْ يَخْفَى مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ”

“(Ey Muhammed!) Bunlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindedir. Meryem’i kim himayesine alıp koruyacak diye kalemlerini (kur’a için) atarlarken sen yanlarında değildin. (Bu konuda) tartışırken de yanlarında değildin”

Âlimler, ayette geçmekte olan kalemlerin ne olduğu hususunda şu izahları yapmışlardır:

“Kalemler” den maksat, onların Tevrat ve diğer kitapları yazdıkları kalemlerdir. Bu kalemler ile şu şekilde kur’a çekmişlerdir: “Kalemi, suyun akış istikametinin ters yönüne doğru giden, bu kefâlete hak kazanacaktı.” Onlar, bunu yaptıklarında, Zekeriya (a.s)’ın kalemi sadece bu şekilde suyun aksi istikametine gitti. İşte böylece onlar, Hz. Meryem’i onun himayesine almasını kabul ettiler. Bu, âlimlerin çoğunun görüşüdür. Bir diğer görüşe göre: Onlar değneklerini akan suya attılar, sadece Zekeriya (a.s)’nın değneği suyun akış istikametinin tersine gitti. Böylece kur’ayı o kazandı. Bu Rebî’in görüşüdür.

Ebû Müslim şöyle demiştir: “Onların kalemlerini atmaları, ümmetlerin ihtilaf esnasında kur’a çekmeleri manasındadır. Onlar böylece, üzerlerinde isimleri yazılı olan şeyleri kur’a için çekiyorlar, kimin ismi çıkar ise onu, ona veriyorlardı. Nitekim Cenâb-ı Hak, “Derken onlar kur’a çekmişlerdi de (Yunus) yenilenlerden olmuştu.”<sup>63</sup>, buyurmuştur.

Bu, Arapların kumarda kazanılan devenin etini paylaşmak için çektikleri fal oklarına benziyor. Bu hisseler, kesilip parçalandığı için “Kalemler” diye

62 Konyalı, Mehmed Vehbi, *Hulâsatu’l-Beyân fi Tefsiri’l-Kur’an*, I-XVI, İstanbul, 1969, XV, 6504, 6505.

63 37.Sâffât, 141.

adlandırılmıştır. Bir şeyi parça parça edersen, “وَلَمَّتْ” dersin. İşte bu sebepten dolayı yazı yazılan şeye de “Kalem” denmiştir.

Kâdî şöyle demiştir: “ Bu şeylere kalem denilmesi, aslı iştikak bakımından doğru ise de örf, “Kalem” kelimesini yazı yazılan şey manasına tahsis etmiştir. Binaenaleyh bu lafzı bu manaya almak gerekir”<sup>64</sup> Allah Teâlâ’nın ayetteki “Kalemler” lafzından murat, Yahudilerin Tevrat’ı yazdıkları kalemlerdir. Herhangi bir problem, çözümsüzlük gibi durumlarda onlar bu kalemlerle kur’a çekiyorlardı. Kur’aya katılanların ya da oylanın şeylerin isimlerini kalemlerin üzerine yazıyorlardı. İnsanlar bir belirsizlik, sonuçsuzluk durumunda doğruyu ortaya çıkarmak için kur’aya yöneliyorlardı. Cahiliye ehli bu fal oklarına yemin ediyorlardı. Yahudiler, Tevrat’ı kendileriyle yazdıkları kalemleri kur’a çekimi için kullandılar. Çünkü onlar bu kalemleri Tevrat’ı yazmada kullanmalarından dolayı, hayırlı olana da yol göstereceğini umuyorlardı.<sup>65</sup>

Lokmân sûresi 27. ayete baktığımızda ise Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır:

“وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ”

“Eğer yeryüzündeki ağaçlar kalem, denizler de mürekkep olsa, arkasından yedi deniz daha ona katılsa, Allah’ın sözleri (yazmakla) yine de tükenmez. Şüphesiz Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”

Bu ayeti kerimenin nüzul sebebi hakkında Abdullah b. Abbas’tan şu rivayet nakledilmiştir: “Medine’de Yahudi hahamları Resulullah’a gidip: “Ey Muhammed! Size ancak az bir ilim verilmiştir.” sözüyle bizi mi kastediyorsun yoksa kendi kavmini mi?” diye sormuşlar, Resulullah’ta: “Hepinizi” cevabını vermiştir. Bunun üzerine Yahudi hahamları: “Sana gelen şeylerde bize Tevrat’ın verildiğini ve Tevrat’ta her şeyin açıklamasının bulunduğunu okumuyor musun?” dediler. Resulullah: “Tevrat, Allah’ın ilmine göre az bir şeydir. Sizin yanınızda Allah’ın ilminden size yetecek kadar bulunmaktadır” dedi. İşte bunun üzerine Allah Teâlâ, Yahudilerin sorularına bir cevap olmak üzere Resulullah’a bu ayeti indirdi.<sup>66</sup> Filhakika insanlar, bilgilerini yazarak, sözlerini kaydederek, emirlerini imzalayarak kalem ve yazı yoluyla dile getirirler. Kalemler; ormanlardan

64 Râzî, VI, 309–310.

65 Taberî, III, 268; Neseî, I, 157; Zemahşerî, I, 429, 430; Beyzâvî, I, 159; Âlûsî, III, 158, 159; İbn Âşur, Muhammed et-Tâhir, *et-Tabrîr ve’t-Tenvîr*, I-XV, Tunus, 1997, III, 245; Kutup, Seyyid, *Fizlâli’l-Kur’an*, I-XVI, trc. M. Emin Saraç - İ. Hakkı Şengüler - Bekir Karlığa, İstanbul, 1971, II, 281; Çantay, H. Basri, *Kur’an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm (Tefsîrlî Kur’an Meâli)*, I-III, İstanbul, 2005, I, 124, 125.

66 Taberî, XXI, 81.



ve ağaçlardan yapılır. Her kalemin mürekkebe ihtiyacı vardır. Eskiden divit kalemle yazı yazıldığı için hokka dolusu mürekkeplere ihtiyaç olurdu. İşte bu ayeti kerime temsili daha geniş tutarak yeryüzünde bulunan bütün ağaçları kalem haline dönüştürüyor ve denizleri de mürekkep yapıyor. İş sadece bununla da kalmıyor. Bu denizlere ilâve olarak yedi deniz daha mürekkep haline getiriliyor ve kâtipler Allah'ın her zaman yenilenen kelimelerini yazmaya koyuluyorlar. Meşiyetini ifade eden ilminin delillerini kayda başlıyorlar. Peki, sonra ne oluyor? Kalemler bitiyor, mürekkepler tükeniyor, ağaçlar tükeniyor, denizler bitiyor. Allah'ın kelimeleri yine bitmeden olduğu gibi kalıyor, sonu gelmiyor. Çünkü burada sınırlı ile sınırsız karşı karşıya geliyor.<sup>67</sup> Hasan el-Basrî der ki: "Şayet yeryüzünün ağaçları kalem, denizleri mürekkep yapılmış olsaydı ve Allah Teâlâ da: "Şu benim emrimdendir, şu benim emrimdendir" buyurmuş olsaydı, denizlerdeki biter ve kalemler kırılıp tükenirdi."<sup>68</sup>

Kalem sûresi'nin ilk ayetlerinde Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır:

“ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ مَا أَنْتَ بِعِزَّةٍ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ”

“Nûn. (Ey Muhammed!) Andolsun kaleme ve satır satır yazdıklarına ki, sen Rabbinin nimeti sayesinde, bir deli değilsin”

Zikredilen ayette geçen kalem kelimesi hakkında âlimlerimiz kalem lafzının geçtiği diğer üç ayetten farklı olarak iki değişik görüş doğrultusunda fikir beyan etmişlerdir. Bu görüşlerden biri ayette geçen kalem ifadesinin diğer üç ayetin tefsirlerinde geçtiği üzere bildiğimiz, ellerimizdeki kalem manasıdır. Ayette zikredilen kalem bildiğimiz kalemdir. Mücahid ise buradaki kalemden maksadın Kur'an'ı yazan kalem olduğunu söylemiştir.<sup>69</sup> Bir ve dördüncü ayetlerde Nûn'a, Kaleme ve satır satır yazılanlara yemin edilerek Hz. Muhammed'in mecnun olmadığı, O'na kesintisiz, sürekli bir sevap verileceği ve Onun büyük bir ahlak üzerinde bulunduğu vurgulanmaktadır. Buradaki "Nûn", bazı sûrelerin başlarında bulunan harflerdendir. Bazılarına göre Nûn; balık, bazılarına göre ise divit veya mürekkep anlamındadır. Bazılarına göre de cennette bir ırmağın adıdır. Bu harflerin gerçek anlamını yalnız Allah bilir. Ancak kalem ve yazı ile birlikte zikredilmesi, Nûn'un divit veya mürekkep anlamına geldiği görüşünü güçlendirir.

Bu sûrenin başında ilim ve marifetin aracı olan hokkaya, kaleme ve yazıya yemin edilmesi kalem ve yazının önemini vurgular. Çünkü ilim ve marifet, kalem ve yazı ile gelişir. İnsan ancak, yazının bulunması, kafadaki düşünce-

67 Kutup, XI, 486, 487.

68 İbn Kesîr, XII, 6419.

69 Taberî, XXIX, 17.

lerin yazı ile tespiti ve kitapların yazılması ile ilerler, gelişir. Nitekim okuma-yazma oranı yükselen toplumlar, her bakımdan ileri giderler. Ayrıca burada yazma ve okuma aracı olan kalem ve yazıya dikkatin çekilmesi, bu sûrenin, Alâk sûresi'nin indiği zamana yakın zamanlarda indiğini gösterir. Orada insana okuması emredilmişti. Burada da okumanın aracı olan hokkanın, mürekkebin ve yazının önemi vurgulanmaktadır. Bu demektir ki bu vahyedilen Kur'an okunacak sonra ayet ayet, satır satır yazılacak, insanları her çağda doğru yola götüren ilâhi bir kitap olacaktır. Burada işaret edilen kalem ve yazı, alelâde kalem ve yazı değil, inen vahiyleri yazan kalem, hokka, divit ve onlarla yazılan ayetlerdir.

Huruf-u mukattaa, vahyedilen sözlere, dinleyicilerin dikkatini çekme görevi yapar. Bu harflerden sonra genellikle ya vahiyden ya kitaptan veya ayetlerden söz edilir. Gerçi burada vahiy, ayet veya kitap sözü geçmez ama Nûn harfinden sonra satır satır yazılan şeylerden söz edilir. Kalem, genel olarak yazı aracı olmakla beraber burada daha çok vahiy yazan kalem ve o kalem ile satır satır yazılan vahiylerle işaret edilmiştir ki sûrenin başındaki bu Nûn harfi ile vahyedilip yazılan ayetlere dikkat çekilmiştir. Ayrıca burada kalem, hokka ve divitle satır satır yazılmış bulunan Kur'an öncesi ilâhi kitaba da işaret vardır. Sûre bir harf ile başladığı gibi kalem ve peşinde ki ifadenin başında bulunan vav harfleri kasem (yemin) ifade eder. Arapça'da bir sözün önemini vurgulamak için yemin üslûbu kullanılır. Arapça'nın en yüksek üslûbunu taşıyan Kur'an-ı Kerim'de de bazı varlıkların önemi, yemin sözleriyle vurgulanır. Burada da kalem, yazı gibi önemli şeyler üstüne, yani yazan kaleme ve o kalemin yazdığı vahiylerle yemin edilerek, Hz. Muhammed'in mecnun olmadığı belirtilmektedir.<sup>70</sup> Mücâhid ve Katâde'ye göre bu kalem, Allah Teâlâ'nın, Alâk sûresi'nde zikrettiği kalemdir. İbn Âşur'a göre bu şekilde anlam vermek "وَمَا يَسْطُرُونَ" kavlinin zahiri anlamına da yani lafzın direkt anlamına da uygundur. Kendilerine hitap ile kastedilmiş müşriklerin durumu da bunu gerektirmektedir. Zira müşrikler, kalemin, ehl-i kitabın kullandığı yazı aleti olduğunu ve Araplardan yazmayı bilenlerin kullandıkları kalem olduğunu biliyorlardı. Ayrıca kaleme yapılan bu yeminin faydalarından biri de şudur ki; elimizdeki mevcut Kur'an-ı Kerim, İslam'ın kitabıdır. Bu Kur'an, Müslümanlar arasında yazılacak ve okunacaktır. Bundan dolayı Hz. Muhammed, ashabına, kendilerine vahyedilen şeyleri yazmalarını emrediyordu. Dolayısıyla "الْقَلَمُ" lafzındaki marifelik, cins için olmaktadır. Yani kalem lafzından kalem cinsi, yazı yazan tüm kalemler kastedilmektedir.

70 Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, I-XII, İstanbul, 1997, X, 6, 7; Çantay, III, 229.

Kaleme yemin edilmesi, Kur'an-ı Kerim'in, mukaddes kitapların, eğitim ve terbiye kitaplarının kalem ile yazılması ve de ilimlerin, ahlakın asilliğinden dolayı kalemin şerefli bir mevkide olması sebebiyledir. Bu saydıklarımızın hepsi, Allah Teâlâ katında kendileri için bir şeref ve asalet payı olan unsurlardır. İşte kalemin bu özelliği, Allah'ın, kalemi Kur'an-ı Kerim'den ilk inen sûrede zikrederek onu yüceltmesi ve ona yemin etmesi için bir tercih sebebi- dir.<sup>71</sup> Râzî'nin beyanı veçhile kalemlerle, cins murat olduğunda, insanların ihtiyaçlarını def'e, dinlerini muhafazaya, işlerini tesviyeye ve eserlerini zayi olmaktan vikayeye hizmet ettiği cihetle kalemin faydası pek çok olduğundan yemine âlet olmaya layıktır.<sup>72</sup> Allah insana konuşma kabiliyeti vermek suretiyle lütufta bulunduğu gibi, kalemlerle yazabilme kuvvetini vermek suretiyle de lütfetmiştir. İşte bu sebeple Cenâb-ı Hak "Ki O, insanı yarattı ve ona beyanı öğretti"<sup>73</sup> buyurmuştur.<sup>74</sup>

Ayette kalem edilmesi, kalem ve yazının değerini yüceltmek, fertleri ona yöneltmek ve henüz öğrenime yönelmemiş olan, yazışmada çok geri kalmış olan bir kitleyi yazıya tevcih etmek içindir. Hâlbuki bu kitlenin Allah'ın ilminde ki yeri son derece büyüktür. Onun için takdir buyrulan gelişme bunları gerekli kılıyordu. Aralarında okuma ve yazmanın çoğalmasını ve böylece bu inancı ve onun üzerine kurulan hayat nizamını yeryüzünün dört bir bucağına yaymayı ve nihayet beşeriyeti en doğru bir kumanda sistemiyle kumanda etmeyi gerekli kılıyordu. Şüphesiz ki böylesine büyük ve mühim bir vazifeyi yüklenmek için yazının son derece önemli bir rolü vardı. Bu anlayışı destekleyen bir gerçekte vahyin "Oku!" emriyle başlamasıydı. Bu hitabın ümmî bir peygambere yöneltilmiş olması ki Allah, onun ümmî olmasını belirli bir hikmet icabı takdir buyurmuştur, ona gelen vahyin okumayı, öğrenmeyi ve kalemlerle yazmayı teşvik etmesi son derece manidardır. Bu nokta burada Nûn'a, kalemler ve onunla yazılanlara ant içilerek tekit edilmektedir. Bu ilâhi nizamın bu ümmeti terbiye etmek ve gizli ilminde onun için takdir buyurduğu mükemmel ve âlemşümul vazifeyi yapmaya hazırlamak için takip ettiği terbiye metodundan bir bölümdür.<sup>75</sup>

Görüldüğü üzere ayette geçen kalem lafzındaki kastın bildiğimiz, yazı yazdığımız kalem olduğu vurgulanmaktadır. Kalem sûresi'nin bu ayeti hakkındaki diğer bir görüş ise kalemden maksadın İlâhi kalem veya kader kalemi diyebileceğimiz kalem olmasıdır.

71 İbn Âşur, XIV, 60, 61; İbn Kesîr, XIV, 8032.

72 Konyalı, XV, 6064.

73 55.Rahmân, 3, 4.

74 Râzî, XXII, 39.

75 Kutup, XV, 141.

## 5.2. Kader Kalemi

Kalem sûresi'nin ilk ayetlerinde kendisinden bahsedilen kalem hakkında, iki farklı görüş olduğunu daha önce beyan etmiştik. Bu görüşlerden biri de ayette zikredilen kalemin, Levh-i Mahfuz'u yazan kalem veya meleklerin ellerindeki kalem olduğu yani ilâhi kalem olduğu hakkındaki görüştür.

Burada, kalemlerle kastedilen şeyin Allah Teâlâ'nın gökleri ve yeri yaratmazdan elli bin yıl önce mahlûkatın kaderiyle ilgili yazmış olduğu şeylerde yürütüğü kalem olduğu söylenilmiştir. Bu hususta kalemin zikrine dair vârid olan hadisleri zikretmektedirler.<sup>76</sup>

Bu konuyla alakalı olarak, Râzi'nin, tefsirinde ele aldığı görüş şöyledir: “Kalem sûresi'nin ilk ayetlerinde bahsedilen ve kendisine kasem edilen şey, “Allah'ın yarattığı şeylerin ilki kalemdir...” haberinde yer alan belli ve muayyen olan o kalemdir. Nitekim İbn Abbas, “Allah'ın yarattığı şeylerin ilki kalemdir. Daha sonra Allah o kaleme, “Kıyamete kadar olacak şeyleri yaz!”, dedi ve kalem de, canlıların ecelleri ve amelleri gibi kıyamete kadar olacak şeyleri yazıverdi...” demiştir. O, sözüne devamla şöyle der: “Bu, uzunluğu sema ile yer arası kadar olan, nurdan bir kalemdir.” Mücâhid de İbn Abbas'ın şöyle dediğini rivayet etmiştir: “Allah'ın yarattığı şeylerin ilki kalemdir. Bu sebeple Cenâb-ı Hak, kaleme, “Kaderi yaz!” dedi de, kalem de, bunun üzerine kıyamete değin olacak şeyleri yazıverdi... İnsanlar, olmuş bitmiş (yazılmış) şeyler üzerinde hareket etmektedirler...”<sup>77</sup>

İbn Mesud'un rivayet ettiği hadiste geçtiğine göre o, Peygamber'i şöyle buyururken dinlemiş: “Nutfenin üzerinden 42 gün geçtiği vakit Allah ona bir melek gönderir. Bu melek o nutfeye suret verir. Onun kulağını, gözünü, derisini, etini, kemiğini yaratır. Sonra, “Rabbim! Erkek mi, dişi mi (olacak)?”, diye sorar. Rabbin dilediği hükmü verir, melekten yazar. Sonra şöyle der: “Rabbim! Eceli?”. Rabbin dilediğini söyler. Melekten onu yazar. Sonra: “Rabbim! Rızkı?, diye sorar. Rabbin dilediği hükmü verir. Melekten onu yazar. Sonra melek elinde sahife ile çıkar. Emir olunduğu şeye ne bir şey artırır, ne bir şey eksiltir.<sup>78</sup> Yüce Allah da “Hâlbuki şüphe yok ki üzerinizde bekçiler, çok şerefli yazıcılar vardır”<sup>79</sup> buyurmaktadır.

İlim adamlarımızın dediğine göre kalemler aslında üç tanedir. Birinci kalem; Yüce Allah'ın kendi eliyle yaratıp, yazmasını emrettiği kalemdir. İkincisi meleklerin kalemleridir. Allah, bu kalemleri onların ellerine vermiştir. Onlar

76 Bkz., İbn Kesîr, XIV, 8030, 8033.

77 Bkz., Taberî, XXIX, 16, 17; Kurtubî, XVII, 527; İbn Kesîr, XIV, 8030.

78 Buhari, Kader, 1

79 82. İnfitâr, 10–11.

da bu kalemlerle, takdirleri, olacak şeyleri ve amelleri yazarlar. Üçüncü kalem insanların kalemleridir. Allah, bu kalemleri, insanların eline vermiştir. Onlarda bu kalemlerle kendi sözlerini yazarlar ve onlarla maksatlarına erişirler.<sup>80</sup>

Bazı kimseler, burada zikredilen kalemin akıl olduğunu söylemişlerdir. Akıl; doğrudan doğruya yaratılıştaki yerleşmiş ve sırf Allah vergisi olan bir meleke ki buna kutsî kuvvet ya da makbul veya tabii akıl denir. Bunda esas itibariyle gayretin, çalışıp kazanmanın hiç hükmü yoktur. Herkesin bu çeşit akıldan az çok bir nasibi vardır. Bu olmayınca akli mesmû'un yani tahsil, tecrübe ve alıştırmadan elde edilen çalışmakla kazanılan alışkanlık sıfatının hiç hükmü olmaz. Tabii aklın sınırlanması mümkün olmayan birçok mertebeleri vardır ki, basit bir zekâdan peygamberlerin akıllarının mertebelerine kadar gider. Akılların derecelerindeki değişiklik, eksikliklerinden ileri gelir. Yoksa esas itibariyle akıllar için yol birdir. O da doğru yoldur. Bizim, sebeplerin başlaması, çelişkilerin başlaması gibi hakkı anlamaya vesile olan asıl sebepler hakkındaki apaçık kavrayışlarımız, aklın anlayış mahiyetini gösteren birer hissemizdir.<sup>81</sup>

Cenâb-ı Hak, "Yazmada oldukları şeylere and olsun" buyurmuştur. Burada ki "ma" kendinden sonraki ifadeyle te'vil-i mastar durumundadır. Derken yemin bizzat yazma işine yapılmış olur. Bu ifadeyle ismi meful manası kastedilmiş de olur, yani "yazılmış şeylere" demek olur. Her iki takdire göre de buradaki kalem kelimesini, Allah'ın yarattığı şeyler içinde yer alan bütün kalemler manasında alırsak ayetin ifade ettiği mana açık olmuş olur. Böylece de Allah Teâlâ, her kaleme ve her kalemle yazılan şeye yemin etmiş olur. Bu ifade ile kastedilenin, Hafaza Melekleri'nin ve Kirâmen Kâtibin'in yazmış oldukları şeyler olduğu da ileri sürülmüştür. Yine bu kalem ifadesiyle kalemin sahiplerinin (kalem kullananların) kastedilmiş olması da mümkündür. Böyle olması halinde kelimedeki ki cemi'i vavı kalem sahiplerine râci olmuş olur. Buna göre sanki "kalem sahiplerine ve onların satretmelerine yani yazıp çizdikleri şeye yemin olsun ki..." denilmek istenmiştir. Fakat biz ayette geçen kalem ifadesini haberde yer alan o belli kalem manasına alırsak o zaman Hak Teâlâ'nın "Yazmakta oldukları şeylere..." ifadesiyle onların kendisine yazı yazdıkları şey, yani Levh-i Mahfuz kastedilmiş olur. Buradaki cemi'ilik ile de kelimenin cemi'iliği değil aksine ta'zim manası kastedilmiş olmaktadır.<sup>82</sup> Râzi'nin beyanı veçhile ayette kalemle murat gerek Levh-i Mahfuz'a mahsus olan kalem olsun ve gerekse her türlü kitabette âlet olan kalem olsun kendisini yemine âlet etmeye layıktır. Zira levhe mahsus olan kalem murat olduğunda onun

80 Kurtubî, XIX, 218, 219.

81 Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-X, İstanbul, 1992, I, 468.

82 Bkz., Râzi, XXII, 40.

Allah katında büyük kadri ve şanı olduğundan kendisine kasem edilmeye layıktır.<sup>83</sup>

Neseî ve Beyzâvî de, ayette geçen kalem kelimesi hakkında aynı görüşü zikrederek şöyle demişlerdir: “Kalem; kendisiyle Levh-i Mahfuz’un yazıldığı şeydir veya meleklerin kalemidir.”<sup>84</sup>

Kalem hakkında yapılan kader kalemi yorumunda kalem kelimesinin yer aldığı ayetlerden biri dışında diğerlerinin bir etkisi olduğu düşünülmemektedir. Kavrama bu mananın verilmesinin sebebi lafız ile ilgili haberlerdir.

### 5.3. Akl-ı Evvel

Kalem kavramı hakkında ortaya konulan bir diğer anlam, bu kavramın Akl-ı evvel olarak yorumlanmasıdır. Nasslarda varlığından bahsedilen ilahi kalem, bütün yaratıkların aslını teşkil eden akıllar nazariyesinin ilk basamağını oluşturan ilk akıldır. Sudûr nazariyesi bağlamında Allah’ın yarattığı ilk soyut varlık olarak kabul edilen akl-ı evvel kendi zatını ve başlangıcını idrak etmesi açısından akıl diye adlandırılırken diğer varlıkların meydana gelişi ve bilgilerin yazılışında vasıta olması bakımından kalem olarak ifade edilmiştir.<sup>85</sup>

İslam filozofları ve tasavvuf ehli, “Kalem” kavramını sudur nazariyesinin etkisi altında Akl-ı Evvel olarak kabul etmişlerdir. Gazâlî, “Allah’ın ilk yarattığı şey akıldır” hadisinde geçen akı şöyle açıklamaktadır: “Buradaki akıl talim görmeye muhtaç olmadan zatı ve cevheri ile eşyayı idrak eden melektir.” Bunun yanında “Allah’ın ilk yarattığı şey, kalemdir” hadisini zikrederek şu açıklamayı yapmaktadır: “Buradaki ‘kalem’in ismi akıl olan bir melek manasına geldiği kabul edilmezse, iki hadis arasında bir çelişki hâsıl olur. Muhtelif itibarlar ile bir şeyin birçok ismi olması mümkündür. Zâtı itibarıyla ‘akıl’, Allah ile mahlûkat arasında vasıta olması itibarıyla ‘melek’, vahiy ve ilham yoluyla bilgileri kalplere naksetme görevini üstlendiği için ‘kalem’ adını almıştır. Anlaşılacağı üzere filozofların görüşleri ile Gazâlî aynı noktada birleşmiştir.<sup>86</sup> Bunlardan ilki akl-ı evvel’dir. Şu hadisi şerif bu akla işaret etmektedir: “Allah Teâla önce akı yarattı. Sonra ‘Bana yönel’ dedi ve akıl hemen O’na yöneldi. Daha sonra ‘benden yüz çevir’ dedi ve o da denileni yaptı.” Başka bir kudsî hadiste bu hususla alakalı olarak Allah Teâla: “İzzetime ve celalime andolsun ki (ey akıl!) senden daha aziz daha ulvi ve daha efdal bir şey yaratmadım. Seninle alırım seninle veririm” buyurmuştur. Yine bu akıl; Kalem olarak da

83 Konyalı, XV, 6064.

84 Bkz., Neseî, IV, 279; Beyzâvî, II, 514.

85 Yavuz, Yusuf Şevki, “Levh-i Mahfuz” md., *DİA*, XXVII, Ankara, 2003, s. 244.

86 Aydın, İbrahim Hakkı, *Farabi’de Metafizik Düşünce*, İstanbul, 2000, s. 183.

adlandırılmakta olup, Peygamber efendimizin şu hadisi buna işaret eder: "Allah Teâla önce Kalem'i yarattı ve ona "Yaz!" dedi. Kalem "Ne yazayım?" diye karşılık verdi. Allah Teâla'da ona: "Kıyamet gününe kadar yaratılacak olan her şeyin amelini, eserini, rızkını ve ecelini yaz" dedi. Bunun üzerine kalem, kıyamete dek olmuş ve olacak her şeyi yazdı."<sup>87</sup>

Aklın, bütün mahlûkatın hemen hemen temeli olduğunu ileri sürerek şöyle denilmiştir: "Bunun delili, haberlerde yer alan şu husustur: "Allah'ın yarattığı şeylerin ilki kalemdir", "Allah'ın yarattığı şeylerin ilki akıldır", bir başka haberde ise "Allah'ın yarattığı şeylerin ilki bir cevherdir. Böylece Cenâb-ı Hak bu cevhere heybet gözüyle nazar etti de cevher eridi, kızdı. Derken ondan bir duhân (duman) bir köpük yükseldi. Allah dumandan gökleri, köpükten de yeri yarattı" buyrulmuştur. Bu haberlerin tümü kalemin, aklın ve mahlûkatın temeli olan o cevherin sanki aynı şey olduğuna delalet eder. Bu ifadelerin yaratılışla alakalı olduğu açıktır.

İbn Arabî Kalem hakkında şunları ifade etmiştir: "İlk Akıl –ki o yaratılmış ilk varlıktır- yüce Kalem'dir ve onunla birlikte başka bir yaratılmış yoktur. İlk akıl, Hakk'ın, korunmuş levhayı ondan yaratması itibariyle edilgendir. Allah'ın yaratmış olduğu ilk cisim, Allah'ın celalinde kendilerini yitirmiş melekî ruhların cisimleridir. İlk Akıl (Kalem) ve Tümel Nefs (Nefs-i Küll, Levh) onlardandır. Allah dünya âlemini yaratmak istediğinde bu yüce meleklerden birisini belirlemiştir. Bu melek, o nurdan zuhur eden ilk melektir. Onu akıl ve kalem diye isimlendirmiştir. Allah, bir sınır ve sona varmadan, var etmek istediği şeylerle ilgili ona bilgi vermek üzere tecelli etmiştir. Böylece akıl (kalem) var olacak şeylerin ve yaratılış âleminin meydana gelişini ilahi isimlerin bilgisini doğrudan almıştır. Bu akıldan *Levha* diye isimlendirdiği başka bir varlık türemiştir. Allah, kaleme, ona doğru sarkmasını ve kıyamet vaktine kadar var olacak her şeyi ona aktarmasını emretmiştir. Allah bu kalem için kalemligi başka bir ifadeyle kalem olması bakımından üç yüz altmış dış, akıl olması yönünden ise üç yüz altmış tecelli ya da ince bağ yaratmıştır. Her dış veya bağ, özel bilgilerden üç yüz altmış sınıf ilmi yudumlar ve onları levhada ayrıntılandırdırır. Kıyamet gününe kadar âlemde bulunacak ilimlerin sınırlandırılması ve tasnifi budur. Kalem kendisine aktardığında levhada bu bilgileri öğrenir."<sup>88</sup>

Anlaşılabacağı üzere İbn Arabî temelini sudur nazariyesinden alan bir varlık anlayışıyla kalem kavramıyla alakalı İslami motiflerle örülü bir ontoloji ortaya koymaktadır. Ancak temelde İslami olmayan bir nazariyeye dayanması itiba-

87 Gazâlî, Ebu Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed Gazzali, 505/1111, *Hakikat Bilgisine Yükseliş (Meâricu'l-Kuds)*, trc. Serkan Özburun, İstanbul, 1995, s. 18, 19.

88 İbn Arabî, Muhyiddin, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, I-V, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 2006, I, 405, 429–430.



riyle İslam ile bağı sorgulanan bu yorumların sadece bir fikir zenginliği olarak değerlendirilmesi gerekir.

