Dinî Araştırmalar

DÖRT AYLIK BİLİMSEL DERGİ

Editörden

MUSTAFA ERDEM
Umre Ziyareti Üzerine Bazı Düşünceler

SAİME SELENGA GÖKGÖZ
Rus Misyoner Şarkıyatçılığında İslâm Peygamberi ve Kur'an Hakkında Temsil Biçimleri

İBRAHİM ÖZLER
"Aydın" Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme

HALİM IŞIK
İncillere Göre Çarmıh

HİLMİ DEMİR
Kelam Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihi (İn'ikâs-ı Edille) ve Mütekaddimin Kelamı İle Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri

ÖMER FARUK TEBER
İbn Hazm'ın Galiyye'ye (İtidal Çizgisini Aşanlara) Eleştirisi Üzerine

SIDDIK KORKMAZ
İbn Sebe Rivayetinin Tarîh ve Mâkâlat Türü Eserlere Yansıması

NAZIM HASIRCI
Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar (ÖSS'ye Hazırlık Kitaplarında Görülen Mantık Yanlışı)

AHMET GÜNEŞ
İslam Hukuku Açısından Nişanlanma

ABDULLAH EMİN ÇİMEN
Kur'an'da Ritmik Yapı: Fâsıla ve Uslûp Açısından Bir Deneme

MEHMET DAĞ
"Rainâ" - Müphem Bir Kur'ân İbaresinin Otantik Anlamı

EYYÜP TANRIVERDİ
Ebu's-Salt Umeyye ed-Dâni'nin Mısır İzlenimleri: VI./XII Yüzyılda Kahire'de İlmi, Kültürel ve Edebî Çevreler

MICHAEL L. FITZGERALD
Çeviren: KEMAL POLAT
Katolik Kilisesi İlmihali'nde Diğer Dinler

Cilt:10 • Sayı:29
Eylül - Aralık 2007
ISSN 1301-966-X

Dinî Araştırmalar

Religious Studies, Vol.: 10 Num.: 29 September - December 2007

DİNÎ ARAŞTIRMALAR

Cilt: 10 Sayı: 29
Eylül-Aralık 2007
DÖRT AYDA BİR ÇIKAR
Fiyatı: 15 YTL

Dizgi ve Baskı
Öncü Basımevi
Kazım Karabekir Cad. No: 85/2 İskitler/ANKARA
Tel: (0.312) 384 31 20

Basım Tarihi
15 Şubat 2008
ANKARA

Yazışma Adresi
Doç. Dr. Durmuş ARIK
A.Ü. İlahiyat Fakültesi Bahçelievler/ANKARA

İrtibat Telefonu
Prof. Dr. Recai Doğan
Tel: (0.312) 212 68 00/260

e-posta: diniarastirmalar98@yahoo.com
web: diniarastirmalar.net
info@diniarastirmalar.com

Posta Çeki Hesabı
Hakan Coşar adına 1007177
Bahçelievler/ANKARA

Abone Bedelleri
Yurt İçi: Normal: 25 YTL, Öğrenci: 20 YTL (Yıllık)
Yurt dışı: 40 Euro (Yıllık)

Yurtiçi Temsilciliklerimiz

- **Adana** ..... ***Münir Yıldırım*** ..... Tel: (0. 322) 225 04 74
- **Çanakkale** ..... ***Özcan Taşçı*** ..... Tel: (0. 286) 212 20 33
- **Çorum** ..... ***Mustafa Bıyık*** ..... Tel: (0. 364) 234 63 58-59
- **Diyarbakır** ..... ***Davut Işıkdoğan*** ..... Tel: (0. 412) 248 80 22
- **Elazığ** ..... ***Murat Gökalp*** ..... Tel: (0. 424) 237 00 00
- **Erzurum** ..... ***Kemal Polat*** ..... Tel: (0. 442) 231 16 96
- **Isparta** ..... ***Kamile Ünlüsoy*** ..... Tel: (0. 246) 237 04 28
- **İstanbul** ..... ***Halil Aydınalp*** ..... Tel: (0. 216) 310 53 11
- **İzmir** ..... ***Hammet Aslan*** ..... Tel: (0. 232) 285 29 32
- **Kahramanmaraş** ..... ***Mehmet Ali Kirman*** ..... Tel: (0. 344) 236 00 49
- **Kayseri** ..... ***İsmail Güllü*** ..... Tel: (0. 352) 437 49 37
- **Konya** ..... ***Mehmet Akgül*** ..... Tel: (0. 332) 323 82 50
- **Malatya** ..... ***İbrahim Kaplan*** ..... Tel: (0. 422) 211 11 37
- **Rize** ..... ***Mustafa Alıcı*** ..... Tel: (0. 464) 214 11 22
- **Sakarya** ..... ***İbrahim Çapak*** ..... Tel: (0. 264) 277 40 02/245
- **Sivas** ..... ***Ali Osman Kurt*** ..... Tel: (0. 346) 226 10 10
- **Şanlıurfa** ..... ***Salih Aydemir*** ..... Tel: (0. 414) 312 84 56
- **Van** ..... ***Ramazan Altınay*** ..... Tel: (0. 432) 225 10 82/1497

Yurtdışı Temsilciliklerimiz

Fransa (Paris) Temsilcileri: ***Nazmi Dündar*** Tel: 0033 01 469 42 625
- ***Osman Sarıyusuf*** Tel: 0033 01 398 66 334
- **Belçika** - ***Mehmet Demirci*** Tel: 00 32 64 22 75 95

Abone Şartları:

Yurt içinden abone olmak için belirtilen abone bedelini **Hakan Coşar 1007177 nolu posta çeki** hesabına yatırmanız yeterlidir. Adınızı, açık adresinizi, posta kodunuzu ve hangi sayıdan itibaren abone olmak istediğini lütfen belirtiniz.

DİNÎ ARAŞTIRMALAR

Hakemli Bilimsel Dergi
Dört ayda bir çıkar.

Yayın Türü
Yaygın ve Süreli

İmtiyaz Sahibi
Motif Yayıncılık Rek. Paz. ve Tic. Ltd. Şti. adına
Mehmet Orhan ÖZCAN

Yönetim Yeri
Cihan Sk. No: 37/1 Sıhhıye/ANKARA

Yazı İşleri Müdürü
Kaya KUZUCU

Dinî Araştırmalar Dergisi Yayın İlkeleri

1. Dini Araştırmalar Dergisi, yılda üç kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
2. Dini Araştırmalar Dergisi'nde, telif ve tercüme makale, araştırma notu, kitap ve tez değerlendirmesi, edisyon kritik, sadeleştirme vb. çalışmalar yayımlanır.
3. Dini Araştırmalar Dergisi'nde yayımlanacak yazılar, ekleri de dahil olmak üzere, azami 20 dergi sayfası (resim, şekil, harita ve benzeri malzeme için azami 25 sayfa) hacminde olmalıdır. Uzun yazılarda kısaltma istenir.
4. Türkçe makalelerde ayrıca İngilizce (Yabancı bilim adamlarının kendi dillerinde yazdıkları makalelerde ise Türkçe) başlık, özet (ortalama 50 kelime) ve anahtar kelimeler (2-10 kelime) verilmelidir.
5. Yazılarda Türk Dil Kurumu imla kılavuzu ve dergimizin benimsediği esaslar dikkate alınır.
6. Yazılar, çeviriler orijinal metinleriyle olmak üzere, üç nüsha halinde bunlardan ikisinde yazarın adı ve unvanı yer almaz. İngilizce özet ve disket ile birlikte posta kutusu adresine gönderilerek editörler kuruluna ulaşması sağlanmalıdır.
7. Yazıların şekil ve esas yönünden ön incelemesi editörler kurulunca yapılır; uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir; uygun görülmeyenler, yazı sahibine bildirilir.
8. Yazılar, çeviriler orijinal metinleriyle olmak üzere, iki hakeme gönderilir;

a. Hakemlerden biri "yayımlanabilir", diğeri "yayımlanamaz" raporu verirse, yazının yayımlanıp yayımlanmamasına yayın kurulu karar verir.

b. Hakemlerden biri veya her ikisi, "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" raporu verirse, yazı, gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri verilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle, tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne arz edilir.

9. Herhangi bir yerde yayınlanmış yazılar yayınlanmaz. Yayınlanan yazıların her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.
10. Makalelerin dipnot gösteriminde eser isimleri italik olarak yazılmalıdır.

ISSN 1301-966-X

İçindekiler

Editörden

7 • MUSTAFA ERDEM
Umre Ziyareti Üzerine Bazı Düşünceler

13 • SAİME SELENGA GÖKGÖZ
Rus Misyoner Şarkıyatçılığında İslâm Peygamberi ve Kur'an Hakkında Temsil Biçimleri

29 • İBRAHİM ÖZLER
"Aydın" Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme

41 • HALİM IŞIK
İncillere Göre Çarmıh

79 • HİLMİ DEMİR
Kelam Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihi (*İn'ikâs-ı Edille)* ve Mütekaddimin Kelamı ile Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri

115 • ÖMER FARUK TEBER
İbn Hazm'ın Galiyye'ye (İtidal Çizgisini Aşanlara) Eleştirisi Üzerine

129 • SIDDIK KORKMAZ
İbn Sebe Rivayetinin Tarîh ve Makâlât Türü Eserlere Yansıması

145 • NAZIM HASIRCI
Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar (ÖSS'ye Hazırlık Kitaplarında Görülen Mantık Yanlışı)

161 • AHMET GÜNEŞ
İslam Hukuku Açısından Nişanlanma

189 • ABDULLAH EMİN ÇİMEN
Kur'an'da Ritmik Yapı: Fâsıla ve Uslûp Açısından Bir Deneme

237 • MEHMET DAĞ
"Râinâ" -Müphem Bir Kur'ân İbaresinin Otantik Anlamı-

263 • EYYÜP TANRIVERDİ
Ebu's-Salt Umeyye ed-Dânî'nin Mısır İzlenimleri: VI./XII. Yüzyılda Kahire'de İlmî, Kültürel ve Edebî Çevreler

289 • MICHAEL L. FITZGERALD
ÇEVİREN: KEMAL POLAT
Katolik Kilisesi İlmihali'nde Diğer Dinler

Editörden...

Umre Ziyareti Üzerine Bazı Düşünceler

Prof. Dr. Mustafa Erdem

Kelime anlamı ziyaret olan umre, Kabe-i Muazzama'yı tavaf ve Safa ile Merve tepeleri arasında sa'y yapmaktan ibarettir. Arefe ve Kurban bayramının ilk dört gününde umre yapmak mekruh olması sebebiyle bunun dışında, belli bir zaman ile sınırlı olmadığı için senenin her mevsiminde yapılabilmektedir.

Umre, bizzat Hz. Peygamberin yaptığı Sünnet-i Müekkede olarak bilinen bir ibadettir. Hz. Peygamber zamanından itibaren her dönemde, Müslümanlar büyük bir samimiyetle bu ibadeti yapmaya özen göstermişlerdir.

Ülkemizde son yıllarda başta hac olmak üzere umre ibadeti için çok sayıda Müslüman müracaatta bulunmak ve binlerce insan bu kutsal görevi yapmanın heyecan ve mutluluğunu yaşamaktadır. Suudi hükümetinin kota uygulaması sebebiyle her isteyen hac ibadetini yapamamakla birlikte, her isteyen Müslüman umre imkanı bulabilmektedir.

Bu ibadetlerin Mekke şehrinde ve Kabe etrafında yapılıyor olması, bu konuda gönülleri aşk ve muhabbetle yanan Müslümanların bazı zorluklarla karşılaşmalarına sebep olmaktadır. Bu zorlukların başında sağlık ve ekonomik imkansızlar gelmektedir. Şüphesiz mekan uzaklığından kaynaklanan ve yabancı bir ülke, iklim ve kültür şartlarıyla da alakalı hususlar işin bir başka boyutunu oluşturmaktadır.

Ülkemizde umre ibadeti bir tür kültürel etkinlik haline gelerek dini mahiyetinin sınırları dışına taşmaktadır. Geçmiş yıllarda genellikle yaşlıların ve hac farizasını yerine getiren Müslümanların ilgi duyduğu bu iba-

det, günümüzde daha farklı kesimlerin ve haccetmeyenlerin de ilgi gösterdiği ve uyguladığı bir ibadet haline gelmektedir.

Hac ve umre ibadeti ile ilgili olarak son yıllarda, öncekilere göre daha bir bilinçlenme hali dikkati çekmektedir. İnsanlarımız dini yönden neyi, niçin yaptıklarının farkına varmakta ve bu konuda eksiklerini tamamlama gayreti içerisine girmektedir. Umre yaşının gençleşmesi ve her kesimden katılımların olması, sosyal, teknik imkanların artması bu ibadetin, uygulayanlarda bir işkenceden çok mutluluğu dönüşmesine zemin hazırlamaktadır.

Bilindiği gibi eskiden hacca gidenlerin sosyal ve ticari hayattan el çektirilmelerine vesile olan dedikodu ve söylemler artık günümüzde yok denecek seviyelere inmiştir. Hatta bu ibadetin toplumun bütün kesimlerine yaygın hale gelmesi, onun istismarını engellemekte, "hacı" unvanının bir ön ek olarak kullanımını da gereksiz hale getirmektedir.

Umre ibadeti, resmi ve sivil kuruluşlar tarafından bir rekabet duygusuyla toplumun bütün kesimlerine ve senenin bütün günlerine yayılmakta ve çeşitli seçeneklerle özenilen ve özendirilen bir hale getirilmektedir.

Umre niyetiyle Mekke'ye giden Müslümanlar, bu fırsattan yararlanarak Medine'ye giderek Hz. Peygamberi ziyaret imkanı bulmaktadırlar. Hatta planlanan programlarla çeşitli yerlere geziler düzenlenmekte ve umrecilere yapacağı ibadet ile ilgili motivasyon kazandırılmaktadır.

Umre, Hz. Peygamberin fiili sünnetlerinde biri olarak her Müslüman'ın yapmayı dini bir gereklilik olarak algıladığı bir ibadettir. Bunun yapılmasının şüphesiz her Müslümanda bazı kazanımlara vesile olması, iyiye, güzele doğru bir dönüşüme katkı sağlaması beklenir. Bir anlamda genelde ibadetin, özelde umre ibadetinin ruhuna uygun olanı da bu olsa gerektir. Zira umre yaparken bir tür kefeni andıran beyaz örtüye bürünen insan, dünyaya ait bütün kazanımlarından soyutlanmış olarak Yüce Allah'a sığınmak ve onun vereceği her hükme razı olacağını ifade etmek durumundadır. Umre süresindeki bu ruhsal değişim bireyin hayat anlayışını ve beklentilerini etkilemekte, ona yeni bir manevi iklim kazandırmaktadır. Ona, bir Müslüman olarak inandığı değerler istikametinde samimi bir şekilde yaşamayı, mutlak gidiş yeri olar ahiret için hazırlanmayı, kazanımlarının muhasebesini yapmayı hatırlatmaktadır.

Günümüzde yapılan umre ibadetinin kabul olup/olmadığı, insanda istenen değişimleri kazandırıp/kazandırmadığı şeklindeki gözlem ve yargılamalar, insaf ölçülerini ve haddi aşan ve Müslümana yakışmayan davranışlardır. Zira bu konuda esas olan hüsn-ü zan sahibi olmaktır. Ancak

atalarımızın dediği gibi "kemâlât, kem âlât ile olmaz". Umre ibadetinin bireyi samimi bir Müslüman konumuna getirebilmesi; iyi bir niyet, samimi bir gayret ve ruhuna uygun bir ibadet anlayışı ve bunların hepsini yapabilecek bir bilgi birikimi ile mümkündür. Zira ibadeti turizm kültüründen ayıran özellik de bu olsa gerektir.

Umre yapan Müslümanların niyetle başlayan bu kutlu heyecanı, niyetin salih olması yanında amelin de salih olması için diğer tamamlayıcı unsurlarının da bilinmesi faydadan hali değildir. Öncelikle umre yapılmasına vesile olan Kabe, Mescid-i Haram ve Mekke hakkındaki bilgi eksiklerinin tamamlanması, bu ibadetten beklentilerin ne olduğu hususu oldukça önemlidir. Geçmiş ve gelecek günahları bağışlanmış ve insanlığa örnek ve rehber olarak gönderilmiş bir Peygamberin, bu özelliklerine rağmen, niçin umre yapmak istediği ve yaptığı iyice anlaşılmalıdır. Bölgenin kutsiyetine gölge düşürecek tavır ve davranışlarda bulunmanın bu ibadetin ruhuna uymadığı hatırdan uzak tutulmamalıdır.

Umre için gerekli olan ihramın, insana bazı dini kısıtlamalar getirdiği, bunlara riayet etmenin insanın umre ibadetinden alacağı feyze katkı sağlayacağı düşünülmelidir. Telbiye ve tekbirin, bir anlamda sadakat yemini anlamına geldiği, sadece hac ve umre de değil, bir Müslüman için verilen sözlere uymamanın her zaman bir ahlaki ve dini sorumluluk yüklediği kabullenilmelidir.

Umrecilerin daha ibadet başlamadan önce ruhi temizlik hissetmeleri ve bunu orada tamamlamaları uygun olan dini bir davranıştır. Aksi halde ibadeti sadece belli günlere sıkıştırarak, diğer günlerin tamamen bir özgürlük alanı olması düşünülmemelidir. Bir başka yönden bakıldığında, umre ibadetine başlayanların, fiilen ibadetin içerisinde olanların, dinen ayrıcalıklı bir konumda olmadıklarının bilincine varmaları, bunun için her konuda daha dikkatli ve duyarlı davranmaları beklenmelidir.

Mekke-i Mükerremede fiziki şartların umre ibadeti için kolaylaştırıcı yönü elbette gözardı edilmemelidir. Yaşanılan mekanın yakınlık ve temizliği, ibadetin huşu ve huzuru acısından oldukça önemlidir. Ancak bu fiziki şartların rehavete dönüşmesi ve ibadete ayrılacak zamanı daraltması düşünülmemeli veya buna fırsat verilmemelidir.

İnsanların Kabe'yi ziyaret sebeplerinden birisi de içinde bulundukları davranış bozukluklarından kurtulmak, daha önce işlediği günahlardan bir dönüş imkanı elde etmektedir. Bunu yaparken günahlarından pişmanlık duyan bir ruh hali ve yaptığı duaların kabul olacağı inancıyla umreye gidilmelidir. Bu beklentilerin gerçekleşebilmesi, yapılan ibadetin kabulü

için umrecinin oradaki uygulama ve yaşantısı da önem arzetmektedir. Öncelikle ibadet için gittiği yerlere saygı, oradaki hatıralara ilgi, ibadetin fiziki altyapısını hazırlamaktadır. Bir Müslümanın yaptıkları veya yapacaklarıyla çelişen davranışlarda bulunması ya da ibadete gereken zamanı ayırmaması, yapması gerekenleri ihmal etmesi, manevi kazanımları olumsuz etkilemektedir.

Her ülke Müslümanının kendine özgü sosyo-psikolojik ayrılıklarının olması gayet doğaldır. Bu açıdan bakıldığında; Türk umrecilerini gerek kemiyet, gerekse keyfiyet açısından diğerlerinden ayrılan pek çok özellikleri vardır. Yaş ortalamasının oldukça yüksek olması bazı eski alışkanlıkların kalıtsal hale gelmesine sebep olmakta, yaşın ilerlemiş olması, yeni kazanımların kolay algılanmasına engel teşkil etmektedir. Her iki halde de umrecinin bu ibadetten kazanımının en alt düzeylere inmesine zemin hazırlamaktadır. Şüphesiz ibadetleri Allah (c.c.) kabul etmekte ve kulun niyetinin amelinden daha hayırlı olduğu belirtilmektedir. Ancak bilerek ve hissedilerek, şartları yerine getirilerek yapılan ibadetin bilgisizlikten kaynaklanan yanlış ve eksiklerden etkilenen ibadetten daha hayırlı olduğu da bir gerçektir. Nitekim nerede ne zaman ve nasıl ibadet edeceği ile ilgili eksiklikler, maksadın gerçekleşmesi önündeki en büyük engeldir. Bu konuda duyarlı din görevlilerinin uyarıları, az önce ifade etmeye çalıştığımız gerekçelerle, çok da ciddi bir kazanıma imkan vermemektedir.

Umreciler, bazen ibadetlerle elde ettiklerini, oradaki ikili ilişkilerde sergiledikleri davranış bozukluklarıyla, kaba ve katı tavırlarıyla kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalmaktadır. Nitekim İslâm'ın emrettiği fedakarlık ve hoşgörü çoğu kez bencilliğe yerini terk etmekte, dost olmak, arkadaş olmak, kardeş olmak gibi yüce duygularla bu kutsal yolluculuğa çıkanlar, biri birleriyle kavga etmekte, biri birlerine hakaret etmek, hatta dargın olarak ülkelerine dönmektedir. Oysa düşünüldüğünde, Müslümanların değil bu kadar kısa sürelerde, bir ömür boyu diğer insanlara sevgi, hoşgörü besleme ve bunu uygulama gibi hak ve sorumlulukları vardır. Hatta onlar bu konuda içinde yaşadıkları toplumun diğer bireylerine bu konularda örnek olmak zorundadırlar.

Müslüman her zaman hüsn-ü zan sahibi olmalıdır. Kutsal topraklarda bu duygu tamamen öne çıkartılmalı ve başkaları hakkında olumsuz bir tavır sergilenmemelidir. Ancak hangi amaçla olursa olsun bir Müslümana yakışmayan su-i zannın umreciler arasında yaygınlığının hissedilmesi, ibadet ruhunun yeterince özümsenemediğinin işareti olarak algılanabilir. Mescid-i Haram'da namaz için yer tutanların, tavaf esnasında

kendini korumak için tedbir alanların, Mescid-i Nebevi'de "cennet bahçesi" denilen yerdekilerin İslam'a ve genel ahlak kurallarına uymayan uygulamaları, sadece umrecileri değil, günümüz Müslümanlarının da yüzlerinin kızarmasına vesile olmaktadır.

Sünnet bir ibadet olan Hacerü'l Esved'in öpülmesi ile ilgili ihlal edilen dini ve ahlaki kurallar, ibadet için yapılan emeklerin boşa gideceği endişesini doğurmaktadır. Gerek tavaf esnasında gerekse, namaz vaktini beklerken kişiler arasındaki boş konuşmalar, dedikodu ve gıybet sınırlarını çoktan aşmakta, kişiyi Mescid-i Haram dışına çıkararak, ruhen, geldiği yerlere geri götürmektedir.

Umrecilerin Türkiye'deki siyasi gelişmeleri kutsal yerlere taşımaları, gece gündüz bunun yorumlarıyla zaman tüketmeleri, kendilerine müdahale edildiğinde, yaptıkları konuşmanın "İslam davası", "Allah davası" olduğunu söyleyerek kendilerini savunmaya ve bununla teselli aramaya çalışmaları, işin bir başka traj-ı komik tarafı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hucurat suresi, Sabe-i Kiramın peygamberimizle ilgili davranışlarını belirleme açısından oldukça önemli mesajlar içermektedir. Bu emir ve tavsiyeler aynen günümüz Müslümanlarını da kapsamakta ve bağlamaktadır. Ne yazık ki, -bilgi eksikliğinden olsa gerek- Peygamberimizin kabri dibinde yüksek sesle bağırmalar, uygun olmayan şekilde oturma ve konuşmalar, içinde bulunulan mabedin ruhaniyetini olumsuz etkilemektedir.

Peygamberimizin kabri ile, minberi arasındaki "cennet bahçesi olarak" ifade edilen ve kutsiyeti yönünde bazı rivayetler bulunan mekan, günün belli saatlerinde hanımlara ayrılmaktadır. Özellikle namaz vakitleri öncesinde tekrar erkeklere tahsis edilen bu güzide mekanda yer alabilmek için bekleyen insanların, paravan açılırken sergiledikleri tavır, kesinlikle bir Müslümana yakışmamakta ve Hz. Peygamberi de rahatsız etmektedir. Bu uygunsuz tavrı sergileyenlerin büyük bir kısmının Türk umrecilerden oluşması, işin bir başka üzücü tarafı olmaktadır.

Umre ibadeti, farklı bir ortamda, farklı uygulamalarıyla bir Müslüman için oldukça etkileyici özelliklere sahip bulunmaktadır. Bir anlamda insanları, dünyadan kurtararak mahşer atmosferine sokmaktadır. İhram, telbiye, tavaf ve yaptığı dualar, kıldığı namaz ve okuduğu Kur'an onu tamamen farklı dünyalara taşımaktadır. Müslümanların bu tür kazanımları aynı zamanda arınmalarına da bir vesile olmaktadır.

Müslümanların, ibadeti bir formaliteyi yerine getirmekten çok, adabına uygun olarak yapmaları, onun insan üzerinde etkilerinin açıkça görüleceği bilinmektedir. Buna mukabil genelde İslam dünyasında, özelde

de Müslümanların hayatındaki bu hoş olmayan görüntülerin, ibadetler için yeterince hassasiyet gösterilemediği anlamının çıkarılmasına vesile olmaktadır. Bu durum doğrudan Müslümanlarla alakalı bir husus olmasına rağmen İslam'ın töhmet altına alınmasına sebep olmaktadır.

Müslümanların şartları yerine getirerek yaptıkları ibadetler ve sosyal ilişkiler, İslam'ın gerçek yüzünün ortaya çıkmasına ve dünyanın yeniden barış ve huzur içerisinde yaşanılan bir yer olmasına vesile olacaktır. Bunun başarılama bilmesi, Müslümanların İslam'ı kendilerine değil, kendilerinin İslam'a uygun olarak hareket etmeleriyle mümkün olacaktır. İnşallah çeşitli bedeller ödenerek yapılan bir ibadet olan umre, bu kitlesel ve ruhsal dönüşüme vesile olur.

Rus Misyoner Şarkıyatçılığında *İslâm Peygamberi* ve *Kur'an* Hakkında Temsil Biçimleri

Saime Selenga GÖKGÖZ*

Abstract

Russian Missionary Orientalist Perceptions on Muhammad and Koran. *In 19th century Russian orientalism has also a tendency different from "scientific" one, in the academical centers of St. Petersburg and Moscow. Missionary orientalism is developped in Kazan, in Kazan Ecclesiastical Academy. At this Academy, a key figure, priest Evfimii Malov acted as a fervent anti-Islamic missionary, used polemical method in his missionary activities and made his circle, face- to- face conversations with medrese's* shakirds *and* mollas. *These conversations are mostly religious but also formulated on various themes relating in socio-cultural and political situation of Russian Muslim subjects. Malov's intellectual discussions with shakirds reveal many problematical points within interreligious relations in Kazan. As a Russian missionary orientalist Evfimii Malov and his diaries which include these shakird conversations' notes give us an idea, in second half of the 19th century and afterwards, thoughts and aspects, conceptualizations on Islam, and his prophet and evaluation of his historical role.*

Key Words: *Russian missionary orientalism, Evfimii Malov, anti-Islamic polemical texts and publications in Kazan,* image of prophet Muhammad *in Malov's missionary diaries.*

Giriş

Bu çalışmada problem temanın "oryantalizm" ya da kullanım tercihiyle "şarkiyatçılık" olduğu dikkate alınırsa, yine bu temanın tartışma

---

* ***Yrd.Doç.Dr.,*** Hacettepe Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü, e-posta: ssgokgoz@hacettepe.edu.tr. Bu makale, Çağdaş Türklük Araştırmaları Sempozyumu 2006 (ÇTAS 2006), 10-13 Mayıs 2006 (Ankara Üniversitesi DTCF Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü), sunulan bildiri metninin genişletilmiş hâlidir.

bağlamlarının girift çeşitliliğine dair büyük ölçüde fikir sahibi olunduğu varsayılırsa, burada ne Batı ne de ondan farklılaştığı seviyede, eş ve ardıl zamanlarda onunla dayanışmaktan vazgeçmeyen Rus şarkıyatçılığı ile; bilim, siyaset ve ideoloji ilişkisini bu temanın tam da merkezine yerleştirerek, neyin kasdedildiğinin cevabı verilmemiştir. Neticede olgusal bir anlamlandırma, nereden ve nereye göre Şark sorusuna verilecek cevapla eklemlendirilerek bu şark hangi şark ise; onu "bilme", bilme edimini önceleyen varlığını kendisi için ve kendine göre fark etme, kavrama ve anlama, ardından yine kendisi için ve kendine göre anlamlandırma, nihayet aktörlerin kaygıyı saf bilme ediminden çıkarıp, bunun da dayandığı siyaset ve ideolojiyle yeniden ve yeniden üretecekleri söylem ve tecrübe alanı olarak "şarkıyatçılık", Batı'nın Batı dışı, Batı dışının daha da özelleştirilerek ve öznelleştirilerek, anlama kıstasları ve eksenleri koyup bağlantıları ihmal etmeyerek imgelemlere sıkıştırdığı "Doğu"lar üzerinden geçmişinin, hâl ve geleceğinin "nesne" yapıldığı bilgi alanıdır aslında; Doğu ama Müslüman Doğu, Doğu ama Arap Doğusu, Doğu ama Osmanlının Doğusu, Doğu ama "Uzak Doğu", Doğu ama "miskin Doğu", Doğu ama "mistik Doğu" Doğu[1] ama "güzel Doğu", Doğu ama "yılan büyücüsü Doğu", Doğu ama "Kaplumbağa Terbiyecisi"[2] Doğu, Doğu ama "Orient Express"[3] Doğu, Doğu ama "Ah Güzel İstanbul"[4] Doğu, Doğu ama "Turkish delight"[5]

---

1 "Miskin" ve "mistik" sıfatlarını yine özellikle 19. yüzyıl Batılı seyyahların imgeleminde yer eden basmakalıplaştırılacak da olan kahvehane betimlemesine atıfla kullandım, öyle ki kahve kültürünün bir parçası olan nargile, tönbeki kullanımı, bu iki keyif maddesinin kişiye verdiği haz ve keyifle, oturuşuyla, duruşuyla, bakışla ve tabi Doğulu kıyafetiyle, sedirde, tek başına evinde ya da toplu halde resmedilen Doğulu, dünyadan elini eteğini çekmiş, etrafıyla ilişkisini kesmiş, kaygısız, umursamayan, esasta "düşünmeyen" ama yalnızca "hislenen" olmakla, "akıl" ile, sorun yaratıp onu çözümleyen Batılıdan ayrıştılır ve üstün de kılınır.

2 Osmanlı Batılılaşma tecrübesinin sanat, arkeoloji, mimari bilim alanında öncü bürokrat aydın temsiliyeti, müzeci ve ressam Osman Hamdi Bey'in oryantalist içerik ve uslupla resmettiği ünlü tablosunun ismi "Kaplumbağa Terbiyecisi"dir. Osman Hamdi Bey hakkında Zeynep Rona, *Osman Hamdi Bey ve Dönemi*, Sempozyum 17-18 Aralık 1992 (İstanbul, 1993), ayrıca Ali Satan, "Esrarengiz İstatikçi Mübarek Galip Eldem" *Chronicle*, 1: 26-33, 2005.

3 Gerilim ve cinayet romanlarının ünlü İngiliz kadın yazarı Agatha Christie'nin de romanından ilhamla aynı adlı filmle konu olan ve son seferini 19 Mayıs 1977'de yapan tarihî "Orient-Express" treni Batı Avrupa'yı Orta ve Doğu Avrupa, Balkanlar üzerinden İstanbul'a çizilen güzergâhıyla bağlarken, lüks demiryolu yolculuğunun simgesiydi aynı zamanda. Compagnie Internationale des Wagon-Lits şirketi tarafından 4 Ekim 1883 tarihinde başlayan seferin ilk güzergâhı, yani non-stop İstanbul yolculuğu başlamadan önce (1889), Münih-Viyana-Giurgiu (Romanya), Tuna'da vapur seferiyle Rusçuk-Varna, ve yine trenle Varna-İstanbul'du (Sirkeci Garı). 1889'da başlatılan bir diğer güzergâh Paris-Viyana-Belgrad-Niş-Plovdiv-İstanbul'du.

4 2006 yılının 5 Mayıs'ında kaybettiğimiz Türk sinema adamı, *Selvi Boylum Al Yazmalım*'ın yönetmeni Atıf Yılmaz'ın (1925-2006) sinematografisinde, bana kalırsa Batı-Doğu ikilemi-

Doğu, Doğu ama "Midnight Express"[6] Doğu. Bütün bu "Doğular" edilgen mi yoksa edilgenleştirilmek istenen Doğular mıdır sorusu ise, Edward Said ve eleştirisinin bir parçasını da oluşturabilir[7]. Hiç de öyle olmadığının cevabını, 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın Müslüman dünyasının entellektüel ve tabi dinî, kültürel yeniden canlanmanın inşa edildiği metinlerde, "terakki" meselesini; "İslâm ve terakki" başlıklı risalelerle mesela Renan'ı çürütmek üzere[8], en az Batılı muadilleri kadar kafa sancısı yapan İslâm Türk,

---

ne, gelenek-modern değerler gerilimine 1950'ler İstanbul'undan içerden bakışıyla, eleştirisini de esirmediği filmi "Ah Güzel İstanbul"dur (1966). Oyuncular da dönemin sinemasının kült isimleridir, öyle ki henüz yolun başında geleceğin tiyatro oyuncusu Ayla Algan'ın "artist namzeti" Ayşe Koncagül rolünde çılgın çarpıcılığı bir tarafa, sefaletin dibinde yaşayan ve fakat değerlerinden taviz de vermeyen "İstanbul beyefendisi", düşkün paşazâde tiplemesiyle Sadri Alışık vardır. Senaryo ise yine Türk filmlerinin vazgeçilmez senaristi Safa Önal'dır. Bize 1950 sonrası İstanbulunu siyah-beyazın cazibesiyle seyri aleme çıkaran ise görüntü yönetmeni ise Gani Turanlı'dır. Türkçe sinema sitelerinde, filmin kısa konusu genellikle şöyle yazılmıştır, ama tabi bundan daha fazlasıdır; "İçki yüzünden herşeyini kaybetmiş bir "İstanbul beyefendisiyle" artist olmak üzere evini terkedip İstanbul'a kaçan ün peşinde koşacak olan Ayşe'nin öyküsü".