Mütekellimler ise bu kavram hakkında şunları ifade etmektedirler: Sünnet ve Cemaat ehli; “Allah’ın Levh’i ve Kalem’i olduğunu fakat O’nun bunlara ihtiyacı olmadığını, sadece azamet ve kibriyasından dolayı bunların O’nun için var olduğunu dile getirmektedirler. Nitekim ihtiyacı olmamakla birlikte Allah’ın kulları, peygamberleri ve melekleri de vardır, anlayışını benimsemişlerdir. Bir kısım Mutezile ise Levh, Kalem ve Kürsü’yü inkâr etmiştir. Ehl-i sünnet, bu konuda anlayışını naslarla ortaya koyup bunların muhal olmadığını dile getirmiştir. Bu konuda Allah’ın bunlara ihtiyacı olmamakla birlikte bunları yarattığına dair hadisler pek çoktur. Söz konusu bu varlıklar O’nun azameti ve kibriyası gereği vardılar. Nitekim Allah bunları sebepsiz yaratmaya kudret sahibi olmakla birlikte, diğer her şey için pek çok sebepler yaratır.<sup>89</sup>

Kalem ile Levh iki ulvi mevcut olup bütün mukadderatı keviye, bu kalem ile o levh üzerine yazılmıştır. Bu kitabet tarzı elbette bizim bildiğimiz bir şekilde değildir. Kalemin nurdan ibaret olduğu hakkında bazı haberler vardır. Bununla birlikte bunların şekli ve mahiyeti hakkındaki vârid haberler tevatür seviyesinde değildir.<sup>90</sup> Anlaşılacağı üzere kalamî eserlerde kavramlara çok kısa bir şekilde değinilmekte ve haklarında tatmin edici bir mâlumat elde edilememektedir.

### Sonuç

Kur’an ve hadis metinlerinde yer alan kavramların incelenmesi esnasında, ele alınan ifadelerin, bağlamlarından koparılmış bir vaziyette, sadece buldukları ayetler ışığında parçacı bir yaklaşımla değerlendirilmelerinin eksik ve bazen yanlış yorumlara sebebiyet vereceği anlaşılmaktadır. Ayrıca Kur’an’ın anlaşılması zor ayetlerinin diğer ayetlerle birlikte ele alınması ve hadis metinlerinin de Kur’an’a arz edilerek anlamlandırılması gerekmektedir. Aksi takdirde İslam’ın mantığıyla bağdaşmayan yorumların elde edilmesi mümkündür.

Kur’an’da yer alan Kalem kavramı dört yerde geçmekte olup bunlardan ikisi müfred ve ikisi de cemi’i olarak yer almaktadır. Bu kavramın anlam alanının daha çok hadisler bağlamında oluştuğu görülmüştür. Zira Kur’an’da yer aldığı bağlamlara bakınca sadece Kalem sûresinin ilk ayetinin mâlum kader kalemi anlamında anlaşıldığı bunun da yine hadisler ışığında şekillendiği anlaşılmak-

89 Pezdevî, İmam Ebu’l Yusr Muhammed, *Usûlu’d-Dîn (Ehl-i Sünnet Akaidi)*, trc. Şerafettin Gölcük, İstanbul, 1994, s. 321, 322.

90 Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur’an-ı Kerim’in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, I-X, İstanbul, tsz., s. 274.

tadır. Hadislerin sahih olduğu noktasında ifade edilen görüşlere dayanarak ve bunları ayetlere arz ederek anlamaya çalışırsak "Kalem her şeyi yazmıştır ve kurumuştur" şeklindeki ifadelerin Allah'ın yüce kudretine delalet ettiğine ve ezeli ilminin her şeyi kapsadığına dair bir te'vil yapmamız mümkün olabilmektedir. Aksi takdirde Kur'an'da yer aldığı bağlamdan hareketle, olmuş ve olacak her şeyi yazan bir kalem anlayışına gitmek çok tatmin edici değildir. Kalem kavramı üzerinde ağırlıklı durulan husus Kur'an bağlamında ilmin, eğitimin, okuma ve yazmanın tavsiiye edilmesidir.

Bu noktada Kalem kavramının bir anlam alanına delalet ettiğini söylememiz mümkün gözükmemektedir. Bu da, Allah'ın ezeli ilmini ifade etmede kullanılmasıdır.

Belirtilmesi gereken şudur ki; genellikle yoruma dayalı olan bu tarz kavramların araştırılması sonucunda ulaşıldığı düşünülen netice bir başka yorumdan farklı bir şey değildir. Bu noktada söylenilecekler asla bitmez ve kesin bir sonuç ortaya koymak mümkün gözükmemektedir.

### Kaynakça

- Ahterî, Mustafa Karahisârî, *Ahter-i Kebir*, I-II, İstanbul, h. 1310.
- Âlûsî, Ebu'l-Fazl Şehâbeddin es-Seyyid Mahmud el-Bağdâdî, *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî*, I-XXX, Beyrut, tsz.
- Âsım Efendi, Ebu'l Kemal Ahmed, *el-Okyanûsu'l-Basîd fî Tercemeti'l-Kamûsi'l-Muhîd (Kamus Tercemesi)*, I-III, İstanbul, h. 1305.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsîri*, I-XII, İstanbul, 1997.
- Aydın, İbrahim Hakkı, *Farabi'de Metafizik Düşünce*, İstanbul, 2000.
- Aynî, Bedrettin Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahibi'l-Buhârî*, I-XXV, Beyrut, tsz.
- Bayraktar, İbrahim, *Edebî ve İlmî Açından Hadis*, İzmir, 1993.
- Beyzâvî, Nâsıruddîn Ebû Sâid Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Tevîl*, I-II, İstanbul, tsz.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâlî Âlisi ve Tefsîri*, I-X, İstanbul, tsz.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrahim el-Muğîre, *Sabîhu'l-Buhârî*, I-VIII, İstanbul, tsz.
- Çantay, H. Basri, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm (Tefsîrlî Kur'an Meâlî)*, I-III, İstanbul, 2005.
- Çetin, Nihad M., *DİA*, III, İstanbul, 1991, "Arap" md., s. 276.
- Derman, M. Uğur, *M.E.B Türk Ansiklopedisi*, Ankara, 1974, XXI, 149, "Kalem" md.
- \_\_\_\_\_, *DİA*, İstanbul, 2001, XXIV, 245-246, "Kalem" md.

- Ebû Davud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, I-II, Beyrut, tsz.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı (Meal-Tefsir)*, Çev. Cahit Koytak – Ahmet Ertürk İstanbul, 2002.
- Esed, Nâsiruddîn, *Mesâdiru's-Şi'ri'l-Câhili*, Beyrut, 1988.
- Gazâlî, Ebu Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed Gazzali, 505/1111, *Hakikat Bilgisine Yükseliş (Meâricu'l-Kuds)*, trc. Serkan Özburun, İstanbul, 1995.
- Hatipoğlu, Haydar, *Sünen-ü İbn-i Mâce Tercemesi ve Şerhi*, I-X, İstanbul, 1982.
- İbn Arabî, Muhyiddin, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, I-V, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 2006.
- İbn Âşur, Muhammed et-Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I-XV, Tunus, 1997.
- İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed, *Musannef*, Tah. Kemal Yusuf el-Hud, Riyad, 1409.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethül-Bari Şerhu Sahihu'l-Buhârî*, Beyrut, h. 1379.
- İbn Hanbel, Ahmed, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, I-VI, İstanbul, 1992.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, I-XVI, Çev. Dr. Bekir Karlığa - Dr. Bedrettin Çetiner, İstanbul, tsz.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, I-II, Tah. Muhammed Fuad Abdalbâki, İstanbul, tsz.
- İbn Manzur, Ebu'l Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükrim, *Lisânu'l-'Arab*, I-XV, Beyrut, 1968.
- İsfehânî, Ragıp, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, Tah. Muhammed Halil Itani, Beyrut, 2005.
- Kılıç, Sadık, *İslam'da Sembolik Dil*, İstanbul, 1995
- Konyalı, Mehmed Vehbi, *Hulâsatu'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'an*, I-XVI, İstanbul, 1969.
- Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, el- Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an, I-XX, Kâhire, 1967.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Kitâbu't-Tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara 2001.
- Müslim, Ebu'l Hüseyin b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahihu Müslim*, I-V, Tah. Muhammed Fuad Abdalbâki, İstanbul, tsz.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî*, I-VIII, İstanbul, 1992.
- Neseî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Tevîl*, I-IV, Mısır, tsz.
- Nevevî, Ebû Zekeriya Yahya b. Şeref (v. 676/1277), *el-Minhac Şerhu Sahibi Müslim b. Haccâc*, Beyrut, h. 1392.
- Özler, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, İstanbul, 1997.
- Pezdevî, İmam Ebu'l Yusr Muhammed, *Usûlu'd-Dîn (Ehl-i Sünnet Akaidi)*, trc. Şerafettin Gölcük, İstanbul, 1994.

- Râzi, Fahrüddîn, *Mefâtihu'l-Ġayb (Tefsîru'l-Kebîr)*, trc. S. Yıldırım - L. Cebeci - S. Kılıç - C. Sadık Doğru, I-XXIII, Ankara, 1995.
- Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmi'u'l-Beyan an Te'vîli'l-Kur'an*, I-XXX, Mısır, 1954.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *Sünenü't-Tirmizî*, I-V, İstanbul, 1992.
- Tokat, Latif, *Dinde Sembolizm*, Ankara, 2004.
- Topaloğlu Bekir-Çelebi İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2010.
- Ude, Halil Ebû Ude, *et-Tatavvuru'd-Dilâli beyne'l-Lugati's-Şîri'l-Cahilî ve Lugati'l-Kur'ani'l-Kerim*, Ürdün, 1985.
- Yaşar, Hüseyin, *Kur'an'da Anlamı Kapalı Ayetler*, İstanbul, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki, *DİA*, XXVII, Ankara, 2003, "Levh-i Mahfuz" md.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-X, İstanbul, 1992.
- Yeğin, Abdullah- Badıllı, Abdulkadir - Hekimoğlu İsmail - Çalım, İlham, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lugat*, I-III, İstanbul, 1981.
- Yesûî, Luvîs Ma'luf b. Nukûlâ, *el-Muncid fi'l-Lugat ve'l A'lam*, Beyrut, 1969.
- Zebîdi, Muhammed Murtaza, *Tâcu'l-Arûs*, I-X, Beyrut, 1966.
- Zemahşerî, Ebu'l Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, I-IV, Mısır, 1966.
- Zeyveli, Hikmet, "Kur'an Dilinin Özellikleri ve Özel Olarak Kıssa ve Mucizeler", 2. Kur'an Sempozyumu, Ankara, 1986, ss. 93-110.



## SÖZLÜ KOMPOZİSYON, YAZILI KOMPOZİSYON VE YEDİ HARF HADİSİ (\*)

Yasin DUTTON (\*\*) - Çev. Nazife Nihal İNCE (\*\*\*)

### ÖZ

*Kur'an-ı Kerim'in yedi harf üzere (alā sab'ati ahruf) indirildiğini bildiren meşhur hadis, İslamiyetin erken dönemlerinde Kur'an metnine ait belirli sayıda ki kıraat farklılıklarının meşru, daha doğrusu normal, kabul edildiğini gösterir. İslamiyet'in ilk dönemlerinde var olan bu serbestliğin daha sonra halife Osman'ın (r.a.), sahabenin de onayını alarak Müslümanları Kur'an metninin tek yazım biçiminde (rasm) birleştirme kararıyla daraltıldığı görüşü geleneksel âlimler arasında hâkimdir. Her ne kadar bu yazım biçimi bilinen yedi, on v.b. birçok kıraat şekline açık olsa da sınırlayıcı olduğuna hükmedilmiştir.*

*Bu makalede, yedi harf hadisi hakkındaki çeşitli yorumların yanı sıra hadis, tefsir, kıraat literatüründe yer alan standart dışı kıraatlere dair referansları da ele alarak bu metinsel çeşitliliğin halife Osman'ın (r.a.) kararından önceki ve sonraki durumu hakkında net bir fikir oluşturmayı amaçlıyoruz. Aynı zamanda, sözlü kompozisyon araştırmalarının (bilhassa Homer geleneği ile ilgili araştırmaların)*

\* Bu makale *Oxford University Journal of Islamic Studies* dergisi, yıl 2012, cilt 23, Sayı 1'de *Orality, Literacy and the 'Seven Ahruf Hadith'* başlığıyla yayımlanan çalışmanın çevirisidir. Yazarın kullandığı transkripsiyon alfabesine azami ölçüde sadık kalmaya çalıştık. Bununla birlikte okuma kolaylığı sağlamak amacıyla *italik* ibarelerin dışında kalan kelimelerde: a- seslendirme açısından tükçede karşılığı olan bazı harfleri (örneğin:j yerine c veya çift harf yerine tek harf) kullanmayı b-türkçe telaffuzunu dikkate alarak bazı isimlerde a/e ve ı/i e sesleri arasında geçiş yapmayı c- ülkemizdeki ilahiyat çevrelerinde tanıdık olan şahıs isimleri ile eser künyelerinde yer alan bazı basım yerlerini transkripsiyona dâhil etmemeyi uygun gördük.

\*\* Cape Town Üniversitesi, Yazarın notu: bu makalenin ilk müsveddelerini 30-31 Temmuz 2009'da Stanford Üniversitesi, İslami Araştırmalar ve Stanford İnsani İlimler Merkezinin Abbasi Programı himayesinde gerçekleştirilen Kur'anın Erken Dönem Tarihi ile İlgili Kanıtlar konulu konferans serisinde sunmuştum. Konferansın organizatörlerine, bilhassa Behnam Sadeghe'ye, davetleri ve konferansla ilgili her konuda sağladıkları kolaylıklar için; aynı şekilde Ali Laraki, Abdalhaqq Bewley, Habib Bewley ve Adnan Ebrahim hocalara ve isimsiz JIS (Journal of Islamic Studies) eleştirmenlerine, bu makaleyi geliştirmemi sağlayan tenkit ve önerileri için minnettarlığımı bildirmek isterim. Burada beyan edilen görüşlerin sorumluluğu, tabii ki, tamamıyla şahsıma aittir.

\*\*\* Yrd. Doç. Dr., Akdeniz üniversitesi İlahiyat Fakültesi

verilerini Kur'an metniyle ilgili bilgilere uygulamak suretiyle klasik kaynaklarda nasıl bir tablonun ortaya çıktığını göstermeyi hedefliyoruz. Bu doğrultuda, başlangıçta var olan çok biçimli sözlü kıraati, (bu örnekte 'yedi harf') bir sözlü kompozisyon örneği olarak; sonradan ileri seviyede tek biçimli yazılı metin haline getirilen (er-resm el-'Osmānī veya el-maṣāḥif el-'Osmāniyye olarak bilinen) Kur'an metnini, belirli bir seviyede çok biçimlilik devam etse de (yedi, on v.b. kıraatler gibi), bir yazılı kompozisyon örneği olarak önereceğiz. Son olarak bu incelemelerin ışığında çağdaş Avrupa-Amerikan Kur'an bilimleri çalışmalarını değerlendireceğiz.

**Anahtar Kelimeler:** Harf, Kıraat, Mushaf, Çok biçimlilik.

## ABSTRACT

### *Orality, Literacy and The 'Seven Ahruf Hadith'*

The well known ḥadīth that the Qur'ān was revealed according to sevenahruf ('alā sab'ati ahruf) indicates that a certain amount of variation in the text of the Qur'ān was considered legitimate, indeed normal, in the earliest days of Islam. The dominant view among traditional scholars is that this initial allowance was then reduced by the decision of the Caliph 'Uthmān, with the agreement of the Companions, to unify the community on one textual skeleton (rasm), albeit allowing for various 'readings' (qirā'āt), such as those of the Seven, the Ten, etc., within the confines of this rasm.

In this article, we consider the various traditional interpretations of the 'seven ahruf' ḥadīth, alongside the numerous references to non-standard variant readings in the ḥadīth, tafsīr and qirā'āt literature, to gain a clearer idea of the nature of this textual variation both before and after 'Uthmān's decision. At the same time, we aim to apply the insights gained from orality studies (particularly work done on the Homeric tradition) to show how the picture outlined in the traditional sources suggests an oral recitation (qur'ān) with an initial degree of multiformity (in this instance, 'seven ahruf'), such as is characteristic of oral texts, which is then presented in a written version (known as al-rasm al-'Uthmānī or al-maṣāḥif al-'Uthmāniyya) which has a much greater degree of uniformity, such as is characteristic of written texts, although a degree of multiformity is nevertheless maintained (the Seven/Ten Readings, etc.). Finally, we consider the course of recent Euro-American scholarship on the Qur'ān in the light of these observations.

**Keywords:** Harf/Ahruf, Readings, Mushaf, Multiformity.



## Giriş

Kur'ân-ı Kerîm'in, Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminden günümüze dek sadakatle aktarılmış –önce sözlü sonra söz ile birlikte yazıyla- Allah'ın değişmez kelamı olduğu; Kur'ân'ı Allah'ın kelamı olarak kabul etmenin inanç gereği olduğu ve bir harfini dahi -bu bağlamda harfi alfabe harfi olarak çevirdik, ancak ileride göreceğimiz gibi başka anlamları da vardır- inkâr edenin kâfir addedileceği Müslümanlarca bilinmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'in günümüzdeki yazılı halinin halife Hz. Osman (r.a.) döneminden kalma olduğu; sonraları *resm-i Osmâni* adını alan bu yazılı formun Hz. Osman (r.a.) tarafından oluşturularak muhtemel diğer yazılı formları bertaraf etmek üzere “resmî biçim” niteliğinde İslam beldelerine gönderildiği de yine Müslümanlarca çok iyi bilinmektedir. Hz. Osman'ın (r.a.) icraatından önceki durum ise birçoğu tarafından çok iyi bilinmemektedir. Çok iyi bilinen başka bir husus da Kur'ân'ın muteber yedi kıraati olmakla birlikte bunlardan sadece 'Âşım'dan (Kufeli kârî) rivayet edilen Hâfş, Nâfi'den (Medineli kârî) rivayet edilen Verş ile Kâlûn ve nihayet çok yakın bir zaman öncesine kadar Ebû'Amr'dan (Basralı kârî) rivayet edilen Dûri kıraatlerinin İslam dünyasında yaygın olarak kullanıldığıdır. Kıraat uzmanlarının sadece yedi kıraati değil, on ve kimi zaman on dört ve daha fazla sayıdaki kıraati detaylarıyla birlikte çok iyi bilmeleri de gayet tabiidir.

Yedi kıraat, bütün Müslüman otoriteler tarafından *mütevatir* kabul edilmiştir. Mütevatir, yalan uydurmak için bir araya gelmeleri mümkün olmayan çok sayıdaki liyakatli bir grup râvînin Hz. Peygamberden (s.a.v.) itibaren yine kendileri gibi ehil çok sayıda râvîden aktardıkları rivayet demektir<sup>1</sup>. Yediye ona tamamlayan üç kıraat de fakihlerin çoğu tarafından eşit derecede sahih, hatta daha değerli -bazı durumlarda daha fazlası değilse- kabul edilmiştir. Öte taraftan, uzun zamandan beri on kıraatten ziyade yedi kıraate aşına olan halk nezdinde onu tamamlayan üç kıraatin sıhhat derecesi çok iyi bilinmemektedir. Kıraatleri on dörde tamamlayan dört kıraate gelince, isnatlarının ya da rivayet zincirlerinin sağlam olmaması yahut mütevatir derecesine erişemeyecek sayıda

1 Örnek olarak Bkz. el-Bennâ' [= Aḥmad İbn Muḥammad al-Dimyâṭî], *Ithâfu fudalâ' al-başar fi l-qirâât al-arba' 'aşar* (ed. 'Ali Muḥammad al-Ḍabbâ'; Beyrut, Dâru'n-Nadvatî'l-Cedide, thz., orijinal baskı Kahire: Matba'atu Abdulhamîd Hanefî, 1359 [1940]), s. 6-7. Kur'anın mütevatir tabiatı ve buna göre Kur'ân –bu bağlamda *Osmâni resm-* ve mütevatir tir addedilmek için gerekli sayıya ulaşamamış neredeyse birkaç raviye dayanan diğer kıraatler arasındaki farklar hakkında ayrıntılı tartışmalar için örnek olarak bkz. el-Vanşarîsî, *al-Mi'yâr al-mu'rib va-l-câmi' al-muğrib 'an fatâvî 'ulamâ' İfrîqiyya va-l-Andalus va-l-Mağrib* (ed. Muḥammad Haccî ve diğerleri; Beyrut, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 13 cilt, 1403/1983), xii. 68-162, bilhassa s. 148 vd.; İbnu'l-Cezerî, *Kitâb al-naşr fi l-qirâât al-âşr* (ed. 'Ali Muḥammad al-Ḍabbâ'; Beyrut: Dâru'l-Fikr, thz.), i. 13; al-Kazarûnî, *Hâşiyâ, el-Beydâvî'nin Anvâr al-tanzîl va asrâr al-tâvîl* isimli tefsirinin sayfa kenarında (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyyeti'l-Kubrâ, 5 cilt, 1330 [1912]), ii. 64 (K. 4. 1 altında).

olması gerekçesiyle bu kıraatler çoğunlukla *şāzz*, ya da standart dışı kıraatler olarak kabul edilmiştir<sup>2</sup>.

Temellendirilmiş bu kıraatlere ilave olarak, ilgili literatür- bilhassa kıraat ve tefsir (Kur'an açıklaması)- bir çok sahâbî ve/ veya tâbiîye hatta Hz. Peygambere atfedilen başka kıraatlerin varlığına – çoğunlukla *şāzz* kabul edilen- işaret eden referanslarla doludur; büyük hadis mecmualarında dağınık halde bulunan kıraatler bunlardan bazılarıdır, bu referanslarda Kur'ânî vahyin farklı okunuşlarının bulunduğu dair daha genel tabiatlı kanıtlar bulmak mümkündür.

Bu makalede, Kur'ân kıraatinin varyantlarıyla ilgili geleneksel tabloyu gözönünde bulunduracağız ve manzarayı özellikle kaynaklarda geniş yer tutan Kur'ânın “*yedi harfe göre*” (anlamlarına ileride yer vereceğimiz) vahyedildiğini bildiren hadisin ışığında izleyeceğiz. Bu tabloda Hz. Osman öncesi dönemde yani Hz. Peygamber ve ilk iki halife döneminde geçerli olan kıraat varyantlarının sayısının sonraki döneme kıyasla oldukça fazla olduğu açıkça görünüyor. Açıkça görünen diğer bir husus ise bu çokluktaki varyantlar, hiçbir şekilde bir kayba, tutarsız bir metnin varlığına ya da birden fazla Kur'an olduğuna işaret etmemiş, aksine çağdaş sözlü kompozisyon teorilerinin önerisine göre aslında Kur'an'ın ‘çokbiçimli’ bir metin olduğunu göstermiştir, tıpkı normun yazılıdan ziyade sözlü olduğu bir toplumda ortaya çıkan bir metnin olması gerektiği gibi. Gerçek şu ki *kur'ân* (okumak) sözcüğü böyle bir anlamı içinde barındırır, yani *kur'ân*, ilâhî koruma altında olan orijinal *kitâb*'ın Hz. peygamberin dilindeki tezahürüdür, sonradan yine kitap formunda kaydedilmiş, daha doğrusu kitap formunda toplanan bir dizi sayfalara (*muşhaf*) aktarılmıştır.

### Kaynaklar Hakkında Bir Not

Bu makalede biz, aslında geleneğin kendisi hakkında söyleyeceklerine bakıyoruz ve bu yüzden kaynaklarımızın güvenilir olup olmaması açıkçası konumuz değil. Her rivayeti eşit güvenilirlikte kabul etmek mecburiyetinde değiliz, fakat diğer taraftan resmin tamamını reddetmek de akla sığar bir durum değildir. Bilhassa temel kaynaklarda nasıl sunulduğunu bilmek önemli olduğu için, imam Mâlik'in *Muvatta'* (çeşitli rivayetleriyle birlikte), altı hadis kitabı ve *et-Taberî*, İbn 'Atiyye ve el-Kurtubî'nin tefsirleri gibi meşhur ve muteber temel kaynaklarda yer alan rivayetler, kıraat edebiyatıyla birlikte, bizim başlıca referanslarımızı oluşturacaktır.

<sup>2</sup> Bkz. el-Bannâ', *İthâf*, 7.

### İbn Mücâhid ve Yedi Kıraat

İbn Mücâhid *Kitâb al-Sab'a fi l-qur'ân* (yaklaşık anlamı: Yedi Kıraat Kitabı) isimli eserinin başında, "İslam âlimleri, verdikleri fıkhi hükümlere göre ayrıldıkları gibi Kur'ân okuyuşlarına göre de ayrılırlar"<sup>3</sup> der. Başka bir deyişle fikhın fûru meselelerinde farklılıklar olduğu gibi, ki çok iyi bildiğimiz fıkıh mezhepleri arasındaki farklılıklar bunlardandır, Kur'ân'ın okunuşuyla alakalı detaylarda da farklılıklar bulunmaktadır. Tıpkı fikhî farklılıkların sonradan dört mezhep (Sünni bakış açısına göre, Ebu Hanife, Şafiî, Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'in adlarıyla anılan mezhepler) olarak sadeleştirildiği –sınırlarının çizildiği veya standartlaştırıldığı da diyebiliriz- gibi, farklı Kur'ân okuma şekilleri de yedi kıraat olarak bizzat İbn Mücâhid tarafından sadeleştirilmiş- yine sınırları çizilmiş veya standartlaştırılmış diyebiliriz- ve böylece bilinen yedi kıraati ilk belirleyen olarak tarihe geçmiştir (*avval man sabba'a al-sab'a*)<sup>4</sup>. Bir Müslüman'ın bugün -ya da çok yakın bir zamana kadar- dört mezhepten birini takip ettiği gibi Kur'ânı da İbn Mücâhid'in yedi kıraatından birine uyarak okuduğuna inanılır. Peki, bu yedi kıraat nedir ve neden diğerleri değil de bu kıraatler temellendirilmiştir, bu kıraatlerin arasındaki farkların tabiatı nedir? Haklı olarak şöyle bir soru da sorulabilir: ilahi koruma altına alınmış tek Kur'ân olduğu halde neden onun farklı versiyonlarının olduğunu çağrıştıran bir durumun olması gerekmektedir?

İbn Mücâhid kârilerini, İslam'ın ilk dönemlerindeki belli başlı eğitim merkezlerine olan coğrafi yakınlıklarını dikkate alarak derlemiştir. Medine'den Nâfi'in (ö. yaklaşık 169/786) kıraatini; Mekke'den İbn-i Keşîr'in (ö. 120/738) kıraatini; Şam'dan İbn-i 'Âmir'in (ö. 118/736) kıraatini; Basra'dan Ebû 'Amr'ın (ö. yaklaşık 154/770) kıraatini ve son olarak Kufe'den üç karinin kıraatini seçmiştir: bunlar 'Âşim'in (ö. yaklaşık 127/745) Hamza'nın (ö. yaklaşık 156/773) ve Kisâ'nın (ö. 189/805) kıraatleridir<sup>5</sup>. Görülüyor ki Medine, Mekke, Şam ve Basra gibi merkezlerden birer kârî seçerken Irak bölgesinin merkezi Kufe'den üç kari seçmiştir. Kufe'den üç kıraat seçmesinin sebebini bilmiyoruz, fakat Irak bölgesinin başkenti Bağdat'ta yaşamış olmasından hareketle, Kufe'nin

3 İbn Mücâhid, *Kitâb al-Sab'a fi l-qur'ân* (ed. Şavqî Dayf; Kahire: Dârul-Ma'ârif, 2.baskı, yaklaşık 1980/1401), 45.

4 Bkz. İbnü'l-Cezerî, *Gâyat al-nihâya fi tabaqât al-qurrâ'* (*Das Biographische Lexicon der Koranlehrer*) (ed. G. Bergsträsser and O. Pretzl; Leipzig: F. A. Brockhaus ve Kahire: Matba'atu's-Sa'ade, 3 cilt, 1932-5), i. 139.

5 Burada verilen hicri ilk iki yüzyıla ait tarihler, bundan sonra da, iki önemli uyarıyla birlikte okunmalıdır: (a) kaynaklarda ölüm tarihiyle ilgili çoğu zaman bir kesinlik yoktur; ve (b) hicri tarihler miladi tarihe yaklaşık olarak dönüştürülebilmektedir, özellikle ölüm ayı belirtilmemişse, zira bir hicri yıl iki miladi yılı, başından yada sonundan farklı uzunluklarda içine almakta ve böylece tarihin iki yıldan hangisine tekabül ettiğini kestirmek zorlaşmaktadır.

yerel kıraatlerine son derece aşına olduğuna ve bu sebeple tek bir kıraat seçmekte zorlanmış olabileceğine ve böylece sıhhat derecesi eşit olmak kaydıyla üç kıraat-üç farklı jenerasyondan- seçmeye karar verdiğine dair bir tahmin üretebiliriz. Aslına bakılırsa birkaç mümkün kıraat daha varken neden yedi kıraat seçme ihtiyacı hissettiğini de bilmiyoruz (daha fazla bilgi için aşağıya bkz)<sup>6</sup>.

Belirtmemiz gereken diğer bir husus ise İbn Mücâhid'in hicri üçüncü asrın sonu ile dördüncü asrın başında yaşamış olmasına karşın bu karilerin, ikinci asrın büyük bir kısmında veya, bazı durumlarda, birinci asrın sonlarında yaşamış olmalarıdır. Bu durumda bölgesel geleneklerin- gerçekten böyle bir şey var ise- halihazırdaki forma bürünmesine kadar, arada elli ila yüz elli yıllık bir boşluk bulunmaktadır ve İbn Mücâhid'in İslam dünyasının tamamında standart hale gelen yedi kıraati düzenlemesine kadar üç yüz yıla yakın bir zamanın geçmiştir.

Bu kıraatlerin içeriği nedir? İbn Mücâhid, Kur'ânın yazılı metnindeki harften farklı bir harf içeren kıraat farklılığına değinirken –Şems (K. 91) suresindeki *fa-lâ veya va-lâ yahâfu* örneğinde olduğu gibi- şöyle bir cümle kullanır: “bu X mekanındaki ve/veya Y mekanındaki mushaflarda böyledir”, yani bu kıraatleri ilgili mekanın yazılı geleneklerine atfeder<sup>7</sup>. Fakat yine de her hangi bir bölgenin kıraatinin sınırlı olduğunu düşünmemeliyiz. İbn Mücâhid, Medine kıraatinin temsilcisi olarak seçtiği Nâfi'in, kendi kıraatini iki hocasının sıhhatlerinde ittifak edilmiş olan kıraatlerinden bir araya getirdiğini –ya da seçti denebilir- anlatır<sup>8</sup>. Başka bir deyişle, hocalarından birisi sonradan kendi (yani Nâfi'in) kıraati olan, genişleyerek de “Medine kıraati” olan, bu kıraatin bir kısmını başka türlü okumuştur, bu durum vahyin yurdu olan Medine'de bile bir miktar çeşitliliğin varlığına işaret etmektedir.

Aynı durum diğer merkezler için de geçerlidir. Yedi kıraat İbn Mücâhid'in seçimi idi. Bir kısım ülema, (*Kitabu'l Bedî*'inde İbn Hâleveyhi'nin [ö. 370/980], *Tezkira*'sında İbn Ğalbûn'un [ö. 399/1009] yaptığı gibi) Basra'nın temsilcisi Ebû 'Amr'ın yanına Yakub el-Ħađramî'yi (ö. 205/820-1) ekleyerek sekiz kıraat seçtiler. Bir kısmı ise on kıraat belirleyerek yedi kıraate sadece Yakub'u

6 İbn Mücâhid'in tercihinin gerekçeden yoksun oluşu Melchert (bkz. Christopher Melchert, 'Ibn Mucâhid and the Establishment of Seven Qur'anic Readings', *Studia Islamica*, 91 (2000): 5-22, 19'da) tarafından da kaydedilmiştir, Rabb da “İbn Mücâhid seçimini, yaygın, kendi döneminde popüler olan ve tabii ki Bağdattan kolaylıkla ulaşabileceği muteber kıraatlerden yapmıştır” diyerek coğrafi bağlantının önemine vurgu yapmıştır (bkz. İntisar Rabb, 'Non-Canonical Readings of the Qur'ân: Recognition and Authenticity (The Himsî Reading)', *Journal of Qur'anic Studies*, 8/2 (2006): 84-127, 105'te).