5 Bu sefer de esasta turistik imge alanında; imge alışverişinde ve kurgusunda hem muhatabın hem de hatipin, yine vazgeçilmezlerinden "Türk lokumu"nun İngilizcesi. Malum burada, Türk mutfağının tatlı, şeker cinsi çeşitliliğinin "Türk lokumu"na indirgenip kabulü ve takdimi söz konusudur. Çağrıştırması istenen, Türkler "tatlıdır", bunu bir de siz "Türkler konukseverdir" genellemesiyle süsleyiniz, "Türklerin evine konuk olduğunuzda hemen size önce kahve ve lokumundan ikram eder sonra kalbini açar, sanki kendi evinizdeymişçesine sizi memnun etmek için "nasılsa öyle" davranır...

6 Yukarıda atıfta bulunulan Orient-Express'e, eğer filmin kare ve dialogları dikkatle izlenirse göndermesi de olan *Midnight Express* filmi bilindiği gibi, Türk kamuoyunda, "biz ve onlar", "hep ve daima Türk'ün Türk'ten başka dostu yok, bu film de bunun göstergesi" gibi savunmacı bir çizgiyle karşı eleştirileri de döneminden bu zamana kadar alacaktır. Ünlü İngiliz yönetmen Alan Parker'ın (1978) İngiliz-Amerikan ortak yapımı bu filmi, William Hayes'in "domuz Türklerle" olan tecrübesi, onun aynı adlı kitabından Oliver Stone'un (malum Vietnam sendromunu Hollywood'ta masaya yatıracak olan..) senaryosundan yansır. Filmde uyuşturucu ilaç kullandığı için yakalanan bir İngilizin "Türk hapishane" tecrübesi (Türk hapishanesinden kaçışın adı 'midnight express'tir ve bu kaçış "express" olmalıdır.), Türklerle ve Türkiye'ye dair yaşadıkları hakaret içeren diyaloglarla da örülmüştür. Filmin gösteriminden 20 yıl sonra gerçekte yaşananın, asıl olanın "abartılı kurgusu" olduğu bizzat Hayes tarafından da teslim edilmiştir. Filmin Türkiye'de gösterimi bir dönem yasaklanmaktan kendini kurtaramamıştır. Alan Parker özür dilemiştir.. http://imdb.com/title/tt0077928 (24.02.2007). Reklamcı Alinur Velidedeoğlu'nun William Hayes ile röportajı için http://cnbc-e.com (24.02.2007). Söylemeye gerek yok, film Türkiye'nin dışarıda (her neresi ise) "olmayan" itibarını yeniden ve yeniden azimle, politikasızlığa da yaslanarak kurmaya pek bir çaba harcayan sivil toplum kuruluşlarından tutun da, resmî kurumlarına kadar "tanıtım" işine daha bir canla başla sarılmalarına teşvik etmiştir her hâlde, o günlerden bu günlere...

7 Edward Said, *Orientalisme* (1978, New York), Türkçesi; *Şarkıyatçılık, Batı'nın Şark Anlayışları*, Çev. Berna Ülner, İstanbul: Metis Yayınları, 1999. Türk entelektüel hayatında şarkıyatçılık hakkında düşünce ve eleştirel yaklaşımlara örnek içinse bkz. *Doğu Batı* (Yıl 1, Sayı 2 ve Sayı 3, 1998).

8 Ernest Renan (1823-1892), düşünür, semitolog ve şarkıyatçı. Renan'ın Sorbonne'da 29 Mart

Arap, Fars, Hint aydınının varlığı gösterebilir. Rusya'nın kendi Doğusunu bilme ve hükmetme siyasetinin bilgi alanını inşa edecek emperyal aktörlerinin nesnesinin de bu aktörlerin karşısına "özne" olarak çıkıp "kendisini bilme" karşı siyaset alanını inşa ederek meydan okuduğu düzlemlerin tarihsel görünümleri aynı zamanda Rus şarkıyatçılığının 19.yüzyılda ayrı bir yönelim olarak ortaya çıkan misyoner şarkıyatçıların ürettikleri metinlerde de saklıdır.

Rusya'da İslâmlık ve Kazan'da Rus Misyoner Şarkıyatçı Geleneğin Kurulması

19. yüzyılın son çeyreği Rusya Müslümanlığı ile Rus yönetimi arasındaki ilişkilerde yeni bir döneme de karşılık gelmektedir. Kazan Hanlığı'nın 1552'de tasfiyesinden sonra İdil boyu toprakları üzerinde egemenliğini kuracak olan Moskova'nın, bu tarihle beraber İdil boyu Müslüman Tatar ve diğer *inorodets* (başka soydan, gayrı-Rus) sakinlerine yönelik uygulamaya koyduğu siyasetlerin, gel-gitlerle de olsa assimilatif karakter taşıdığı, bu siyasetlerde Kilise'nin ve Ortodoks ruhbanlığın gücüne dayandığı bilinmektedir. Kilise ile beraber merkezden taşraya Rus yönetiminin Hristiyanlaştırma ve Ruslaştırma politikalarında keskin dönüş, II. Katerina'nın Kazan'a ziyaretle taçlandırarak, "Tatar siyaseti' ile farklı inançlara, bu noktada Müslüman Tatar tebaaya yönelen dinî hürriyet ve sosyo-ekonomik haklar tanıyan meşhur 1767 tarihli ukazla olmuştur. Bunu 1788 yılında Avrupa Rusyasının Müslüman tebaasının din ve mektep-medrese işlerini merkeze bağlayan Orenburg Muhammedî Ruhanî Meclisi'nin kurulması izlemiştir. Kimi araştırmacılarca bu "Tatar rönesansı"nın da başlangıcı olacaktır. Bu siyaset değişikliği II. Katerina ve sonrasında emperyal tebaa siyasetlerinde "Müslüman faktörü"nü daima dikkate almayı

1883'te verdiği *Islamisme et la Science* (1883, Paris: Calmann-Levy, 24 ss.) isimli konferans metni yayınlanmasıyla beraber sair Batı dillerine (Rusça dahil) olduğu gibi çevrilmiştir. E. Renan'ın bu konferansına Osmanlı-Türk bağlamındaki tepkiler esasta Namık Kemal ile başlar. Renan'a karşı Osmanlı sahasında Namık Kemal dışında reddiye yazan ise Ahmed Cevdet Paşa'dır. *Redd-i Renan, İslâmiyet ve Fünun* (İstanbul, 1311), Adıvar, *age.*, 438, dipnot 1. Namık Kemal'in *Renan Müdafaanâme*'si (İstanbul, 1336) ve İstanbul'un fikir atmosferindeki yankıları hakkında Berkes'e bakılabilir. N. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul, Doğu Batı Yayınları, 1978, 2. Baskı. Yine Namık Kemal bir tarafa, meşrutiyet romantiklerinden ve 1908 sonrasına ve hatta Cumhuriyet'e de iz bırakan Halil Halid'in külliyatı bu meydan okumaya örnek oluşturacak içeriktedir; bu içeriği ve Halil Halid'e dair monografik çalışması hakkında bkz. Celal Metin, "İlk Türk Oryantalisti Halil Halid (1869-1931)", *Çağdaş Türklük Araştırmaları Sempozyumu 2006* (ÇTAS 2006), 10-13 Mayıs 2006, Ankara Üniversitesi DTCF Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü.

gerektirmiştir. Öyle ki bu süreç Kazan'ı, emperyal Rusya'da Doğu bilgisinin, St.Petersburg ve Moskova dışında kurumsallaşmasında merkezî bir konuma kendiliğinden de taşımıştır.

1807'de kurulmuş olan Kazan Üniversitesi Doğu Dilleri Bölümü (kapatılması 1854), Türk-Tatar Kürsüsü'nde 1826-1849 arasında görev alan ve Arap harfli Türk diline dört İncilin ve Yeni Ahdin diğer metinlerinin de mütercimi olan ünlü şarkıyatçı Derbendli Aleksandr Mirza Kazem-bek'in St.Petersburg'a gidişi, Kazan'ın gözden düşmesini de beraberinde getirmiştir[9] . Petro zamanından itibaren emperyal Rusya'da St.Petersburg ve Moskova ile temsil edilen "bilimsel" şarkıyatçılığa karşı, hedefi "kutsal dava" retoriği ile belirlenen Kazan İlâhiyat Akademisi ve bu Akademi'de 1854'de kurulan Müslüman Karşıtı Misyoner Kürsüsü'nde; *Protivomusul'manskiy Missionerskiy Ot'del* (Misyoner Konuları Bölümü'ne bağlı olarak) biçimlenenecek ve örgütlenecek İslâmiyat, Türkiyat ve Arabistik araştırmaları, "merkez" tarafından ürünlerinin "bilimselliğine" mutlak şüpheyle yaklaşılsa da Rus şarkıyatçılığının iki yöneliminden biri olmuştur. Bu kürsüde misyoner şarkıyatçılık geleneği ilâhiyat kökenli üç isimle temsil edilecektir: Rusçaya Kur'an'ın Arapçadan ilk mütercimi Gordiy S. Sablukov[10], ismi kurduğu gayrı-Rus eğitim sistemiyle anılacak olan pedagog ve türkolog Nikolay İ. İl'minskiy[11] ve rahip Yevfimiy A. Malov. Malov, Kazan İlâhiyat Akademisi'nde 1863 yılından 1910 yılına kadar 40 küsur yıl fiilen

---

9 Aleksandr Mirza Kazem-bek ve eseri, Doğu Bilimlerindeki yeri hakkında ayrıca bkz. M. Z. Zakiev, R. M. Valeev (red.), *Mirza Kazem-Bek i Oteçestvennoe Vostokovedenie*, Kazan, İzd-.Kaz. Uni., 2001, Aleksandr Mirza-Kazembek'i Türkiye'de ilk duyuran makalelerden biri ise A. Caferoğlu, "Büyük Azerî alimi Mirza Kazım Bey", *Azerbaycan Yurt Bilgisi*, Yıl 1, Sayı 2, Şubat 1932, s.62-68.

10 Gordiy S. Sablukov (1802-1880) 1820-1826 yılları arasında Orenburg İlâhiyat Seminaryasını, 1826-1830 yılları arasında da Moskova İlâhiyat Akademisini bitirmiştir. 1849'da Kazan'a gelmeden önce Saratov İlâhiyat Seminaryasındadır. 1849 yılında Kazan İlâhiyat Akademisi'ne çağrılan Sablukov Akademi'nin *Müslüman Karşıtı Misyoner Kürsüsü*'nde 1862 yılına kadar İslâm tarihi ve polemik dersleri vermiştir. Sablukov İslâm ilâhiyatı araştırmaları içinde en çok Kur'an tercümesi ile tanınmıştır; [G. Sablukov, *Koran, zakonodatel'naya kniga moxammedanskago verouçeniya* (Kazan 1877; 1907 2. baskı).] Sablukov'un Kazan dönemi onun misyon faaliyeti içinde çalışmalarını İslâm karşıtı içerikte üretmeye yoğunlaştığı bir dönem olarak dikkati çeker. Sablukov çok dilli kimliği, dilden tarihe, arkeoloji ve nümizmatiğe uzanan geniş bir alanda verdiği şarkıyat ve türkiyat sahası çalışmaları ile daha Saratov'da bir öğretmen iken, Kazan çevresi kadar, merkez St. Petersburg şarkıyat okulunun da dikkatini çekmiştir. R. Valeev, *İz İstorii vostokovodeniya seredini-vtoroy polovini XIX veka: Gordiy Semenoviç Sablukov Tyurkolog i islamoved*, 1993).

11 N. İl'minskiy hakkında dönem kaynağı olması itibariyle pek çok çalışmanın dışında bkz. P. Znamenskiy, *Na Pamyat o Nikolae İvanoviçe İl'minskom, k 25 letiyu Bratstva Svyatitel'ya Guriya* (Kazan, 1892).

çalışmıştır[12]. İl'minskiy ve Malov ikilisinin önce öğrencileri ve sonra meslektaşları olan Nikolay Ostroumov ve Mihail Maşanov'un da dahil olacağı Kazan İlâhiyat Akademisi etrafında gelişen misyoner şarkıyatçılığın hedefinde, yalnızca Kur'an ve "sahte peygamber" (*ljeprorok*) ısrarıyla İslâm peygamberi yoktur, "ilâhî vahy" (*bojestvennoe otkrovenie*) ya da "ilham" saymadıkları dinin kitabının dogmatik esasları, pratik ve ritüelleri de değildir, bu misyonerlerin İslâmiyetin yayılmasıyla beraber, Araplardan Farslara ve Türklere yayılma ve güçlenme dinamiklerini de tarihsel süreçlerle, coğrafya ve kültür, bunu "mahallî farklılaşma" üzerinden de okuyarak anlamaya çalıştıkları bilinmektedir. Bu geleneğin soyunduğu iş, kürsünün "Polemika" dalında, Sablukov'dan Malov'a nakledilen mirasla açıklanabilir: Kur'an ve İslâm peygamberinin gücünün, bir iklimden diğerine pratiklerinin ve inançlarının, Kur'an'ın kendisini ana kaynak olarak muteber sayarak ve ona dayanarak, polemik dinî metnin ve buna bağlı dinî sohbetin, Ortodoks rahipten Müslümana yönelen içeriğini rasyonel ikna (*vrazumlenie*) yöntemiyle inşasıdır. Polemik metin, muhatap dine karşı tekzip metnidir. Bu yöntemde karşılaştırmalı filoloji, karşılaştırmalı dinî metin çözümlenmesi esastır. Rus *Antikoranika* bilgisinin sistemli inşası için Malov'a göre bu yöntem şarttır. Kazan İlâhiyat Akademisi Müslüman Karşıtı Misyoner Kürsüsü'nde polemist profesör olarak hocalık ve rehberliğinin ruhunda, onun Hristiyan İslâm karşıtı apolojetik ve polemik metin üretme geleneğine hâkim olan İslâmî dogmanın tekzibinde Hristiyanlığın kendi dogmasını yalnızca "savunan" karşı ispatları öne sürmenin artık bir yöntem olarak terk edilmesi gerekliliği yatar. Rahip Malov'un, uzun soluklu misyoner ilahiyatçı ve şarkıyatçı mesai içinde İslâmlık ve Yahudilik hakkında basılı külliyatı dışında kalan "Misyoner Notları" ya da "Muhammedilik üzerine Misyoner Notları" (ve tabi Yahudi Günlükleri) olarak kaleme aldığı elyazma günlükleri, bu noktada 1876-1890 yıllarını içine alan zaman dilimde tutmuş olduğu günlük defterleri, 19. yüzyılın son çeyreğinde Kazan'daki misyoner şarkıyat çevresine bağlı olarak İslâmlık hak-

12 İslâm karşıtı misyonun tecrübeye aktarılmasında, akademik kurumsal arka plânının kuvvetlendirilmesi ihtiyacı ve bunun Kazan İlâhiyat Akademisi'nde savunusu 19. yüzyılın ikinci yarısında İl'minskiy ile şekillenecek olsa da devrin Akademi Rektörü Grigoriy'nin de rolü burada belirtilmelidir. İl'minskiy, 1853'de resmen kurulacak olan *Misyoner Konuları Bölümü*'nün çekirdeği olarak nitelendirilen ve misyon sahasının, Kazan Maarif Çevresinin coğrafyası dikkate alınarak, mahallî dillerin öğretimini amaçlayan düşünce ve tasarısı 1842 yılına kadar uzansa da, bu 1845'de gerçekleşmiş, Akademi bünyesinde kurulmuş olan *Gayri-Rus Dilleri Kürsüleri*'ne bağlı olarak çalışan Türk-Tatar ve Arapça Kürsüsü'ne 1847'de (diğeri Moğol-Kalmık Kürsüsü) bakkalavr hoca olarak atanmıştır. Znamenskiy, *age*.

kında polemik düzlemdeki kavramsallaştırmayı, eşzamanlı Batı oryantalist indirgemeci söyleme koşutlukla sunmaktadır. Bu makalede söz konusu Malov günlükleri kaynak malzemeyi oluşturmaktadır[13].