7 Örnek için İbn Mücâhid, *Sab'a*, 689 (Şems suresi).

8 *A.g.e.*, 61-2.

değil Medinelî Ebû Cafer (ö. yaklaşık olarak 130/747-8) ile Kufelî Halef'i (ö. 229/844) de kattılar. Başkaları ise on üç, yirmi ve ya daha fazla kıraat belirlediler<sup>9</sup>. Son dönemlerde on dört kıraat, standart gruplandırmaların (yedi ve on kıraatten sonra) üçüncüsü kabul edildi. Üçüncü gruplandırmada on kıraate Mekke'den İbn Muḥayşın'ın (ö. yaklaşık 123/741), Kufe'den el-A'meş'in (ö. 148/765), Basra'dan ise el-Ḥasan el-Başrî'nin (ö. 110/728) ve Yaḥyâ el-Yezîdî'nin (ö. 202/817-8) kıraatleri ilave edildi. Bunun anlamı, bölgelere göre konuşulacak olursa, Medine'nin iki, Mekke'nin iki, Basra'nın dört, Kufe'nin beş, Şam/Suriye'nin ise hâlâ bir kari (her ne kadar bazı kaynaklar Ebû Ḥayva [ö. 203/818] ile birlikte ikinci bir kârî'den, Ḥimşî'den, bahsetse de) ile temsil edildiğidir<sup>10</sup>.

Mütalaa edilmesi gereken bazı hususlar:

1. On kıraatin imamlarından biri olan Ebû Cafer, Nâfi'den önceki dönemde Medine'nin baş kârî idi. Bununla birlikte, İbn Mücâhid'in bakış açısına göre Medine'nin standart kıraati, birçok detayda Ebû Cafer'in kıraatinden farklı olmasına rağmen, Nâfi'in kıraati olmuştur<sup>11</sup>. Peki Nâfi döneminde Medine'nin standart bir kıraati var mıydı? Nâfi'in çağdaşı Medinelî büyük fıkıh alimi imam Mâlik (ö. 179/795), Nâfi'in kıraatine sünnet olarak atıfta bulunur<sup>12</sup>. Buna göre Nâfi'den önceki dönemde Medine'nin baş kârî kabul edilmiş ve kıraati on kıraatten biri olarak belirlenmiş olan, dahası Nâfi'in kıraatleriyle arasında hatırı sayılır ayrılıklar bulunan Ebû Cafer'in kıraatini nasıl değerlendireceğiz? Ve Nâfi'den kaydedilen şâzz (standart dışı) kıraatleri nasıl anlamalıyız?<sup>13</sup>

2. Yakub el-Ḥaḍramî, on (İbn Hâleveyhi ile İbn Ğalbûn tasnifine göre sekiz) kıraatin imamlarından biri ise de yedi kıraatin imamlarından değildir. Buna karşın zamanında Basra'nın baş kârî olmuş ve Basra'nın Büyük Camii'nin

9 Örnek için bkz. İbnü'l-Cezerî, *Naşr*, i. 33 vd., ayrıca Rabb, 'Non-Canonical Readings', 101.

10 Ebu Ḥayva ve Ḥimşî kıraati için bkz. Rabb, 'Non-Canonical Readings', özellikle 88 ve 107.

11 On kıraatle ilgili herhangi bir kitapta bulunabilen farklılıklar gibi. Kaba bir hespla Bakara suresinde (K. 2) Ebu Ca'fer ile Nâfi kıraatleri arasında kırk civarında küçük farklılıkların olduğunu görmek mümkündür, dahası bu farklılıklar, bir sözcüğün telaffuzundaki nüansların ötesine geçmiyor.

12 İbn Mücâhid, *Sab'a*, 62; İbnü'l-Cezerî, *Naşr*, i. 112; Aynı yazar, *Ġāya*, ii. 331.

13 Örnek olarak İbn Hâleveyhi Nâfi'den, muhtemelen şâzz addettiği, arasında hemzenin telaffuzunun da bulunduğu yaklaşık otuz varyantın Nâfi'e ait olduğu bilinen 'standart' kıraate uygun görüldüğünü nakleder: bkz. İbn Hâleveyhi, *Muḥtaşar fî Şavâzz al-Qur'ân min Kitâb al-Badî' (İbn Hâlavaiḥ's Sammlung Nichtkanonischer Koranlesarten)* (ed. G. Bergsträsser; Leipzig, F. A. Brockhaus/Kahire: al-Maṭba'atu'r-Raḥmâniyye, 1934) Index, 213, ve buradaki referanslar.

imamları uzun yıllar boyunca onun kıraatiyle okumuşlardır<sup>14</sup>. Haklı olarak onun kıraatinin, sahih olmanın da ötesinde bir değere sahip olduğunu hissediyoruz fakat Yakub, İbn Mücâhid tarafından Basra'nın temsilcisi veya temsilcilerinden biri, olarak seçilmemiştir.

3. On kıraat imamlarının en genci olan Halef'in, Kufeli Hamza, el-Kisâi ve 'Âşım'dan rivayet eden Ebû Bekr kıraatlerine sıkıca bağlı olmakla birlikte kendi seçiminden oluşan bir kıraati vardı. İbnü'l-Cezerî'nin haber verdiği göre a) 'Âşım'dan rivayet eden Haşş'in kıraatini tercih ettiği bir yer ile b) sureler arası kısa duraklamayı (*sekt*) tercih etmesi hariç Kufelilerin dışına çıkmamıştır<sup>15</sup>. En-Nakkâş, yaşadığı semtte (*rabad*) (muhtemelen Bağdat içinde) Halef'in kıraatinin bilinen tek kıraat olduğunu kaydeder<sup>16</sup>.

### Kıraatler Arasındaki Farklar

O halde bu kıraatlerin arasındaki farklar nedir? Özetle bu farkları beş değişik kategoride toplamak mümkündür.

1. Sözcüklerin yazım biçimine ve anlamına etkisi olmayan basit telaffuz/ seslendirme farklılıkları, *imâlede* olduğu gibi, ör: sesli *â*'yı *kâfirîn* kelimesinin başında *kêfirîn*, *ra'â* kelimesinde ise *re'ê* okumak<sup>17</sup>; veya kelime başındaki hemzeyi kendisinden önce gelen sessizle birlikte okurken telaffuzdan düşürme anlamına gelen *hemzenin nakli*, ör: *man 'âmana* yerine *man-âmana* (K.2. 62), *in kânat 'illâ* yerine *in kânat-illâ* (K.36. 29, 53)<sup>18</sup> şeklinde okumak; iki seslinin arasındaki hemzeyi düşürerek seslilerin akışına yol açan hemzenin *tes-hîl*inde olduğu gibi, ör: *a-'uşhidu* yerine *a-uşhidu* (K.43. 19)<sup>19</sup> ve *a-'innakum* yerine *a-innakum* (K.41. 9)<sup>20</sup> şeklinde okumak; yahut *-kum* ve *-hum* bitişik zamirlerinin mim sesini zammeli, *kum* ve *hum* yerine *kumu* ve *humu*, okumak anlamına gelen *cemî mîminin zammı*, ör: *'alayhim* yerine *'alayhimu*<sup>21</sup> şeklinde okumak.

2. Kelimelerin yazım biçimine ve anlamına etkisi olmayan bir kısa seslinin kelimeye dâhil olmasıyla meydana gelen telaffuz farklılıkları, *uzn* veya *uzun*

14 bkz., İbnü'l-Cezerî, *Naşr*, i. 43, id. Ğāya, ii. 387.

15 İbnü'l-Cezerî, *Naşr*, i. 191. Bahsi geçen kıraat *hirmun 'alâ qaryqtin* (K. 21. 95) (diğer Kufeliler) yerine *harâmun 'alâ qaryqtin* ('Âşım'dan Haşş ile Kufelilerin dışındakiler).

16 İbn Mihrân, *al-Mabsût fi l-qirâât al-'aşr* (ed. Subay' Hamza Hâkimî; Dimaşk, Matbû'atu Macma'i'l-Luġati'l-Arabiyye, yaklaşık 1401/1980), 85. Aslen Tüslu olup Bağdat'a yerleşen en-Nakkâş hakkında bilgi edinmek için bkz. İbnü'l-Cezerî, Ğāya, ii. 186.

17 Örnek olarak bkz. İbn Mücâhid, *Sab'a*, 145-8; İbn Mihrân, *Mabsût*, 112 (*kêfirîn*), 196-7 (*re'ê*).

18 Örnek olarak bkz. İbn Mücâhid, *Sab'a*, 148; İbn Mihrân, *Mabsût*, 109.

19 Örnek olarak bkz. İbn Mücâhid, *Sab'a*, 585; İbn Mihrân, *Mabsût*, 391.

20 Örnek olarak bkz. İbn Mücâhid, *Sab'a*, 136-9; İbn Mihrân, *Mabsût*, 123-5.

21 Örnek olarak bkz. İbn Mücâhid, *Sab'a*, 108-10; İbn Mihrân, *Mabsût*, 87-9.



(kulak; K.5. 45)<sup>22</sup>, *sadd* veya *sudd* (bariyer; K.18. 94)<sup>23</sup>, *va-lâkini l-şayâtînu* veya *va-lâkinna l-şayâtîna* (fakat şeytanlar; K.2. 102)<sup>24</sup> örneklerinde olduğu gibi, anlama minimum etkisi olan durumları da bu gruba dâhil edebiliriz, *fî lavhîn mahfûzun/ mahfûzîn* (bir levhada korunmuştur/ korunmuş bir levhada; K.85. 22)<sup>25</sup>.

3. Kelimelerin anlamına etkisi olmayan veya minimum etkisi olan, yazıma yansiyabilen (fakat çoğunlukla yansımayan) uzun seslerin, genellikle ‘a’ bazen ‘î’ sesi, telaffuz farklılıkları; *malik* veya *mâlik* (sultan/sahip; K.1. 3)<sup>26</sup>; *zakiyya* veya *zâkiya* (temiz; K.18. 74)<sup>27</sup>; *harcu/harâcu* (ödeme; K.23. 72)<sup>28</sup>; *fâkihîn/ fâkihîn* (şakalaşıyorlar; K.83. 31)<sup>29</sup>; *qul l qâla* (de! /dedi; K.21. 112)<sup>30</sup>, *vâdi / vâdî* (vadi; K.89. 9)<sup>31</sup>, *fa-mâ âtâni[ya] l-lâhu* (Allah’ın bana verdiği; K.27. 36)<sup>32</sup> v.b. örneklerde olduğu gibi.

4. Anlamda minimum fark oluşturmakla birlikte yazımının ana formunda herhangi bir değişme olmayan sessiz harflerden kaynaklanan telaffuz farklılıkları, *yavma nahşuru a’dâa l-lâh l-yavma yuhşaru a’dâu l-lâh* (Allah’ın düşmanlarını topladığımız gün/ Allah’ın düşmanlarının toplandığı gün; K.41. 19)<sup>33</sup>, *a-fâ-lâ ta’qilûnal a-fâ-la ya’qilûna* (o halde anlamaz mısınız/ o halde anlamazlar mı; K.36. 68)<sup>34</sup>, *fa-tabayyanûl fa-tasabbatû* (araştırın/emîn olun; K.4. 94 ve 49. 6)<sup>35</sup>, *yaquşşul yaqđi l-haqqa* (hakkı anlatır/ hükmeder; K.6. 57)<sup>36</sup> v.b.. Bu kategoriye, farklılıkların harf sınırları içerisinde olduğu örnekler-

22 Örnek olarak bkz. İbn Mücâhid, *Sab’a*, 244; İbn Mihrân, *Mabsût*, 185.

23 Örnek olarak bkz. İbn Mücâhid, *Sab’a*, 399; İbn Mihrân, *Mabsût*, 283.

24 Örnek olarak bkz. İbn Mücâhid, *Sab’a*, 167; İbn Mihrân, *Mabsût*, 134.

25 Örnek olarak bkz. İbn Mücâhid, *Sab’a*, 678; İbn Mihrân, *Mabsût*, 466.

26 Örnek olarak bkz. İbn Mücâhid, *Sab’a*, 104; İbn Mihrân, *Mabsût*, 86.

27 Örnek olarak bkz. İbn Mücâhid, *Sab’a*, 395; İbn Mihrân, *Mabsût*, 280.

28 Örnek olarak bkz. İbn Mücâhid, *Sab’a*, 447; İbn Mihrân, *Mabsût*, 283-4.

29 Örnek olarak bkz. İbn Mücâhid, *Sab’a*, 676; İbn Mihrân, *Mabsût*, 468.

30 Örnek olarak bkz. İbn Mücâhid, *Sab’a*, 431; İbn Mihrân, *Mabsût*, 303 (qâla: on kıraatten sadece Âsım’dan Haf’sın rivayetindedir).

31 Örnek olarak bkz. İbn Mücâhid, *Sab’a*, 683; İbn Mihrân, *Mabsût*, 471.

32 Örnek olarak bkz. İbn Mücâhid, *Sab’a*, 482; İbn Mihrân, *Mabsût*, 338.

33 Örnek olarak bkz. İbn Mücâhid, *Sab’a*, 176; İbn Mihrân, *Mabsût*, 393, (*nahşuru*: Nâfi‘ ve Yakub; *yuhşaru*: diğerleri).

34 Örnek olarak bkz. İbn Mücâhid, *Sab’a*, 543; İbn Mihrân, *Mabsût*, 372, (*ta’qilûna*: Medineliler, İbn Âmir ve Yakub; *ya’qilûna*: diğerleri).

35 Bkz. İbn Mücâhid, *Sab’a*, 236; İbn Mihrân, *Mabsût*, 180 (*fa-tasabbatû*: Kufeli Hamza, Kisâi, Halef; *fa-tabayyanû*: diğerleri). Ayrıca bkz. Aḥmad Muhtâr ‘Umar ve ‘Abd al-‘Âl Sâlim Mukram, *Mu‘cam al-qirâ‘at al-Qur‘âniyya* (Tahran: İntişârât Usva, 8 cilt, 1412/1991 [bundan sonra kısaca, *Mu‘cam*], ii.154, ve vi. 220, bu kıraatin İbn Mesud’a (ve diğer erken dönem Kufe karilerine) atfedilmesi, Kufe geleneğinde İbn Mesud’dan ezberlenen bir kıraat örneği olduğunun göstergesidir).

36 İbn Mücâhid, *Sab’a*, 259; İbn Mihrân, *Mabsût*, 195 (*yaquşşu*: Hicazlılar ve Kufeli Âsım; *yaqđi*: diğer Iraklılar ve İbn Âmir)



ri dâhil edebileceğimiz gibi, ör: *huva l-lazî yusayyirukum/ yaşurukum fi l-barri va l-bahr* (o'dur sizi karada ve denizde seyahat ettiren/ dağılmanızı sağlayan; K.10. 22)<sup>37</sup>, kelime sınırları içerisinde olduğu örnekleri de dâhil edebiliriz, *künü anşāran li l-lāh/ansāra l-lāh* (Allah'ın destekçileri/ Allah'a destek olanlar olun; K.61. 14)<sup>38</sup>; *va-l-layli iz adbaral izā dabara* (ve arkasını döndüğünde gece(ye); K.74. 33)<sup>39</sup> v.b. (Bu noktada, eski Kûfi yazmalarda bir kelimeyi oluşturan harflerin arasındaki boşluk ile kelimeler arasındaki boşluğun aynı olduğunu hatırlamakta yarar var).

5. Sözcüklerin anlamlarına minimum etki yapan bir veya iki sessizin ilave edilmesi ya da çıkarılmasıyla yazım formunda oluşan değişiklik sebebiyle ortaya çıkan farklar, *fa-lāl va-lā yahāfu* ('vel ve o korkmayacak'; K. 91. 15) (bak. yukarıdaki not)<sup>40</sup>, *sāri'ū / va sāri'ū* ('yarışın/ ve yarışın'; K. 3. 133)<sup>41</sup>, *qāla l-malā'ul va qāla l-malā'u* ('topluluk dedi/ ve topluluk dedi'; K. 7. 75)<sup>42</sup>, *tahtahāl min tahtihā* ('altında/ altından'; K. 9. 100)<sup>43</sup>, vd..

Görüldüğü üzere, bütün bu farklar minimum düzeyde ve temel anlama ya etkisi yok ya da çok az. Mamafih, bu farklar belirli bir sözcüğün veya söz öbeğinin birden fazla okunuşu olduğunu açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Şu da açıktır ki bu farklı okuyuşları (iki farklı okuyuş olduğunu varsaydığımızda) ikisinin, veya hepsinin (ikiden fazla okuyuş olduğunu varsaydığımızda) aynı anda tilavet edilmesi mümkün değildir: farklılığın olduğu herhangi bir noktada, önceden olageldiği gibi, sadece bir okuyuş usulünün takip edilmesi gerekmektedir, diğer okuyuş usulleri sıhhat bakımından güvenilir olsa bile.

37 İbn Mücâhid, *Sab'a*, 325; İbn Mihrân, *Mabsût*, 233 (*yaşurukum*: İbn' Âmir ve Ebu Ca'fer; *yusayyirukum*: diğerleri)

38 İbn Mücâhid, *Sab'a*, 235; İbn Mihrân, *Mabsût*, 435 (*anşāran li l-lāh*: Hicazlılar ve Ebu 'Âmr; *ansāra l-lāh*: İbn'Âmir, Yakub ve Kufeliler)

39 İbn Mücâhid, *Sab'a*, 659; İbn Mihrân, *Mabsût*, 452 (*iz adbara*: Nâfi', 'Âsım'dan Hafs, Hamza, Yakub ve Halef; *izā dabara*: Ebu Ca'fer, İbn Kesir, İbn'Âmir, Ebu 'Âmr ve 'Âsım'dan Ebu Bekr). Ed-Dâni'ye göre Hıms halkının mushafında *izā adbara* iki elifle yazılıdır: bkz. Ed-Dâni, *al-Muqni' fi rasm maşâhif al-amşâr* (ed. Muḥammad al-Şâdiq Qamḥâvî; Kahire, Maktabatu'l-Kulliyâti'l-Ezheriyye, thz.), 117.

40 İbn Mücâhid, *Sab'a*, 689; İbn Mihrân, *Mabsût*, 474 (*fa-lā yahāfu*: Medineliler ve İbn Âmir; *va-lā yahāfu*: diğerleri)

41 İbn Mücâhid, *Sab'a*, 216; İbn Mihrân, *Mabsût*, 169 (*sāri'ū*: Medineliler ve İbn Âmir; *va sāri'ū*: diğerleri)

42 İbn Mücâhid, *Sab'a*, 284; İbn Mihrân, *Mabsût*, 210 (*va qāla*: İbn Âmir; *qāla*: diğerleri)

43 İbn Mücâhid, *Sab'a*, 317; İbn Mihrân, *Mabsût*, 228 (*min tahtihā*: İbn Kesir; *tahtahā*: diğerleri)

### Şāzz Varyantlar

Yukarıda anılan varyantların tamamı -kıraat eserlerinde detaylarıyla yer verilmiş olan daha birçoğu<sup>44</sup>- Yedi Kıraat (ya da sekiz veya on kıraat) dâhilinden örneklerdir, yani Hz. Peygambere varıncaya kadar bütün aşamalarında çok sayıda güvenilir *isnād*'ı bulunan anlamına gelen *tevatür*'e sahiptir, o halde gelenek içerisinde rivayet değeri son derece sağlam ve güvenilirdir. Öte yandan kaynaklarımız bol miktarda ikincil değere sahip varyant örnekleri sunar, diğerlerinin sağlamlığına ulaşamamış bu varyantlar şāzz, yani standart dışı veya norm dışı addedilmiştir. On kıraate ilave edilen dört kıraat (böylece on dörde tamamlanır) bu kategoriye dâhil edilmiştir, fakat şāzz varyantlar bu ilave dört varyantta görünenden daha geniş bir yekûna sahiptir, zira bu dört varyant, hem halife Hz. Osman (r.a) tarafından temellendirilen Kur'ân'ın yazım biçimine, hem de yukarıda zikredilen beş varyant türüne uygundur. İlgili literatürü temel alarak, yukarıda zikredilen beş türe ilaveten şāzz varyantları da içine alan beş varyant daha tanımlayabiliriz. Bunlar:

1. Genellikle aynı anlama gelen (yani eş anlamlı) sözcüklerin birbiriyle yer değiştirmesinden kaynaklanan farklar, İbn Mas'ud'un *al-İbn al-manfûş* yerine *al-şûf al-manfûş* ('dağılmış yün'; K. 101. 5) okuyuşu gibi<sup>45</sup> (*İbn* ile *şûf* her ikisi de 'yün' demektir, fakat ikinci sözcük daha yaygındır), Hz. Ömer (r.a.) ve İbn Mas'ud'un *fa-s'av* ('git[mek için çaba sarfed]in'; K. 62. 9) *fa-mdû* ('gidin') okuyuşu<sup>46</sup>, veya Hz. Enes'in (r.a.) *aqvamu qılan* ('söz olarak daha dürüst') ve *aşvabu qılan* ('söz olarak daha doğru'; K. 73. 6) kıraatlerinin ikisini de tercih etmesi gibi<sup>47</sup>.

44 Örnek olarak İbn Mücâhid'in *Kitâb al-Sab'a* eserinin indeksi, 703 yerde yedi kıraat arasında okuyuş farklılığı olduğu bilgisini verir, bunların 41'i Kur'ân metninin yazım biçimine uymayan farklılıklardır. (Bu 41 fark listelenmiş, örneğin Ed-Dânî, *Muqni'*, 106-12, fakat yazarın yer verdiği *an tâtiyahum lin tâtibim* (K. 47. 18) farkına İbn Mücâhid yer vermemiştir, yazarın yer vermediği *bi-dânin lbi-zânin* (K. 81. 24) farkına ise İbn Mücâhid yer vermiştir.) Bütün bunların yaklaşık 77,400 sözcükten oluşan bir metin bağlamında olduğunu göz önünde bulundurmalıyız. (Kur'ân'daki sözcüklerin sayısı için örnek olarak bkz. Omar Hamdan, 'The Second Maşâhif Project: A Step Towards the Canonization of the Qur'anic Text', Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai ve Michael Marx (ed.ler), *The Qur'anic Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu* içinde, (Leiden and Boston: Brill, 2010), 812-13.)

45 Örnek için bkz. *Mu'cam*, viii. 221.

46 *Mu'cam*, vii. 147. Ayrıca bu makalede bkz. s. 13

47 *Mu'cam*, vii. 253; İbn Cinnî, *al-Muhtasab fi tabyîn vucûh şavâzz al-qirâ'ât va-l-îdâh 'anhâ* (ed. Muḥammad 'Abd al-Qâdir 'Atâ; Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2 cilt, 1419/1998), ii. 396-7; al-Qurtubî, *Tafsîr [=al-Câmi' li-ahkâm al-Qur'ân]* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, indekslerle birlikte 22 cilt, 1387/1967; orijinal baskısı Kahire: Matba'at Dâru'l-Kutubi'l-Mişiyye, 2. baskı, 20 cilt, yaklaşık 1373/1954-), xix. 41; ayrıca Gregor Schoeler, *The Oral and the Written in the Early Islam* (çev. Uwe Vagelpohl, ed. James Montgomery; Londra ve

2. Sözcük eklemek veya sözcük çıkarmaktan kaynaklanan farklar, *ya'huẓu kulla safīnatin ğaşban* ('her gemiyi zorla alıkoyar'; K.79. 19) yerine bir kelime ilavesiyle okunan *ya'huẓu kulla safīnatin şālihātin / şahīhātin ğaşban* ('iyi durumdaki her gemiyi alıkoyar / her sağlam gemiyi alıkoyar') (*şālihātin*: sahâbilerden Übey, İbn Mesud, İbn Abbas ile tabilerden Saīd ibn Cübeyr 'e; *şahīhātin*: İbn Abbas, Saīd ibn Cübeyr ve Katāde'ye atfedilir)<sup>48</sup> kıraat; ya da İbn Mesud'un, *va-mā halaqa l-zākara va-l-unṣā* ('erkek ve kadın yarattıklarına'; K. 92. 3) yerine *va-l-zākari va-l-unṣā* ('erkek ve kadına') okuması örneklerinde olduğu gibi<sup>49</sup>.

3. Bir cümle içerisinde sözcüklerin farklı sıralanması veya cümleyi oluşturan öğelerin birbirinin yerine geçmesi gibi söz dizgesindeki değişimlerden kaynaklanan farklar, *va cā'at sakratu l-mavti bi-l-ḥaqq* ('ve ölüm ıstırabı hak olarak geldiğinde'; K. 50. 19) yerine *va cā'at sakratu l-ḥaqqi bi-l-mavt* ('ve hakikatin ıstırabı ölümle birlikte geldiğinde')(Ebū Bekr, İbn Mesud, Saīd ibn Cübeyr, Şu'be ve Talḥa'ya atfedilir)<sup>50</sup>.

4. Bir ibarenin veya kalıbın bir başkasıyla yer değiştirmesinden kaynaklanan farklar, *va-l-lāhu ğafūrun rahīm / va-l-lāhu 'azīzun ḥakīm / va-l-lāhu samī'un 'alīm*, ('Allah bağışlayıcı ve merhametlidir / Allah izzet ve hikmet sahibidir / Allah işiten ve görendir') vb., hadis ve tefsir literatüründe işaret edilen örnekler gibi (sonraki sayfalara bkz.).

5. Bir ayet veya kimi zaman bir sure gibi bol miktarda elementin eklenmesinden ya da çıkarılmasından kaynaklanan farklar, örneklerini şöyle sıralayabiliriz: Hz. Ömer'e isnad edilen '*recm ayeti*' (ileriki sayfalara bkz.), Übey'in kıraatindeki '*Hal' suresi*' ve '*Ḥafd suresi*'<sup>51</sup>, İbn Mesud'un kıraatindeki *Mu'avvizeteyn*'in tartışmalı konumu<sup>52</sup>, veya Ebū Mūsā el-Eş'arî'nin bir za-

New York: Routledge, 2006), 77; aynı yazar, *The Genesis of Literature in Islam: From the Aural to the Read* (Shawkat Toorawa ile birlikte çevirilmiş ve düzeltilmiş baskı; Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009), 33.

48 *Mu'cam*, iv. 7.

49 *A.g.e.*, viii. 168. Ayrıca bu makalede bkz. s. 14

50 *Mu'cam*, vi. 234.

51 Bu iki sureye, isimleriyle anılmak yerine, çoğu zaman kısaca 'iki sure' olarak atıf yapılır. Örnek olarak bkz. İbn Şabba, *Tārīḥ al-Madīna al-munavvara* (ed. Fahīm Maḥmūd Şaltūt; Cidde: Dāru'l-İşfahānī, 4 cilt, 2. baskı, thz.), iii. 1009; İbn Rüşd [al-Ḥafid], *Bidāyat al-muctahid* (Beyrut: Dāru'l-Ma'rife, 2 cilt, 7. baskı, 1405/1985), i. 132 ('Irak halkı bu ikisine "iki sure" der). Bu surelerin metinlerinin bir versiyonu için bkz. Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorāns* (Friedrich Schwally, Gotthelf Bergsträsser ve Otto Pretzl tarafından incelenmiş 2. Baskı; Leipzig: T. Weicher, 3 cilt, 1909-38 ), ii. 34-5.

52 Bkz. İbn Şabba, *Tārīḥ al-Madīna*, iii. 1009-13; Aḥmed İbn Ḥanbel, *al-Musnad* (ed. Şidqī Camil al-Aṭṭār; Beyrut: Dāru'l-Fikr, 12 cilt, 2. baskı, 1414/1994), viii. 35-6.

manlar *Tevbe* suresiyle birlikte okuduklarını, uzunluk ve kesinlik bakımından eşdeğer kabul ettikleri ve sadece bir ayetini hatırladığını anlattığı sure. Ebū Mūsā'nın hatırladığı bu ayet şöyle diyordu: 'Adem oğlu iki vadi dolusu servete sahip olsa bir üçüncüsünü ister, Adem oğlunun gözünü doyuracak tek şey topraktır'<sup>53</sup>. Bu örnek tam anlamıyla bir nesih olgusudur.

### Tefsir ve Hadis Literatüründen Şāzz Kıraat Örnekleri

Şāzz kıraatler kategorisinin konumuz açısından önemine binaen, daha fazla örnek sunmamız uygun olacaktır. Bunu yaparken alıntılarımızı, gramercilerin çalışmaları gibi konuya yer veren diğer çalışmalar yerine hadis literatürünün temel kaynaklarıyla sınırlandıracağız. İmam Mâlik'in (ö. 179/795) *Muvatta'* en eski hadis mecmualarından ve İslamiyet'in erken dönemlerine açılan en eski pencerelerimizden birisidir<sup>54</sup>. İmam Mâlik *Muvatta'*nda aşağıdaki altı şāzz varyantı, her birini bir veya birden fazla sahabiye isnad ederek nakleder:

i. Hz. Ömer (r.a.) Cuma suresinde *fa-mdū ilā zikri l-lāhi* ('Allah'ı anmaya gidin') ibaresini *fa-s'av ilā zikri l-lāhi* (K. 62. 9)<sup>55</sup> şeklinde okurdu. Her iki sözcük de 'yürümek veya gitmek' anlamına gelir, bunlardan ilki, *maḍā*, sadece gitmek anlamına gelirken, ikincisi, *sa'ā*, 'gitmek için çaba sarf etme' anlamını da içine alır, ve buradaki bağlamda 'hemen gitmek' anlamındadır, Hac esnasında Safa ile Merve arasında yapılan ve hafif koşu anlamına gelen *sa'y* sözcüğünde olduğu gibi. Bu durumda Hz. Ömer (r.a.)'ın kıraati, başka hadislerin de işaret ettiği gibi, koşmak yerine yürünmesi gerektiğini ortaya koyar.

ii. Hz. Âişe (r.a.) ve Hz. Hafsa (r.a.), K. 2. 238'de geçen *hâfiẓū 'alā l-şalavāti va-l-şalāti l-vustā* ('namazları ve orta namazı muhafaza edin') ibaresini yazıya geçirirken *va-şalāti l-aşr* ('ve ikinci namazını') ibaresini ilave ederek bu konuda tek olmakla tanınmışlardır. Hz. Âişe (r.a.) şunu ilave eder: 'ben bunu Allah resulünden (s.a.v.) işittim'<sup>56</sup>.

iii. Hz. Übey'in (r.a.) kıraatinde, *fa-şiyāmu şalāsati ayyāmin mutatābi'atin* ('ardından peş peşe üç gün oruç tutun'; K. 5. 89) diye okunurken diğer kıraat-

53 Muslim, *Şahih* (eds. Muḥammad Şukrī Ibn Ḥasan al-Anqaravī ve diğerleri; Beyrut: Dāru'l-Fikr, 8 cilt, thz.; orijinal baskısı İstanbul: al-Maḥba'a al-Āmira, 1334 (1916)), iii. 100 [=K. *al-zakāt: b. Lav anna li-bn Ādam vādiyayn la-btağā sālisān*].