Şüphesiz Rus misyonerinin İslâmlık hakkındaki bilgisi, dönemin İngiliz, Fransız ve Alman şarkıyat/İslâmiyat eser ve temel kaynaklarının değerlendirmelerinden doğrudan beslenmiş olsa da, söz konusu bu yetkin isimlerin kendilerinin ana kaynaklara Latin Roma ile Bizans Kilisesi'nin İslâmlık'la ayrı ayrı, birinin diğeri üzerinden dolaylı tanışmalarla da devreden bir mirasa dayandığı da görülmektedir. Nitekim Kazan'da da 19. yüzyılın ikinci yarısı itibariyle, esasta ürünlerini vermeye başlaması tarihi yüzyılın son çeyreğine rastlayan, İslâmiyat bilgisinin tarafgir boyutunu oluşturan "İslâm karşıtı" polemik külliyatın, burada odak şahsiyet olarak ele alınan Malov'la beraber şekillenen telif ve tercüme olarak oluşturulmasında, hem Latin, ki burada Katolik tarikatların geç ortaçağlardan 18.yüzyıla ürettikleri metinlerin edinilmesi, hem de Arap dilli İslâm-Hristiyan karşılaşması içinde polemik ve apolojetik metinlere yeniden dönülmesi ve seçilerek tercümesi, yine aktüel olarak Katolik ve Protestan misyonerliğinin 19. yüzyıl polemik metinlerle beraber, İslâmiyete, İslâm tarihi ve İslâm peygamberine yönelik indirgemeci oryantalist söylemle ürettiği metinlerle beraber edinildiği bilinmektedir.

İslâm peygamberinin Hristiyanlığın iki Kilisesi tarafından, Orta çağlara uzanan polemik (reddiye) geleneğinin İslâmlıkla kurdukları (Afrika'nın kuzeyinden İspanya ve Fransa'nın güneyine, Anadolu, Kafkasya, Hazar ötesi ve İç Asya Arap fetihleri) ilişkiye bağlı olarak hiç de "doğru" bilgiye dayanmadığı malumdur. Peygamberin biografisinin polemik konusu yapıldığı, Muhammed'in hayatının, onun ne söylediğinin ve yaptığının değil de, kişilik özelliklerini öne çıkararak, vahiy öncesi ve sonrası zamanlandırmayla, doğumu, ailesi ve "pagan" geçmişi, ilâhî vahyin hakikîliğinin reddine; bu nasıl peygamber ki "mucize gerçekleştiren değil"e (İsa ve Musa karşılaştırmasıyla, "Mucize gerçekleştiremeyen Muhammed" imgesi), "sözde" ilhamın doğrudan Tanrı'dan mı, yoksa "anjelik vizyonların" ziyaretiyle mi olduğu, aslında epileptik (saralı) olduğu, "sahte peygamber" olduğu kesin hükmüyle, "uydurmalarının" vahiy eseri ne kelime "sözde görüntüler"den ibaret olduğu, neticede "uydurma" Kur'an'la beraber misyonunun "şeytanî" (*demoniacus*), yani "şeytan tarafından ruhu-

---

13 Ye.A.Malov, eserleri ve faaliyeti hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. S.S. Gökgöz, *Yevfimiy Aleksandroviç Malov: İdil-Ural'da İslâm Karşıtı Rus Misyon Siyaseti*, (Ankara, 2007).

nun ve zihninin zaptedilmesiyle şeytanın hizmetkârı" oluşu, yine kendisinin yapıp ettiklerinin değil de, "haremiyle"; dolayısıyla "bu şehvet düşkününün" kendisini meşru kılmak üzere Kur'an içeriğini "bozduğu", zaten bu içeriğin Tevrat'a ve İncil'e dayandığı -ki bu konu esasta 19. yüzyılda yeniden şarkıyatçılarca da ele alınacaktır-; yine bildik papaz Bahira efsanesi, İslâmiyet'in "haydut" Muhammed'in şiddetiyle, tedhişiyle, cinayetle "kılıçla ve kanla", savaşla, "sözde görüntülerin" hükmü altında kurulduğu şeklinde, kartopu gibi yuvarlanarak büyüyen bu tercihli "anlamama" onun yerine yanlış anlama, abartma, eksiltmeye dayalı dinî apolojetik ve polemik metinlerin, Peygamber ve Kur'an ve İslâmiyet üzerine Orta Çağ Roma Hristiyan kanonu oluşturduğu bilinmektedir. Doğu Hristiyan polemik geleneğinin ise Bizans, Araplarca Suriye'nin zaptıyla iki koldan seyrettiği bilinmektedir. Teslis merkezli doktriner parçalanmayla Doğu Kilisesi'nde Arapça'nın din dili oluşu; başka türlü de biçimlenen Süryanî, Yakubî ve Nasturî ilâhiyatçılarının polemik metinleri, ve yine Endülüs Emeviliğiyle Kurtuba merkezli Mozarabların polemik edebiyatı, 7. yüzyıldan itibaren Emevî, Abbasî Hilâfeti ve Selçuklu devirlerinde ürünlerini vermiştir[14]. Nihayet 13. yüzyılın ilk yarısı itibariyle, Endülüs Kurtuba zi-

---

14 Latin Roma, Batı Hristiyanlığının Orta Çağda İslâmlıkla ilişkisi için daha ileri okumalar için Norman Daniel, *Islam and the West The Making of an Image* (Edinburgh, 1960); Richard Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge, 1962), James Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam* (Princeton University Press, 1963); John V. Tolan, *Saracens: Islam in the Medieval Eurpean Imagination* (New York, 2002); Benjamin Z. Kedar, *Crusade and Mission European Approaches toward the Muslims* (Princeton University Press, 1984). Müslüman-Hristiyan karşılaşmasında; Doğu Hristiyanlığı-Bizans bağlamında Abbasî Hilafeti ile Doğu Hristiyan kilise ehli, din bilginlerinin, apolojetik ve reddiyye metinler üretilmesini mümkün kılan tarihsel ve dinsel-teolojik ilişkiler hakkında pek çok çalışma vardır. Mun'im A. Sirry'nin makalesi ve literatür değerlendirmesi yol göstericidir: M. A. Sirry, "Early Muslim-Christian Dialogue: a Closer Look at Major Themes of Theological Encounter", *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol.16, No.4, 361-376, October 2005. İslâm peygamberine dair Hristiyan teolojisinin tarihsel bakış ve değerlendirmeleri ise derli toplu yeni çalışmalarda kendini göstermektedir. Özellikle K. Cragg ve D. Kerr'in çalışmaları burada zikredilmeye değer. K.Cragg, *Muhammad and the Christian: An Exploration* (London, 1985), Hristiyan ilâhiyatının 20. yüzyılda, özellikle üç isim üzerinden Muhammed ve Ku'ran ve İslâmiyeti salt tarihsel ve kültürel fenomen olarak algılmayıp, teolojik olarak da anlamaya çalıştığını gösteren çalışmalar için David A. Kerr, "Muhammad: Prophet of Liberation-A Christian Perpspective from Political Theology", *Studies in World Christianity*, 3: 3, 1997: 139-174. Makale İslâm peygamberine ve İslâmiyet'e Batı-Hristiyan fenomenolojik oryantalist ve ilâhiyatçı bakışı temsil eden W.Watt, Hans Küng ve Georg Khodr değerlendirmesini de içermektedir. Kerr'e ait şu makalelere de başvurulabilir; "Muhammad in Christian Theological Perspective", D.Cohn-Sherbock (ed.), *Islam in a World of Diverse Faiths* (London, 1991) ve "He walked in the Path of the Prophet: Toward a Christian Theological Recognition of Prophethood of Muhammad", Y.Haddad-W.Haddad (eds.), *Christian-Muslim Encounters* (Gainsville, 1995). Her ikisi de aynı sempozyumda sunulan şu bildirilere de bakılabilir; Seyfettin Erşahin, "Batı Oryanta-

yareti sonrası Cluny Manastırı'nda Robert Ketton tarafından Kur'an'ın Latinceye tercümesiyle[15] kendi polemik külliyatını oluşturan Latin Hristiyanlığı'nın ise İslâm karşıtı reddiye geleneğini kurma gücü, Bizans, Doğu Hristiyan Arap ve Mozarab reddiye edebiyatına vakıf olmalarıyla biçimlenmiştir.

Malov Günlük Anlatılarında *Kur'an* ve *İslâm Peygamberi* Hakkında Temsil Biçimleri

Malov'un yalnızca 1875-1884 arası günlüklerine dayanarak on yıl içinde, onunla tanışan, belirli frekanslarla sohbet etmek üzere evine gelen şakirtlerin yanı sıra geri kalan ve 1898 yılına kadar devam eden diğer günlüklerinde sair şakirtlerle beraber izlenmesi, dönemin şakirt profillerinin, medrese sisteminin resmedilmesinde bir kaynak olarak durmaktadır.[16] Malov misyoner anlatılarının mutlak bir tek taraflılığın esiri olduğu, ve nesnel yaklaşımı zorlayıcı olacağı düşüncesi tartışılabilir. Malov elyazma külliyatına bütüncül bir bakış ve "Muhammedî-Tatar" tarafını dinî meselelerini kendi odağında ele alan dönemin kaynaklarıyla karşılaştırma bizi bu engelden kurtarabilecektir. Dönemin özellikle yüzyılın son çeyreği ve onlu yıllar için cedidî-kadimî medrese ikiliğinin de kendini hissettirmeye başlamasıyla ortaya çıkan görünümün tasviri, misyoner kaleminden de anlaşılmaya çalışılmalıdır. Sohbet failleri, ve sohbetin bir muhatabı sabit, değişken şakirt sohbet muhataplarının, rahiple neyi söyleştiği meselesi, öncelikle karşılaştırmalı ilâhiyat açısından olduğu kadar İdil-Ural çalışmalarında, kültür tarihi ve din tarihi açısından da incelenmeyi beklemektedir. Bu noktada İslâm peygamberi etrafındaki algılamanın "sahtekâr/yalancı" ve türevlerinin ifadelendirilmesinden kaçınılarak,

---

lizminin İslâm Peygamberine İndirgemeci Bakışı" ve İbrahim Sarıçam, "Batı Oryantalizminin İslâm Peygamberine Fenomenolojik Bakışı", *Çağdaş Türklük Araştırmaları Sempozyumu 2006* (ÇTAS 2006), 10-13 Mayıs 2006, Ankara Üniversitesi DTCF Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü.

15 Kur'an'ın Batı dillerine tercümelerinden önce Ortaçağ Avrupası'nda Haçlı yenilgilerinin tahrikiyle Latinceye tercüme edildiği bilinmektedir. Cluny manastırı (Fransa) keşişi Petrus Venerabilis'in teşebbüsüyle Retinalı Robert (Robert Ketton) ve Dalmaçyalı Hermann tarafından 1143'te Latin diline tercüme edilen Kur'an, Basel'de 1543'te T. Bibliander tarafından dörtyüz yıl sonra neşredilmiştir. Bir diğer tercüme rahip L. Maracci'ye aittir (*Alcorani textus universus,* Padua, 1698). Bir yüzyıl sonra ise bir diğer Arapça-Latince Kur'an J. F. Froriep tarafından Leipzig'te 1768'de yayınlanır.

16 Bkz. S.S. Gökgöz, *a.g.e.*, ayrıca bkz. S.S. Gökgöz, "Misyoner Rahip Yevfimiy Malov'un Şakirtle *Sohbeti*: Çarlık Rusyasında Ortodoks Misyon Siyasetinin Araçları", *Second Internatinal Symposium on Islamic Civilisation in Volga-Ural Region*, Kazan, 24-26 June 2005 (Basımda).

daima "ilahî vahiy" değil de "Muhammedin telifi", eseri saydığı Kur'an'ın kendisini hedef alarak, İslâm'ın inanç esaslarıyla ve pratikleriyle beraber olduğunu görmek gereklidir. 3. Anlatıdaki örnekteki "klişeleştirme" eğilimi 1881-1890 yılları arasındaki günlük sohbet bağlamlarının tümü dikkate alındığında azdır, Malov'un sohbet içeriği sistemli gelişsin veya gelişmesin teolojiktir. Bunu belirleyebilmek için üç anlatı örneği yeterlidir.

Anlatı 1.

> Nisan'ın ortasında elime Arapça **Kur'an (*alkoran*)** geçti. Yani? Daha önce onu bir Rubleye en fazla ikiye satın almak mümkündü, fakat şimdi kitap dükkânlarında/kitapçılarda (Muhammedî) "satışta yok" diyorlar. Muhammedî mektebine döndüm ve şakirtlerden bana iki nüsha bulmasını (mutlaka, ne olursa olsun anlamı var) rica ettim. 16 Nisan'da getirmeye söz verdiler. Geldilerse de Kur'anları (*alkoran*) getirmemişlerdi. Kur'an basmayı yasaklayan bir emrin olduğu söyleniyor, herkes de saklıyor, kimse satmıyor. Kitapçılarda ise Müftü'nün Kur'anları daha itinalı ve iyi kağıda basılması için beyanat verdiğinden bahsettiler. Bana önce basılanların hepsinin tükendiğini ve Müftünün beyanatına uygun olarak yeniden basılanların ise henüz satışta olmadığını söylediler.[17]

Kur'an, Malov tarafından *El-Kur'an* ifadesinden bozma "alkoran" olarak adlandırılmaktadır, nitekim Rus dilinin açıklamalı sözlüğü'nün bilgini V. Dal' de[18] bu kelimeye şöyle bir açıklama getirmiştir. "Kur'an, Muhammed'in kelâmıyla yazılan Muhammedî Şeriatı'nın (*Zakon*) kitabı, (Rus) köylüler onu "Tatar kitabı" (*tatarskiy prolog*) olarak adlandırırlar". Bu tanımdaki "prolog" kelimesi ise, "Ayin sırasında okumak üzere yıllık dinî bayramlar, havarilerin hayatları, azizlerin yazılarından kısımlar içeren kilise kitabı" anlamının yanında bir eserin, özellikle dramatik bir eserin girişi, mukaddimesi"[19] de demektir; "Tatar kitabına" atıfla İncil ile Kur'an'ın halk arasında, Tatar-Rus karşılaşmasında İncil'in üstünlüğünü ima eden bir de deyim vardır: "Sizin sözleriniz dosdoğru İncile, fakat bizimki kitaba uymaz". İncil nihaî olandır, sizin söylediklerinizve inandıklarınız "bizim" kitabımızda vardır" şeklinde ifadesini bulan bir yerleşik zihinsel

---

17 M9 1/9-124r (1871-1873), 16 Nisan 1874 notu.

18 V. Dal', *Tolkovıy Slovar' Jivogo Velikoruskogo Yazıka*, Cilt 1, İzd.tip.M.O.Vol'f, St.Petersburg-Moskva, 1880, s.11, Moskova, 1989-1991, tıpkı basım, 6.baskı. Sözlüğün basım yılları, Cilt 2 (1881), Cilt 3 (1882), Cilt 4, (1882). Sözlüğün ilk baskısı V. I. Dal' yaşarken 1863-1866'da, 2.baskısı ölümünden sonra 1880-1882'de, 3.baskısı 1903-1909'da, 4.baskı ise 1913'de 3.baskı esas alınarak yapılır, 5.baskısı ise, 1955'te ikinci baskı (1880-1882) temel alınarak yapılır.

19 V.Dal', *Tolkovıy Slovar'..*, Cilt 3, s.494.

sabiti yansıtmaktadır. Yine "alkoran" kelimesinin açıklamasında sözde Hz.Ömer'in söylediği şu cümleye de yer verilmiştir; "Hz. Ömer İskenderiye kütüphanesini ateşe verirken Ömer dedi ki: Bu kitaplarda yazılanlar Kur'an'da varsa, onlar lüzumsuzdur/fuzulîdir, eğer başka şey yazıyorsa o zaman yalan söylüyorlardır." Bu Hz.Ömer tarafından söylendiği rivayet olan cümleye, ilk baskısı 1863-1866'da yapılan Dal'in sözlüğünde yer verilmesi "sözlüğün" (bir dilin "hafıza" dizgesidir sözlük) karakteristiği icabıdır, zira V.Dal' Rus dilinin lehçelerine de nüfuz etmekle, söz konusu atıfta bulunulan her bir kelimenin düz anlamları bir yana göndermesel, edebî olduğu kadar halk ağzındaki tüm kullanımlarını, deyim, atasözü, metaforik kullanımlarını vermektedir. Bu, "Alkoran" kelimesi için de geçerlidir. İskenderiye (M.Ö. 331) hellenistik kültürün önemli merkezlerinden biri olması yanında Doğu Hristiyanlığı için de belirleyici Mısır'ın liman kentidir. 642 yılında Araplarca ele geçirilen kentte "Hz Ömer'in emri üzerine bu devirde büyük kütüphanenin yakılmasına dair nakledilen rivayet tarihî bir vakıa olarak kabul edilemez" notunu düşen R.Guest'e karşın[20] , efsane ile tarih arasındaki fark, İslâm-Hristiyan ve eklemlenen Rus ekseninde birbiriyle içi içe oluşu ortadan kaldırmamaktadır. Rivayetin de kağıda kaydı ayrı bir problemse de esas kaydedildiği yer; yüzyılları içine alan hafızalardır; V.Dal' şüphesiz bu cümleyi boşuna yazmamıştır; öyle ki canlı ve yaşayan dil, dilin konuşurlarında, sorgulanan bilgiden ziyade kollektif zihinde ne saklı ise ona tercüman olur, dolayısıyla zihin, hafızanın gücü ile beslenir, hafıza, yazılı/kayıtlı uydurmalar dışında toplumsal çevrede duyarak ve dinleyerek, dinlediğini de sapmalar olsa da, onaylanarak nakledilen, izafîyeti daima itibara alan peşinhükümlerle güçlendirilen zihne kayıtlı uydurmalarla da konuşur. Dilci ve sözlükçü Vladimir Dal' de dört ciltlik "Canlı Büyük Rus Dilinin Yorumlu Sözlüğü"nde, halkın zihnini yansıtan bu kayıtlara yer vermekten geri durmamıştır. Rus köylüsünün Kur'an'ı "Tatar kitabı" olarak bilmesi, nesnenin kimin vasıtasıyla bilindiğine işaret etmesi bakımından mühimdir, Tatar'ın inandığı kitap ile Rus'un inandığı kitap ne içerik ne de biçim bakımından aynı değildir, inanırlar da aynı olmadığının farkındadır, nakledilen deyim de buna işaret etmektedir. Yan yana yaşayan Ortodoks Rus ile Müslüman Tatar karşılaştığında ilâhî kitapların "rekabeti" bir bakıma kaçınılmazdır. Fakat bu rekabette misyonerin islamofobik düşünüş, duyuşlarının, ve bunların söze ve davranışa yansıyan edimlerinde İncil'e Kur'an'ı rakip sayma hâli hükmeder.

---

20 R.Guest, "İskenderiye", *İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 5-II, İstanbul: MEB, 1988, s.1086.

Aşağıdaki 2. Anlatıda şakirdin (Abbas), İslâm-Hristiyan reddiye konuları arasında temel bir yer işgal eden, Kilisenin bugün kabul ettiği kanonik İncillerin, asıl Kelam olmadığı, bu dört İncilin "sonradan" kaleme alındığı, tahrifi bir tarafa, İncili önceleyen Kitapların da aynı bağlamda tahrif olduğu ve İslâmî anlayışa göre mensuh (sahih olmayan), hükümsüz kılındığı kabulü, Ahmed Cevdet Paşa'nın *Kısasu'l Enbiya*'da "İsa Aleyhisselam" bahsinde okuduğuna göre Malov'a dile getirilir. Malov bu konuyu açmaz, sohbeti soru-cevap olarak yönlendirir. Şakirt medreseye gitmeye acele ettiğinden sohbet uzamamıştır.

Anlatı 2.

19 Kasım (1883) gece nöbetinden sonra, kısa bir süre için Muhammedî Abbas ziyarete geldi ve satmak için *Kısasu'l Enbiya*'yı (a.) getirdi: Konstantinopolis'li bir bilim adamı, Sultanın vezirinin eseri. Kitap üç cilt. Abbas bunun için 3 ruble istedi. Ama ben bu kitabı almayı düşünmedim. Abbas onun içinden, Hristiyanların bir zamanlar bir/tek olan gerçek İncil'e sahip olmadıklarını çıkışı belli olmayan dört İncil'erinin olduğunu okumuş. Çok eski bir hikâye, diye düşündüm ben. Abbas Muhammed'in yeni bir dini va'z ettiğini söyledi... Ben itiraz ettim: Muhammed'e kadar, Adem, İbrahim, Musa, Davut vb zamanlarında Tek Tanrı'ya iman yok muydu?
- Hayır, vardı, dedi Abbas.
- Meselâ Musa ile Davut zamanında meleklere iman yok muydu?
- Vardı, dedi Abbas.
- Kitaplara, meselâ, Musa'nın Tevrat'ına, Davut'un Zebur'una Muhammed'den önce inanmadılar mı?
- İnandılar, dedi Abbas.
- İbrahim ve onun yandaşları, Musa ve Davud ve onun yandaşları öldükten sonra dirilmeye inanmıyorlar mıydı?
- İnanıyorlardı, dedi Abbas.
- O zaman nasıl yeni bir dini va'z etti Muhammed? O aynı zamanda söyledi ki, ya da daha doğrusu siz Muhammedilerde iman esası şöyle: Allah'a, meleklere, kitaplara, peygamberlere, mahşer gününe veya kıyamet gününe inanıyorum. Sonuç olarak, herhangi bir yeni dini Muhammed va'z etmedi, dedim ben[21]

Anlatı 3.

21 Şubat 1890 bana Çukra Alanova köyü mollası Şigabeddin Azizov Rahmatullin[22] geldi.....Molla Azizov eğitimi hakkındaki konuşması-

---

21 M9 1/13- 257v, 258r-258v (1881-1883).

22 Malov anlatılarının, dinî sohbet muhatapları arasında en renkli, ve meydan okuyan, Tatar cemaati arasındaki yenileşme dinamizmini hayata geçiren kişiliklerinden biri olarak konuşan Şigabeddin Azizov Rahmatullin, Kazan tüccar eşrafından Usmanovlarla yakın temasta bir molladır. Bu aileden özellikle tüccar Hüseyin Usmanov, Malov ve Sahip Girey Ahmerov

nı bitirdiğinde, Müslüman Tatarlar için şimdi orta seviye eğitim veren bir okul açılmasının iyi olacağı ve Tatar edebiyatının güçlendirilmesi gibi bir isteğinin olduğunu, bu arada mollalık için sınavları mümkün olduğu kadar sert yapılması gerektiğini açıkladı. Benim Vyaçeslav matbaasından bir kitap daha çıkacak, dedi Azizov. Ben, şu an molla Azizov'un geliştirmeye çalıştığı fikirlerin, Tatar "Tercüman" gazetesinin redaktörü İsmail Gasprinskiy'in fikirleri olduğunu görüyordum. Azizov'a, Müslüman Tatarlar için, hikayeler ve yanılmalarla dolu Tatar veya Arap edebiyatı değil, fakat diğer edebiyatın – insanın zeka özelliklerini geliştiren edebiyatın gerekli olduğunu söyledim. İşte, eğer molla Azizov herhangi bir bilimsel Rus eserini ele alıp Müslümanlar için Tatarcaya tercüme etseydi, - bu senin şu anki tercümelerinden daha iyi olurdu. Senin tercüme ettiğin kitaplar (örneğin, "Tühfetu'l müluk") her Müslüman'ın bildiği şeyleri 500'ci kez tekrarlamaktadır. Bu biçim faaliyetin ne faydası olabilir ki? -Ben bilimsel eserlerin tercüme edilmesi gerektiğini kabul ediyorum; fakat bu çok zor bir iş. *Peri masalı* özelliklerine değinince, bunlar sadece Kur'an'da değil, İncil'de de yer almaktadırlar, diye belirtti molla Azizov. -Sen molla, yanılmaya başladın: eğer *sizin Kur'an'ınızda Muhammed'in İncil'den alarak koyduğu hakikatler olmasaydı, sizin dininiz büyük ihtimalle ortaya çıkamazdı; çünkü o zaman Kur'an'da ancak Arap hikâyeleri kalacaktı:* İncil – gerçekten de Tanrıyı yansıtan bir kitap. Kur'an ise insan eseri. Bunu molla, örneğin, insanî, Tanrısal olmayan dinin sabırsızlıkla, **fanatizmle** ayrılmasıyla görebilirsin. *İslam, ateş ve kılıç zoruyla yayılmıştır.* İncil bu yöntemleri kabul etmiyor. [23]

Bu sohbet bağlamında Azizov'un gerçekten de Çarlık Rusyası'nda Müslüman Türkler arasında mektep ıslahı ile başlayan (*usul-i cedit*) ve bu eğitim merkezli yenileşmenin diğer toplumsal ve kültürel alanlara genişlemesiyle Rusya Türkleri arasında modernleşme hareketinin (*ceditçilik*) öncüsü pedagog ve gazeteci İsmail Gaspıralı'nın fikirlerini sair sohbetlerde ismine de atıfla Malov'la paylaştığı da bilinirse, yan tema olarak duran ama asıl önemsenmesi gereken kısmı özetleyen "Müslüman Tatarlar için hikâyeler ve yanılmalarla dolu Tatar ve Arap edebiyatı diğer edebiyat gerekli"... yani "Rus zekâsının ürünü, insanlığın da hizmetinde olan kitaplar" cümlesi "yanılmalara" atıf yapılan Kur'an İslam peygamberi hakkında "basma kalıp"laşmanın yanı sıra bir başka klişenin "ateş ve kılıç zoruyla" yayılan İslâmiyet'e dair ifadelerin sıralandığı görülür: "Muham-

ile bir yemek tertibinde de vardır. Malov'un sık sohbet muhataplarındandır; 1885'ten itibaren. Kazan vilâyeti Svyajsk kazası, Küçük Rusakovalıdır (Müslüman Tatar-Kreşen Çuvaş köyü). Ekim 1889'da Çukra Alanova köyüne molla olmuştur. Ayrıca *İbretnâme*'nin mütercimi (basım yılı 1886). Eser Kazanlı tüccar Fethulla Bikbayev Keteyev tarafından finanse edilmiştir.

23 M9 1/19-99r-100v (1889-1890).

med'in Kur'anı", "Kur'an insan eseridir" ve "Muhammed'in İncil'den alarak koyduğu hakikatler", bunların yokluğunda "Arap hikâyeleri"nden ibaret Kur'an ve Kur'an'ın "hakikat" içermediğine doğrudan gönderme yapan "peri masalı tonunda" olması benzetmesi yani Kur'an ve "masal kitabı" eşleştirmesinin yapılmış olmasına özellikle dikkat çekilmelidir.

Sonuç

Kazan sahası, İdil-Bulgar Kağanlığı ve Altın Orda'nın İslâm ve Türk kültürel mirasını taşır. Kazan Hanlığı'nın Moskova Rusya'sı tarafından yıkılmasıyla beraber, Rus hakimiyeti altına giren Müslüman Tatar ve sair gayrı-Rus unsur, Çarlığı çok dinli ve çok kültürlü yapıyı da yönetme siyasetlerini belirlemeye sevk etmiştir. Bu siyasetler, din-kültür ve sosyo-ekonomik, demografik vs. boyutları gel-gitlerle de olsa, ağırlıklı olarak assimilatif bir karakter sunmuştur. Rus yönetimi, özellikle II. Katerina döneminde Müslüman Tatar tebaaya, İdil boyu söz konusu olduğunda dinî hürriyet ukazıyla hukuken tanıma aşamasına gelebilmiş, tebaa üzerindeki siyasî tasarruflarında "iyileştirmelere" başvurmuştur. Bu durum, Çarlık Rusya'sında bir "İslâm faktörü"nün varlığını da tanıma olmuştur. Tanıma edimi, bilimsel zemine de yerleştirilmeye başlanmıştır. Rus oryantalizmi, öncelikle "kendi" Doğulu Müslüman tebaasını tanımaya yönelmiştir ve akademik merkezlerini kurmaya yönelmiştir. St. Petersburg, Moskova bu noktada merkez şarkıyat bilim kurumları ile temsil edilirken, Kazan'da, Kazan Üniversitesi ile taşrayı ifade etmiştir. Kazan, aynı seviyede, Rus Ortodoks ruhbanlığının, Kazan'ın zaptıyla beraber, misyoner faaliyetlerini çevreden merkeze biçimlendirici merkezi konumunda olmuştur. 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra ise, misyoner faaliyeti, Kazan İlâhiyat Akademisi, Müslüman Karşıtı Misyoner Kürsüsü'nde "bilimsel" bir zemine çekilmeye çalışılmıştır. Bu zemin, İslâmiyeti, Rusya Müslümanlığını bilme, inceleme üzerine de inşa edilmiş, Kürsü, Türkiyat ve Arabiyat alanında, kendi temsilcilerini, hatta ekolünü ortaya çıkarmıştır. Kazan İlâhiyat Akademisi'nde Sablukov ve İl'minskiy yanında Yevfimiy Malov, İslâm karşıtı ve Yahudi karşıtı külliyatı ile önemli bir yer işgal etmiştir. Onun özellikle el yazma günlükleri, kendi misyoner faaliyetini olduğu kadar Rus yönetiminin Müslüman tebaa siyasetlerine ve uygulamalarına içerden de bir bakış sunmaktadır. Günlüklerdeki zengin bilgiler, onun aynı zamanda Kazanlı medrese şakirtleri, köy mollaları ve sivil Müslüman Tatar temsiliyet ile yaptığı sohbetleri de içermektedir. Bu sohbetler, salt dinî,

teolojik olmasa da, içerik olarak ağırlığını karakter belirler. Söz konusu sohbetler, İslâmiyet, İslâm peygamberi hakkında, 19.yüzyıl Batı ve ondan beslendiği, etkilendiği ölçüde Rus şarkıyatçılığının "bilimsel" bakış açılarını, hükümlerini, "tarihsel" indirgemeciliğinden uzak olmayarak verse de, temelde Hristiyan ve Yahudi din ehlinin İslâmiyet ve onun kutsal Kitabı ve peygamberine dair, "deja vu" bir entellektüel içeriktedir; yani "Kur'an *vahyedilmemiştir* ve *Muhammed'in eseri*'dir" ve Muhammed *sahte peygamber*'dir. Malov, şakirtleriyle bu ön kabullerden hareketle, *polemika yöntemi*yle, Kur'an'ı temel karşı metin olarak (ve sair İslâmî bilim külliyatını) kullanmak suretiyle sohbet edip, tartışacaktır.

Türk Aydını - Toplum İlişkisi

İbrahim ÖZLER*

Abstract

The need of people for someone who will lead them to solution in questions they cannot solve by themselves has always been the problem. This need has always been felt from the first step of the establishment of the society up to now. There are people who can lead the people in our age as there were in the past warning and leading them. At this point it is possible to evaluate the "intellectual" on this basic principle.

Key Words: *İntellectual, Society.*

Giriş

Bir milletin hayatında aydınların çok önemli bir yeri vardır. Bir millet, sayıca ne kadar çok, kültürce ne kadar zengin olursa olsun, kendilerine öncülük edecek olan aydın kadrolara muhtaçtır.[1] Çünkü toplumun bütün üyelerine öncülük edecek ve bu görevi yüklenmiş bir grubun olması kaçınılmazdır.[2]

O halde gerçek aydın gücünü milletinden ve onun değerlerinden almaktadır. Ona sırtını dönmek bir yana, ona rehber ve göz olur. Buna bir de milliyetçi aydın sıfatı verilirse onun, milletinden kopuk olmasını düşünmek mümkün değildir. Aydın; kültürüyle, tarihiyle, felsefesiyle, sosyal anlayışıyla her şeyini sürdürebilir. Böyle bir aydın bir tane de olabilir, birkaç tane de. Çokluğu ise muhakkak ki arzulanan bir şeydir. Ama kendi toplumuna ve değerlerine yabancı insanlardansa, ışığını her tarafa yayan bir güneş de yeterli olabilir ve hayat verebilir.[3] Bunun içindir ki aydını

---

* ***Dr.***, Ağrı/Hamur Müftüsü.

1 Arvasi, Seyyid Ahmet, *Emperyalizmin Oyunları*, Burak Yay., İstanbul, 1999, s. 14.

2 Bulaç, Ali, *İslâm Dünyasında Düşünce Sorunları*, İz Yay., İstanbul, 1995, s. 119.

3 Dülger, *"Kime Darı Kime İnci Verileceğinin Çok İyi Bilinmesi Gerekir"*, Milli Kültür Derg., Kültür Bakanlığı Yay., sayı: 70, Mart-1990, s. 9.

şartlandıran, aydının düşüncelerine istikamet veren, düşüncesinin hudutlarını çizen, kucağında yaşadığı cemiyettir. Kimse bunun dışına çıkmamıştır ve çıkması da mümkün değildir.[4] Çünkü aydının kaynakları: Çarşı, pazar, sokak, iş yeri, tarla, köy, olaylar, kurallar, gelenekler ile halkın yaşam dili ve tavrı, dolayısıyla da halkın bizzat kendisidir.[5] Kısaca aydın, toplumun en hassas bölümüdür, vücut hasta olunca deride yaralar belirmeye başlar. Aydının çözülmesi de bir hastalık belirtisi olarak sayılabilir.[6]

Kavramların Etimolojik Anlamı

Aydın-halk ilişkisini ele alabilmemiz için aydın ve halk kavramları üzerinde durmamız gerekmektedir.

Aydın, belli bir eğitim görmüş, değişik dünya görüşlerini bilip onları yorumlayabilen ve kendi dünya görüşü doğrultusunda meselelere çözümler getiren insandır.