54 Hicri ikinci yüzyılın ürünü olan *Muvatta'* için örnek olarak bkz. Yasin Dutton, *The Origins of Islamic Law: The Qur'ān, the Muvatta' and Madinan 'Amal* (Richmond: Curzon Press, 1999), 26-7.

55 Bkz. Mâlik İbn Enes, *al-Muvatta'* (Kahire: Maḥba'at al-Ḥalabī va-Avlādihi, 2 cilt, 1349/1930)[ bundan sonra *Muv.*], i. 97.

56 *Muv.* İ. 120. Karıştır. İbn Abd'l-Berr, *al-Tamhīd li-mā fi l-Muvatta' min al-mā'āni va-l-asānīd* (Mohammedia: Vizāratu'l-Avkāfi va-Ş-Şu'ni'l-İslāmiyye, 24 cilt, 1397-1411/1977-91), iv. 273.

lerde 'peş peşe' sözcüğü kullanılmadan sadece *şalāṣati ayyāmin* ('üç gün') diye okunmuştur<sup>57</sup>.

iv. Hz. İbn Ömer K. 65. 1'i kısaca *li-iddatihinna* ('iddet [dönem]lerinde') yerine *fa-talliḳühunna li-qubuli 'iddatihinna* ('onları iddet dönemlerinin başında boşayın') olarak okur<sup>58</sup>. Bu kıraat, iddet dönemine daha uzun bir süre tanınması ve evliliği yeniden değerlendirmek için en uzun süreyi sağlaması bakımından boşanma için en uygun vaktin temizlik döneminin başı olduğu anlamına gelmektedir.

v. Hz. Âişe (r.a.) Kur'ân'ın bir parçası olduğunu söylediği (*fīmā unzila min al-qur'ân*) emzirmeyle ilgili bir ayete atıfta bulunur, *'aşru raḍa'atin ma'lümātin yuharrimna* ('bilinen on emzirme haram kılar [yani evlenme engeli oluşturur]'), sonra bu ayetin Hz. Peygamberin vefat ettiği sıralarda Kur'ân'ın bir parçası olarak okunmakta olan (*fīmā yuqra'u min al-qur'ân*) *hams(in) ma'lümāt(in)* ile nesh edildiğini anlatır<sup>59</sup>.

vi. Hz. Ömer (r.a.) 'recim ayeti'ne (*āyat al-racm*) atıfta bulunur, *al-şayḫu va-l-şayḫatu fa-rcumūhumā l-batta* (yaklaşık anlam 'geçkin erkek ve geçkin kadını bir kerede sonlarını getirecek şekilde recm edin') ve böyle bir ayeti gerçekten okuduklarını (*fā-innā qad qara'nāhā*) ilave eder<sup>60</sup>.

Görüldüğü üzere, yukarıdaki varyantların tamamı belirli sahabilerin isimleriyle birlikte anılmıştır, öte yandan madde (ii)'de açıkça Hz. Peygambere isnad edilirken, madde (v) ve (vi)'de Kur'ân olarak okunan ayetlerden oldukları tarif edilen bu kıraatlerin peygamberî, dolayısıyla ilâhî, dayanağa sahip olduğuna açıkça işaret edilir. (Şunu da not etmeliyiz ki, Hz. Âişe (r.a.)'in emzirme hakkındaki ayet veya ayetlere yaptığı atıf, bilhassa *nusiḥna bi-hams(in) ma'lümāt(in)* ibaresindeki *hams(in)* ve *ma'lümāt(in)* lafızlarının dilbilgisi kurallarına göre durumları göz önünde bulundurulduğunda, ibarenin ve/veya telaffuzun okunuşuna yapılmış bir atıf değil de hükme, yani anlama, yapılmış bir atıf olduğu açıktır).

Bu varyantların sahip olduğu Peygamberî, ve dolaylı olarak ilâhî, dayanak literatürün başka yerlerinde daha açık bir biçimde ifade edilmiştir. Çok net bir örnek verecek olursak: Müslim'in (ö. 261/875) *Şahîh*'inde kaydettiğine göre Ebû'd-Derdâ' (r.a.) Şam'da 'Alkame'ye, İbn Mesud'un arkadaşlarından biri, İbn Mesud'un Leyl (K. 92) suresinin başını nasıl okuduğunu bilip bilmediğini sormuştur. 'Alkame, normatif olan *va-mā halaqa l-zakara va-l-unṣā*

57 *Muv.*, i. 223.

58 *Muv.*, ii. 35.

59 *Muv.*, ii. 45.

60 *Muv.*, ii. 168.

(erkeği ve kadını yaratana) yerine ‘*va-l-layli izā yağšā...va-l-zakari va-l-unşā*’ (kapladığı zaman geceye...erkeğe ve kadına) yanıtını vermiştir. Bunun üzerine Hz. Ebū’d-Derdā’ da, ‘ben de Allah’ın resulünden (s.a.v.) böyle okuduğunu duydum, ama bu insanlar benden *va-mā halaqa [l-zakara va-l-unşā]* diye okumamı istiyorlar, ve ben onları dinlemeyeceğim’ demiştir<sup>61</sup>. Yukarıda geçen *va-şalāti l-‘aşri* örneğinde olduğu gibi, bu atıfta da belirli bir ayetin farklı okunuş biçimleri hakkında peygamberî dayanağın olduğuna işaret edilir, bu örnekte ise sözcük ilavesi yerine sözcük düşmesi vardır.

Sonradan yazılı hale getirilen Kur’ân metnine uyumlu varyantlara müsaade eden ve bizzat Hz. Peygambere atfedilen başka referanslar da bulmak mümkündür. Bir çok *Tefsir* eserinde –en meşhurlarından olması hasebiyle et-Taberî ve İbn ‘Atiyye’nin tefsirlerini burada sadece örnek olması için zikrediyoruz– sahabi ‘Abdullāh ibn Sa’d ibn Ebī Serh el-‘Âmidî’nin (‘Abdullāh ibn Ebī Serh veya kısaca İbn Ebī Serh diye bilinir) Kur’ân ayetlerini yazıya geçiren vahiy katiplerinden biri olarak tanındığı, fakat sonra bir ayetin sonunda kasıtsız olarak yaptığı bir hatayı Hz. Peygamber de doğrulayınca dininden döndüğü ve bu olayın onu vahyin ilahi tabiatı konusunda şüpheye sevk ettiği kaydedilir. Bu rivayetlerden birinde Hz. Peygamber’in dikte ettiği ‘*azîzun hakîm* (‘izzet ve hikmet sahibidir’) ibaresini İbn Ebī Serh’in ‘*ğafûrun rahîm* (‘bağışlayıcıdır ve merhametlidir’) diye yazdığı anlatılır. Sonra yazdıklarını Hz. Peygambere okur, ve Hz. Peygamber ona, ‘Evet, hepsi aynıdır (*na‘am, savā*)’ der<sup>62</sup>. Rivayetin başka versiyonlarında Hz. Peygamber’in *va-l-lāhu ğafûrun rahîm* (‘ve Allah bağışlayıcıdır ve merhametlidir’) diye dikte ettiği, İbn Ebī Serh’in ise onu *va-l-lāhu samî‘un ‘alîm* (‘ve Allah her şeyi işitendir ve bilendir’) olarak değiştirdiği, Hz. Peygamberin ‘İkisi aynı şeydir (*zâlika savā*)’ ibaresine kadar aktarılır<sup>63</sup>; ya da Hz. Peygamber’in ‘*aliyyun hakîm* (‘yücedir ve hikmet sahibidir’) diye dikte ettiği, İbn Ebī Serh’in ‘*ya da ‘alîmun hakîm* (‘her şeyi bilendir ve hikmet sahibidir’)mi?’ diye sorduğu ve Hz. Peygamberin ‘Evet. İkisi de doğrudur (*kullun şavāb*)’ dediği<sup>64</sup>; ya da Hz. Peygamber’in ‘*alîman hakîman* (‘yücedir ve hikmet sahibidir’) diye dikte etmiş olabileceği ve İbn Ebī Serh’in bunu *samî‘an ‘alîman* (‘her şeyi işitendir ve bilendir’) olarak yazmış olabileceği nak-

61 Muslim, *Şahîh*, ii. 206 [= K. *al-Şalât: b. Mâ yata‘allaqu bi-l-qir‘ât*].

62 Et-Taberî, *Tafsîr* [= *Câmi’ al-bayân fi tafsîr al-Qur‘ân*] (Beyrut: Dâru’l-Fıkr, 30 cilt, 1398/1978; orijinal baskısı Kahire: Dâru’t-Tibâ‘ati’l-Emîriyye, 1330 [1912]), vii. 181 (K. 6. 93’ün altında)

63 İbn ‘Atiyye, *Tafsîr* [= *al-Muharrar al-vacîz fi tafsîr al-kitâb al-‘azîz*] (Mohammedia: Vizâratu’l-Avkâfi ve-Ş-Şu‘ûni’l-İslâmiyye, 16 cilt, 1395-1411/1975-91), vi. 108 (K. 6. 93’ün altında)

64 İbn ‘Atiyye, *Tafsîr*, ix. 225 (K. 23. 14’ün altında)



ledilir<sup>65</sup>. Kendi ibarelerinin vahyin ibareleri olduğunu doğrulamayı andıran bu olay, bize söylenen, İbn Ebî Serh'in şüphelerine yenik düşmesi sonucunu doğurmuştur, zira kendi sözcükleri vahiy olarak kabul edildiğine göre, vahyin geri kalanının gerçek ilahi sözler olduğuna nasıl güvенеcektir?<sup>66</sup> (Başka bir rivayette, yine İbn 'Atiyya ve diğerlerinden aktarılır, *Mu'minûn* suresinin(K. 23) 14. ayetinin sonundaki *fa-tabāraka l-lāhu ahsanu l-hāliqîna* (yaratıcıların en iyisi olan Allah) ibaresi İbn Abî Sarh'ın spontane bir ilavesi olduğu, Hz. Peygamberin takip eden doğrulamasının da onun şüpheye düşerek dininden dönmesine sebep olduğu söylenir, bu ilave aynı zamanda Hz. Ömer ibn el-Hattâb'a da atfedilir<sup>67</sup>.)

Yukarıda da not ettiğimiz gibi, başlangıçta mevcut olan değiştirme ve/veya yer değiştirme esnekliği bazıları (İbn Ebî Serh için böyle olmuş olmalı) için şaşırtıcı olmuşken, kaynaklarımızın başka yerlerinde bu esneklik makul bulunmuştur. Kısaca gördük ki, Kur'an'ın yedi harf üzere indirilmesi düşüncesi, tam olarak yukarıda anılan ibarelerde *-ğafûrun rahîm, samî'un 'alîm, 'azîzun hakîm*, vb.- 'ceza ayeti rahmet, rahmet ayeti ceza ayetiyle bitirilmediği sürece', ibarelerin yer değiştirmesini de içine alan bir anlam yüklenmiştir. O halde bunun bir çeşit takrîrî sünnet olduğu ve İbn Ebî Serh'in bu sünneti anlama veya kabul etme konusunda hataya düştüğü neticesini çıkarabiliriz<sup>68</sup>.

### İbn Mes'ûd'un Kıraati

Ebü'd-Derdâ'nın (r.a.) Leyl suresindeki ibareyi *va-l-zakari va-l-unsâ* şeklinde okuması ve bizzat Hz. Peygamberden öğrendiği bu kıraati bir başkasının kıraatiyle değişmeye isteksiz oluşu konusunu anlatırken İbn Mesud'un kıraatine atıfta bulunmuştuk. Benzer biçimde İbn Mesud'un sert bir şekilde Hz. Osman'ın bütün ümmeti tek bir Kur'an metninde birleştirme kararına karşı çıktığı söylenir. İbn Mesud, en azından Zeyd ibn Sâbit kadar, daha iyi değilse, Kur'an bilgisine sahip olduğunu düşünüyordu ve Hz. Osman döneminde Kur'an'ın 'nihai edisyonunu yönetme görevi Zeyd ibn Sâbit'e emanet edilmişti. İbn Mesud bunu şöyle ifade eder 'Zeyd çocuklarla oynar ... [çocuk] iken ben Hz. Peygamberin ağzından yetmiş sure öğrenmişim.'<sup>69</sup>

65 Et-Tabarî, *Tafsîr*, vii. 181 (K. 6. 93'ün altında)

66 Et-Tabarî, *Tafsîr*, vii. s. 181 (K. 6. 93'ün altında)

67 İbn 'Atiyye, *Tafsîr*, vi. 108 (K. 6. 93'ün altında), ix. 225 (K. 23. 14'ün altında); el-Beydâvi, *Tafsîr*, ii. 198 (K. 6. 93'ün altında); el-Kurtubî, *Tafsîr*, vii. 40-1 (K. 6. 93'ün altında)

68 *Takrîrî sünnet* kavramı için bkz. 'Abdülvehhâb Halef, *İlm usûl al-fiqh* (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 11.baskı, 1397/1977), 36-7; Muḥammad Ebu Zehra, *Uşûl al-fiqh* (Kahire[?]: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, *yaklaşık* 1377/1958), 105; 'Abdulkerîm Zeydân, *al-Vaciz fi usûl al-fiqh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 167.

69 İbn Şabba, *Târîh al-Madîna*, iii. 1005-6; İbn Ebî Dâvûd, *Kitâb al-Maşâhîf* (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1405/1985), 21. Karşılaştır: Ahmed İbn Hânel, *Musnad*, ii. 71.



Bundan başka, İbn Mesud kıraatinin, çoğu yazılı form yerine şifahi olsa da, Hz. Osman'ın kararından sonra uzun bir süre varlığını sürdürdüğüne dair hatırı sayılır kanıtlar bulunmaktadır. İbn Mesud 32/652'de vefat etmiştir, fakat İbn Mücâhid, Kufeli âlim ve kârî, on dört kıraatin imamlarından biri, el-A'meş'in (60-148/680-765) geçmişte şahit olduğu Kufe halkının kıraati hakkında 'bugün sizin aranızda 'Abdullah'ın [İbn Mesud] kıraati ne kadar biliniyorsa Zeyd'in kıraati de o zamanlar aynı derecede bilinirdi, sadece bir iki kişi tarafından okunurdu' mealindeki sözlerini kaynak olarak gösterir<sup>70</sup>. Bu durum İbn Mesud kıraatinin onun vefatından sonra el-A'meş'in yaşadığı döneme kadar bir süre baskın kıraat olmaya devam ettiğini göstermektedir. Kufeli meşhur tabii Saïd ibn Cübeyr (ö. yaklaşık 95/713-14) kendi döneminde Ramazan boyunca her gece kıldırıldığı namazlarda İbn Mesud'un kıraati ile 'Zeyd'in kıraati'ni, yani 'standart' metne göre yapılan kıraati, dönüşümlü olarak okuduğu anlatılır<sup>71</sup>. Doğrusu, el-Haccâc'ın ('Abdûlmelik'in Irak valisi) 84 veya 85/703-4 yılı civarlarında İbn Mesud kıraatini yasaklamak ve Hz. Osman metnini, *elif* harfinin yazımı dâhil birkaç imla değişikliği olsa da, yeniden kabul ettirmek için uyguladığı baskıya kadar Kufe'de okunmaya devam ettiği anlaşılmaktadır<sup>72</sup>. Dahası, hicri ikinci yüzyılda Medine'de imam Mâlik, İbn Mesud'un kıraatiyle namaz kıldırana uyanın namazının geçersiz olacağına, devlet yöneticilerinin halkı bu kıraate göre yazılmış *muşhaf*ları satmaktan veya bu kıraate göre okumaktan men etmeleri ve bunları yapanları cezalandırmaları gerektiği hükmünü vermişti<sup>73</sup>. İmam Mâlik'in fetvası, o dönemde bile İbn Mesud'un kıraatini yeterince iyi bilenlerin bulunduğu, hatta bu kıraate uygun yazılmış bazı nüshaların veya Kur'ân bölümlerinin *-el-Fihrist*'in yazarı İbnu'n-Nedîm'in (ö. 385/995) anlattıkları ve bunlardan birinde gördüğünü iddia ettiği<sup>74</sup> nüshalar gibi- o döneme kadar ayakta kalabildiğine ve bu sebeple hakkında yorum yapmaya degecek kadar devam etmekte olan bir mesele olduğuna işaret eder. Bununla birlikte imam Mâlik, sahabenin ritüellerinin bir parçası olan kimi kıraatleri biliyordu ve Kur'ân tilaveti bağlamı dışında bunların zikredilmesine izin vermişti<sup>75</sup>. Rahatlıkla diyebiliriz ki Kur'ân'ı her-

70 İbn Mücâhid, *Sab'a*, 67.

71 İbnu'l-Cezerî, *Ğāya*, i. 305.

72 Bkz., now, Omar Hamdan, 'The Second *Maşâhif* Project', özellikle 798-801.

73 Bkz. *Al-Mudavvana al-Kubrâ*, Şahnûn tarafından imam Mâlik, İbnu'l-Kâsim ve başkalarına ait görüşlerin derlendiği eser (Kahire: Matbaatü'l-Sa'ade, 16 cilt, 1323-4 [1905-6], i. 84 (İbn Mesud kıraatiyle okuyanın arkasında namaz kılmak); İbn Rüşd [al-Cadd], *al-Bayân va-l-tahşil* (ed. Muḥammad Ḥaccî; Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 20 cilt, 1404-7/1984-7), ix. 374 (İbn Mesud kıraatinin imlasını veya tilavetini önlemek).

74 İbnu'n-Nedîm, *al-Fihrist* (Kahire: Matbaatü'l-İstikâme, thz.), 46 [= *al-fann al-sâlis min al-maqâla al-ülâ, b. tartîb al-Qur'ân fi muşhaf 'Abdallâh Ibn Mas'ûd*].

75 Bkz. İbn Abdî'l-Berr, *Tamîd*, viii. 292; al-Vanşarîsî, *Mi'yâr*, cilt xii. 111 (her ikisi de imam Mâlik'in görüşlerini İbn Vehb'in *Câmi'* isimli eserinin *Kitâb al-Tarğîb* bölümünde naklettiği şekilde kaydetmişlerdir).

hangi bir kıraate göre okuma yasağı bu kıraatlerin bizzat *haram* oluşlarından kaynaklanmamaktaydı, zira (a) sahabe, bu kıraatleri Kur'ân tilaveti maksadıyla okumayacaklarına dair Hz. Osman'a katılmışlardı ve (b) bunu toplumu ihtilaftan korumak için yapmışlardı, çünkü Müslümanların birliğini korumak, okunmasına müsaade edilen bütün seçeneklerin korunmasından daha önemliydi. O halde mesele politik bir meseleydi: halifenin fermanı yayımlandığında, ki bu toplumun birliği için yapılmıştı, toplumun birliği uğruna halka düşen bunu uygulamak olmalıydı. (sonraki sayfalara bkz.)

### Yedi Harf Hadis(ler)i

Yukarıda geçen rivayetlerin tamamı, yazılı metnin seslendirilişini içeren varyantların yanı sıra ayetin genel anlamında bir farklılık olmaksızın bizzat metnin biçimindeki farklılıkları içeren varyantların mevcudiyetini göstermektedir. Bundan başka, bu varyantlar gerek açık bir şekilde, yukarıdaki örneklerin bir çoğunda belirtildiği gibi, gerek dolaylı bir şekilde, sahabenin Kur'ân'ı Hz. Peygamber'in hoşlanmayacağı ve vahyin makbul biçimine denk düşmeyecek bir şekilde okumayacakları düşüncesinden hareketle, Hz. Peygambere dayanmaktadır. Şüphesiz bu olgunun geleneksel açıklaması birçok sahabiden aktarılmış olan ve Ku'ân'ın 'yedi harf üzere' (*'alā sab'ati ahıruf*) indirildiği haberini içeren bir demet hadistir. Bu rivayetlerden en meşhur olanı, imam Mâlik'in *Muvatta'*nda ve sonraki dönem hadis koleksiyonlarında da bulunan, aşağıdaki rivayettir. Hz. Ömer ibn el-Hattâb şöyle anlatır:

Hişâm ibn Hâkîm ibn Hizâm'ı, Furkan suresini [K. 25] benim okuduğumdan farklı bir şekilde okurken duydum ve bana bu şekilde okumayı Hz. Peygamber (s.a.v.) öğretmişti. Üzerine yürümek istedim sonra vazgeçerek namazını bitirmesine izin verdim. Elbisesinden tuttum, Allah resulünün (s.a.v.) yanına götürerek dedim ki 'ey Allah'ın resulü, ben bu adamı Furkan suresini senin bana öğrettiğinden farklı bir şekilde okurken duydum'. Allah resulü (s.a.v.) 'onu bırak' dedi ve ekledi 'oku Hişâm', Hişâm daha önce okuduğu gibi okudu. Allah resulü (s.a.v.) 'böyle indirilmiştir' dedi. Sonra bana dönerek okumamı söyledi, ben de okudum, ve Allah resulü (s.a.v.) şöyle buyurdu 'böyle indirilmiştir. Bu Kur'ân yedi harf üzere indirilmiştir (*'alā sab'ati ahıruf*), hangisi kolay[ınıza] gelirse öyle okuyun'<sup>76</sup>.

76 *Muv. İ.* 159-60; *Muvatta' al-İmâm Mâlik Ibn Anas, rivâyat Ibn al-Qâsim va-talhîş al-Qâbisî* (ed. Muḥammad Ibn 'Alavî Ibn 'Abbâs al-Mâlikî; Cidde: Dâruş-Şurûk, 2. baskı, 1408/1988), 101-2; *al-Muvatta' li-l-İmâm Mâlik, rivâyat al-Qa'nabî* (ed. 'Abd al-Hafîz Mansûr; Kuveyt: Şeriketüş-Şurûk, thz.), 134-5; *al-Muvatta' li-İmâm Dâr al-Hicra Mâlik Ibn Anas, rivâyat abî Muş'ab al-Zubrî al-Madanî* (ed. Başşâr 'Avvâd Ma'rûf ve Maḥmûd Muḥammad Hâlîl; Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. baskı, 2 cilt, 1413/1993), i. 92-3; *al-Muvatta' li-İmâm Dâr al-Hicra va-Âlim al-Madîna Mâlik Ibn Anas al-Aşbahî, rivâyat Su-*

(N. B. *Muvatta'*'nın mevcut beş rivayetinde bu hadisin bulunması bu rivayetin imam Mâlik'e isnadını güçlendirir. Sözü edilen beş rivayetin sahipleri, Endülüslü Yahyâ ibn Yahyâ al-Laysî, Mısırlı Ibn al-Qâsim, Basralı al-Qa'nabî, Medinelî Abû Muş'ab al-Zuhrî ve Iraklı Suvayd al-Ḥadasânî'dir)

'Abdürrezzâk es-Şan'ânî (ö. 211/827), bir diğer erken dönem hadis musan-nifi, aynı hadisi Hz. Ömer'den rivayet eder, ayrıca Übey ibn Ka'b'dan bir baş-ka 'yedi harf' hadisi daha rivayet eder (sahabe arasındaki en meşhur karilerden biri). 'Abdürrezzâk'ın rivayetinde Übey şöyle anlatıyor:

Arkadaşlarımdan biriyle bir ayet konusunda anlaşamamıştık ve bunun için Allah'ın resulüne gitmiştik (s.a.v.), O 'oku Übey' dedi, ben de okudum. Sonra diğer adama 'oku' dedi, o da okudu. Hz. Peygamber (s.a.v.) 'ikiniz de güzel ve doğru okudunuz' '*muhsin mucmil*' dedi. Ben 'ikimiz de doğru okumuş olamazız' dedim, Hz. Peygamber göğsüme vurdu (*dafa'a [daraba] fi şadri*) ve şöyle dedi 'Kur'an indirildi ve bana soruldu, 'bir harf üzere mi yoksa iki harf üzere mi?' ben 'iki harf üzere' dedim. Bana yine soruldu, 'iki harf üzere mi yoksa üç mü?' ben 'üç harf üzere' dedim. Böylece yedi harfe ulaşıncaya kadar devam etti. Rahmet ayetini azap ayetiyle, azap ayetini de rahmet ayetiyle karıştırdığın sürece bunların hepsi doğrudur (*kâfin şâfin*). Eğer *azîzun hakîm* (izzet ve hikmet sahibi) [ile biten bir ayet gelir] de sen *samî'un alîm* (her şeyi işten her şeyi bilen) dersen, işte o zaman Allah her şeyi işten ve her şeyi bilendir<sup>77</sup>.

Ahmed ibn Hanbel'in *al-Musnad*'ında aktarılan bir başka versiyonda hadis şöyle bitiyor: 'Eğer *ğafûran rahîman* (çokca bağışlayan merhametli), *samî'an alîman* ya da *alîman samî'an* diyecek olursan, azap ayetini rahmetle, rahmet ayetini azapla bitirmediğin sürece Allah söylediğin gibidir<sup>78</sup>; Ebu Dâvûd'un *Sunan*'ında kaydettiği bir versiyonda ise şöyle biter: 'Azap ayetini rahmetle, rahmet ayetini azapla bitirmediğin sürece ister *samî'an alîman* de ister *azîzan hakîman* de hepsi doğrudur<sup>79</sup>.

Üçüncü ve daha kısa bir 'yedi harf' hadisi ise Hz. İbn 'Abbâs'ın rivayetiyle Muslim'in *Şahîh*'inde kaydedilmiştir, Hz. İbn Abbâs, Allah resulünün (s.a.v.)

vayd Ibn Sa'îd al-Ḥadasânî (Manama: Idârat al-Avqâf al-Sunniyya, 1410/1994), 112. Ayrıca bkz. 'Abdürrezzâk es-Şan'ânî, *al-Muşannaḥ* (ed. Habîb al-Rahmân al-A'zamî; Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 11 cilt, 1970-2), xi. 218-19; el-Buhârî, *Şahîh* (ed. Muḥammad Zihni; Beyrut: Dâru'l-Fikr, 8 cilt, thz.; orijinal baskısı İstanbul: el-Matbaatü'l-Âmire, 1315 [1898]), vi. 100 [= K. *Faḍâ'il al-Qur'an: b. unzila al-Qur'an 'alâ sab'at ahruḥ*]; Muslim, *Şahîh*, ii. 202 [= K. *Al-Şalât: b. bayân anna al-Qur'an 'alâ sab'at ahruḥ va bayân ma'nâhu*].

77 'Abdürrezzâk es-Şan'ânî, *al-Muşannaḥ*, xi. 219-20.

78 Ahmed İbn Hanbel, *Musnad*, viii. 25-6.

79 Ebu Dâvûd, *Sunan*, ez-Zurkânî'nin *Şarḥ al-Muvatta'* isimli eserinin haşiyesinde (Kahire: el-Matbaatü'l-Hayriyye, 4 cilt, 1310/1893), ii. 12-13 [K. *al-Şalât: b. unzila al-Qur'an 'alâ sab'at ahruḥ*].

şöyle buyurduğunu anlatır: ‘Cibril bana bir *harf*e göre okumayı öğretti fakat ben, yedi *harf*te duruncaya kadar ondan daha fazlasını istemeye devam ettim’. Muslim, hadisin devamında ikincil ravilerden biri olan İbn Şihâb’ın açıklamasını ekler: ‘bu yedi *harf*in tamamının, helaller ile haramların yer değiştirmedigi, tek anlamı olan (*fî l-amr al-lazî yakûnu vâhidan*) ayetlerle alakalı olduğunu duydum<sup>80</sup>. Başka bir deyişle, yedi *harf*in içerdiği farklar metnin ana fikrini veya anlamını etkilememekte, sadece formunu etkilemektedir: mesaj daima birdir.

Bu hadislerden birinin, ikisinin veya üçünün çeşitli versiyonları başka sahabilerden, İbn Mesud ve Ebû Hüreyre gibi, aktarılan diğer birkaç versiyonla birlikte üçüncü asır temel hadis mecmualarının neredeyse tamamında yer almıştır, bu versiyonların tamamı Kur’ân’ın yedi harf üzere (*‘alâ sab’ati ahruif*) indirildiği fikrini içerir. Aşağıda bazı rivayetlere atıf yapma fırsatı bulduysak da burada diğer versiyonların tamamını sunmaya kalkışmayacağız. Fakat bu rivayetlerde tekrar eden birkaç temayı özetleyebiliriz:

1. Rivayetlerde iki veya daha fazla sahabe, her ikisi de okuyuşlarını Hz. Peygambere dayandırmakla beraber bir ayet veya surenin okunuşu konusunda anlaşmazlığa düşer;
2. Kimin doğru kimin yanlış okuduğuna karar vermesi için Hz. Peygambere giderler, fakat Hz. Peygamber ikisinin de doğru okuduğunu söyler;
3. Birden fazla doğru versiyonun olabilmesi gerçeği bazılarını ciddi olarak şüpheye sevk eder;
4. Hz. Peygamber bu versiyon çokluğunun - dilsel anlamda bir versiyondur ve ‘yedi *harf*’ ibaresi ile ifade edilmiştir - Cibril aracılığıyla ilahi temelli olduğunu anlatır;
5. Bu versiyon çokluğu, geneli eğitimsiz olan, çoğu yazıya veya kutsal metin normlarının herhangi bir türüne alışkın olmayan halka kolaylık sağlamak içindir;
6. Kişi nasıl öğrendiyse öyle okumalı, diğer taraftan bunu yapmanın başka biçimleri olduğunu da yadsımamalıdır;
7. Bu *harfler* hakkında tartışmaya girmek, özellikle onlardan herhangi birini inkar etmek –ki Kur’ân’ın bir bölümünü inkar etmek demektir- *kufîr* ile eşdeğerdir.

80 Muslim, *Şahih*, ii. 202 [= *K. al-Şalât: b. bayân anna al-Qur’ân ‘alâ sab’at ahruif va bayân ma’nâhu*]; Ahmed İbn Hanbel, *Musnad*, i. 671; et-Taberî; *Tafsîr*, i. 11; Ebu Dâvûd, *Sunan*; ii. 12 [= *K. al-Şalât: b. unzila al-Qur’ân ‘alâ sab’at ahruif*] (burada sadece İbn Şihâb’ın açıklaması bulunmaktadır). İbn Şihâb’ın açıklamasına yer vermeyen aynı hadis için bkz. el-Buhârî, *Şahih*, vi. 100 [= *K. Fağâ’il al-Qur’ân: b. unzila al-Qur’ân ‘alâ sab’at ahruif*]; Ahmed İbn Hanbel, *Musnad*, i. 566; et-Taberî; *Tafsîr*, i. 11.

Dikkati çeken en önemli husus ise, bütün bu hadislerin, birçoğunun beklentisinin aksine, Kur'ân'ın, çok erken dönemlerden itibaren bütün sesli ve sessizleriyle birlikte sabitleşmiş ve tamamıyla değişmez olmadığını göstermesidir. Dahası, her biri '*yedi harfe göre*' ibaresiyle birlikte aktarılan ve açık bir biçimde makbul addedilecek değerde rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetler, temel anlam ve mesajında herhangi bir değişme olmadığı sürece bir kelimenin yapısının değişmesi ve/ veya bir ibarenin başka bir ibareyle değiştirilmesi gibi farklılıklar içerir.