Halk ise şöyle tarif edilmektedir: "Yöneticilere göre bir ülkedeki kalabalık."[7] Öyleyse "Aydının ölçüsü ne? Kalabalıkla aydını kesin olarak ayıran bu tarif demokrasiyle nasıl uzlaşabilir?"[8]

Biz ise günümüzde aydın ve halk kavramlarının birbirinden farklı olduğunu kabul etmekteyiz. Elbette ki aydın halktan biridir, onun halkta olmayan aydınlatıcı, eğitici, öğretici ve yönlendirici özellikleri vardır. Bütün bu özellikler göz önünde bulundurularak sosyo

loglar, halk kavramının tanımını şu şekilde yapmışlardır: Üyeleri yoğun bir şekilde bir arada toplanmış olmayan, tesadüfilikten uzak, devamlı ve yaygın bir gruptur. Karşılıklı tesir münasebetleri de grubun yaygınlığının, grubun tabii bir neticesi olarak radyo, televizyon haber vasıtaları gibi vasıtalı yollarla vuku bulmaktadır.[9]

Aydının Toplum Karşısında Aldığı Durum

Osmanlı devletinin tarihi ve ekonomik gelişmesi sürecinde sınıf kavgalarına tanık olunmamıştır. Oysa Avrupa, fikri ve sosyal reformları ger-

---

4 Meriç, Cemil, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, İletişim Yay., İstanbul, 1997. s. 394.
5 Şeriati, Ali, Öze Dönüş, çev. Kerim Güney, Kitabevi Yay., İstanbul, 1997, s. 185.
6 Meriç, Cemil, *Mağaradakiler*, Ötüken Yay., İstanbul, 1978, s. 41.
7 Bkz. Meriç, Mağaradakiler, s. 242.
8 Meriç, Mağaradakiler, s. 242.
9 Kurtkan, Âmiran, *Genel Sosyoloji*, İstanbul Üniv. Yay., No: 2144, Fakülteler Mat., İstanbul, 1978, s. 233.

çekleştirirken bir sınıf olduğunun şuurundaydı. Osmanlı devleti kültürel alanda Avrupa'yla yakın ilişkilere girince Türk aydınları, batı kültür ve ideolojilerini kendilerine gaye edinmiş ve yaşamlarını ona göre düzenlemeye çalışmışlardır.

Halk, kendisiyle beraber aynı safta namaz kılan, aynı kahvede oturup sohbet eden, aynı his ve heyecanı paylaşan aydınla, asırlarca beraber yaşamış ve aydını kendisinden farklı birisi olarak görmemiştir. Halk, aydının kendisinden daha bilgili, ve daha kültürlü olduğunu biliyor ve ona göre de saygı gösteriyordu, ancak, aydının kendilerinden farklı birisi olduğunu kabul etmiyordu.

Tanzimat'la birlikte başlayan dışa açılma çabaları sonucunda aydınlarımızda, batı kültürünün tesirleri görülmeye başlanmıştır. Artık aydın, ara sıra camiye geliyor, kahveye pek uğramıyor, uğradığı zaman da kendini onlardan daha üstün ve farklı birisi olarak gösteriyor ve onları küçümsüyordu. Bu durum ise halkın, aydın ile olan bağını zayıflatmış ve Türk aydınını halkın nazarında güvenilmez bir konuma sürüklemiştir.

1908'den beri bütün Türk aydınları memleketi batırmışlar ve bütün aydınlar da Türk olduklarından utanmaktadırlar. Unutulmamalıdır ki, millet, intelijansiyasıyla millettir. Kendisinden utanan bir intelijansiya ne getirebilir? Müslüman değildir, Türk değildir, Anadolu ile de hiçbir münasebeti yoktur.[10] Meriç'in ifadesiyle; "Mağaranın içi, mağaranın dışı, insanlık aynı sefil putlara tapan bir şaşkınlıklar kafilesi. Hakikatte mağaranın içi de dışı da bir. Yüz elli yıldır gölgeler âleminde yaşıyoruz. Kitap, kendi insanından kopan aydının trajedisi, amacı, bu yeraltı mağarasına bir parça aydınlık getirmek."[11]

Meriç'e göre aydın ve halk arasındaki kopuş 1839'dan beri vardır. Bu kopuşun en önemli müsebbibi ise aydındır. Zira Türk aydınına göre halk, terbiye edilmesi gereken bir kalabalıktır: "Realist olursak ve herşey nisbîdir dersek, büyük ümitler beslemememiz için bir sebep yoktur. Türk insanı ilk defa olarak kendi istediği cemiyeti belirleme imkânlarına sahip olmuştur. Demokrasi demopedidir. Elbette ki karanlıktaki milyonlar bir anda doğru yolu bulamazlar. Bu geniş kalabalığın terbiye edilmesi lazım. Nasıl? 1839'dan beri devam eden bir yalanın sona ermesi ile. Aydın ve halk kopuşu var bizde. Halkın terbiye edilmesi lazımdır. Aydın, kendinden utanmakta, başka bir milletin tebaası olmak ihtiyacını duymaktadır.

---

10 Bkz. Yazan, Ümit Meriç, *Babam Cemil Meriç*, İletişim Yay., İstanbul, 1994. s. 99-100.
11 Meriç, *Mağaradakiler*, Arka kapak.

Demopedi aydının bu kompleksten, haymatlos olmaktan kurtulması demektir. Batı'nın bütünüyle bizi mazimizden koparması, onun işine yaradı. Türk halkını kendisinden koparan ve her yabancı ideolojiyi elinde oyuncak hale getiren materyalizmdir. Ve bütün bu zararlı doktrinler ilericilik olarak yutturulur bize. Her düşünen aydın kendi realitesinden kopmuş olduğu için kolaylıkla kendisini kabul ettirmektedir."[12]

Görüldüğü gibi, Türkiye'de bir sınıf kavgası değil; aydın-halk uyuşmazlığı vardır.[13] Öyleyse aydınla halk arasındaki bu çatışmanın temel sebepleri nelerdir? Bu soruya Erol Güngör şu şekilde cevap vermektedir: "Geleneksel kültürde dinin yeri büyüktür. Aydınlar, batı kültürünün tesiriyle ülkenin kalkınmamasının, memleketin gelişmemesinin kaynağını dine bağlayıp, en şiddetli eleştirilerini ve taarruzlarını bu yönde yapıyorlardı. Bu ise aydınla halkın arasını açıyordu. Ayrıca aydınlar dindar, okumuş insanları da aydın olarak kabul etmemektedirler. Şayet bir insan okumuş, kültürlü ise ve dindar görünüyorsa bu dindarlığı halktan bazı imtiyazlar koparabilmek ve halkın üzerinde bir nüfuz sağlamak içindir. Aydını halktan ayıran bir başka sebep de aydının, halkın gelenek, görenek ve ahlâki davranışlarını yıkmaya çalışmalarıdır. Netice olarak halk, artık eskiden saygı gösterip hürmet ettiği bu insanları kendinden görmemeye ve ayrı dünyaların insanları olarak kabul etmeye başlamaktadır."[14]

Aydınla halk arasındaki diyalogun gerçekleşmesi için aydının, halkın düşüncesiyle yetişmesi, halkın değerlerine bağlı olması, mukaddeslerine inanması ve halka öncülük edecek seviyeye gelmesi gerekmektedir.[15]

Meriç ise, aydın-halk ilişkisinde aydınların halktan nefret etmelerini, onların Avrupa hastalığına bağlamaktadır.

Halk, mazisine, yani inancına, gelenek ve göreneklerine sıkıca bağlıdır ve kendini bunlardan koparmaya çalışan insanlardan da kaçmaktadır. Halkın kendi kişiliğini ve inancını korumaya çalışması ise bir nefis müdafaasıdır.

"Halk maziye çivili, bu, ahmakça taassup değil, insiyaki nefis müdafaasıdır. Aydınların ihanetini biliyor; korkuyor ve seziyor ki, hayatını idame ettirmenin tek şartı hareketsizlik. Bir başka lisanla konuşmaktadır aydınlar, halktan nefret etmektedirler." [16]

---

12 Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 267.
13 Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 172.
14 Bkz. Güngör, Erol, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, Ötüken Yay., İstanbul, 1996, s. 34-44.
15 Kabaklı, Ahmet, *"Bizim Anladığımız Aydın, Doğu ile Batı'nın Bir Terkibidir"*, Milli Kültür Derg., Kültür Bakanlığı Yay., Mart 1990, sayı:70, s. 13.
16 Meriç, Cemil, *Umrandan Uygarlığa*, Ötüken Yay., İstanbul, 1977, s. 25.

Bugün artık açıkça görülmektedir ki Batılı eğitimden geçmiş olan aydınlarımız kendi acılı halklarının şarkısını söylememekte, tam aksine ondan nefret etmektedirler.[17]

Aydınlar, Tanzimat'tan sonra ülkesiyle manevi ve kültürel bağlarını yavaş yavaş koparmışlar, bunun yanında kültürüne ve manevi değerlerine bağlı olan halktan da iyice uzaklaşmışlardır. Hatta Meriç'e göre, okuyan halk da kendi kültürüne yabancılaşmaya ve kendi kültürünü beğenmemeye başlamıştır:

"Yeni Türk sanatçısı kendini Batı'lı olarak algılar. İçinde yaşadığı toplumu ise "Doğulu" diye küçümser. Küçük aydınlar, hatta biraz gözü açık mahalle kızları, yalnız çeviri romanları okumakla, Türk filmlerine gitmemekle övünürler. Büyük şehirlerimizin -Allah muhafaza- o sanat çevrelerinde Fransız resmi, İngiliz şiiri, Rus müziği, İtalyan sineması, herhangi bir Türk sorunundan önce konuşulur."[18]

İnsanlar eski tutum ve davranışlarını değiştirmeye kalktıklarında bir buhranla karşı karşıya kalırlar. Eski ve yeni çatışması ferdin kendi iç yapısında olabileceği gibi toplumda da olabilir. Toplumdaki sosyal buhran; eskiyi savunanlar ile yeniyi savunanlar, ya da kendi öz kültür ve inancını savunanlarla yeni ideolojileri savunanlar arasında meydana gelir. İşte o zaman, halkı şuurlandırmakla görevli aydınlara büyük görevler düşmektedir. Meriç, bu sosyal değişmeden aydınların da etkilendiklerinden bahsetmektedir. Burada aydının görevi, üzerine düşeni soğukkanlılıkla yerine getirmesi, yani halkı aydınlatmasıdır. Kısaca aydının görevi, aydınlık getirmek yani aydınlatmaktır.[19]

Aydın insan sadece "sokaktaki adam" tipinin haberdar olmadığı bilgilere sahip olan kimse değildir. Onu halktan ayıran taraf, herşeyden önce farklı ve ileri seviyedeki bilgiyi kazanabilecek bir zihni terbiye ve düşünme metodu kazanmış olmasıdır. O, bir hadise ile karşılaştığı zaman "bu nedir?" sorusunu sormaz, çünkü bu suale alacağı cevap onun ancak görenini anlama ihtiyacına cevap verir, görüneni anlamak için de vasat bir insandan daha fazla bir zihni gayret sarf etmeye ihtiyaç yoktur.

Halkın dünyası inançlara, kanaatlere dayandığı halde aydının dünyası daima ispat ve tahkik mevzuu olan bilgilere dayanmaktadır. Halkın bilgisi çok defa hadiselerin oluşundan sonraki müşahedelere bağlı kal-

---

17 Bulaç, Ali, *Din ve Modernizm*, İz Yay., İstanbul, 1995, s. 144.
18 Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, s. 25.
19 Meriç, Cemil, *Bir Facianın Hikâyesi*, Umran Yay., Ankara, 1981, s. 2.

dığı için istikbalde olacaklar hakkında hiçbiri güvenilir tahmin veremezler. Buna karşılık aydın, bu hadiseler karşısında "niçin" sorusunu sorup sebep-sonuç münasebetlerini araştırdığı için bizi hali hazırda yaşamaktan kurtarır ve gelecek hakkında sağlam bir tahmin kazandırır. Onun bu tavrı kendini tamamen ilim adamına yaklaştırmaktadır. İlim adamı ise bilgisini, her problemi çözebileceğine inanmadığı için ancak araştırdığı, tahkik ve ispat mevzuu yaptığı konulardaki bilgisine güvenir. Hatta bu türlü bilginin dahi mutlak hakikat olduğunu iddia etmez. Dünyanın bütün hadiselerine bir mana verme iddiasında bulunan doktrinlere bu yüzden ilim sahasında itibar edilmez. Bunlar ancak vasat insanın zihni seviyesine hitap eden anlama sistemlerinden ibarettir ve ilmi bilgi vasfı da taşımamaktadırlar.[20] Bu yüzden aydının "aydın olmak" diye toplumda üstlendiği konum mutlak iletişimsiz ve verimsiz bir konum olacaktır.[21] Zaten entelektüelin toplum kurmadaki rolü onun kendi araştırmasında daima dinamik oluşundadır. Aksi taktirde, kişiliğinden ve taahhüdünden kendisini sıyıracak olan tarihi determinizme yenilmek durumunda kalacaktır.[22]

Aydın-toplum ilişkilerinde dikkati çeken hususlardan birisi de, bu ilişkilerin menfi bir takım oluşumlarıdır. Bunlar, aydının halktan uzaklaşma sürecinde ortaya çıkan yabancılaşma ve aydın despotizmi gibi ayrımlardır. Bu ayrımların temel sebebi ise iletişimsizliktir. Halk ile aydın arasındaki iletişim kopukluğu ya onları birbirine yabancılaştırmış ya da onlar arasında gergin bir ilişki doğurmuştur.[23] Aydının topluma yabancılaşması ülkemizde Batı'ya nazaran daha ileri seviyelere varmışsa, bunun sebebini aydın-bürokrat karışımında aramak gerekmektedir.[24] Tarih boyunca dünyanın her ülkesinde aydının iki amansız hasmı vardır. Bunlardan birisi de bürokrattır. Buna göre aydın, iktidarla olan ilişkilerinde ancak bir bürokrat olarak davrandığı ölçüde ve oranda aklanıyor ve olumlu bir öge sayılıyor. Ama düşüncesi, ilkeler ve tutumlar düzeyinde bir muhalefet dile getirdiği zaman aydın, aynı bilgilenme süreçlerinden ve pratiklerinden geçmiş olan politikacı tarafından suçlanmaktadır.[25] Tarih, iktidarı

---

20 Güngör, Erol, Sosyal *Meseleler ve Aydınlar*, Ötüken Yay., İstanbul, 1996, s. 253-255.
21 Şeriati, Ali, *Anne Baba Biz Suçluyuz*, çev. Kerim Güney, Seçkin Yay., İstanbul, 1994, s. 99.
22 Şeriati, Ali, *Kültür ve İdeoloji*, çev. Orhan Bekin, Birleşik Yay., İstanbul, 1996, s. 158.
23 Şeriati, *Kültür ve İdeoloji*, s. 145.
24 Ülgener, Sabri F., *Zihniyet Aydınlar ve İzm'ler*, Mayaş Yay., Ankara, 1983, s. 73; Bkz. Bulaç, Ali, *Bir Aydın Sapması*, İz Yay., İstanbul, 1995, s. 122.
25 Oktay, Ahmet, *Şiddet Söz Yaşam*, Ark Yay., Ankara, 1995, s. 169-170.

ele geçirdiğinde kimi politikacıların bile aydınla ters düştüğüne ilişkin sayısız örneklerle doludur.

Aydınlarımızla halkımız arasındaki çelişkiler ve iletişim kopukluğu, insan temeline ilişkin aykırılıklardan kaynaklanmaktadır. Okumuşlar bu noksanlıklarını tamamlayıp yahut aykırılıklarını giderip milli mukaddeslerimize, bakış açılarımıza sahip çıktıkça halkımızla da bütünleşmesini sağlayacak ve öncülük görevlerini de rahatça üstlenebileceklerdir.[26]

Toplumca fikrin kıymeti ne söylendiği ile değil, kimin söylediği ile ölçülmektedir.[27] Böylelikle aydın toplum nazarında hassas bir mevkide bulunmaktadır. Bu yüzden aydının söylediklerinin toplumca benimsenmesi, aydının topluma yabancılaşmamasını gerektirmektedir. Bu anlamda kendisini kabul ettirmesi, konumunun muhafazası ve toplumsal kalkınma için aydının göze alması gereken birtakım zorluklar da sözkonusu olacaktır. Ülgener'in ifadesi ile zaten "yığınla beraber oluş ve onu etkileme çabası" aydının bildiğimiz fonksiyonunun ta kendisidir.[28] Ya yalancılıkla ya da boş bir uğraş.[29]

Aydının topluma ulaşma vasıtaları ve yönleri de zamana, mekâna, toplumsal yapıya yani cemaatin özelliklerine göre de farklılık göstermektedir. Nitekim günümüzde artık aydınların yükselen değerler karşısındaki anlayışları hem ideolojik yapılanmaları aracılığıyla hem de artık her zamankinden daha çok kitlesellik kazanmış gibi görünen medya araçları aracılığıyla topluma hızla ulaşabilmektedir.[30]

Yalnız konuşan aydın ancak kendisini bir hareketin gerçekliği ile, bir halkın özlemleri ile, müşterek bir idealin peşinde ortak olarak koşanlarla birleştiğinde sesi yankı bulur.[31] Hasılı, halkı iptidai zihniyetinden modern ve medeni zihniyete yükseltebilmek için iki sınıf arasında duygulluğun da köklerine dayanan bir köprü kurmak lazım gelecektir.[32]

Bugün, Batılılaştığını sanan Türk aydınının kendisine bile itiraf etmekten çekindiği bir dramı vardır. O da kendi geleneksel kültürüne ve değerler sistemine karşı duyduğu güvensizliğin onu kendi toplumun-

---

26 Kösoğlu, Nevzat, *"Beynelmilel Aydın Yoktur"*, Milli Kültür Dergisi, Kültür Bakanlığı Yay., Mart 1990, sayı: 70, s. 6.