### **Yedi Harf Hadis(ler)inin Geleneksel Yorumları**

Söz konusu hadiste yer alan '*yedi harf*' ile ilgili ciddi tartışmalar bulunmaktadır. (Kolaylık sağlaması açısından, gerçekte tek bir ana temaya sahip hadisler destesinden söz ediyor olsak da, daha önce bahsi geçtiği üzere, cümlelerimizi tek hadis olduğunu varsayarak kurmayı tercih edeceğiz.) Herhalde bu tartışmaların en faydalı ve kapsamlı olanı İbnu'l-Cezerî'nin on kıraat ile ilgili kitabının girişinde, *al-Naşr fî l-qirā'ât al-âşr*, hadisin içerdiği temel meseleler hakkındaki görüşlerini ortaya koyduğu tartışmadır<sup>81</sup>.

O, bunları on başlıkta özetler, fakat biz sadece şu dört başlıkla ilgileneceğiz:

1. *Harf* kelimesinin anlamı nedir?
2. Malum hadis bağlamında '*yedi harf*' nedir?
3. Niçin başka bir rakam değil de '*yedi*' harftir?
4. '*Muşhaf-ı Osmânî*' yedi harfin tamamını içermekte midir?

İbnu'l-Cezerî'nin argümanlarının büyük bir kısmını özetleyerek ve/veya başka sözcüklerle anlatarak sırasına göre kısaca yer vereceğiz.

### **Harf Sözcüğünün Anlamı**

Harf sözcüğü temelde 'uc, kenar, sınır' (*tarf, hāffa, hadd*) veya 'yön, taraf' (*vach, nāhiya*) anlamlarına gelmektedir. Bu sözcük aynı zamanda kelime veya kelimeleri oluşturan harflere bazen de anlamı genişletmek suretiyle bir bütün olarak bu kelimelere delalet eden (tıpkı *kalima* 'kelime' sözcüğünün tek bir sözcük yerine kelimeler grubuna, veya ifadeye, delalet etmek üzere kullanabildiği gibi) daha özel lengüistik anlamlarda da kullanılmaktadır. Bu anlamlardan ilkinin çoğulu *hiraf* iken, ikincisinin, üç ila on rakamları arası için *ahruf* killet çoğulu, bunun üzerindeki sınırsız rakamlar için ise *huruf* genel çoğulu bulunmaktadır.

81 Bkz. İbnu'l-Cezerî, *Naşr*, i. 23-8, 31-3

Kelimenin fiil formu olan *harafa*, bir şeyi kenara çekmeyi veya bulunduğu yerden uzaklaştırmayı (*harafa al-şay' an vacihi = şarafahu*), başka bir deyişle yerini değiştirmeyi çağırıştır. İkinci formu *harrafa* da *yuharrifuna l-kalima an mavādi'ibi* ('onlar kelimelerin anlamlarını çarpıtıyorlar'; K. 4. 46, 5. 13) Kur'an ifadesinde olduğu gibi bir şeyin yerini değiştirme veya bir şeyi başkasının yerine geçirme anlamlarına delalet etmektedir. Fiilin beşinci ve altıncı formları olan *taharrafu* ve *inharafu* fiilleri ise *mutaharrifan li qitālin* ('savaşa (tekrar) katılmak için bir yana dönerek'; K. 8. 16) Kur'an ifadesinde olduğu gibi bir kimsenin yerini değiştirmek için 'dönüp gitmesi' veya 'bir yana dönmesi' anlamını ifade eder.

O halde, Kur'an için kullanılan 'yedi harf'li nitelemesini sözcük anlamından yola çıkarak 'yedi-yönlü' şeklinde ifade etmemiz pekala mümkündür.

İbnu'l- Cezeri, ed-Dāni'nin 'yedi harf' hadisi anlayışına atıfta bulunur ve değerlendirir. Ed-Dāni'ye göre harf sözcüğü ya (i) 'lehçelere bağlı farklılıklar' (*avcuh min al-luğāt*) anlamını ifade eder ki, bu dilin kullanım biçimleri, yani her bir kiraatin dilin bir biçimine ya da 'yön'üne tekabül etmesidir. Yahut (ii) *harf* kelimesi varlıklara parçalarının adını verme geleneği uyarınca kullanılmış: ve okuyuşa *harf* denmiştir. Bir okuyuş birçok kelime ihtiva etse bile bu tekil kelime kullanılmıştır, zira her okuyuşta bir kelime veya *harf* bir şekilde değişmektedir, kimi zaman dizilişi, kimi zaman telaffuzu bazen de ekleme veya çıkarma yapılmak suretiyle muhtevası değiştirilmiştir.

İbnu'l- Cezeri her iki anlamın mümkün olduğunu, fakat birinci anlamın hadisteki 'yedi harf' genel fikrine daha uygun olduğunu, ikinci anlamın ise 'çok harf' (*hurūf kasīra*) fikrine daha uygun olduğunu kaydeder. Bu çok harf fikri, Hz. Ömer'in naklettiği rivayetin bazı versiyonlarında zikredilmiştir. Bu rivayet, Hz. Hişam'ın Furkân suresini Hz. Ömer'in Hz. Peygamberden öğrendiğine kıyasla birçok farkı ihtiva eden bir okuyuşla (*alā hurūf kasīra*) okuduğunu anlatıyordu<sup>82</sup>.

### Hadiste Geçen 'Yedi Harf' Nedir?

İbnu'l- Cezeri, iki hususta fikir birliği olduğunu anlatır: birincisi 'yedi harf' bir kelimeyi yedi farklı biçimde okumak anlamına gelmez, çünkü böyle bir durum, *uffin* (K. 17. 23), *Cibril* (K. 2. 97), *acrih[i]* (K. 7. 111), *hayhāta* (K.

82 Hz. Ömer'den nakledilen ve *hurūf* sözcüğünü içeren bazı versiyonlar için, örneğin bkz., el-Buhārī, *Şahih*, vi. 100 (K. *Faḍāil al-Qur'an: b. unzila al-Qur'an 'alā sab'at ahruf*); et-Tirmizī, *Şahih*, Ebu Bekr İbn al-'Arabî'de *Arīḍat al-Ahvazī bi-şarh Şahih al-Tirmizī* (Beyrut: Dāru'l-Fikr, 13 bölüm, thz.), xi. 60-1 (b. *Mā cā'a unzila al-Qur'an 'alā sab'at ahruf*); en-Nese'i, *Sunan* (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 8 bölüm, thz. [orijinal baskısı: Kahire: el-Matbaatu'l-Miṣriyye]), ii. 151 (*Cāmi' mā cā'a fi l-Qur'an*); Ahmed İbn Hanbel, *Musnad*, i. 98; et-Taberī, *Tafsir*, i. 10.



23. 36), ve *hayta* (K. 12. 23) kelimelerinde olduğu gibi<sup>83</sup>, Kur'an'da çok az sayıda örnekte bulunmaktadır; ikincisi 'yedi harf' malum yedi kıraat'e delalet etmez- konunun uzmanı olmayan bazı kimseler böyle düşünse de- zira yedi kıraat imamı o dönemde henüz doğmamıştır ve bu yedi isim hicri dördüncü asrın hemen öncesinde Ebu Bekr İbn Mücâhid tarafından bir araya getirilmiştir<sup>84</sup>.

İbnu'l- Cezerî'nin anlattığına göre, âlimlerin çoğu, yedi farklı harf'in dilsel veya diyalektel versiyonlar (*luğât*'in sözcük anlamı 'diller' olmakla beraber 'diyalektler' anlamında kullanılır) olduğunu kabul eder fakat bu diyalektel versiyonlar'ın ne olduğu konusunda ayrılırlar. Ebü 'Ubeyd bunların Kureyş, Hüzeyl, Şakîf, Hevâzin, Kinâne, Temîm ve Yemen lehçeleri olduğunu söyler. Diğerleri, Hevâzin'i oluşturan Sa'd, Şakîf, Kinâne, Hüzeyl ve Kureyş olmak üzere beş lehçe ile 'Arapların bütün lehçeleri'ni içine alan iki lehçeden ibaret olduğu görüşündedirler. Ahmed el-Herevî'den<sup>85</sup> kaydedilen üçüncü bir görüş, Kur'an'da yedi lehçenin temsil edildiği, yani yedi lehçe bulunabileceği anlamına geldiğini söyler ki, bu Kur'an'ın yedi diyalektel versiyona sahip olduğu fikrinden ziyade Kur'an'da Kureyş, Hüzeyl, Hevâzin, Yemen v.b. yedi farklı lehçenin [yani lehçelerden örnekler ç.n.] bulunduğu anlamına gelmektedir.

Bununla birlikte, bu 'kabilese diyalekt' açıklamasının bir anlamı yoktur der İbnu'l-Cezerî: Ömer ibn el-Hattab ile Hişam ibn Hâkîm, ikisi de Kureyşli olduğu halde, *Furqân* suresinin nasıl okunacağı konusunda anlaşamadılar. Başka bir deyişle, aynı kabileye mensup ve aynı lehçeyi konuşuyor olmalarına rağmen detaylarda anlaşmamışlardır.

Bazılarınca ortaya atılan ikinci bir açıklama girişiminde yedi harfin Kur'an'da bulunan yedi içerik kategorisini temsil ettiği kabul edilir, bunların içinde çeşitli hüküm türleri (örneğin helal, haram, muhkem, müteşabih, nasih, mensuh, v.b.) olabileceği gibi Kur'an muhtevasının başka türleri de olabilir (va'id, va'd, yakarış, mesel, geçmiş milletlerin kıssaları, v.b.). Diğer bir deyişle yedi harf, Kur'an'ın formundan ziyade içeriğiyle ilgilidir. İbnu'l-

83 Bkz. *uffin* (K. 17. 23, v.b.) için İbn Mücâhid, *Sab'a*, 379; *Mu'cam*, iii. 316-17. *Cibril* (K. 2. 97, v.b.) için İbn Mücâhid, *Sab'a*, 166-7; *Mu'cam*, i. 89-91; ayrıca İbn Mihrân, *Mabsût*, 133-4. *acrib[i]* (K. 7. 111, v.b.) için İbn Mücâhid, *Sab'a*, 287-9; *Mu'cam*, ii. 386-7. *hayhâta* (K. 23. 36) için İbn Mihrân, *Mabsût*, 312; *Mu'cam*, iv. 209-11. *hita* (K. 12. 23) için İbn Mücâhid, *Sab'a*, 347; *Mu'cam*, iii. 158-61.

84 Bu husus Christopher Melchert tarafından çağdaş bir bağlamda teyit edilmiştir, 'The Relation of the Ten Readings to One Another', *Journal of Qur'anic Studies*, 10/2 (2008): 73-87, 82-84 arasında.

85 Ahmed el-Herevî (ö. 401/1011) için bkz. 'Umar Riğâ Kahhâla, *Mu'cam al-Mu'allifin* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsi'l-'Arabî, 15 cilt, yaklaşık 1376/1957), ii. 150; Hayruddin Ziriklî, *al-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Malâyîn, 8. baskı, 8 cilt, 1989), i. 210.



Cezerî içerikle ilgili dört tasnif girişimini zikrettikten sonra, bunların bir kısmı yukarıdaki kategorilerden, bir kısmı yukarıdaki kategoriler ile başkalarının bir araya gelmesinden yahut tamamen farklı kategorilerden müteşekkil çeşitli kombinasyonlar olduğunu ve bunların hiçbirisinin hadis bağlamına yönelik bir açıklama getiremediğini söyler. Çünkü birbiriyle anlaşamayıp meseleyi çözmesi için Hz. Peygambere (s.a.v.) başvuran sahabeler kelimelerin anlamları konusunda değil kelimelerin okunuşu konusunda anlaşamamışlardı. Başka bir deyişle onlar içerikten ziyade forma odaklanmışlardı. İbnu'l-Cezerî muhtemel karşıt-delil olabilecek et-Taberânî'nin İbn Mesud'tan naklettiği hadisi de bildirir. Hadis şunu söylemektedir:

Kutsal kitaplar cennetin tek bir kapısından gönderilmiş fakat Kur'an yedi kapıdan yedi harf üzere gönderilmiştir, bu harfler şöyledir: helal (müsaade edilenler), haram (yasaklar), muhkem (açık, devam eden hükümler), müteşabih (kapalı, belirsiz), darb-ı mesel (örnekler), âmir (emir veren) ve zâcir (uyaran). O halde onda helal olanı helal bil, haram olanı haram bil, muhkem olanıyla amel et, müteşabih olanlarında dur, mesellerinden dersler çıkar, zira bunların tamamı Allah'tandır-‘ancak sadece kalbi olanlar ibret alır’.

Fakat, der, bu hadis şu üç şekilden biriyle açıklanabilir: ya (i) burada zikredilen yedi *harf* kıraatle ilgili hadis(ler)de geçen yedi *harf* ile aynı değildir, çünkü bu hadiste yedi *harf*, helal olanlar ve haram olanlar v.b. ile ilintili izah edilirken, yani muhteva kategorileriyle, kıraatle ilgili hadislerde tilavet etmenin farklı biçimleri, yani biçim kategorileri, anlamına gelmektedir; ya (ii) iki hadis türünde de yedi harf aynı şeye, yani farklı tilavet biçimlerine, delalet etmekte fakat ‘helal, haram..v.b.’ kelimeler yedi kapıya racidir; ya da (iii) ‘helal, haram.. v.b.’ gibi kelimelerin yedi harf veya yedi kapı ile doğrudan ilişkisi yoktur: zikredilen yedi kategori yeni bir konu olarak o an zikredilmiştir<sup>86</sup>.

### Neden Başka Bir Sayı Değil de Yedi Harf?

İbnu'l-Cezerî, alimlerin ekseriyetinin Arap kabilelerinin yedi temel grupta toplandığı ya da hali hazırda yedi ‘saf’ lehçe (*al-luğât al-fuṣḥā*) bulunduğu ve hadiste kastedilenin bu lehçeler olduğu kanaatinde olduklarını söyler. Ona göre her iki anlayış da destekleyici delilden yoksun boş bir iddiadan başka bir şey değildir.

Bir başka grubun ise ‘yedi’ kelimesiyle bizzat bu sayının kastedilmesi gerekmediği, bunun yerine genişlik ve kolaylık anlamına geldiği ve dolayısıyla Allah Teâlâ'nın bununla ilgili müsaadesi olduğu sürece kişilerin Kur'an'ı Arap diyalektlerinden herhangi biriyle okuyabileceği görüşünde olduklarını söy-

86 İbnu'l-Cezerî, *Naşr*, i. 25.

ler. Araplar 7, 70 ve 700 sayılarını her zaman bizzat karşıladıkları miktarlar için değil, daha büyük miktarları ve/veya herhangi bir miktarı kastetmeksizin mübalağa maksadıyla kullanmışlardır. Allah Teâlâ söyle buyurur: 'bir tanenin yetmiş başak verdiği gibi' (K. 2. 261), ve 'onların bağışlanması için yetmiş defa yalvarsan da' (K. 9. 80); Hz. Peygamber (s.a.v.) de iyi amellerin sevabından bahsederken söyle buyurmuştur: 'yedi yüz kata kadar çıkar veya daha fazlasına'<sup>87</sup>.

Karşıt-delil teşkil edebilecek bir hadis literatürde yer almasaydı bu görüş isabetli olabilirdi İbnu'l-Cezerî 'ye göre. Söz konusu hadiste Cebrâil (a.s.) Kur'ân'ı bir harfe göre iletildiğinde Mikâil (a.s.) Hz. Peygambere daha fazlasını istemesini önerir. Hz. Peygamber bunun üzerine Allah'tan ümmetine kolaylık sağlamasını ister Cebrâil (as) de Kur'ân'ı iki harfe göre iletir. Mikâil (a.s.) yine Allah'tan daha fazlasını istemesini önerir, o da Allah'tan ümmetine kolaylık sağlamasını ister ve Cebrâil (a.s.) üç harfe göre iletir ve yedi harfe ulaşınca dek bu şekilde devam eder. Fakat Ebû Bekra'nın rivayetinde şöyle denir: 'Mikâil'e (a.s.) baktım, o susunca son sayıya ulaşıldığını anladım', bu hadise göre genel bir miktar yerine muayyen bir sayının kastedildiği anlaşılmaktadır<sup>88</sup>.

Bize göre 'yedi' sayısı ile genel bir miktarın ifade edildiği, yani sınırlı düzeyde bir çeşitliliğin kastedildiği fikri geçerliliğini korumaktadır, zira harf sayısının altı ya da sekiz değil de yedide sonlandırılmasının sebebinin 'sınırlı düzeydeki çeşitliliği' hiçbir sayının yedi sayısından daha iyi ifade edemeyeceğine bağlayacak bir görüş ileri sürülebilir. Başka bir deyişle hadis sonuçta müsaade edilmiş 'yedi düzey'- 'yetmiş düzey' veya 'yedi yüz düzey' yerine- miktarında bir değişkenliğin hala var olduğunu anlatır.

İbnu'l-Cezerî , çoğunluğun görüşü olan 'yedi diyalekt' tezi ile azınlığın görüşü olan 'yedi farklı içerik kategorisi' açıklamasını bir kenara bırakarak meseleyle ilgili kendine has anlayışını ortaya koyar ve şöyle der:

Bu hadisin müşkül tabiatı hakkında otuz yıl kadar bir süre düşündüm ve nihayet Allah bana doğru olmasını ümit ettiğim bir anlayışı gösterdi. Bütün kıraat çeşitlerini – bunlar güvenilir (*şahîh*), standart dışı (*şâz*), sağlam olmayan (*da'îf*) ya da reddedilmiş (*munkar*) rivayetler olabilir – ve aralarındaki farklılıkları dikkate aldım ve bütün kıraatleri içine alan yedi varyasyon türü taksimatı yapılabileceğini gördüm.

87 Bkz., örneğin, en-Nevevî, *An-Navavî's Forty Hadith* [= *Matn al-araba'in al-navaviyya*] (çeviri Ezzeddin İbrahim ve Denys Jonson-Davies; Dimaşk: The Holy Koran Publishing House, 3. Baskı, 1977), 116-17 (hadis numarası 37).

88 İbnu'l-Cezerî, *Naşr*, i. 26.

Sonra bu türleri aşağıdaki şekilde listeler:

1. Kısa-ses varyasyonları, kelimenin formunda veya anlamında herhangi bir değişiklik söz konusu değildir, *al-buḥl*, *al-baḥal*, *al-buḥul* ve *al-baḥl* (K. 4. 37, 57. 24)<sup>89</sup>, ya da *yaḥsibu* ve *yaḥsebu* (K. 2. 273, v.b.)<sup>90</sup> örneklerinde olduğu gibi.
2. Kelimenin formunda herhangi bir değişiklik olmaksızın anlamında değişikliğe neden olan kısa-ses varyasyonları, *fa talaqqā Ādamu min rabbihī kalimātin* / *fa talaqqā Ādama min rabbihī kalimātun* (K. 2. 37)<sup>91</sup> ve *va-ddakara ba'da ummatin* / *immatin* / *amahin* / *ambin* (K. 12. 45)<sup>92</sup> örneklerinde olduğu gibi.
3. Kelimenin formunda bir değişiklik olmaksızın anlamında değişikliğe neden olan sessiz harflerin [noktalanış]ından kaynaklanan farklı okuyuşlar, *tablū* / *tatlū* (K. 10. 30)<sup>93</sup>, *nunaccika* / *nunaḥḥika* / *bi-badanika* / *bi-nidā'ika* (K. 10. 92)<sup>94</sup> örneklerinde olduğu gibi.
4. Kelimelerin formları farklı olduğu halde manasında değişikliğin olmaması, *baṣṭa* / *baṣṭa* (K. 2. 247, 7. 69)<sup>95</sup>, *al-şirāt* / *al-sirāt* (K. 1. 6)<sup>96</sup> örneklerinde olduğu gibi.
5. Kelimelerin hem formunda hem de manalarında farklılıkların bulunduğu varyasyonlar, *aşadda minkum* / *minhum* ('sizden daha kuvvetli / onlardan'; sadece K. 40. 21)<sup>97</sup>, *va-lā ya'talil yata'alla* ('geri durmasınlar / yemin etmesinler'; K. 24. 22)<sup>98</sup>, *fa-s'av* / *fa-mdū ilā zikri llāh* ('Allah'ı anmaya koyulun'; K. 62. 9) (yukarıya bkz.) örneklerinde olduğu gibi.
6. Kelimelerin diziminin farklı olması, *fa-yaqtulūna va-yuqtalūna* / *fa-yuqtalūna va-yaqtulūna* ('öldürürler ve öldürülürler / öldürülürler ve

89 Bkz. örneğin İbn Mücâhid, *Sab'a*, 233,627; İbn Mihrân, *Mabsût*, 179, 430; İbn Hâleveyhi, *Muhtaşar*, 26; *Mu'cam*, ii. 133.

90 Bkz. örneğin İbn Mücâhid, *Sab'a*, 191; İbn Mihrân, *Mabsût*, 154.

91 Bkz. örneğin İbn Mücâhid, *Sab'a*, 154; İbn Mihrân, *Mabsût*, 129.

92 Bkz. örneğin *Mu'cam*, iii. 172-3; al-Bannâ, *Ithâf*, 265; İbn Hâleveyhi, *Muhtaşar*, 64.

93 Bkz. örneğin İbn Mücâhid, *Sab'a*, 325; İbn Mihrân, *Mabsût*, 233.

94 *Mu'cam*, iii. 91-2; Karşılaştır: İbn Hâleveyhi, *Muhtaşar*, 58.

95 Bkz. örneğin Ed-Dânî, *al-Muqni'*, 89.

96 Bkz. örneğin *a.g.e.*, 95; mümkün olabilecek diğer telaffuzlar için ayrıca İbn Mücâhid, *Sab'a*, 105-8.

97 *Ibid*, 569; İbn Mihrân, *Mabsût*, 389.

98 Bkz. örneğin *Mu'cam*, iv. 242; İbn Mihrân, *Mabsût*, 317 ('ilk mushafta yâ'-tâ'-lâm şeklinde yazıldığını söylerler'); al-Bannâ, *Ithâf*, 323 (yata'alla: Ebu Ca'fer ve el-Hasan). Sözü edilen *ya'tali* kelimesinin hem 'geri durmak' hem de *yata'alla* kelimesi gibi 'yemin etmek' olan mümkün iki farklı anlamı hakkında bilgi için bkz., örneğin, İbn Cinnî, *Muhtasab*, ii. 149; İbn Âtiyye, *Tafsîr*, xi. 286.

öldürürler') (K. 9. 111)<sup>99</sup>; *va-câ'at sakratu l-mavti bi-l-haqq / va-câ't sakratu l-haqqi bi-l-mavti* ('ve ölüm ıstırabı hak olarak geldiğinde/ ve hakikatin ıstırabı ölümle birlikte geldiğinde') (K. 50. 19) (yukarıya bkz.) örneklerinde olduğu gibi.

7. Bir veya birden fazla harfin eklenmesi veya çıkarılmasından kaynaklanan farklılıklar, *va-avşâ / va-vaşşâ* (K. 2. 132)<sup>100</sup>, *va-mâ halaqa l-zakara va-l-unşâ / va-l-zakari va-l-unşâ* (K. 92. 3) (yukarıya bakınız) örneklerinde olduğu gibi.

Bunlar, der İbnu'l-Cezerî, kaydedilmiş bütün kıraatleri kapsayan yedi tür varyant oluşturur. Ayrıca, telaffuz detaylarına dair fonetik farklılıklardan da söz etmek mümkündür, *izhâr* (net telaffuz) ve *idğâm* (asimilasyon/ kaynaştırma), *ravm* (ünlünün geçiştirilmesi veya eksik telaffuz edilmesi) ve *işmâm* (ünlüyü, bilhassa *dammayı*, ses çıkarmadan telaffuz etmek)<sup>101</sup>, *tafhîm* (belirli bir ünsüzün kalın telaffuz edilmesi, bu bağlamda özellikle *şād*, *ţā'* ve *zā'* seslerinin öncesi veya sonrasındaki lām sesinin ardından gelen *a* veya *ā* seslerine kapalı-ünlü özelliği vermek) ve *tarqîq* (belirli bir ünsüzün kalın telaffuz edilmemesi, bu bağlamda özellikle *i*, *î* ve *ay'den önceki rā'* sesinin ardından gelen *a* veya *ā* seslerini 'normal', açık, telaffuz etmek)<sup>102</sup>, *med* ve *kaşr* (yani uzun ünlülerde hemze öncesinde veya hemze sonrasında ilave uzatmanın olup olmaması), *imâle* (yani *a* veya *ā* seslerini fazlasıyla açık telaffuz etmek) ve *fath* (*a* veya *ā* seslerini 'normal' değerlerinde telaffuz etmek), ve hemzelerin tam (*tahqîq*) veya ünlü-yumuşaması biçiminde (*tashîl* ve *ibdâl*) yahut tamamen düşürmek (*naql*) suretiyle telaffuz edilmesi gibi. Bu telaffuz özelliklerinin hiçbiri kelimelerin form veya anlamlarında bir değişme meydana getirmez, zira bir kelime bu biçimlerden hangisiyle telaffuz edilirse edilsin hala aynı kelimedir. Bu özellikler yukarıda anlatılan yedi-tür sınıflandırmaya dâhil edilecek olsa birinci, yani kelimenin biçimini veya anlamını değiştirmeyen kısa ses farklılıkları kategorisine dâhil edilmesinin uygun olacağını söyler (İbnu'l-Cezerî).

Başka bir deyişle, İbnu'l-Cezerî yedi harf'in yedi dilsel varyasyona işaret ettiğini söyler. Buna bir dile ait (Kureyş diyalektiği) tek bir yapı içerisinde anlamı da koruyarak sözü hafif değiştirmenin yedi biçimi de diyebiliriz.

Sonradan başka bilginlerin de benzer bir tasnif girişiminde bulduklarına rastladığını söyler ve bunlardan er-Râzî ve İbn Kuteybe'ye ait olanları özellikle

99 İbn Mücâhid, *Sab'a*, 319; İbn Mihrân, *Mabsût*, 230.

100 İbn Mücâhid, *Sab'a*, 171; İbn Mihrân, *Mabsût*, 137.

101 *Ravm* ve *işmâm*'ın detaylı tanımı ve iki terimin örtüşmesi hakkında bilgi için örnek olarak bkz. İbnu'l-Cezerî, *Naşr*, ii. 121.

102 *Tarqîq al-râ'ât* ve *tafhîm / tağlîz al-lâmât* konusu hakkında, bilhassa Nâfi'den rivayet eden Verş kıraati bağlamında, geniş bilgi için örnek olarak bkz. İbnu'l-Cezerî, *Naşr*, ii. 90-119.

zikreder, mekânın sınırlı olması sebebiyle yer veremeyeceğimiz bu tasnifler ana hatlarıyla İbnu'l-Cezerî'nin tasnifine benzemektedir<sup>103</sup>.

Her ne kadar Kur'an'ın içerdiği varyantlar konusunda derli toplu ve titiz bir tasvir olsa da bize göre yukarıdaki hadislerde anlatılan yedi *harf* için yapılan en iyi açıklama değildir. Aksine en iyi açıklama, İbnu'l-Cezerî'nin sekizinci meselede tartışmayı yeğlediği *Mushaf-ı Osmânî*'nin yedi *harf*'in tamamını içine alıp almadığı konusu hakkında yaptığı açıklamadır.

### 'Mushaf-ı Osmânî' Yedi Harfin Tamamını İçerir mi?

İbnu'l-Cezerî'nin sekizinci meselesi herhalde araştırmamızın konusunu en çok ilgilendiren meseledir. Kendisi bu meselenin önemini şu sözlerle ifade eder: '*Mushaf-ı Osmânî*'nin yedi *harf*'in tamamını içine alıp almadığı konusu ulemanın farklı görüşlere sahip olduğu büyük (*mas'ala kabîra*) bir meseledir'. Bir başka açıdan bakılacak olursa soru şudur, şayet yedi harf'in tamamı Kur'an'da değilse, bu, Kur'an'ın bir kısmının kayıp olduğu ve korunamadığı anlamına mı gelmektedir? Ona göre mesele hakkında iki temel düşünce bulunmaktadır:

Bir kısım fakihler (*fuqahâ*), kariler ve skolastik teologlar (*mutakallimûn*) *Mushaf-ı Osmânî*lerin yedi *harf*'in tamamını içerdiğini kabul ederler. Bu düşüncelerini, Kur'an'ın indirilmiş olduğu yedi *harften* herhangi birinin rivayet edilmesini ihmal etmeye İslam toplumunun asla izin vermeyeceği anlayışına dayandırırılar. *Mushaf-ı Osmânî*lerin Hz. Ebu Bekr (r.a.) ve Hz. Ömer'in (r.a.) yazdırmış olduğu sayfalardan aktarılması ve bu Mushaflardan her birinin Müslümanların belli başlı vilayet (*amşâr*) merkezlerine gönderilmesi konusunda Sahabilerin icması vardır. Bu Mushafların dışındakileri terk etme konusunda da icma etmişlerdir. Bu görüşün sahipleri, ne halkın yedi *harften* birine göre tilavet yapmasını yasaklamanın düşünülebileceğini (*lâ yacûz*) ne de Kur'an'dan olan herhangi bir şeyi terk etme konusunda bir anlaşmanın mümkün olacağını kabul eder.

İbnu'l-Cezerî bunların küçük bir azınlık olduğunu belirtir. Çoğunluğa gelince, onların görüşü farklıdır:

Eski ve yeni alimlerin çoğunluğu (*cemâhîr*) ile Müslümanların imamları ise *Mushaf-ı Osmânî*'lerin yedi *harften* sadece yazılı metnin (*rasm*) desteklediği kadarını içerebileceği yönündedir, üstelik bu Mushaflar Hz. Peygamberin (s.a.v.) Cebrâil'e okuduğu 'son tilavet'i (*al-'arḍa al-ahîra*) tamamıyla içine almış ve [bu tilavetin] hiçbir *harf*'ini atlamamıştır. Bana doğru görünen görüş

103 İbnu'l-Cezerî, *Naşr*, i. 25-7.

de budur, çünkü güvenilir hadisler ve bilenen birçok haber bunu göstermekte ve bu görüşü delil teşkil etmektedir<sup>104</sup>.

Birinci grubun itirazlarına verilen çeşitli cevaplara dikkat çekerek devam eder, bunlardan biri İbn Cerir et-Taberî 've diğerleri'ne ait olanıdır ki bu cevapta şöyle denir:

Ümmetin, yedi *harf*'in tamamını tilavet etme zorunluluğu yoktu, aksine, bu onlar için bir izin ve ruhsat kabilinde bir durumdu, çok güvenilir bir hadiste anlatıldığı üzere kişilere tilavet etmek için diledikleri *harf*'i seçme izni verilmişti. Sahabiler, bir *harf* üzerinde icma etmedikleri takdirde halkın anlaşmazlığa düşerek bölüneceğini ve birbirleriyle savaşaacağını görünce böyle bir anlaşmaya isteyerek vardılar, ve onlar bir yanı sıra birleşip anlaşmaktan masumdurlar. Bu icmada herhangi bir emri hiçe sayma ya da bir mahzuru işleme söz konusu değildir. Bir kısım bilginler ise tek bir *harfe* göre tilavet etme mecburiyetinin getireceği zorluklar sebebiyle yedi *harfe* göre tilavet edebilme ruhsatının İslamiyet'in ilk dönemlerinde geçerli olduğu görüşündedir; fakat sonra, insanların dili [Kur'an'ı] tilavet etmeye iyice alışınca ve tek bir *harfe* göre tilavet etme konusunda anlaşma yapmak kolaylaşıp onların [durumu için] daha uygun hale gelince 'son arz'da tilavet edilen *harfe* göre okuma konusunda birleştiler. Bazıları [da ] 'son arz'ın diğerlerini nesh ettiğini söyler, bunun içindir ki bir çok *âlim* Hz. Übey, Hz. İbn Mesud ve başkaları gibi sahabilerden kaydedilen ve *Mushaf-ı Osmânîler*'in içerdiğinden farklı olan bazı varyantların nesh edildiğini ifade etmişlerdir<sup>105</sup>.