27 Türköne, Mümtaz'er, *"Gelenek ve Aydın"*, *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, Bağlam Yay., İstanbul, 1995, s. 297-298.

28 Ülgener, a.g.e., s. 91.

29 Şeiati, Ali, *Ne Yapmalı?*, çev. Muhammed Hizbullah, Birleşik Yay., İstanbul, 1995, s. 61.

30 Subaşı, Necdet, *Türk Aydınının Din Anlayışı*, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1996, s. 86.

31 Said, Edward, *Entelektüel*, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995, s. 95.

32 Ülken, Hilmi Ziya, ***Aşk Ahlâkı***, Demirbaş Yay., Ankara, 1971, s. 46.

dan yalnızlığa itmesidir. O, bu güvensizlik içinde yaşadığı sürece halk da ona karşı güvensizdir. Türk aydını başka bir dünyaya aittir. Ama ailesi, coğrafi, tarihi ve toplumsal bağları buradadır. Başkasına ait olma duygusu içinde yaşayan biri zorunlu olarak bulunduğu ve yaşadığı yerde bir tür sürgün hayatı yaşar. Yalnızdır ve çaresizdir. Yabancılaşmanın peşini bırakmadığı yalnızlık duygusu da hayatı boyunca onu yalnız bırakmaz.[33]

Türk aydınının temel vasıflarından birisi de kendi halkını sömürge ahalisi olarak görmesidir. İşte bütün mesele burada odaklanmaktadır.[34] Bundan dolayıdır ki gelişmesini tamamlamamış, hazır olmamış, düşüncede gerekli değişimi yaşamamış, fikri değişmemiş, kültür toprağının[35], tarihin ve anlayışının derinliklerine medeniyetin köklerini ve ayaklarını dikmemiş bir toplum bunları dışarıdan almış ve monte etmiştir.[36] Toplumun sözcüsü olma[37] durumundaki aydının kriz düzeyindeki eksikliği[38] nedeniyle benzer problemler bir kültürel yabancılaşma ve yozlaşma düzeyinde sürmektedir.

Ancak son zamanlarda olağan dışı biçimde kendini gösteren hareketlilik, Türk toplumunda pek çok düzlemde kişisel bağların ve köklerin çarpıcı bir şekilde erozyona uğramasına yol açmıştır. Bu, yalnız köyden kente göç problemiyle değil; ancak yaşanan toplumsal yığılma olayıyla birlikte köylerin, kasabaların ve kentlerin görünümünü değiştiren, tabandan tavana kadar geniş bir alanda gözlemlenen toplumsal tranformasyon problemiyle de bağlantılıdır.[39] Problemin bu şekilde resmedilen hali yalnızca kitleleri değil, aydınları da derinden etkilemeye devam etmektedir. Aydın, bu bağlamda göstermeye cesaret edebileceği tavır ve tutumlarıyla varlığını fonksiyonel bir boyuta bağlamayı başarabilecektir.[40]

Ülkemizde halk-aydın ikiliği, Ziya Gökalp'in de işaret ettiği gibi bir yabancılaşma halidir. Gökalp, bu kültür ikiliğini Tanzimat'tan sonra Batı modeli eğitim kurumlarının açılması ve Batı ile olan kültürel ilişkilerin arttırılmasıyla ortaya çıkan aydınlara bağlamaktadır. Yabancılaşma, aydı-

---

33 Bulaç, *Bir Aydın Sapması*, s. 56-57
34 Özel, İsmet, *Sorulunca Söylenen*, der. Kâzım Sağlam, Çıdam Yay., İstanbul, 1991, s. 41.
35 Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yay., İstanbul, 1997, s. 146-147.
36 Şeriati, Ali, *Aydın*, çev. İbrahim Ağacan, Dünya Yay., İstanbul, 1992, s. 43.
37 Meriç, *Mağaradakiler*, s. 148.
38 Aydın, Mehmet, *Din Fenomeni*, Tekin Kit., Konya, 1993, s. 385.
39 Meeker, Michael E., "*Türkiye Cunhuriyetinin Yeni Müslüman Aydınları*", çev. Yusuf Kaplan, Bilgi ve Hikmet, sayı: 1, Kış 1993, s. 157.
40 Subaşı, a.g.e., s. 86.

nın halktan uzaklaşma sürecinde ortaya çıkmaktadır.[41] Bu yüzden ülkemizde halk ve aydın kesin bir ikilik içerisindedir. Şu anda halkın benimsediği ve yücelttiği değerleri benimseyen aydınların sayısı da azdır.

Bu noktada aydının fonksiyonunu Nasreddin Hoca'nın şu fıkrasıyla ifadelendirebiliriz: "Hoca bir gün ormanda topladığı odunları eşeğine yükler ve yola çıkar. Sarp bir yerden aşağıya doğru inerken yolun ucundaki gölü gören eşeğin, susuzluğu nedeniyle dolu dizgin geldiğini gören göl kıyısındaki kurbağalar ürkerek birden suya atlarlar. Kurbağaların bu atlayışları, eşeğin kendini frenlemesine ve uçuruma yuvarlanmasına engel olur. Hoca bunun üzerine kurbağalara bozuk para atarak onları ödüllendirir."[42]

İşte aydınlarımız da dolu dizgin, belki bilinçsizce ilerleyen toplumu tehlikelerden kurtarmak için devreye girerler ve yol gösterirler. Bu yol göstericilik için de gerekli şartlardan biri iletişimdir. Toplumu aydınlatma vazifesini kendinde gören Türk aydını, toplumda bütünleşmeyi sağlamak amacıyla, gerginliklerin azalması için uğraşacak, gerginliklere müdahale ederek aynı değerlere sahip olma amacıyla ortak bir dil geliştirerek ve sağlıklı ilişkiler kurarak sorumluluğunu yerine getirmeye çalışacak ve bütün bu özellikleriyle toplum içerisindeki gerçek yerini almış olacaktır.

Yabancılaşmanın bizdeki belirtilerinden birisi de yönetim ile yönetilen halk kitleleri arasında sürüp giden iletişimsizliktir. İletişimin kurulabilmesinin ön koşulu, belirleyici konumda olanların, hakkında politika üretme durumunda oldukları kitlelere içeriden bakabilmeyi öğrenmek ve onlarla duygusal bağ kurabilmektir. Bu bir nevi politikacı-halk yakınlaşması demektir. Bu tartışmalarda aydınların etkisi ise siyasi şartlara göre değişir. Bazen iktidardakilere programlar sunar, bazen gerçekleşebilecek veya gerçekleşmesi imkânsız tedbirler teklif ederler. Fakat etkileri daima geniş bir alana yayılır.[43] Bu bağlamda Batı'da olduğu gibi ülkemizde de aydınlar, sosyal yapı ve siyasal rejimin yönlendirilmesinde birinci derecede etkili olmuşlardır. Ancak buradaki problem; politika ve aksiyon adamlarının en zayıf yanlarının, düşünce adamını küçümseyişleridir. Bilinmelidir ki beyinle kol, nazariye ile aksiyon el ele vermedikçe toplumun sıhhate kavuşması beklenemez.[44]

---

41 Erkal, Mustafa, *Sosyoloji*, Filiz Kit., İstanbul, 1987, s. 307.

42 Bkz. Usta, Niyazi, *"Nasreddin Hoca Nüktelerine Sosyolojik Bir Yaklaşım"*, Akademik Araştırmalar Derg., Yaz-1996, s. 127-130.

43 Meriç, *Mağaradakiler*, s. 45.

44 Meriç, Cemil, *Kırk Ambar*, Ötüken Yay., İstanbul, 1980, s. 454; Ayrıca bkz. Yazan, a.g.e., s. 111.

Meriç'e göre politika, sürüleri gütme ve sınıflar arasında bir denge kurma sanatıdır. Politika, cemiyet halinde yaşayan insanların mümkün olduğu kadar birbirlerine az zarar vererek yaşamalarını sağlar. Dolayısıyla politika bir yönetici ilmidir. Bununla birlikte insanı en çok ilgilendiren konulardan da uzaklaştırır.[45]

Burada politikanın başlıca problemi; belli bir programın gerçekleştirilmesi için halkı bir davanın, henüz gerçekleşmemiş bir davanın ham maddesi olarak kabul edip etmeme meselesidir.[46]

"Şu kanaatteyim ki, politika seni hayal kırıklığına uğratacak. Tilkiler içinde bir arslan. Ama yaşamak kavga demek. Büyüyeceksin dövüştükçe. Yaralanacaksın da ."[47]

Aydın siyasetle uğraşmamalı[48] diyen Meriç, bununla birlikte aydının bağlanamamazlık edemeyeceğini de vurgulamaktadır.

Aydının iktidar ve iktidar odakları karşısındaki muhalefet hakkını sürdürebilmesi de kolay görünmemektedir. Aydınların siyaset dışı kalamayacağı fikri, böyle bir şeyi istemenin de mümkün olamayacağını gösterir. Çünkü, beyaz eldivenle politika yapılmaz. Politikacı da yarı insan yarı hayvan olmalıdır. Hayvan, yani tilki ve aslan, pusuya düşmemek için tilki, kurtları haklamak için aslan.[49]

Bu noktada aydın ile yöneticiyi de birbirinden ayırmak gerekmektedir. Çünkü her aydın yönetici olmayabilir. Şüphesiz ki yöneticinin aydın kişi olması beklenir. Bu durumda aydının, yönetici, uzman veya herhangi bir meslek sahibi olarak toplumda bir fonksiyonunun olabileceği ortaya çıkmaktadır.

Bir arada yaşayan her insan toplumunda bir işbirliği vardır. Geniş ve organize olmuş toplumlarda bazıları ticaretle, bazıları üretimle, bazıları sanatla, bazıları yöneticilikle, bazıları da bilimle uğraşmaktadırlar. İşte aydınların da toplumda diğer mesleklerin üstlenemeyeceği ve onlardan ayrı görevlerinin olması gerekmektedir. Diğer bir deyişle, bir toplumda belirli tip problemlerle uğraşacak meslekler veya gruplar vardır. Burada aydınlar için de belirli bir takım problemler söz konusudur. Bu problemleri hiçbir mesleğin tek başına, salt o meslek açısından ele alıp çözmesi

---

45 Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 114.
46 Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 265.
47 Meriç, Cemil, Jurnal 2, İletişim Yay., İstanbul, 1993, s. 155.
48 Meriç, *Mağaradakiler*, s. 58.
49 Meriç, Jurnal 2, s. 153.

söz konusu değildir. Bu problemler, o toplumun sahip olduğu değerler ile de yakından ilgilidir.

Burada dikkat edilmesi gereken şey; gerçek anlamıyla aydının kendini tamamen bir hükümetin siyasi hedeflerine ya da büyük bir şirkete teslim etmiş bir memur ya da işçi olmadığının bilinmesidir.[50]

Meriç, aydınların, kucağında yaşadıkları cemiyetin ideolojilerini, peşin hükümlerini yenemeyip, onların tesiri altında bulunduklarını[51] belirterek, aydın-siyaset ilişkisindeki tercihini şöyle belirler:

"Önünde birçok yollar var: Politika bunlardan biri. Belki en aldatıcısı olduğu için en câzibi. Mutlak'ın ve sonsuzun rüyası. Mukaddes bir abes. Bana sorarsan kütüphanene dön, yani kitap ol, aydınlan ve aydınlat."[52]

Bu ifadelerden de açıkça anlaşılacağı üzere Meriç, ışık arayan, aydınlanmak ve aydınlatmak isteyen birisi olmayı istemenin yanında, politikanın kurtarıcılığına da inanmamaktadır.

Ancak, günümüzde toplumsal ilişkilerin karmaşık bir hale gelmesi ve kitlelerin daha fazla bilgilenmesi, siyaseti yürütmek için daha çok aydın insana ihtiyaç duyulduğunun en açık örneği ve göstergesi olarak önümüzde durmaktadır. İletişimin son yıllardaki patlaması ise bu süreci büsbütün hızlandırmıştır. Çünkü insanlar, her gün her kararın gerekçesini biraz daha derinliğine ve ayrıntılı olarak istemeye başlamışlardır.

Bütün bunlar, toplumun entelektüel zekâsı ve birikimi ile halkın rızasını birleştirmeyi her geçen gün daha da fazla bir aydın işi haline getirmektedir.[53]

Sonuç

Aydın, toplumunu bütün yönleriyle tanıyan ve onun sorunlarının bilincinde olan, kaderini çizebilen, mazisini ve maneviyatını bilen, kendisi seçebilen ve toplumu hakkında karar verebilen kimsedir. Bu durumda aydın, hem toplumunun değer yargılarına dayanan, hem de değiştirilmesi gereken değer yargılarını da yine o toplumun değerleri çerçevesinde ve onlara uygun olarak teşhis edebilen kişidir.

---

50 Said, a.g.e., s. 83.
51 Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 233.
52 Meriç, Cemil, *Bu Ülke*, Ötüken Yay., İstanbul, 1979, s. 47.
53 Ergün, Hüseyin, *"Siyaset Aydın İşidir"*, Türk Aydını ve Kimlik Sorunu, Bağlam Yay., İstanbul, 1995, s. 516.

İncillere Göre Çarmıh

Halim IŞIK*

Abstract

According to the Gospels the Cross. *In our study, getting the Bibles as a basic resourse, it is made historical evolution of Jesus Christ's death in the subject of "the cross". İn christianity, Jesus's death on the cross is accepted as a sacrifice himself in the nama of primary sin. Indicated of Rome governer Pilatus as a causation of his death too is because of while that person is being political authority, it is understood to be that the quilties who are the duration of preparing the cross are Pharisees, Sadducaics and the other ecclesiastics from Jewish sect at that time. While it constitutes the most important belief part of Christianity like the reflections of primary sin, expiation and sacrifice of having been killed of Jesus on the cross, it is understood by letters in the New Testament that this character who prepared that situation is Saint Paul.*

Key Words: *Jesus Christ, the cross, Iscariotian Judas, Paul, Pharisees, Sadducaics.*

GİRİŞ

Hıristiyan teolojisindeki yeri; kurtuluşun zemini, bu dinin teolojik yapısının en önemli akidesi, Hıristiyan düşüncesinin merkezi gibi kabul biçimleri ile yerleşim kazanmış "Çarmıh Teolojisi", İsa Mesih'in çarmıha gerilmesi çerçevesindeki gelişmeleri işaret etmek üzere değerlendirilen teolojik bir problemdir. Hıristiyanlık inancında böylesine yerleşik ve yönlendirici alan bulması, Aziz Pavlus'un yorumlarının eseri olan çarmıh, kurtuluşa zemin teşkil edecek karakteriyle, kendisi dışındaki tüm olayların, ancak bu inancın yardımıyla anlaşılabileceği üst düzey bir kurum kabul edilir. Hıristiyan inancı / ilâhiyatının başlangıç noktasını teşkil etmek gibi bir önceliğe sahip olan "çarmıh teolojisi" terimi, VII. yy.ın ilk

* ***Dr.,*** Gökçeada (Çanakkale) Müftüsü.

yarısından itibaren İsa Mesih'in çarmıha gerilmesi konusundaki teolojiyi ifade etmektedir. Bu tabirin gelişmesi 1518 Heildelberg tartışmasına kadar gitmektedir. Burada Martin Luther, karşı bir görüş olarak "görkem; glory" ve çarmıh teolojisini ileri sürmüştür. Luther'in bu anlayışı çarmıha gerilmiş Mesih yoluyla vahyeden Tanrı üzerinde odaklanmaktadır. Vahiy ve kurtuluş öğretilerinin birbirinden kolayca ayrışan kavramlar olarak ortak hale geldiği çarmıh teolojisi, ahlâk ve akîde gibi Hıristiyan hayatını kuşatan niteliği ile Hıristiyan düşüncesinin merkezinde yer almaktadır[1].