Şu halde açıkça görülmektedir ki İbnu'l-Cezerî 'nin temel iddiası, ilk olarak, yedi *harf*, formla ilişkilendirilmelidir muhteva ile değil; ikinci olarak, formdaki çeşitlilik diyalektel farklılıklar olarak değerlendirilemez, aksine, Arapçanın (daha doğrusu, en üstünü kabul edilen Kureyş 'diyalekt'inin) sadece bir formunu, buna bir diyalektini de diyebiliriz, yansıtmaktadır; üçüncü olarak, bu miktardaki form çeşitliliğine erken dönemlerde izin verilmişti fakat sonra Hz. Osman (r.a.) döneminde (a) mevcut ruhsata uygun bir biçimde ve (b) Kur'an muhtevsından herhangi bir şeyin kaybına imkan vermeksizin bir miktar kısıtlandı. Buna göre Kur'an eksiksizdir, fakat önceden, yani yedi *harf*'i içine alabilecek tek bir yazı biçimine sahip metin üzerinde uzlaşmadan önce, izin verilmiş olan varyantları korumakla birlikte yedi *harften* sadece birini bütünüyle ihtiva etmektedir.

104 İbnu'l-Cezerî, *Naşr*, i. 31. Bu 'çoğunluk' görüşü için ayrıca örnek olarak, bkz. İbn Abdî'l-Berr, *Tambid*, viii. 291, 293, 296 ve 300, et-Taberî'nin görüşü ise aşağıda (s. 35-6).

105 İbnu'l-Cezerî, *Naşr*, i. 31-2.

### 'Yedi Harf' ve Sözlü Kompozisyon Teorisi

Şu halde Kur'an'ın formunu anlamak istiyorsak bütün bunları nasıl değerlendirmeliyiz? ve tek kaynaktan sadır olan bir kitap detaylar düzeyinde nasıl olur da birçok farklı biçimde tezahür edebilir? Başka bir deyişle, sıklıkla '*Innâ nahnu nazzalnâ l-dhikra va-innâ la-hu la-hâfzûna*' ('muhakkak ki Zikri biz indirdik, onun koruyucusu da ancak biziz'; K. 15. 9) ayetine atfedilen değiştirilmemiş ve değiştirilmeyecek olan tek bir Kur'an'ın varlığı inancı ile bu farklılıkları nasıl biraraya getirebiliriz?<sup>106</sup>

Cevap olabileceğini ya da cevabın büyük bir kısmını oluşturacağını düşündüğüm şey daha önce öne sürülmüş fakat, bildiğim kadarıyla, Kur'an ile alakalı olarak dikkate alınmamıştır. Allan Jones, *Cambridge History of Arabic Literatures*'daki Kur'an konulu makalesinde eşanlamli kelimelerin birbirinin yerine kullanıldığı varyantlardan bahsederken bu düşünceyi ima eder:

Kimi varyantlar, tabiatıyla, sıklıkla sözlü gelenek yahut sözlü geleneğe dayalı materyallerde görülür. İbn Mesud'un sure i.6'daki *ihdinâ* yerine *arşidnâ* kıraati, Übey'in sure ii.22'deki *firâş* yerine *bişâf* kıraati bunun tipik örneğidir. Birçok Müslüman bilim adamı buna benzer varyantları yorum olarak değerlendirir ki bu çok ham bir değerlendirmedir<sup>107</sup>.

Ne dersek diyelim, açıkça görünmektedir ki birçok Müslüman bilim adamı çeşitli nedenlerle kaynaklarda yer alan birçok kıraat çeşidi hakkında, bilhassa şaz olanlar hakkında, oldukça sınırlı bir anlayışı benimsemişler ve yazılı aktarım kültüründen önce sözlü aktarım kültürüne sahip olan bir toplumun farklı beklentilerini ve gerçeklerini hesaba katmamışlardır<sup>108</sup>.

106 Örnek olarak bkz. es-Şâvi, *Hâşiyat al-Şâvi 'alâ tafsîr al-Calâlayn*, (Beirut: Dâru'l-Fikr, 4cilt, thz.; orijinal baskısı Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1358 [1939]), ii. 293, K. 15. 9'un altında *la hâfzûna* ifadesinin bulunduğu yere şu yorum eklenmiştir: *min al-tabdîl va-l-tahrîf va-l-ziyâda va-l-nuqşân* ('her türlü tebdil/takas, değiştirme, artırma veya eksiltmeden').

107 Allan Jones, 'The Qur'an-II' A.F.L. Beeston ile diğerlerinin hazırladığı baskı, *The Cambridge History of Arabic Literatures. Arabic Literature to the End of the Abbasid Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983): 228-45, 238'de. *Arşidnâ* için örnek olarak bkz. *Mu'cam*, i. 11; ayrıca İbn Hâleveyhi, *Muhtaşar*, 1. *bişâf* için örnek olarak bkz. *Mu'cam*, i. 37 (bu kıraat burada 'Yazîd al-Şâmî'ye izafe edilir, herhalde Yazîd ibn Qutayba al-Şâmî ile aynı kişi olduğu düşünülerek [kim olduğu için bkz. İbnü'l-Cezerî, *Ğâya*, ii. 382]).

108 Aşağıdaki örnekler İngilizce eserlerden alınmış olup açıklama kabilindendir: (i) 'Söz konusu olan 'Abdullah İbn Mesud'un seçkisine gelince hatırlanmalıdır ki o bu derlemeyi şümulü ve standart bir Kur'an metni oluşturmak için hazırlamamıştır. İşin gerçeği o bunu hafızasına destek olması için derlemiştir. Hafızasından kaçıracağını düşündüğü bazı ayetleri yazıya geçirmişti ve yazdıklarının açıklamalarını da not etmek onun genel bir alışkanlığıydı.' ('Abdul Hamîd Şiddîqî, *Şahîh Muslim* tercümesi [Lahore: Sh. Muhammad Aşraf, 1976], ii. 394, hadis no: 1103); (ii) 'Bütün bunların güvenilir rivayetler



Albert Lord'un (arkasından Milman Parry'nin) yirminci yüzyıl Yugoslavya şiirleri ve bunların Homerik destanlarla ilişkisine dair gerçekleştirdiği meşhur çalışma, ki zannımca yukarıda geçen Jone'a ait yorumun referansıdır, bize 'sözlü formül' olarak bilinen standart form ve bu formun yazıya dönüşürülmesi durumunda neler olabileceği konusunu yeniden inceleme imkanı vermiştir<sup>109</sup>. Ulaşmış oldukları temel sonuçlardan bir tanesi, yazılı ve sözlü

olduğunu kabul ettiğimiz takdirde İbn Mesud'un nüshasının kendi özel kullanımı için hazırlandığı ve 114 surenin nuzülü tamamlanmadan önce yazıldığı anlaşılmaktadır; yine '[Übey'in *mushafı* da ]kendi özel kullanımı için hazırlanmış bir *mushafı*, başka bir deyişle, Kur'ânî malzemelerle hadis malzemesini çoğu zaman ayırt etmediği özel not defteriydi, genel kullanım amaçlı olmadığı için ve kendine ait sözlerle ne yapacağını çok iyi bildiği için ayırt etmeye gerek duymamıştı. Bazı sahabelerin kendi özel kullanımları için derlemiş oldukları diğer nüshalar için de aynı durum söz konusudur.' (Ahmad von Denffer, *Ulüm al-Qur'an: An Introduction to the Sciences of the Qur'an* [Leicester: The Islamic Foundation, 1403/1983], 48 ve 49, sayı 41) ; (iii) 'İleri sürdüğü delillerin çoğu [yani Arthur Jeffery'nin *Materials for the History of the Text of the Qur'an* isimli çalışmasındaki (Leiden: Brill, 1937)] herhangi bir dayanak ya da rivayet zinciri sunmaksızın İbn Mesud'un bu ayeti bu şekilde okuduğu temeline dayanır, bu bir dedikodudan başka bir şey değildir, tamamıyla söylentidir, bu söylentiye iyi korunmuş kıraatlere karşı bir argüman olarak kullanmak üzere terfi ettirmek, ravilerin doğruluğu ve yalancılığı arasındaki farkı reddetmektir'; 'bazı alimler kıraat dersleri sırasında dinleyicilerine açıklayıcı notlar sunmuşlardır.'; ve '[Jeffery'nin] Kaynaklarına kısa bir göz gezdirme karşımıza kaçınılmaz olarak iki itiraz çıkaracaktır. Birincisi, bu kaynakların hiçbir zaman İbn Mesud'un yazılı bir nüshadan okuduğunu bildirmemiş olması ki bu durum onun hafızasından okuduğunu varsaymamızı mümkün kılmaktadır, ayrıca hatalı kıraatlerin hafıza yanılması sonucu olmadığından nasıl bu kadar emin olabiliriz ki? İkincisi.., Jeffery'nin referanslarının büyük çoğunluğu herhangi bir *isnad* içermiyor, bu durum onları kabul edilemez kılmaktadır, zira boş söylentiden başka bir şey değildir.' (M. M. Al-Azami, *The History of the Qur'anic Text from Revelation to Compilation*[Leicester: UK Islamic Academy, 2003], 160, 163 ve 195). Daha farklı bir değerlendirme de Abu Ammaar Yasir Qadhi tarafından sunulmuştur, şaz kıraatlerle ilgili olarak şunları kaydeder: 'Bu kıraatler Hz. Peygambere (s.a.v.) dayanan güvenilir rivayet zincirine sahiptir ve Arap dili gramerine uygundur fakat *Mushaf-ı Osmani* ile örtüşmemektedir. Ayrıca mütevatir de değildirler. Başka bir deyişle, bu kıraatler *Mushaf-ı Osmani*'lerde yer almayan kelime veya ifadeler içermekteydi. Çoğu zaman (her zaman değil...), bu tür kıraatler sahabe tarafından belirli ayetlerin açıklaması olarak kullanılmıştır[...]. Bu tür kıraatler için yapılacak bir başka açıklama ise bunların Hz. Peygambere (s.a.v.) vahyedilen *harfler*den biri olduğu fakat sonradan neshedilmesi sebebiyle *Mushaf-ı Osmani*'de korunmadığıdır, yine 'güvenilir görünen fakat kıraatlerden olmayan, İbn Mesud'un *ihdinâ* kelimesini *arşidnâ* okuması gibi, bazı okuyuş biçimleri ise Hz. Peygamberin (s.a.v.) emriyle korunmamış olan Kur'an *harflerine* bir örnektir.' (Abu Ammaar Yasir Qadhi, *An Introduction to the Sciences of the Qur'aan* [Birmingham: Al-Hidaayah Publishing and Distribution, 1420/1999], 192 and 387).

109 'Sözlü formül' teorisi ve oluşturduğu yaygın literatür hakkında genel bilgi için örnek olarak bkz. John Miles Foley, *Homer's Traditional Art* (University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1999); ayrıca temel meseleleri hakkında geniş ve kapsayıcı bilgiler için bkz. Walter J. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word* (London ve New York: Routledge, 2002 [ilk baskı 1982'de Methuen & Co. Ltd tarafından yapılmıştır]).

kültürün formları arasında köklü farkların bulunduğu: sözlü kültür bir 'çoklu biçim' (tekli biçim yerine) örneğidir, şair veya icracının kabul edilebilir küçük farklarla inşad ettikleri sözlerin, bilhassa ana temanın değişmediği, formun baştan başa aynı kaldığı tamamlanmış edebi ürünlerin formüsel ifadesi sırasında, önceden farklı vesilelerle inşad edilmiş olan şiir veya şarkının aynısı olduğunu zannetmeleridir, öyle ki icracı aynı şarkıyı söylediği ya da aynı şiiri okuduğu konusunda ısrar edebilir<sup>110</sup>. Başka bir deyişle, bilinen bir içerik ve bilinen bir form var, fakat yeniden üretilen her içerik ve form yeni bir üründür ve yazıya geçirilip yeni yazılı forma uymak üzere baskı oluşuncaya dek önceki içerikle ve formla sınırlı olması gerekmez. Fakat bu yaklaşım yazılı metnin sabit biçimine alışmış olan kimseler için anlaşılması zor bir yaklaşımdır (bunların arasına geçmişteki, günümüzdeki, Müslüman olan ve olmayan aşağı yukarı bütün Kur'an ilimleri bilginlerini dahil edebiliriz). Lord'un dediği gibi:

Asıl zorluk, bizlerin sözlü şair'in aksine konuyu değişebilirlik bakımından düşünmeye alışkın olmayışımız gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Bir şeyin çok biçimli olmasını kavramakta zorlanıyoruz. Bize göre mutlaka bir ideal metin inşa edilmeli ya da orijinal metin aranmalı, sürekli değişen bir olguyla karşılaşmak bizi tatmin etmez. İnaniyorum ki sözlü kompozisyonla ilgili gerçekleri öğrendiğimiz zaman herhangi bir geleneksel şarkının orijinalini arama çabasına son vereceğiz<sup>111</sup>.

Lord şöyle devam eder:

İşin hakikati şudur: bizde mevcut olan 'şarkı'nın 'orijinal'i anlayışının sözlü gelenekte hiçbir karşılığı yoktur. Bizim için bu çok temel ve çok mantıklıdır, zira yazının, sanatın ilk üretildiği norm olarak kabul edildiği bir toplumda yetiştik ve bu sebeple her şeyin bir 'orijinal'i olması gerektiğini düşünüyoruz. Sözlü gelenekteki ilk şarkı bizim anladığımız 'orijinal' mefhumu ile aynı değildir. Motiflerinin çoğu zaman bizim değerli kavramlarımıza uymadığı farklı bir düşünce dünyasında olduğumuz gerçeğiyle karşılaşmaya hazırlıklı olmalıyız. Sözlü gelenekte 'orijinal' fikri mantıksızdır.

Dolayısıyla bir 'varyant'tan söz etmemiz mümkün değildir, zira varyantları olacak bir 'orijinal' yoktur! Şarkılar muhtelif derecelerde birbiriyle ilişkilidir;

110 Örnek olarak bkz. Albert Lord, *The Singer of Tales* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960), 26-29; ayrıca Michael Zwettler, *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry: Its Character and Implications* (Columbus, OH: Ohio State University Press, 1978), 18, ki burada yazar Lord'un *Singer of Tales*'ine atfen şöyle der: '...sözlü şair ve onun toplumu, Lord'un vurguladığı üzere, genellikle icra edilen performansın hafızada önceden var olan şarkının yeniden sunulması olduğunu düşünürler; ve şairin kendisi sunduğu şiirin, önceden sunduğu ya da işittiği şiirin harfi harfine aynısı olduğunu kesin olarak iddia edebilir'.

111 Lord, *Singer of Tales*, 100.

çoğu zaman yanlış 'sözlü aktarım' mefhumuna başvuruluyor olmasına rağmen bu bağlar bir orijinalin varyantları arasındaki bağ türünden değildir; 'sözlü aktarım', 'sözlü kompozisyon', 'sözlü üretim' veya 'sözlü performans' bunların hepsi aynı şeydir. En büyük yanlışımız 'bilimsel olarak' değişken olan bir olguyu sabit kabul etmemizdir<sup>112</sup>.

Kur'an bir şiir olmadığı gibi onun muhtelif şairler ve şozanlar tarafından ortaklaşa üretilmiş bir 'ürün' ya da 'kompozisyon' olduğundan da söz edemeyiz. Bununla birlikte o en başta, şiirde 'sözlü aktarım', 'sözlü kompozisyon', 'sözlü üretim' veya 'sözlü performans'ın norm olduğu bir toplumda ortaya çıkan bir sözlü olgudur<sup>113</sup>. Dolayısıyla, Kur'an'ın, kültürel anlamda, o dönemin şiirinin tecrübe edildiği gibi tecrübe edildiğini tahmin edebiliriz; yani sınırlı miktardaki 'varyasyonlar' sadece kabul edilebilir değil, aynı zamanda, fark edildiği vakit, olağan addedilmekte ve bir bakıma tam bir metin inşa edilmekteydi. Aslında, benim önerim de odur, Kur'an'ın tarihine ve farklı 'okunuşları'na dair geleneksel verilerden ve bilhassa temel hadis mecmualarında kaydedilmiş olan meşhur yedi harf hadisinden ulaşacağımız da budur. Çok açık bir husus olsa da Kur'an, bizzat kendi ifadesiyle bir '*kur'an*' yani 'okuyuş'tur, ki bu da sözel bir olgudur. Böylece biz Kur'an'dan Allah'ın *kitâbı* olarak bahsedebiliriz, ki bahsetmeliyiz de, bu onun öncelikli olarak Kur'anlığına gölge düşürmediği gibi onun Hz. Peygamberin dilinde tezahür eden sözlü tabiatına da gölge düşürmez. (*kur'an* ve *kitâb* arasındaki farklar için aşağıya bkz.)

Eğer bu varsayım doğru ise –yani çeşitli kıraatlerin genellikle Kur'anın 'sözlü' ve dolayısıyla 'çok biçimli' tabiatının ifadesi olduğu varsayımı- Kur'anın bir metin olarak tek ve sağlam orijinal'ine ulaşma girişimlerinin imkânsız, daha doğrusu anlamsız, olduğu ortaya çıkar. Bu durumda, belli bir zamanda veya öncesinde ve sonrasında Kur'anın yedi harfinden bir parça olarak okun-

112 *A.g.e.*, 101.

113 Parry/Lord teorisinin Arap şiirine olumlu bir uyarlaması için bkz. J. Monroe, 'Oral Composition in Pre-Islamic Poetry', *Journal of Arabic Literatures*, 3 (1972): 1-53; Zwettler, *Oral Tradition*. Zwettler'in (ve Monroe'nun) ulaştığı sonuçlar, Gregor Schoeler, başkalarıyla birlikte, tarafından eleştirilmiş (bkz. Schoeler, *Oral and Written*, özellikle böl. 4, 87-110) fakat, bana göre, Schoeler'in eleştirisi, literatürde işaret edilmiş olan büyük miktardaki Kur'anî varyantlara dair en iyi açıklama olarak 'asli çok biçimlilik' diyebileceğimiz önemli noktayı atlamıştır, bu 'asli çok biçimlilik' ilk icrada (Schoeler'in ifadesiyle 'kompozisyon') olabileceği gibi sonrasında aktarımda da olabilir. Aslında Schoeler kendisi de 'eski Arap şiiri metninin aktarımı sırasında değişen ve esnek bir tabiatı sahip olması sadece kabul edilebilir değil aynı zamanda normal ve hatta hoş karşılanan bir özellik' olduğunu kabul eder (Schoeler, *Oral and Written*, 76; ayrıca bkz. aynı yazar, *Genesis*, 32) ve 'sözlü aktarım usulünde değişmelerin çok yaygın olduğu'ndan bahseder (108). Tartıştığımız bu esneklik ya da makul bir miktarı, Kur'anın vahyedilen formunun yedi harf özelliğinin bir parçasıdır ve Hz. Peygamber tarafından iletilen ilk biçim veya sahabe tarafından devam ettirilen nakiller olması arasında bir fark yoktur.

muş olan (ya da Kur'anın yedi harf tabiatının bir parçası olarak okunmasına müsaade edilmiş olan diyebiliriz) her şeyi yeniden düzenlememiz mümkün değildir. Bunun yerine elimizde Kur'anın, İbnu'l-Cezerî'nin sözlerine dönecek olursak, 'ihtiva edebileceği kadar yedi harf ihtiva eden' ve aynı zamanda 'son arzâda bulunan hiçbir şeyi geride bırakmayan tamamlanmış bir nüshası bulunmakta. Başka bir deyişle elimizde tamamlanmış bir Kur'an bulunmakta- bütün surelere ve bütün ayetlere sahibiz (tabi ki neshedilenler bunların dışında): yani bütün içeriğe sahibiz- fakat tek bir yazılı form hiçbir zaman çok biçimli orijinal'in tam kopyası olamayacaktır.

Hız. Osman'ın kabul ettiği- sahabenin de onayladığı- fikir, mevcut 'yedi dereceli' çok biçimliliği sürdürmeye çalışmanın ihtilafa ve anlaşmazlıklara götüreceği- ve hali hazırda götürdüğü- fikriydi. Yanlış olan Müslümanların öğrendikleri biçimde –Hız. Peygambere dayanan güvenilir bir biçim olduğunu farz ederek- okumaya devam etmeleri değildi, yanlış olan detaylarda anlaşmazlığa düşmektir: *al-mirâ fi l-Qur'an küfr* (Kur'an konusunda münakaşa yapmak küfürdür), ki yedi harf bağlamında hadisin ifade ettiği de budur<sup>114</sup>. Böylece bu karar, mevcut çok biçimliliği tek bir yazılı form içine almak suretiyle sınırlandırmak için alınmıştı ve bu da ümmetin menfaati içindi. Et-Tabarî tefsirinde şöyle der:

Müslümanların imamı ve müminlerin emiri Hız. Osmân ibn 'Affân, Allah ona rahmet eylesin, Müslümanları, onlara düşkün olduğu ve onların inananlardan olduktan sonra İslam'ı bırakıp küfre düşmelerinden korktuğu için, birleştirmiştir. Çünkü o, Hız. Peygamberin (s.a.v.) [bu harflerden] herhangi birini inkar etmelerini yasakladığını duydukları halde ve bunlar hakkında münakaşa etmemelerini söylemiş olmasına rağmen yedi harf üzere indirilmiş olan Kur'an'ın bir bölümünü nasıl inkar ettiklerine şahit olmuştu. Bu yüzden döneminde meydana gelen olayları görür görmez, vahiy dönemine çok yakın bir zamanda olmalarına ve bu olayların Hız. Peygamberin vefatından çok kısa bir süre sonra meydana gelmesine rağmen, Kur'an'ın [sadece] bir harf üzere okunmasını sağlayarak onları din açısından büyük bir felaketten (*azîm al-balâ*) koruyacak uygulamaya razı etti. Böylece onları bir Mushaf ve bir harfte birleştirdi ve onları birleştirdiği mushafın dışındaki her nesneyi yaktırdı; nihayet Müslümanları birleştirdiği mushaftan farklı bir nüshaya sahip olan herkesin elindekini yakması gerektiğini söyleyen kesin kararını bildirdi.

114 Bu hadisin çeşitli versiyonları, tamamı yedi harf hakkında, Ebu Hureyre kanalıyla aktarılmıştır: (Aḥmed İbn Ḥanbel, *Musnad*, iii, 161-2; et-Taberî, *Tafsîr*, i. 9; karşılaştır. Ebu Dâvûd, *Sunan*, iv. 159 [=K. *al-Sunna: b. al-nahy 'an al-cidâl*]), Ebu Cuheyem (Aḥmed İbn Ḥanbel, *Musnad*, vi. 172-3; et-Taberî, *Tafsîr*, i. 15) ve 'Amr ibn el-Âş (Aḥmed İbn Ḥanbel, *Musnad*, vi. 244).

Halk ona bu konuda güvenmiş ve itaat etmiş, onun bu icraatının doğru ve isabetli olduğu görüşünde olmuştur, ve böylece liderlerinin terk edilmesi kararını aldığı [diğer] altı harf üzere okumayı hemen bırakmışlardır, bunu emre itaat etmeleri gerektiği ve hem kendileri hem de kendilerinden sonra gelecek olan Müslümanların yararı için yaptılar. Bu hadiseden sonra ümmet arasında bu [harflere dair] bilgiler yok oldu ve ilgili kayıtlar kayboldu. Bugünlerde bunlardan [hiç] biriyle okumak mümkün değildir, zira hiçbir kayıt kalmamıştır. Müslümanlar bu harflerin sıhhatini hiçbir şekilde inkar etmediler fakat kendileri ve diğer Müslümanların menfaati için bu harflere göre okumayı reddetmeye devam ettiler. Bugün Müslümanlar diğer altı harfi bıraktılar ve artık Kur'anı liderlerinin kendileri için tercih ettiği tek bir harfe göre okuyorlar, zira o kendileri için doğru olanı yapmayı arzu etmiş ve onlar için kaygılanmıştı. Bir kimse eksik bir bilgiyle 'Bizzat Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından öğretildikleri ve kullanmalarını Hz. Peygamberin emrettiği bir okuyuş biçimini nasıl olur da terk etmiş olabilirler?' diyecek olsa, bunun bağlayıcı bir emir olmadığını, fakat kolaylık ve ruhsat kabilinden olduğunu söyleyebiliriz. Şayet bağlayıcı bir emir olsaydı bütün yedi harf'e dair bilgileri devam ettiren kimseler bulunması gerekirdi ki böylece bağlayıcılığı konusunda ümmetin şüphesi olmasın. Bu tür bir bilgiyi devam ettirmemeleri gerçeği yedi harf arasından diledikleri harfi seçmekte özgür olduklarının ve tamamını muhafaza etmekle yükümlü olmadıklarının en güzel kanıtıdır. Kaldı ki onların en büyük yükümlülüğü İslam'ı ve halkını korumaktır<sup>115</sup>.

Et-Taberî'nin görüşü el-Cezerî'nin görüşünden farklı görünüyor, zira et-Taberî yedi harften sadece birinin kaldığını savunurken el-Cezerî, *Mushaf-ı Osmânî*'lerin birden fazla kıraati barındırmaya müsait olduğunu kabul eder, fakat sonuç her iki durumda da aynıdır, şöyle ki, Kur'an'ın evvelce sahip olduğu bir miktar çeşitlilik barındıran yedi *harf* özelliği, artık mümkün değildir.

Sidi 'Abdallâh ibn İbrâhîm al-Şinqîti, *Naşr al-Bunûd 'alâ marâqî al-Su'ûd* isimli eserinde Kur'an'ı yazıya geçirme ve seslendirme olayını *maşâlih-i mursala*, yani hakkında yapılması gerektiği ya da yapılmaması gerektiğine dair açık bir nassın bulunmadığı konularda ümmetin menfaati için yapılmasını tercih etme, prensibinin örnekleri olduğunu belirtir. İlkinin Kur'an'ı unutulmaktan muhafaza etmek için, ikincisinin ise bozulmaktan korumak için yapılageldiğini söyler. Ona göre 'bir başka örnek' ise 'Hz. Osman'ın Mushafları yaktırması ve Müslümanları ihtilafa düşmekten korumak için bir mushafta birleştirmesidir<sup>116</sup>.

115 Et-Taberî, *Tafsîr*, i. 22.

116 Sidi 'Abdallâh ibn İbrâhîm al-'Alavî al-Şinqîti, *Naşr al-Bunûd 'alâ marâqî al-Su'ûd* (Mohammadia: Şundüku İhyâ'i't-Turâsî'l-İslâmî, 2 cilt, thz.), ii. 190.

Hâsılı, Kur'an'ın, ruhsat verilen düzeydeki detaylarıyla birlikte yeniden düzenlenmesi sadece teknik sebeplerden ötürü imkansız değildir, zira Hz. Osman'ın emriyle ilgili hadisin de ifade ettiği gibi Kur'an'dan (*min al-qur'an*) sayılabilecek materyaller hakkında net kayıtlara sahip değiliz<sup>117</sup>; fakat aynı zamanda Müslüman birey açısından bir itaatsizlik olacaktır, zira teknik açıdan mümkün olsa bile, Hz. Osman'ın kararı ve ümmetin bu karara uyma konusunda sözbirliği etmiş olması (*icmā'*) buna manidir. Hz. Osman bütün 'Kur'an' nüshalarının (*mā sivāhu min al-Qur'an*), veya cüzlerinin, yakılarak (*harq*), parçalanarak (*harq*), silinerek (*maḥv*) ya da yıkanarak (*ğasl*) imha edilmesini emretmiştir<sup>118</sup>. Hz. Hafsa'nın elinde bulunan 'sahifeler' (*ṣuḥuf*) bile –bunlar ona babası Hz. Ömer'den ona da Hz. Ebu Bekir'den kalmıştı- teslim aldıkları şekliyle iade etmeleri koşuluyla kendilerine kullanma izni verildiği için geri verilmişti. Bununla birlikte, vefatından hemen sonra Medine emiri olan Mervan, Hz. Osman'ın fermanı gereği ve farklı yazım formuna sahip oldukları düşüncesiyle bu sahifelerin de imha edilmesini emretmiştir<sup>119</sup>.

Bu bağlamda imam Mâlik'in vermiş olduğu, siyasi otoritenin İbn Mesud kıraatine göre yazılmış Mushafları istinsah etme veya satma yasağını uygulama gerektiği hükmü ile namazlarda İbn Mesud kıraatine göre tilavet yapmayı yasaklayan hükmünün birbirinden ayrı olduğunu hatırlatmak isteriz. Dahası İbn Mücâhid –yedi kıraati oluşturmanın yanı sıra- *Resm-i Osmânî* konusunda esneklige müsaade eden herhangi bir girişime, İbn Şanabüz<sup>120</sup> (v. 328/939)'un yaptığı gibi, çok açık bir yasak koymuştur. İbn Şanabüz sahabeden rivayet edilen şaz kıraatleri (yukarıda örnekleri verilen *fa-mdû ilâ zikri l-lâh* kıraati ve diğer kıraatler gibi) kullanarak tilavet yapmaya ruhsat vermiş, İbn Miqşam (v. 354/965) ise Arap diline uygun olduğu sürece güvenilir bir

117 Örnek olarak bkz. el-Buhârî, *Şahîh*, vi. 99 [K. *Faḍâil al-Qur'an: b. cam' al-Qur'an*].

118 Bir önceki dipnota bkz.; ayrıca bkz. İsimiz, *Kitâb al-Mabânî*, Arthur Jeffery'nin *Two Muqaddimas to the Qur'anic Sciences* isimli eserinde (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1954), 19,22.

119 Örnek olarak bkz. İbn Şabba, *Târîh al-Madîna*, iii. 1003-4; İbn Rüşd [al-Cadd], *Bayân*, xvii. 36; İbn Abdî'l-Berr, *Tambîd*, viii. 300. İbn Şabba'nın *Târîhu l-Madîna*'sindeki bir bilgiye göre bu sahifeler ile Hz. Zeyd'in Hz. Osman'ın isteği üzerine hazırladığı 'standart metin' arasında hiçbir fark (*fî şay*) bulunmamaktadır, fakat (a) bu bilginin siyakına göre metinlerin arasında farkın bulunmaması belirli ayetlerin ilave edilmiş veya çıkarılmış olması olarak anlaşılmaktadır, yani metnin içerisindeki kelime veya harflerin mikro düzeydeki farklılıklarından ziyade makro düzeydeki farklılıklar anlaşılmaktadır ve (b) aynı kaynak Mervân'ın bu sahifeleri yazılı form bakımından farklılıklar ihtiva etmesinden endişe ettiği için yakıtığını açıkça ifade eder (İbn Şabba, *Târîh al-Madîna*, iii. 1002-4).

120 On kıraat/kıraat-i aşere uzmanı şeyh Ayman Ruşdi Suvayd'ın bana bildirdiği telaffuz budur.



rivayet zincirinin olup olmadığına bakmaksızın *mushaf*ın *resm*'ine dayalı kıraatlere açıkça izin vermiştir<sup>121</sup>.

Yukarıda anlatılanlar, aynı şeyin üç farklı yönü olduğu görünen *kitāb*, *qur'ān* ve *mushaf*ı birbirinden ayırmamızı gerekli kılmaktadır. *Kitāb*, ilahi koruma altındaki 'orijinal'dir, Allah'ın kelamı (*kalām*) gibi, ki bu da ilahi sıfatlardan biridir ve aslına bakılırsa insanların ifadeleriyle açıklanması mümkün değildir<sup>122</sup>. Bir bakıma başka bir aleme/boyuta aittir: 'bu Kur'an' (*hāzā al-qur'ān*; örnek olarak K. 6. 19, 10. 37, vb.) olmaktan ziyade 'o kitap'tır (*zālīka l-kitāb*; K. 2. 2). Tıpkı Kur'an'ın ifade ettiği gibi o, insanlar tarafından anlaşılın diye Arap diliyle Kur'an formunda indirilen kitaptır (*kitābun fuṣṣilat āyātuhu qur'ānan 'arabiyyan* ['Arapça Kur'an formunda ayetleri ('alametleri', 'ayetleri') belirlenmiş (açıklanmış) bir kitaptır'] K. 41. 3)<sup>123</sup>. Zaman

121 Örnek olarak bkz. İbnu'l-Cezeri, *Ğāya*, ii. 54-5 (İbn Şanabüz) ve 124 (İbn Miqşam); ayrıca konuyla ilgili son çalışmalar için: Melchert, 'İbn Mucāhid', 20-21; Mustafa Shah, 'The Early Arabic Grammarians' Contributions to the Collection and Authentication of Qur'anic Readings: The Prelude to Ibn Mucāhid's *Kitāb al-Sab'ū*', *Journal of Qur'anic Studies*, 6/1 (2004): 72-102, özellikle 73-85; Rabb, 'Non-Canonical Readings', 104.

122 Bu özel bağlamda *Kalām* ile *Kitāb* arasındaki ilişkiyi araştırmak bu makalenin alanı dışındadır. Bununla birlikte Madigan'ın *The Qur'an's Self-Image* isimli çalışmasındaki konuyla ilgili anlayışına dikkat çekmek istiyoruz, orada, örnek olarak, şunları kaydeder 'Kitābullah olarak tanımlanmasına rağmen Kur'an, sözlü tabiatı ve Allah'la olan canlı bağı çağrıştırması sebebiyle her zaman Allah'ın sözü (*kalām*) statüsüne sahip olmuştur İslam geleneğinde... Aslına bakılırsa, muhtemelen Kur'anî anlayışa göre *kitābullah* ile *kelāmullah* kavramları arasındaki yakınlık sebebiyle birinci kavram, İslam kelam münazaraları içerisinde neredeyse ilk kaybolan kavram olmuştur... *Kelāmullah*, ilahi kaynağa ve Kur'an metninin otoritesine inancı ifade eden anahtar sözcük olarak tamamen *kitābullah*'ın üzerinde tutulmuştur... Geleneğin, Kur'an'ı anlamının birincil yolu olarak *kelām*'i *kitāb*'ın üzerinde tutma tercihi, *kitāb* ifadesinin Kur'andaki özel kullanış tarzının, bitirilmiş bir yazıdan ziyade aktif konuşmaya daha yakın olduğu gibi bir anlam da yansıtılabilir' (Daniel Madigan, *The Qur'an's Self-Image*, [Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001], 185-6).

123 Medigan ve Jones'ın, büyük ihtimalle birbirlerinden bağımsız olarak, Kur'an ile *kitāb* arasında genel itibarıyla benzer bir ilişkiye ulaştıklarına dikkatinizi çekmek isterim. Örnek olarak bkz. Medigan, *The Qur'an's Self-Image*, özellikle s. 76-77: 'Bu sonuçlar temel alındığında Kur'an konuları içerisinde *kitāb*'ın esasen somut bir varlıktan ziyade sembolik bir işlevi vardır. Sembol olarak çok değerlikli ve aynı anda birkaç düzeyde birden aktif olabileme imkanına sahiptir- ve bu yönü onu tanımlamak isteyenleri daima hüsrana uğratmıştır... O Allah'ın gücünün ve ilminin başlıca sembolüdür. Hz. Peygambere, onun aracılığıyla da insanlara gönderilen *kitāb*, Allah'ın hikmetinin ve hükmünün sicilini (*pace* Pedersen) değil de ebedi kudret ve ilmin insan koşullarındaki sınırlı zamana hitabını ifade eder. *Ummu'l-Kitāb* 'ana kitap' her kutsal metnin kendisinden alındığı başlangıçta var olan bir tür büyük kitap değil; Allah'ın evrensel bilgisinin ve muktedir iradesinin özüdür. Birilerine *kitāb* gönderilmesi her şeyin 'yazılı' olduğu yani bilindiği ve tarif edildiği ilahi âleme erişim imkanı verilmesi demektir. Birilerine *kitāb* gönderilmesi



üstü olanın Hz. Peygamberin kalbine oradan da diline geçmesiyle zamana dahil olması da denebilir: 'Uyaranlardan olman için onu *Ruh-u Emin* kalbine indirdi, açık bir Arap lisanıyla' (K. 26. 193-5). Fakat bunun gerçekleşmesi sıradan insan konuşmasının bazı özelliklerine bürünmesiyle mümkün olur: kendi dilleriyle - bu dilin bilhassa üst düzeyi de olsa- hitap edilir, onların aşına olduğu, muhtemelen birkaç sözcük hariç, lügat ve sözcükler kullanılır ve alıştıkları şiirin sözdiziminden ve söz varlığından tanıdıkları yapıları ihtiva eder. Öte taraftan, şiirle aynı dilsel özellikleri paylaşıyor olsa da aynı biçimi paylaşmaz: bir kafiye takip eden düzenli bir ölçüsü yoktur. Aynı şekilde mesaj da çok farklıdır ki onu okuyanın eylem ve davranışında yüce değerlere doğru bir değişme hasil olur.

Kur'an vahyedilmeye başladıktan kısa bir süre sonra yazılmaya başlamıştır-hangi oranda olduğunu bilmiyoruz, fakat kaynaklarımız erken Mekke döneminde Kur'an'ın bazı bölümlerinin yazılı versiyonlarının bulunduğundan söz eder, Hz. Ömer'in, kız kardeşinin elinde bulduğu Taha suresi yazılı olan vesika (*şahîfa*) ya da sahife gibi<sup>124</sup>. (Diğer taraftan kaynaklarımız Hz. Ebu

onlara bilmek ve uyarınca davranmak istedikleri her şeyi ihtiva eden muazzam bir lütfun ihsan edildiği anlamına gelmez; aksine halkın ilahi kudret ve ilim tarafından kişisel olarak muhatap alınmış olma huzuru ve ümidi (hatta korkusu) içerisinde yaşadığı yeni bir varlık sahasına girdikleri anlamına gelir. Onu tanımlamaya ve tarif edilebilir bir boyuta düşürmeye yönelik yapılan bütün girişimlere rağmen Kur'andaki *kitâb* kendisini ısrarla etkili bir sembol ve alemlere Arap diliyle ve Arap peygamber vasıtasıyla hitap eden ilahi otorite makamı olarak görmeye devam ediyor'. Ayrıca bkz. Alan Jones, 'Orality and Writing in Arabia', *Encyclopaedia of the Qur'an* (Leiden and Boston: Brill, 2003), iii. özellikle s. 592-3: 'Bu ve buna benzer pasajlar esas alındığında, bilhassa *kitâb mubîn* ibaresiyle birlikte [...], kitâb kavramında 'sahife' anlamı yerine 'ilahi mesaj' anlamına çok açık bir işaretin bulunduğu konusunu tartışmak için iyi bir zemin olabilir. Allah Teâlâ ilahi mesajı peygamberine yazıyla iletmez. Avhâ 'akla getirmek, ilham etmek' sözcüğünün kullanılması herhalde bunun en büyük göstergesidir. ...Sözlü kültürün yazılı kültüre karşı sahip olduğu bu önceliğin inananları bir yöne doğru sürüklediğini, öte yandan çok doğal olan yazılı bir nüshaya sahip olma arzusunun ise ters yöne sürüklediğini söylemek hayalperestlik olmasa gerek. Kur'an, ilahi kitabın sözlü -yazılının karşıtı- korunmasından yana olsa da İslam'ın erken dönemlerinden itibaren papirüslerin mevcudiyeti oldukça gelişmiş bir yazının varlığını gösterir. Bu kanıt, siyer kaynaklarında bulunan diğer materyallerle birlikte -Kur'an'ın kendisi dahil- fonetik işaretleriyle birlikte Arap yazısının erken İslami dönemde geliştiği teorisi ile uyumludur. Bu iki akım (kültürü sözlü olarak muhafaza etme, günlük işlerde ise yazıdan yararlanma) Arap yazısının iki dereceli gelişimine işaret eder: biri (Kufi yazı, yukarıda zikredildi) sözlü aktarım yapılan kültürün ve sahifelerin korunmasında hafızaya destek olan yazı, çok daha farklı olan diğeri ise günlük hayatın bir parçası olan vesikalarda kullanılan yazı'. Jones, 'The Word Made Visible: Arabic Script and the Committing of the Qur'an to Writing' isimli çalışmada yine aynı argümanı kullanır, Chase F. Robinson (ed.), *Texts, Documents and Artefacts: Islamic Studies in Honour of D. S. Richards* (Leiden/Boston: Brill, 2003), 1-16.

124 Bkz. İbn Hişâm, *al-Sıra al-nabaviyya* (thk. Tâhâ 'Abd al-Ra'ûf Sa'd; Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 3. baskı, 4cilt, 1398/1978), i. 295-6 [= Alfred Guillaume (çeviren),

Bekir döneminde Kur'an'ı 'toplama' kararının 'Kur'an'ın büyük bir kısmının' (*kaşır min al-Qur'an*) onu bilenlerin savaşlarda ölmesi sonucu kaybolacağı endişesiyle alındığını haber verir ki bu Kur'an'ın büyük bir kısmının yazılı formdan ziyade hafızalarda korunduğuna işaret eder ve Kur'an'ın toplandığı kaynaklarından birinin 'kişilerin kalpleri' (*şudür al-ricâl*) olduğu gerçeğiyle de örtüşür.<sup>125</sup> Fakat çok biçimli sözlü Kur'an'ı yazılı forma geçirmede bir sıkıntı karşımıza çıkmaktadır: yazıda aynı anda birden fazla form (*harf*) gösterilemeyecektir-en azından üst düzey bir başarıyla. Yeni yazılı formun hiçbir zaman kesin form olduğunu kabul etmek durumunda da değiliz: zira Hz. Peygamberin hayatta olduğu dönemler değişmenin ve/veya yeniden sunumun ve hatta neshin objesi olabilirdi. Gerçek şu ki ana form okunan, öğretilen ve aynı şekilde öğrenilen kelime olduğuna göre yazılı formun öncelikle *aide-mémoire/hatırlatıcı* işlevini gördüğünü kabul edebiliriz. Nasıl ki tilavet edilen 'orijinal' Kur'an bir çok biçimde - yedi harf sınırı dahilinde- okunabiliyorsa, herhangi bir yazılı yeniden sunumu için de aynı durumun geçerli olduğunu farz etmek makul görünmektedir, elbette mananın aynı kalması ve telaffuz edilen herhangi bir ifadesinin Hz. Peygamber tarafından gösterilmiş ve/veya kabul edilmiş olma şartıyla ki bu da yedi *harf* sınırı dahilinde olması demektir.<sup>126</sup> Başka bir deyişle, çok biçimlilik herhangi bir sözlü ürünün parçası veya bölümü olabildiği gibi aynı şekilde temelde sözlü bir ürüne dayalı olan yazılı formun sözlü üretiminin de bir parçası olabilir. (Bu bağlamda, Foley'in Homer meselesiyle ilgili 'sözlü ortamda kompoze edilen şiir, yazılı materyallerin sözlü sunumu ve (bir tür) sözlü ortamda meydana geldiği halde bize yazılı metinler olarak ulaşan daha nice değişik form'u birbirinden ayırma meydan okuması' sözlerine müracaat edilebilir<sup>127</sup>). Yazılı formla yakından bağlantılı gibi görünen *fa-tabayyanü* yerine *fa-taşabbatü*, *yusayyirukum* yerine *yanşurukum*, yahut *iz adbara* yerine *izâ adbara* gibi okuyuşları başka nasıl anlayabiliriz? Yazılı form üretmenin de imla ile ilgili (elifle ya da elifsiz, vs.), kelime seçimiyle ilgili (fa-mdü / fa-s'av, vs.), ve sunumun geneline dair diğer durumlarla ilgili bazı tercihleri zorunlu kıldığına dikkat çekmek istiyoruz, bunların içerisinde surelerin sırası, sure ve ayetleri ayıran işaretler, bismelenin yeri ve konumu vs. gibi konular da bulunmaktadır.

*The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah* (Karachi/Oxford/ New York/Delhi: Oxford University Press, 1978 [1955]), 156-7].

125 Örnek olarak bkz. el-Buhâri, *Şahîh*, vi. 98 [= *K. Fağâil al-Qur'an: b. cam' al-Qur'an*].

126 Karşılaştırmacı Ingrid Mattson, *The Story of the Qur'an: Its History and Place in Muslim Life* (Malden, MA/Oxford/Victoria: Blackwell Publishing, 2008), 94: 'bu farklı okuyuşlar Hz. Peygamber tarafından onaylanmış bir kıraate dayandığı sürece sahih kabul edilmiştir' (vurgu yazara aittir).

127 Foley, *Homer's Traditional Art*, p. Xiii.

Hız. Peygamberin vefatıyla vahyin açık-uçluluğu kesilmiş, fakat Kur'an'ın başlangıçtaki yedi düzeyli çok biçimliliği varlığını sürdürmüştür. Muhtemel kayıpların önüne geçmek maksadıyla Hız. Ebu Bekir'in toplattığı sahifelerden haberimiz var, fakat bunlar hiçbir zaman yeterince tasvir edilmemiştir. Aslına bakılırsa, bu sahifelerin sonraki tarihine bakıldığında (yukarıya bakınız) bunların yazılı formunun detaylar düzeyinde daha sonra Hız. Osman tarafından resmî olarak ilan edilen form ile aynı olmadığını varsaymak durumundayız, dolayısıyla ne tür farklılıkların bulunduğu konusunda sadece tahmin yürütebiliriz.

Bir sonraki yirmi yıl ve sonrasında durum aşağı yukarı aynı kalmış olmalıdır, yani *yedi harf* hadisinin ve yukarıda zikredilen diğer haberlerin işaret ettiği detaylar düzeyindeki çeşitlilik. Fakat sonra okuyuşlar arasındaki farklılıklar konusunda tartışma başladı- ki kaynaklarımız telaffuz veya 'diyalakt' farklılıklarının dışında temel farklılıklar olduğunu varsayar- ve sonrasında ümmet arasındaki ihtilaf ve anlaşmazlığın daha büyük zararından korunmak üzere sahabe'nin de onayıyla halka tek yazılı formu empoze etme kararı alındı, en azından orijinal düzeydeki varyasyonların korunabileceği kadar korunması için malum biçim verilmiştir. Fakat bu yazılı formda yer almayan- yer almaları mümkün olmayan- varyasyonlar Kur'an'ın bir parçası sayılmadıkları gibi inkar da edilmemişlerdir. Et-Taberî bunu açıkça ifade etmiş (yukarıya bakınız) ve İbnu'l-Cezerî de, hiçbir alimin kıraat çeşitlerine dair bilgilerin, sonradan şaz olan kıraatler dahil, aktarılması ruhsatını inkar etmediğine işaret etmiştir<sup>128</sup>. Doğrusu buna sadece kıraat alimlerinin çalışmalarında işaret edilmemiş, et-Taberî, İbn 'Atiyye ve el-Kurtubî gibi, bu üç eser sadece bir örnektir, muteber tefsirlerde ve imam Mâlik'in eseri gibi muteber hadis mecmualarında da işaret edilmiştir. İmam Mâlik'in, namazda veya Mushaf yazımında İbn Mesud'un kıraatinin kullanılmasını men etmesine rağmen (yukarıya bakınız) bazı okuyuşları aktarmakta bir sakınca görmemiş olması bu vakianın kanıtıdır. İbn Vehb'in *Câmi*<sup>129</sup> isimli eserinin *Kitâb al-Tarğîb* bölümünde kendisinden rivayet edilen kıraat ile *Muwatta'*'daki uygulamaları bu duruma bir örnektir.

Hız. Osman'ın tercihi sadece halifeye ait bir seçim değil fakat bir icmâ, konsesüs, yani sahabe'nin ortak kararı idi. Et-Taberî'nin işaret ettiği, imam Mâlik'in hükmü ve İbn Mücâhid'in meşru tercihinin önerdiği üzere, Müslümanların riayet etmesi gereken taabbudi bir davranış olmasının sebebi budur ve bunun dışına çıkmak fitne ve ihtilafın kapısını aralamak sayılmıştır. Aynı hüküm günümüzde de geçerliliğini sürdürmektedir.

128 İbnu'l-Cezerî, *Nâşr*, i. 35.

129 Bkz. 76. dipnot ve dipnota eşlik eden metin.

Tekrar edecek olursak: yedi harf hadisinden ve yukarıda zikredilen diğer haberlerden anlaşılabilir ki, bana göre, her ne kadar başka tür bir 'edebiyat'tan bahsediyor olsak bile diğer 'sözlü edebiyat' türlerinde görülen örneğe ana hatlarıyla benzeyen bir sözlü hafızanın bulunmaktadır. Bu demektir ki sözlük anlamı 'okumak' olan Kur'an başlangıçta tipik bir 'çok biçimli' olgu iken, ki bu durum yedi harfle ilgili *hadis*'te ve *kıraat* ile *tefsir* literatüründe sahabe ve diğerlerinden aktarılan varyantların çeşitliliğinde kendini göstermektedir, sonradan Hz. Osman döneminde tek baskın yazılı forma dönüştürülmüştür. Bu durumda sahabeye ait nüshalar başlangıçtaki bu çok biçimli olgunun bir yansıması ya da hatırası olarak anlaşılmalıdır, tıpkı imam Mâlik'in yedi harfle ilgili bahiste, sahabenin dolaylı olarak birbirinden farklı Mushaflara sahip olduklarını bildiren sözlerinin işaret ettiği gibi<sup>130</sup>. Başka bir deyişle nihayet Osmânî metin olarak yerleşen formu, diğerleri arasından tercih edilen tek baskın akım (buna rağmen hala bir miktar esnekliğe müsaade eden, bilhassa bazı sesli ve/veya sessiz harflerin seçiminde) olarak görmek mümkündür. Bir seçeneğin- ya da seçenek paketinin, sessiz veya sesli harflerin baştan sona aynı şekilde kodlanmasını da hesaba katarsak- diğerleri pahasına tercih edildiğini söylemek mümkündür, kaldı ki bu seçenekler (i) doğrudan Hz. Peygamberin otoritesini arkasına almış - başka bir ifadeyle, yedi harf hadisi ile Leyl suresinin nasıl okunacağını bildiren hadisin işaret ettiği gibi- ve Hz. Peygamber bu kısımları birden fazla şekilde okumuş olabilir; (ii) dolaylı olarak Hz. Peygamberin otoritesini arkasına almış da olabilir, Hz. Peygamberin kimilerine belli bir biçimde tilavet etme, okuma, izni vermesi bu türdendir, İbn Ebî Serh'in kasıtsız olarak, fakat makbul addedilen bir biçimde, bir ibareyi başkasıyla geçici olarak değiştirmesine müsaade ettiği gibi. Bana öyle geliyor ki, Hz. Peygamberin vefatından Hz. Osman'ın kararına kadar olan zaman aralığındaki yirmi küsur yıl boyunca, bazı sahabiler vahyin bir kısmını Hz. Peygamberin okuduğunu işittikleri ve başkalarına okunması için müsaade ettiğine şahit oldukları aynı tür varyantı kullanarak tilavet ediyorlardı ve dolayısıyla bu konuda dayanaklarının Hz. Peygamber olduğunu kabul ediyorlardı. Muhtemelen bir çok sahabenin sınırlı sayıda eşanlı varyasyonlara müsaade ettiklerine dair haberler bu düşünceye dayanmaktadır, Hz. Enes'in *aqamu qılan* yerine *aşvabu qılan*'a, ya da Hz. İbn Mesud'un *ta'âm al-aşim* yerine *ta'âm al-fâcir*'e müsaade etmesi gibi (K. 44. 44)<sup>131</sup>. Bu durum Hz. Osman'ın muhtemel kıra-

130 Bkz. İbn Abdi'l-Berr, *Tamhîd*, viii. 292; al-Vaşa'risî, *Mi'yâr*, xii. P. 111 (*qāla Mālik: lā arā fi ihtilāfihim fi misl hāzā ba'san va-qad kāna al-nās va-labum ma'sāhif*).

131 *aqamu qılan* için bkz. 48. dipnot ve dipnota eşlik eden metin. *ta'âm al-aşim* için örnek olarak bkz. İbn Rüşd [el-cedd], *Bayān*, xviii. 419; İbn Abdi'l-Berr, *Tamhîd*, viii. 292; al-Vaşa'risî, *Mi'yâr*, xii. 111 (üç kaynağın tamamı Mâlik'ten); al-Şaybânî, *The Kitāb al-Āsār of Imām Abū Hanīfa in the Narration of Imām Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Şaybānī* (çe-

atleri sınırlamayı niçin kabul ettiğini açıklayabilir: onun talimatı, başlangıçtaki kıraatlerin ihtiva ettiği geçerli kıraat ihtimallerini ortadan kaldırdığı gibi geçersiz ilave ve/veya değiştirmelere yol açmasından korkulan ve ümmetin ihtilafına sebep olma ihtimali bir yana hali hazırda ihtilafa düşürmüştü bulunan kıraat ihtimallerini de ortadan kaldırmıştır. Dolayısıyla Kur'an alimleri arasındaki baskın görüş Hz. Osman'ın metni'nin yedi harf'in tamamını içermediğidir, zira hadis kayıtları açık bir şekilde 'Kur'an'dan' sayılan başka materyallerin de olduğuna işaret etmektedir.

Kısacası, başlangıçta ağırlıklı olarak sözlü ve 'çok biçimli' (yedi düzeyli bir 'çok biçimlilik', yani yedi harf) olan metnin sonradan ağırlıklı olarak yazılı ve zorunlu olarak tekbiçimli metne dönüştürüldüğü görülür. Böylece vurgunun sözden yazıya doğru değiştiğini görürüz, halbuki temel içerik aynıdır. Bir başka ifadeyle, Allah'ın *kitâb*'ının Hz. Peygamberin dilinde Kur'an olarak, sonra Müslümanların kalemlerinde şuhuf ve maşâhif olarak tezahür ettiğini- ve bütün bunların aynı şeyin farklı yönleri olduğunu söyleyebiliriz. Doğrusunu Allah bilir *Va-l-lâhu a'lamu bi-l-şavâb*.

### İstidrat: Çağdaş Avrupa-Amerikalı Bilginlerin Kur'an'a Bakışı

Fred Donner 'The Qur'an in Recent Scholarship: Challenges and Desiderata' (*Bilimsel Yeni Çalışmalarda Kur'an: Meydan Okumalar ve İhtiyaçlar*) başlıklı bir makalede 'Kur'an ile ilgili akademik çalışmaların bir sonraki aşamaya geçmesine yardımcı' olmak için ona göre Kur'an ile ilgili yöneltilmesi gereken 'beş temel ve birbiriyle ilişkili' soru vardır<sup>132</sup>. Soruların dördü- ya da dört sorunun bir kısmı-araştırmamızla yakından ilgilidir. Bu soruların ilki:

Bugün sahip olduğumuz haliyle Kur'an'ın dayandırılabilir orijinal versiyonu diyebileceğimiz bir aslı var mıdır?

Demek istediğim bir 'Ur-Kur'an' [yani Orijinal-Kur'an ç.n.] var mıdır?... sınırları çizilmiş ve kesin bir tarihsel bağlamda (yani belirli bir mekan ve zamanda) görülmüş, bugünün Kur'an'ının habercisi niteliğinde 'tamamlanmış' bir metin var mıdır? Bir 'Ur-Kur'an'ın var olduğu düşüncesi İslam geleneğinin sabitesidir, bu gelenek, bildiğimiz haliyle Kur'an'ın Hz. Muhammed'e (s.a.v.) yedinci asırda vahyedilen Allah'ın sözlerinin tam ve kelimesi kelimesine aktarımı olduğunu kabul eder; İslam geleneğinin bakış açısına göre bugünün Kur'anı aslında 'Ur-Kur'an'la aynıdır<sup>133</sup>.

viren Abdasamad Clarke; London: Turath Publishing, 2006), 154, haber no. 274 (Ebu Hanîfe'den).

132 Fred M. Donner, 'The Qur'an in Recent Scholarship: Challenges and Desiderata' Gabriel Said Reynolds baskısında, *The Qur'an in Its Historical Context* (London ve New York: Routledge, 2008), 29-50, 31'de.

133 *A.g.e.*, 31.

Sadece şunu söyleyebilirim, önceki bölümlerde anlatılanlardan sonra geleneksel âlimlerin büyük çoğunluğunun bu noktadaki görüşünün aslında bu olmadığı ortaya çıkmış olmalıdır, her ne kadar bu görüş günümüzde birçoklarına yabancı olsa da. Dahası, vahyin ‘tam, kelimesi kelimesine aktarımı’ olan tekbiçimli ‘tamamlanmış’ tek metin varsayımı, yedi *harfe* göre vahyedilmiş ve tilavet edilmiş çok biçimli metin mefhumuyla yer değiştirmelidir.

Donner’in ikinci sorusu: ‘Var olduğunu varsaydığımız takdirde ‘Ur-Kur’an’ nasıl bir tabiata sahiptir?’<sup>134</sup> Bu varsayım doğrultusunda Donner ‘sözlü gelenek’in orijinal metnin oluşumunda oynamış olabileceği rolü’ tartışır ve ‘sözlü gelenek’ ifadesiyle metnin sonraki dönemlerde sözlü olarak aktarılması meselesini değil de metnin yazılı kompozisyon karşıtı olan sözlü sunum biçiminde tilavet edilen bir asıl olabilme ihtimalini kastettiğine dikkat çeker. Şöyle devam eder:

Neuwirth, ‘Kur’an’ın kendine özgü sözlülüğü’ olarak isimlendirdiği özelliğin Kur’an’ın üslubuna yansıdığını anlatır. Yalnızca biçimsel özellikleri temelinde Kur’an’ın hem sözlü formüllerle hem de halkkısılarıyla dolu olduğu savunulmuştur.

Bu çıkarımlar yeterince makul görünüyor, fakat cevaplanması gereken soru ‘Ur-Kur’an’ın sözlülüğü ile Lüling ve Luxenberg’in teorileri gibi Kur’an’ın yazılı metin olduğunu ileri süren teoriler arasında nasıl bir ilişki vardır sorusudur. Herhalde Daniel Madigan’ın, Kur’an’daki *kitāb* (normal olarak kitap) kelimesinin geniş ve dar anlamıyla kullanılışını anlamak için sarf ettiği çaba burada yol göstermeye yardımcı olacaktır, mamafih birçok bilim adamı onun bu argümanııyla ikna olmuş görünüyor<sup>135</sup>.

Gerçekten Madigan’ın mükemmel çalışmasının dikkate alınması gerektiğini (yukarıya bkz. 123. ve 124. dipnotlar), ve Lüling ile Luxenberg’in teorilerinin aksine yazılı metin vurgusunun azaltılmasına ihtiyaç duyulduğunu söyleyebiliriz.

Donner devam eder:

Sözlü kompozisyon sorusu Kur’an metninin sonradan istikrara kavuştuğunu söyleyen Wansbrough’un teorisini tartışma zeminine taşıyabilir. Onun temel argümanlarından biri, aynı bilgiye yer verilen Kur’an’ın birçok paragrafında kelime ve ifadelerin birbirine çok yakın olması, fakat aynı olmaması, zamanın belirli bir diliminde yavaş yavaş gelişmiş bir metnin varlığını yansıttığıdır. Bununla birlikte benzer paragraflar aynı hikâyenin birbirine yakın zamanlarda gerçekleştirilen farklı sözlü icralarının kopyaları gibi görülemez mi, bir poli-

134 *A.g.e.*, 32.

135 *A.g.e.*, 34.

tikacının birkaç gün veya hafta içerisinde yapmış olduğu seçim konuşmasının farklı kayıtları gibi? Çünkü buna benzer hallerde Wansbrough'un analizinden elde edilen özelliklerin tamamının bulunması beklenir: aynı temayı işleyen birçok paragraf benzer, fakat özdeş olmayan, sözlü formül kullanır<sup>136</sup>.

Şunu ilave etmek zorundayız, aslında geleneğin varsaydığı tam da budur: yani Hz. Peygamberin aynı malzemeyi farklı zamanlarda önemsiz farklarla icra etmiş- okumuş- olmasıdır, bugün sahip olduğumuz Kur'an'ın birçok yerinde örneklendirildiği üzere.

Donner'in üçüncü sorusu, 'şayet bir 'Ur-Kur'an' varsa, ne tür bir dili kullanmıştır? Ve yazılı metin ile bu dil arasında ne tür bir ilişki bulunmaktadır?', bu soru ilginç olsa da, çalışmamızın konusuyla doğrudan ilgili değildir.

Dördüncü sorusu ise: Varsayılan 'Ur-Kur'an' nasıl aktarılmıştır? Donner :

'Ur-Kur'an' metninin erken dönemlerdeki aktarılışına ve günümüzdeki Kur'an'a nasıl dönüşmüş olabileceğine dair bazı sorulara değinmiştik. Ayetlerin 'Ur-Kur'an'dan hali hazırdaki Kur'an metnine aktarılması sırasında bir takım redaksiyonların yapıldığı hususunda genel kabulün olduğunu görmekteyiz, fakat ister yazılı metnin yalnızca yerleşik sağlam bir kıraati yansıtabilmesi için redaksiyon yapılmış olsun, ister, kasıtlı ya da kasıtsız, redaksiyon yaparak metin tamamen değiştirilmiş olsun, bu durum hala bir tartışma konusudur<sup>137</sup>.

Tekrar edecek olursak, yukarıda geçen 'yedi harf' incelemesi ışığında diyebiliriz ki, vakıa ne ilki ne de diğeri, vakıa aslında var olan çokbiçimlilik düzeyini, tekbiçimliliğe elverişli olan bir vasıtanın içerisinde genişletme çabasıdır.

Donner atıfta bulunarak:

Aksi bir kanıt, Kur'an metninin, ya da en azından bir kısmının, tarihinin bir evresinde canlı kıraat geleneğinin sağladığı denetimden faydalanmaksızın yalnızca yazılı form biçiminde aktarılmış olması gerektiğini söyler. Bu kanıt Kur'an metninde anlamı bilinmeyen kelimeler, aşırı değiştirilmiş kelimeler ('lectio faciliior'), ya da sonradan kıraate dâhil edilmiş başıboş işaretlerin varlığını kabul etme üzerine kuruludur, ki bütün bunlar başka bir şekilde değil, sadece sözlü okuyuşun yazılı metinden üretilmesi durumunda olabilecek şeylerdir.

[...]

Metnin en azından bir kısmının yazılı aktarıldığını bildiren delillerin kesiş-

136 *A.g.e.*, 34-5.

137 *A.g.e.*, 40.



mesine rağmen, Kur'an'ın ilk yazımının oldukça kusurlu bir imla ile yazılmış olması gerçeği bu nüshaların önceleri sadece metni ezbere bilenlerin hafızasına destek olmak maksadıyla yazıldığına zımninden delalet eder, zira bu imlaya göre eksiksiz bir şekilde okumak neredeyse imkânsızdır. Bu durum, sözlü icra geleneğini yazılı ilk nüsha sahiplerinin varsaymış olacağını akla getirmektedir. Şu halde Kur'an metninin sözlü ya da yazılı aktarımı sorunu hayli muammalı ve Kur'an metninin aslı ve tarihiyle ilgili fikrimizi karıştırmaya aday gizli anlamlar içeren bir mesele olmaya devam etmektedir<sup>138</sup>.

İlk olarak, Donner'in sözünü ettiği 'aksi kanıt' bütün örneklerde oldukça spekülâtif duruyor, zira 'hatalar' ve 'yanlış okumalar', araştırmacının hislerine göre, elimizdeki metne çok benzeyen ya da ondan daha iyi olan bir başka okuyuşun mevcudiyetinin varsayımına binaen değerlendiriliyor<sup>139</sup>. İkinci olarak şunu söylemek istiyoruz, kıraatlerle ilgili deliller ne 'Kur'an metninin, ya da en azından bir kısmının, ...sadece yazılı form' olarak aktarıldığına, ne de aktarımın yalnızca sözlü yapıldığına işaret eder, aksine yazılı formun sözlü aktarımın yanında ve onunla etkileşim halinde olduğunu bildirir. (*iz adbara* ve *izā adbara* gibi yazılı modelden seçenekler sunan kıraatleri örnek olarak hatırlatmak isteriz). Şunu da ilave etmek istiyoruz, eski Arap şiiri özelinde, bir kasideyi yazılı metinden okuyanların 'yanlışları dilleriyle düzeltmeleri' normal kabul edilirdi. Bu yüzden İbn Mukbil'in (v. 35/656'dan sonra veya 70/690) 'ben şiirlerimi yamuk yollarım, raviler onları bana sağlam olarak [geri] getirirler' (*innī la-ursilu l-buyūta 'ūcan fa ta'tī l-ruvātu bihā qad aqāmathā*) dediğini duyuruz<sup>140</sup>. Kur'an ile alakalı olarak, Hz. Osman'ın, istinsah ettirdiği Mushaf-

138 *A.g.e.*, 40-1.

139 Donner'in atıfta bulunduğu çalışma Samir Khalil Samir, James Bellamy ve kendisine ait ortak bir çalışmadır, bkz. Samir Khalil Samir, "The Theological Christian Influence on the Qur'an: A Reflection" Gabriel Said Reynolds (ed.), *The Qur'an in Its Historical Context* (London ve New York: Routledge, 2008), 141-62, 159'd; J. A. Bellamy, "Some Proposed Emendations to the Text of the Koran", *Journal of the American Oriental Society*, 113 (1993): 562-73 ('mistakes': 562,563,573); aynı yazar, "More Proposed Emendations to the Text of the Koran", *JAOS*, 116 (1996): 196-204 ('misread': 196; 'mistake': 198, 199, 201); aynı yazar, "Textual Criticism of the Koran", *JAOS*, 121 (2001): 1-6 ('misreading/s': 1, 6; 'mistakes': 2); aynı yazar, "A Further Note on 'Īsā", *JAOS*, 122 (2002): 587-8; ve Fred Donner, "Quranic *furqān*", *Journal of Semitic Studies*, 52 (2007): 279-300 ('misreading':279). Bellamy'nin ön plana çıkmış eski makalelerindeki öneriler de dahil bazı önerileri (yani J. A. Bellamy, "The Mysterious Letters of the Koran: Old Abbreviations of the Basmala", *JAOS*, 93 (1973): 267-85; aynı yazar, "Al-Raqīm or al-Ruqūd? A Note on Sūrah 18:9", *JAOS*, 111 (1991): 115-17; aynı yazar, "Fa-Ummuhu Hāwiyah: A Note on Sūrah 101:9", *JAOS*, 112 (1992): 485-7) Dewin Stewart tarafından yeniden incelenmiş ve bir kısmı reddedilmiştir ('Notes on Medieval and Modern Emendations of the Qur'an' Reynolds (ed.), *The Qur'an in Its Historical Context*, 225-48, 233-7'de), ayrıca 'geçerliliğin kistasının [yani tashihi] *sukūn al-naḥs* 'kalp huzuru' olduğunu ilave eder.

140 Bu örnek ve benzerleri için bkz. Schoeler, *Oral and Written*, 66-7; aynı yazar, *Genesis*, 19-20.

lar kendisine gösterildiğinde bazı 'hatalar' (*lahn*) bulduğu (bağlama bakıldığında dilbilgisel hatalar ve/veya çelişkili imlanın birlikte kastedildiği kabul edilebilir) fakat kâtiplerine herhangi bir değiştirme yapmamalarını emrettiği anlatılır, çünkü 'Araplar bunları dilleriyle tashih (*tu'ribuhā*) edecektir', bir başka versiyonda 'dilleriyle düzelterektir (*tuqīmuḥā*)'<sup>141</sup>. Her halde bu sebeple on kıraat imamlarından biri olan Ebū 'Amr, '*inna ḥāzayni la-sāḥirāni*' (K. 20. 63) ifadesini *inna*'den sonra kelimenin (beklenen) *nasb* halini kullanarak okumuştur, hâlbuki diğerleri mushaftaki kelimenin *yā*'sız imlasına da uyumlu olan *ḥāzāni* telaffuzuyla okumuşlardır<sup>142</sup>. Benzer bir şekilde *fā-'aṣṣaddaqa va-akūna* (K. 63. 10) ifadesini cümlede yer alan her iki fiili de (beklenen) istek kipinde okumuştur, diğerleri ise ikinci fiili *va-akun* biçiminde okumuşlardır ki bu da kelimenin mushaftaki *vāv*'sız yazımıyla uyumludur<sup>143</sup>. Aynı durum bazı kelimelerin imlasındaki 'fazla' elif ve *vāv*'lar için de geçerlidir, tıpkı *la-'azbahannahu* (K. 27.21) (*lā-'azbahannahu*'ya benzer yazılmış), *la-'avḍa'ū*' (K. 9. 47) (*lā-'avḍa'ū*'ya benzer yazılmış), *sa-'urikum* (K. 7. 145 ve 21. 37) (*sa-'urikum*'a benzer yazılmış) ifadelerinde olduğu gibi, bütün bu kelimeler Mushaflarda 'fazla' harflerle yazılmış olmalarına rağmen hiçbir kari tarafından bu harfler seslendirilmemiştir<sup>144</sup>.

Donner'in beşinci sorusu şudur: Kur'an'ın resmî olarak bir araya getirilmesi ve makbul tek metin statüsünü kazanması nasıl ve ne zaman olmuştur? Bu konuyla ilgili şöyle der:

Kur'an'ın resmî olarak bir araya getirilmesi meselesinde öyle zannediyorum ki çelişkili bilgilerle karşılaşacağız ve kendimizi, ışığı bir dalga fenomeni olarak anlayan teori ile onu bir parçacık fenomeni olarak gören teori arasında nihai seçimini yapamayan fizikçilerin pozisyonuna benzer bir durumda bulacağız, zira her iki teori de ışığın deneysel olarak elde edilebilecek özelliklerini açıklayabiliyor. Kur'an'ın resmî olarak bir araya getirilmesi konusundaki mevcut deliller, benzer bir şekilde, hem erken dönem cem' hipotezini hem de geç dönem cem hipotezini destekler mahiyettedir:

a) Bir taraftan, Kur'an'ın çok miktarda kıraatinin ya da çeşitli okunuşlarının olduğunu biliyoruz [...] çeşitli okuyuşların varlığı, Kur'an'ı, erken bir tarihte tek, sabit ve toplu forma dönüşmüş bir metin olarak değerlendiremeyeceğimizi gösterir. Bölgesel kıraat geleneklerinin her biri tek bir bölgesel

141 İbn Şabba, *Tārīḥ al-Madīna*, iii. 1013; İbn Ebî Dāvūd, *Kitāb al-Maṣāḥif*, 41-2; ed-Dānī, *Muḥni*', 119,121. Karşılaştır. Schoeler, *Oral and Written*, 78.

142 Bkz. İbn Mücāhid, *Sab'a*, 419; İbn Mihrān, *Mabsūt*, 296; Shoeler, *Oral and Written*, 77-8; aynı yazar, *Genesis*, 34.

143 Bkz. İbn Mücāhid, *Sab'a*, 637; İbn Mihrān, *Mabsūt*, 437; ed-Dānī, *Muḥni*', 117.

144 Bkz. *a.g.e.*, 59, 120

arkatipe dayanıyor görünse de sabit bir metinden söz edilemez. Bireylerin ve toplulukların farklı metin varyantları kullandıklarını ve asırlarca böyle yapmaya devam ettiklerini kabul etmeliyiz. (Gerçek şu ki varyantlar hala mevcut ve kullanılmaya devam ediyor).

b) Diğer taraftan ise, Kur'an metninin uzun bir süre sabitlikten yoksun olduğunu ve erken tarihlerde tedvin edilmediğini hararetle savunanlar bile metnin sabitsizliğinin katı sınırlarla kuşatıldığını kabul etmek durumundalar. Kıraat literatüründe öne çıkan bazı kıraat varyantları varken Kur'an'dan olduğu iddia edilen ya da Kur'an gibi kullanıldığı görülen tamamıyla bilinmeyen bir metnin uzun ayetleriyle karşılaşmaz- karşılaşacağımız şey sadece bilinen Kur'an ayetlerinin bir versiyonu olduğu açıkça anlaşılan bir metin içerisindeki varyasyonlar olabilir. Kur'an'ın bazı eski örneklerinde birkaç sure mahut sıralamaya göre farklı yerleştirilmiştir, fakat belirli bir surenin bazı parçalarının bağlamından koparılarak farklı bir sureye yerleştirildiğini göremeyiz. Bu durum, metnin belli bir düzeyde sabitsizliğini gösteriyor olsa da daha derin bir düzeyde sabit olduğuna delalet eder. Dahası, bu 'derin' sabitliğin işaret ettiği- ne göre, bu düzeyde ve bu sınırlar içerisinde Kur'an bir araya geldi ve bu özel saygı duyulan kutsal metin –kanun- statüsünü ümmetin yaşamında oldukça erken bir dönemde elde etti<sup>145</sup>.

Önceki kabüllerimizden hareketle (a) maddesinin Kur'an formunun yedi-harf yönünü yansıttığını, (b) maddesinin ise Kur'an içeriğinin tek-anlam yönünü (İbn Şihâb'ın açıklamasında olduğu gibi *fi l-amri yakûnu vâhidan*) yansıttığını söyleyebilirim.

Son olarak Donner şöyle bir görüş ortaya koyar:

İster uzman bir akademisyen olsun ister inanan bir Müslüman (tabî ki özel hususiyetleri olan kategoriler hariç) Kur'an üzerine çalışan herkesin üzerine titrediği hayalin, Kur'an metninin gerçek bir redaksiyon kritiğini yapabilme olduğunda şüphe yoktur, bu redaksiyon, eski yazma kaynaklardan elde edilen deliller üzerinde çalışarak, orijinal metnin- 'Ur-Kur'an'ın tam telaffuzuna ve kelimelerine bilimsel olarak en mümkün yakınlığa ulaşma çalışmasıdır. Bu tespiti yaptıktan sonra, az evvel tartışılanların ışığında, bunun ne kadar sorunlu olduğunu da anlıyoruz.

Yukarıdaki mütalaalarımızdan açıkça görülmektedir ki bu sadece imkânsız değil aynı zamanda gereksizdir: gerekli olan redaksiyon çalışması Hz. Osman döneminde yapılmıştır, el-Haccâc döneminde küçük düzenlemeler vasıtasıyla yapılmış, İbn Mücâhid, İbn Ğalbûn ve İbn Mihrân gibi bilginlerin-bu özel durumda- sırasıyla yedi, sekiz ve on kıraati tanımlayarak kıraat seçeneklerini

145 Donner, 'Recent Scholarship', s. 42-3.

sadeleştirme çalışmaları vasıtasıyla daha geniş bir ölçekte yapılmıştır. Bu demek değildir ki Kur'an metni tarihi ve Kur'an yazmaları geleneği ile ilgili son söz söylenmiştir, fakat biran önce ve hangi oranda olursa olsun çok biçimliliğe hak ettiği önceliğin verildiği çeşitli varsayım kümelerinin oluşturulmasına ihtiyaç vardır.

### Kaynakça

- El-A'zami, M. M. (2003). *The History of the Qur'anic Text from Revelation to Compilation*. Leicester: UK Islamic Academy.
- Bellamy, J. A. (2002). A Further Note on 'Īsā. *JAOS* , 587-588.
- Bellamy, J. A. (1991). Al-Raqīm or al-Ruqūd? A Note on Sūrah 18:9 . *JAOS* , 115-117.
- Bellamy, J. A. (1992). Fa-Ummuhu Hāwiyah: A Note on Sūrah 101:9. *JAOS* , 485-487.
- Bellamy, J. A. (1993). Some Proposed Emendations to the Text of the Koran. *Journal of the American Oriental Society* , 562-573.
- Bellamy, J. A. (2001). Textual Criticism of the Koran. *JAOS* , 1-6.
- Bellamy, J. A. (1973). The Mysterious Letters of the Koran: Old Abbreviations of the Basmala. *JAOS* , 267-85.
- Bellamy, J. (1996). More Proposed Emendations to the Text of the Koran . *JAOS* , 196-204.
- El-Bennā, A. *Ithāfu fuḍalā' al-baṣar fī l-qur'ān al-arba' 'aṣar*. Beyrut: Daru'n-Nedveti'l-Cedide.
- Buhārî. *Şahih* . Beyrut: Daru'l-Fikr.
- Ed-Dânî. *al-Muqni' fī rasm maṣāḥif al-amṣār*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye.
- Denffer, A. v. (1983). *Ulüm al-Qur'ân: An Introduction to the Sciences of the Qur'ân*. Leicester: The Islamic Foundation.
- Donner, F. M. (2008). The Qur'ân in Recent Scholarship: Challenges and Desiderata. G. S. Reynolds içinde, *The Qur'ân in Its Historical Context* (s. 29-50). London ve New York: Routledge.
- Donner, F. (2007). Quranic furqân. *Journal of Semitic Studies* , 279-300.
- Dutton, Y. (1999). *The Origins of Islamic Law: The Qur'ân, the Muvaṭṭa' and Madinan 'Amal* . Richmond: Curzon Press.
- Ebu Dāvūd, (1893). *Sunan*. Kahire: al-Matbaatu'l-Hayriyye.
- Ebu Zahra, M. (1958). *Uṣūl al-fiqh* . Kahire?: Daru'l-Fikri'l-Arabi.
- Foley, J. M. (1999). *Homer's Traditional Art*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.

- Halaf, A. (1977). *İlm uşûl al-fıqh*. Kuveyt: Daru'l-Kalem.
- Hamdan, O. (2010). The Second Maşâhif Project: A Step Towards the Canonization of the Qur'anic Text. A. Neuwirth, N. Sinai, & M. Marx içinde, *The Qur'anic Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu* (s. 812-813). Leiden ve Boston: Brill.
- İbn Abdi'l-Berr, (1977-91). *al-Tamhîd li-mâ fi l- Muvatta'a min al-ma'âni va-l-asânîd*. Mohammedia: Vizaratu'l-Evkaf ve Şuuni'l-İslamiyye.
- İbn Atiyye, (1975-91). *al-Muḥarrar al-vacîz fi tafsîr al-kitâb al-'azîz*. Mohammedia: Vizaratu'l-Avkafî va Şuuni'l-İslamiyye
- İbnu'l-Cezerî. *Kitâb al-naşr fi l-qirâât al-aşr*. Beyrut: Daru'l-Fikr.
- İbnu'l-Cezerî, (1932). *Ġāyat al-nihāya fi tabaqât al-qurrâ'*. Kahire: Matba'atü's-Sâ'ade.
- İbn Cinnî, (1998). *al-Muḥtasab fi tabyîn vucûh şavâzîz al-qirâât va-l-idâh 'anhâ*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Ebi Dävüd, (1985). *Kitâb al-Maşâhif*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Haleveyhi, (1934). *Muḥtaşar fi Şavâzîz al-Qur'ân min Kitâb al-Badî'*. Kahire: al-Matba'atu'r-Rahmâniyye.
- İbn Hanbel, A. (1994). *al-Musnad*. Beyrut: Daru'l-Fikr.
- İbn Hişâm, (1978). *al-Sîra al-nabaviyya*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye.
- İbn Mucâhid, (1980). *Kitâb al-Sab'a fi l-qirâât*. Kahire: Daru'l-Ma'ârif.
- İbnu'n-Nedîm, *al-Fihrist*. Kahire: Matba'atu'l-İstikâme.
- İbn Rüşd, (1984-7). *al-Bayân va-l-tahşîl*. Beyrut: Daru'l-Ġarbi'l-İslâmî.
- İbn Rüşd, (1985). *Bidâyat al-muctahid*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife.
- İbn Şabba, *Târîh al-Madîna al-munavvara*. Cidde: Daru'l-İsfahânî.
- Jeffery, A. (1937). *Materials for the History of the Text of the Qur'ân*. Leiden: Brill.
- Jones, A. (2003). Orality and Writing in Arabia. *Encyclopaedia of the Qur'ân*. içinde Leiden ve Boston: Brill.
- Jones, A. (1983). The Qur'ân-II. A. B. diğerleri içinde, *The Cambridge History of Arabic Literatures. Arabic Literature to the End of the Abbasid Period* (s. 228-245). Cambridge: Cambridge University Press.
- Jones, A. (2003). The Word Made Visible: Arabic Script and the Committing of the Qur'ân to Writing. C. F. Robinson içinde, *Texts, Documents and Artefacts: Islamic Studies in Honour of D. S. Richards* (s. 1-16). Leiden ve Boston: Brill.
- El-Kazarûnî. (1912). *Hâşiya, al-Baydâvî*. Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Arabîyyeti'l-Kübrâ.
- Kehhale, Ö. R. (1957). *Mu'cam al-Mu'allifin*. Beyrut: Daru İhyai't-Turâsî'l-Arabî.
- El-Kurtubî. (1967). *al-Câmi' li-ahkâm al-Qur'ân*. Beyrut: Daru'l-Fikr.
- Lord, A. (1960). *The Singer of Tales*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Madigan, D. (2001). *The Qur'ân's Self-Image*. Princeton, NJ: Princeton University

Press.

Mâlik. (1930). *al-Muvatta'*. Kahire: Matbaâtu'l-Halebî.

Mâlik. (1993). *al-Muvatta' li-Imâm Dâr al-Hicra Mâlik Ibn Anas, rivâyat abî Muş'ab al-Zubri al-Madanî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.

Mâlik. (1994). *al-Muvatta' li-Imâm Dâr al-Hicra va-Âlim al-Madîna Mâlik Ibn Anas al-Aşbahî, rivâyat Suyayd Ibn Sa'id al-Hadasânî*. Manama: İdaratu'l-Avkafî's-Sünniyye.

Mâlik. *al-Muvatta' li-l-Imâm Mâlik, rivâyat al-Qa'nabî*. Kuveyt: Şeriketuş-Şurûk.

Mâlik. (1988). *Muvatta' al-Imâm Mâlik Ibn Anas, rivâyat Ibn al-Qâsim va-talbîş al-Qâbisî*. Cidde: Daruş-Şurûk.

Mattson, I. (2008). *The Story of the Qur'an: Its History and Place in Muslim Life*. Malden, MA/Oxford/Victoria: Blackwell Publishing.

Melchert, C. (2000). Ibn Mucâhid and the Establishment of Seven Qur'anic Readings. *Studia İslamica*, 5-22.

Melchert, C. (2008). The Relation of the Ten Readings to One Another. *Journal of Qur'anic Studies*, 73-87.

İbn Mihrân, (1980). *al-Mabsût fi l-qirâât al-aşr*. Dimaşk: Matba'atu Mecmai'l-Luğati'l-Arabiyye.

Monroe, J. (1972). Oral Composition in Pre-Islamic Poetry. *Journal of Arabic Literatures*, 1-53.

Müslim. *Şahîh*. Beyrut: Daru'l-Fikr.

Neseî. *Sunan*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye.

En-Nevevî. (1977). *An-Navavî's Forty Hadith*. Dimaşk: The Holy Koran Publishing House.

Nöldeke, T. (1090-38). *Geschichte des Qorâns*. Leipzig: T. Weicher.

Ong, W. J. (2002). *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. Londra ve New York: Routledge.

Ömer, A. M., & Mukram, A. S. (1991). *Mu'cam al-qirâât al-Qur'âniyya*. Tahran: İntişarat Usva.

Qadhi, A. A. (1999). *An Introduction to the Sciences of the Qur'aan*. Birmingham: al-Hidaayah Publishing and Distribution.

Rabb, İ. (2006). 'Non-Canonical Readings of the Qur'an: Recognition and Authenticity (The Himsî Reading). *Journal of Qur'anic Studies*, 84-127.

Sahnûn. (1905-6). *Al-Mudavvana al-Kubrâ*. Kahire: Matba'atu's-Sa'ade

Es-San'anî. (1970-2). *al-Muşannaf*. Beyrut: el-Meclisu'l-İlmî.

Es-Sâvî. *Hâşiyat al-Şâvî 'alâ tafsîr al-Calâlayn*. Beyrut: Daru'l-Fikr.

Samir, S. K. (2008). The Theological Christian Influens on the Qur'an: A Reflection. G. S. Reynolds içinde, *The Qur'an in Its Historical Context* (s. 141-162). Londra ve New York: Routledge.

Schoeler, G. (2009). *The Genesis of Literature in Islam: From the Aural to the Read*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Schoeler, G. (2006). *The Oral and the Written in the Early Islam*. Londra ve New York: Routledge.

Shah, M. (2004). The Early Arabic Grammarians' Contributions to the Collection and Authentication of Qur'anic Readings: The Prelude to Ibn Mucâhid's Kitâb al-Sab'â'. *Journal of Qur'anic Studies*, 72-102.

Siddîqî, A. H. (1976). *Şahîh Muslim tercümesi*. Lahore: Sh. Muhammad Aşraf.

Stewart, D. (2008). Notes on Medieval and Modern Emendations of the Qur'ân . G. S. Reynolds içinde, *The Qur'ân in Its Historical Context* (s. 225-248). Londra ve New York: Routledge.

Eş-Şeybânî, & Clarke, A. (2006). *The Kitâb al-Âsâr of İmâm Abû Hanîfain the Narration of İmâm Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Şaybânî*. London: Turath Publishing.

Eş-Şinqîṭî, S. A. *Naşr al-Bunûd 'alâ marâqî al-Su'ûd* : Mohammaia: Şundûqu İhyâ'it-Turâsî'l-İslâmî.

Et-Tabarî. (1978). *Câmi' al-bayân fî tafsîr al-Qur'ân*. Beyrut: Daru'l-Fikr.

Tirmizî. *Şahîh*. Beyrut: Daru'l-Fikr.

El-Vaşarîsî. (1983). *al-Mi'yâr al-mu'rib va-l-câmi' al-muğrib 'an fatâvî 'ulamâ' İfrîqiyyq va-l-Andalus va-l-Mağrib*. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslamî.

Zeydân, A. (1985). *al-Vacîz fî uşûl al-fiqh* . Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.

Ziriklî, H. (1989). *al-A'lâm* . Beyrut: Daru'l-İlmi Li'l-Melâyin.

Zwettler, M. (1978). *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry: Its Character and Implications*. Columbus, OH: Ohio State University Press.

\_(1954). Kitâb al-Mabânî. A. Jeffery içinde, *Two Muqaddimas to the Qur'anic Sciences* (s. 19-22). Kahire: Mektebetü'l-Hancî.





### **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın İlkeleri**

1. Bu Dergi, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin yayınıdır.

2. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2001 yılından itibaren hakemli dergi olarak yayımlanmakta olup yılda iki kez (Aralık-Haziran) çıkmaktadır. Derginin yayım dili Türkçe olup İngilizce ve Arapça makaleler de yayımlanabilmektedir. Dergide yayımlanacak yazılar sosyal bilimler alanıyla alakalı bilimsel ve ilgili alana katkı sağlayacak mahiyette olmalıdır. Ayrıca her sayıda derleme, çeviri ve kitap tanıtımına (makale formatında olması koşulu ile) da yer verilebilir.

3. Dergide yer alan yazıların şekil ve içerik yönünden ön incelemesi yayın kurulu tarafından yapılır. Uygun görülen çalışmalar, bilimsel yönden değerlendirilmek üzere, yayın kurulu tarafından belirlenen çift-kör, bağımsız ve önyargısız hakemlik (preview) ilkelerine göre en az iki hakem tarafından değerlendirilir. Makalenin yayımlanması hususunda son karar yayın kuruluna aittir. Yayın kurulu hakem kurulu tarafından yayım kurallarına uygun bulunmayan yazıları yayımlamamak, düzeltmek üzere yazara geri vermek, biçimce düzenlemek ve düzeltmek ya da kısaltmak yetkisine sahiptir. Gönderilen yazılar yayımlansın yayımlanmasın, yazarlara iade edilmez.

4. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilecek yazıların daha önce başka bir dergide yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olması gerekmektedir. Dergide yer alan yazıların yayın hakları saklı olup tamamı veya bir kısmı kaynak gösterilmeden iktibas edilemez.

5. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. Maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

### **Makale Yazım Kuralları:**

1. Her makalenin başlığı ve yazarından sonra Türkçe ve İngilizce özet ve anahtar kelimeler, toplamı bir sayfayı aşmamak üzere verilmelidir. Metin, CD ve biri yazarın isminin yer aldığı, diğerleri isimsiz üç adet çıktıyla Yayın Kuruluna teslim edilir.

2. Dergide yayımlanması için hazırlanan yazılar Microsoft Word programında "Arial Narrow" yazı stilinde, "11 punto" ve "Tam: 16 nk" satır aralıklı olarak yazılmalıdır. Gerek cd ortamındaki formatta, gerekse çıktısı verilen metnin kenar boşlukları, üstten 5 cm., alttan 5 cm., soldan 4.5 cm,

sağdan 4.5 cm. ve cilt payı 0 cm.; paragraf aralıkları ön ve sonra 0 cm. olarak ayarlanmalıdır. Dipnotlar ise aynı formatta, “9 punto”; “tek” satır aralıklı ve ilk satır “asılı-0.4 cm.” olarak ayarlanmalıdır.

3. Metin içerisinde kesinlikle başlık formatı kullanılmamalı ve atılan başlıklar küçük harf punto ile bold ve tüm metinde olduğu gibi iki yana yaslanmış olarak yazılmalıdır.

4. Metin içindeki ayet mealleri, hadis ve şiir tercümelemleri ile dipnottaki eser adları italik olarak yazılmalıdır. Eserlere yapılan atıflarda yazar isimleri soyad, ad sırasına göre yazılmalıdır.

5. Dipnotta ilk defa referansta bulunulan kaynağın yazarı (soyad, ad sırasına göre), eserin ismi (italik), yayınevi, yayım yeri, yılı belirtildikten sonra sayfa numarası yazılmalıdır. Daha sonra aynı esere yapılan atıflarda yazarın sadece soyadı ve eser adı yerine “a.g.e.” (italik), aynı makaleye yapılan atıflarda ise “a.g.m.” (italik değil) kısaltması kullanılmalıdır. Aynı yazarın birden çok eseri kullanıldığında soyadı, eser adı verildikten sonra sayfa numarasına işaret edilmelidir.

6. Her makalenin “Giriş” ve “Sonuç” bölümü ile sonunda “Kaynakça” olmalıdır. “Kaynakça” başlığı altında yazıda kullanılan kaynaklar yazarların soyadları esas alınarak alfabetik biçimde sıralanmalıdır.

7. Metin ve dipnotta yer alan Arapça ibareler, “Traditional Arabic” yazı stilinde, metinde 14 punto, dipnotta ise 12 punto olarak yazılmalıdır. Ayetlere yapılan atıflar dipnotta gösterilirken sûre no, sûre ismi, ayet numarası (2.Bakara, 15) şeklinde verilmelidir. Hadislere yapılan atıflarda ise, Kütüb-i Sittede yer alan kitaplar için yazarın meşhur adı, bölüm adı, bab numarası (Muslim’de hadis numarası) şeklinde verilmelidir (Buhârî, Edeb,17 gibi).

8. Arapça ifade veya kaynaklara işaret edilirken orijinal metinde yer alan med harfleri uzatma (^) işareti ile gösterilmelidir (Buhârî, Mukâtebe, Muâşeret gibi).

Yazım kurallarını detaylı bir şekilde görebilmek için derginin web adresindeki bilgilerden yararlanılmalıdır:

<http://www.atauni.edu.tr/#sayfa=ilahiyat-fakultesi-fakulte-dergisi>

**Not:** Belirlenen formata uygun olmayan yazılar değerlendirmeye alınmayacaktır.



# ATATURK UNIVERSITY FACULTY OF DIVINITY REVIEW

ISSN 1303 - 295X

Year : 2014, Number : 42 , Erzurum

## ARTICLES

**Ibn Shanabuz: His Life, Place of The Qira'at and  
his Recitation Opposing to Official Writing of The Qur'an**

Abdulmecit OKCU

**Preposition of Kellâ in The Qur'an**

Halil İbrahim TANÇ

**The Sacraments of Baptism and Confessionism:  
As a Method of İsis's Rituals Transmitted to Christianity**

Kürşat Haldun AKALIN

**General Abdurrahman Aygun (1878–1943)'s Analysis on The Gospel of Barnaba**

Yusuf ALEMDAR

**Musa Carullah's Work Târih al-Qur'ân wa al-Masâhif  
and its Scientific Value in Tafsir**

Mustafa ŞENTÜRK

**According to Bedruddîn el-'Aynî, Using of Restriction Style in Hadiths and  
its Effect on Meaning (Specific to 'Umdetu'l-Kârî)**

Muammer BAYRAKTUTAR

**Arabic Loan Words in Lezgi Language and his Morphological Structures**

Ahmet KÖMÜRCÜ

**Religion, Enlightenment and its Critics**

Sait KAR

**The Arguments Related with Ahmad. b. Hanbal's Jurist Personality**

Muhyettin İĞDE

**Dialect and Said Discipline of Believers in The Holy Qur'an**

Esra HACİMÜFTÜOĞLU

**The Rise of Wahhabi Sectarianism and its Impact in Saudi Arabia**

Aydın BAYRAM

**Adaptation of The Patience Scale into Turkish: The Study of Validity and Reliability**

Mebrure DOĞAN

Çiğdem GÜLMEZ

**Proverb's Darp in Arabic Language**

Yakup KIZILKAYA

**The Concept of "Kalem" According to Qur'an and Hadiths**

Muhammet KOÇAK

## TRANSLATION

**Orality, Literacy and The 'Seven Ahruf Hadith'**

Yasin DUTTON

Trans.: Nazife Nihal İNCE