Hakkında, bilhassa çocukluk ve gençlik dönemlerine ait birinci derecede kaynakların sınırlı olduğu İsa Mesih ile ilgili inanç ve telakkiler Hıristiyanlığın en belirgin yüzüdür. Zira bu dinin teolojisinde İsa'nın dünyevi hayatından çok, ölümü, dirilmesi ve semaya yükselmesi gibi, zaman içinde "çarmıh" figürü etrafında bütünlük kazanacak inanç ve doktrinler önem taşımaktadır. Hıristiyanlığın, esasen ön plana çıkan en görünür çehresi, İsa Mesih'in anılan konumu ile ilgili özelliği ve bunların teolojik alana yansıyanıdır. Pavlus'un ilâhiyat anlayışı üzerine inşa edilmiş olan günümüz Hıristiyan inanç sisteminde, İsa'nın dünyevî hayatı değil, çarmıhtaki ölümü, ölümden dirilmesi en önemli unsur kabul edilmektedir. Yeni Ahid külliyatında bulunmayan Yakub İncili, Yunanca metninin adı "İbrani Mütefekkir Thomas'ın 'Rabb'in Gençlik Faaliyetleri Hakkındaki Haberler" ve birinci bölümü '..ülkemizde doğan efendimiz İsa Mesih'in büyük işlerini ve çocukluğunu putperest kardeşlerimize anlatmak istiyorum' ibareleri ile başlayan İbrani Thomas'nın, yine İsa'nın çocukluğu hakkındaki İncili, İsa'nın doğumu ve çocukluğu ile ilgili çok geniş bilgiler veren İncillerdir. Hatta anlatımlarına Kur'an'da olduğu gibi Meryem'in doğumundan itibaren başlarlar. Zaman içersinde Geç Devir Çocukluk İncilleri adıyla anılan ve Süryanice metinlere dayanan İnciller,[2] Kilisece kanonik (sahih) kabul edilmezken, İsa'nın çarmıhtaki ölümünü vurgulayan mevcut İnciller sahih kabul edilmişlerdir.[3]

İncillerde İsa Mesih'in ölümünün gerçekleştiği idam şekli olarak sunulan çarmıh, "dört çivi" anlamında Farsça bir terkip (çehar mıh) olup, biri dikey diğeri yatay iki ağacın oluşturduğu haç[4] şeklindeki darağacını

---

1 Alister E. McGrath, *"Pavlus'ta Çarmıh Teolojisi"*, (çev., Mustafa Alıcı), Cengiz Batuk, *Pavlus'u Düşünmek - Pavlus'un Teolojik Dünyası-*, Ankara 2006 içinde, 255-256.

2 Ekrem Sarıkçıoğlu , "Hıristiyanlarda Çocukluk İncilleri", *Türkiye I. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu*, Samsun 1992, 5 – 34.

3 Ömer Faruk Harman , "İsa", *DİA*, XXII, İstanbul 2000, 465 – 472.

4 Mahmut H. Şakiroğlu , "Haç", *DİA*, XVI, İstanbul 1996, 522–524.

ifade etmektedir. Çarmıha germe cezası, Antikçağ uluslarından Asurlular, Persler, Kartaca Fenikelileri, Mısırlılar, Yunanlılar ve sonraki dönemde Romalılar tarafından yaygın şekilde uygulanan bir idam biçimidir.[5] Bu iş için önceleri sadece bir kazık kullanılıyor, mahkûm buna bağlanıp ölüme terk ediliyordu. Grekler ve Romalılar bu usulü değiştirerek suçlu köleleri, esirleri, yabancıları, aşağı sınıftan kimseleri ve iğrenç suç işleyenleri cezalandırmak için çarmıhı yaptılar. Bu tür cezalandırmada infaz yerinde bulunan kazığa bir tahta eklenerek çarmıh tamamlanmış oluyordu. Suçlu tahtaya bağlanıyor, bazen kolları iki yana açılarak çarmıhın iki kanadına çivileniyordu. Romalılarda çarmıha germe cezası onur kırıcı bir idam şekli kabul edildiği için, devlete isyan edenlerin dışında Roma vatandaşlarına uygulanmıyordu. Bu idam şeklinde genellikle suçlu kırbaçlandıktan sonra idam mahalline kadar tahtasını taşımaya zorlanırdı. İşlediği suç bir levha üzerine yazılarak boynuna asılır veya bir başkası tarafından önünde taşınırdı. Daha sonra bu levha diğer suç adaylarına ibret olması için çarmıha gerilecek şahsın önünde tespit edilirdi. Çarmıhlar şehir dışında kurulmakla beraber işlek yollara, sık uğrak yerlerine yakın olmasına da özen gösterilirdi.[6]

Diğer taraftan Eski Ahid'de, çarmıha benzer bir idam biçiminin varlığına dikkat çekilmektedir. Bu idam uygulamasında suçluyu ağaca asmak, yere yatırıp veya dikey olmak üzere kazıklara çakmak şeklinde gelişmiş çarmıha ilkel modeller teşkil ettiği düşünülebilir.[7]

Hıristiyanlık inancında İsa'nın çarmıh üzerinde ölümünün boyutlarında "acı çeken-ölen" vurgulamalarının, "Tanrı"[8] ile "ölüm" ü yan yana

---

5 Çarmıhta idam ile cezalandırma Eski Yunan'da sadece azılı katillere uygulanan nadir bir ceza işlemi iken, Romalılarda sıklıkla görülen bir uygulamadır; cürüm işlemiş köleler, korsanlar, hırsızlar, efendisine isyan eden köleler, yalancı şahitlik yapmış kişilere uygulanan ceza işlemidir. H.Leclercq, "Croix et crucifix", *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, tome troisième, Paris 1948, 3046 – 3047.

6 " İsa da kendi kanıyla halkı kutsal kılmak için kent kapısının dışında elem çekti " İbranilere Mektup, 13 / 12. Oradan geçenler başlarını sallayıp İsa'ya sövüyor, ' Haydi kurtar kendini, Tanrı'nın oğluysan çarmıhtan in!' diyorlardı." Matta 27 / 39 - 40.Yeni Ahid'deki diğer örnekler için bkz., Markos 15 / 29, 34 - 35; Luka 23 / 35, 48 - 49. Günay Tümer, "Çarmıh", *DİA*, VIII , İstanbul 1992, 230.

7 "Ay Kralını ağaca asıp akşama dek orada bırakan Yeşu, güneş batarken cesedi ağaçtan indirerek kent kapısının dışına attırdı. Cesedin üzerine taşlardan büyük bir yığın yaptılar." Yeşu 8 / 29. Eski Ahid'de tema ile ilgili diğer örnekler için bkz. Sayılar 25 / 4, Tesniye 21 / 22–23, Yeşu 10 / 26, II. Samuel 21 / 6, Ezra 6 / 11, Ester 2 / 23, 5 / 14, 6 / 4, 7/9. André - Marie Gerard, "Croix, Crucifixion du Christ", *Dictionnaire de la Bible*, Paris 1989, 234–237.

8 Kilisenin Tanrı inancı bağlamında "İsa Mesih, Tanrı'dır – İsa, Tanrı'nın özelliklerine sahiptir" adlı bölümler ve detaylı bilgi için bkz., Josh Mc Dowell – Bart Larson, *Mesih İsa'nın*

getiren iki uç birimin birlikte anılmasının yansımaları vardır ve bu hal, anılan teolojik problemin izahını, dogmadan başka bir şeyle mümkün olamayacak şekilde derin ve geniş bir havzada biriktirmiştir. Helenistik dünyaya tanıklık etmiş ilk dönem Hıristiyanlığında kişi veya gruplara ait günah, hata, nedamet gibi figürlerden kaynaklanan duygular aslî günah ve kefaret inançlarını doğurmuş, bunların uzantıları, kurban gibi kanlı bir karşılık bulmuş ve İncillere "çarmıh" teması ile yansımıştır. Yorucu ve bıktırıcı mitolojik öykülerden beslenen Helen kültürü, Hıristiyanlık adına kötülükten arınmış bir hayatı arzu etmiş ve bunun sonucunda "kendisinin ve insanlığın kurtuluşunun" zihnî oluşumlarına dinamizm getirmiştir. Böyle bir dönemden çıkmış olan toplumun, çarmıhı kabullenmesinde zorlayıcı unsurlar yoğunluk taşımayacağından bu düşünce bütünlüğü İsa Mesih'i ebedî dünyaya "çarmıh" trajik ikliminde hazırlamıştır.[9]

Çarmıha gerilme alçaltıcı bir ceza yöntemi olduğundan uzun bir süre ele alınmamıştır. İmparator Constantin'in iktidarında çarmıha germe cezası kaldırıldığından özellikle V. yy. ile birlikte daha da yaygınlık kazanarak, İsa'nın çarmıh üzerindeki figürleri yapılmaya başlanmıştır. Buna göre İsa Mesih'in, bilinen cezalandırılma yöntemine Lâtince'den türetilen "crucifix", çarmıhtaki ölümünü anlatan figürlere ise "haç" anlamına "croix" terimleri kullanılmıştır.[10]

Hıristiyan sanatında İsa Mesih'in çarmıha gerilmesinin tasvirlerinin bu geç dönemden itibaren ortaya çıkmasında o zamana kadar bu konuda çeşitli yorumların geliştirilmesi ve konsillerde bununla ilgili kararlar alınarak Kilise'nin tavrının belirlenmesi etkili olmuştur.[11]

Haç, Tanrı ile yerküre arasında uyum ve ahengi simgeleyip dört ana yönü (yer, gök, uzay, zaman) işaret eden figüründeki zenginliği ile temel motif teşkil eder. Dikey kolları Ekvator planına göre Kutuplara, yatay kolları gece-gündüz eşitliğe ve gündönümüne işaret ederken kollarının kesim noktası "merkez" i imgelemektedir. Geleneksel Hıristiyan haçı hayat ağacı, gök ile yerin birleşen noktası, Tanrı'nın mührü (Lâtin Haçı) gibi zengin simgeleri yanında İsa'nın çarmıhta can vermesi trajedisini yüklen-

---

Tanrılığı, İstanbul 2001. Eserde İsa ile ilgili verilen bilgilerde şu ifadeler göze çarpmaktadır: "Tüm evrenden önce var olan, yaratılmamış, Tanrı ile aynı öze sahip, ışık veren, tamamıyla Tanrı olan, Kutsal Ruh'un aracılığı ile bakire Meryem'den doğarak beden olup hepimizin kurtuluşunu sağlayan Rab İsa Mesih..." Dowell – Larson, 9–16, 43–49.

9 Leclercq, 3046 – 3047.

10 Leclercq,3066.

11 Günay Tümer , "Çarmıh", *DİA.*, VIII, İstanbul 1983, 230.

miş bir işlev görür. Buna göre Haç üzerinde can veren İsa, tüm insanlığı kurtarması ve varlıkların bütün derinliklerini hissetmesini sağlamakta kutsallık taşır. İnanç bağlamında kırmızı kumaş üzerindeki Haç, haçlı seferleri çağrışımı ile Aziz Sépulcre[12] ve Kudüs'ün fethini vurgular. Haç, kimya biliminde dikey kolu ile enerji, aktif ve eril birimi sembolize ederken, yatay koluyla durağan ve dişil birimleri simgelemektedir.[13]

Mısırlılarda Nil'in anahtarları kabul edilen kulplu Haç, hayat veren yoğunluğu ve bereketi temsil eder. Bu Haç Hıristiyanlıkta, aynı zamanda katedrallere mimarî ilham kaynağı oluşturan bir anlatımdır. Ortaçağ kiliselerinde Haç, en asal formlardan birini teşkil ederken zaman, uzay, gök ve yeri simgelemektedir. Hıristiyan dünyasında Haçın iç yapısı İsa'yı ve dört İncil'i de anlatmaktadır. Haçın bir başka figürü olan gamalı olanı ise hoşgörüsüzlük ve ölümü sembolize etmektedir[14] ve Hinduizm'in de sembollerinden olan Svastika (Sanskritçe) asıllı bir dinî motiften esindir.[15]

Bizim burada yapacağımız çalışma, İncilleri birim kaynak alarak İsa Mesih'in ölümünün, çarmıh motifi çerçevesinde temellenen teolojik yansımaları ile değerlendirilmesi olacaktır.

İncillerde Çarmıh

İsa Mesih'in çarmıha gerilmesi vakası, Hıristiyan kutsal kitabı külliyatı bünyesindeki dört İncil'in tümünde zikredilir. Ölümünden önce İsa, kendisinin öldürüleceğini ve tekrar dirileceğini On iki havarisine haber vermektedir. Snoptik[16] İncillerde bulunup, Yuhanna İncilinde anılmayan bu bilgiye göre İsa Mesih, öğrencilerine şunları söyler: " Şimdi Kudüs'e gidiyoruz. İnsanoğlu,[17] baş hahamların ve din bilginlerinin eline teslim

---

12 İsa Mesih'in gömüldüğü yerde yapılan, Kudüs Hıristiyanlığının en önemli tapınağı. IV. yy. da Constantin tarafından inşa edilen Kilise zaman içinde kaybolmuş, günümüze Haçlı seferlerinin izlerini taşıyan kalıntıları ile ulaşabilmiştir. Papa IX. Pie döneminde (1847) Aziz Sépulcre adlı bir hizmet birimi kurulmuştur. *Le Petit Larousse (PL.)* , "Sépulcre", Paris 2000, 1656.

13 Nadia Julien , "Croix", *Le Dictionnaire des symboles*, Alleur (Belgique) 1989, 94.

14 Julien, 95 – 96.

15 *PL.* , 980.

16 Yunanca "Sunopsis" kelimesinden gelen kavram, aralarındaki küçük nüanslarla birlikte yaklaşık temalara değindiğinden "benzer görüş" anlamında, Yeni Ahid'in ilk üç İnciline (Matta, Markos, Luka) verilen addır. Paul Poupard , "Synoptique", *Dictionnaire des religions*, II, Paris 1993, 62 -64.

17 İncillerde "Kurtarıcı, Yüce'nin Oğlu, Davud Oğlu, Tanrı'nın Oğlu, Rab, Beden Aracı, Başlangıç ve Son" sıfatları ile İsa Mesih'e özgü kullanılan bir unvandır. Hıristiyanlar Tevrat'ın Daniel Kitabı'nda (Rüyalarımda insanoğluna benzer birinin göğün bulutlarıyla geldiğini gördüm; 7 / 13) geçen 'insanoğlu' tabiriyle İsa Mesih'in kastedildiğine inanırlar. *Kutsal Kitap*, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul 2001, 1615.

edilecek, onlar da onu ölüm cezasına çarptıracaklar. Onunla alay etmeleri, kamçılayıp çarmıha germeleri için onu öteki uluslara teslim edecekler. Ne var ki o üçüncü günde dirilecek."[18]

İsa Mesih'i çarmıha götüren süreçte en önemli kişiliklerden biri olan İskaryotlu Yahuda ile ilgili bilgi dört İncil'in yanında Resullerin İşleri'nde de yer alır. Buna göre Yahuda, başlangıçta İsa Mesih'in talebelerinden olup sonradan otuz gümüş para karşılığında İsa'yı Yahudi baş kâhinlerine ihbar ederek ihanet eden havarisidir.[19] Yahuda, kendisinin ihbarı ile İsa Mesih'in, Roma valisi Pilatus'a teslim edilmesi üzerine yaptığına pişman olur. "Ben suçsuz birini ele vermekle günah işledim" deyip aldığı paraları Mabedin içine fırlatıp oradan ayrıldıktan sonra kendini asarak intihar eder.[20] İsa Mesih'in en yakın havarilerinden, Katolik Kilisesinin ilk papa kabul ettiği Azizi Petrus'un, İsa'yı ölümünden kısa bir süre önce onunla olan dostluğunu üç kez inkâr etmesi bu süreçteki bir başka gelişmedir. İsa Mesih, Yahudi Yüksek Kurulu'nun (Sanhedrin)[21] huzurunda sorguya çekilirken gerçekleşen bu olay bütün İncillerde anılmaktadır.

İsa'nın çarmıhta ölüme giden vetirenin başlangıcındaki bu ön bilgilerden sonra, hadisenin İncillerde anlatılanlardan oluşan panoramasına bakabiliriz.

İsa Mesih'in, öğrencileri ile birlikte Getsemani'de[22] bulunduğu bir sırada, " İşte saat yaklaştı, İnsanoğlu günahkârların eline veriliyor. Kalkın gidelim. İşte beni ele veren geldi " demesiyle birlikte havarilerinden olan İskaryotlu Yahuda, yanına gelir. Beraberinde baş hahamlarla halkın ileri

---

18 Matta 20 / 17–19; Markos 10 / 32 – 34; Luka 18 / 31 – 34.

19 Yeni Ahid'de Yahuda'nın isminin de bulunduğu havarilerin ad listesi toplam dört yerde verilir. Bunlardan bir yer hariç (Resullerin İşleri 1 / 13) diğer üç listede Yahuda'nın adı "İsa'ya ihanet eden İskaryotlu Yahuda" tanımlaması ile anılır (Matta 10 / 2 - 4; Markos 3 / 16 - 19; Luka 6 / 14 - 16). Osman Cilacı, "Havari", *Dia,* XVI, İstanbul 1997, 513.

20 Matta 27 / 3–5. Yahuda'nın ölümü ile ilgili Yeni Ahid'in bir başka yerinde değişik bir bilgi bulunmaktadır. Buna göre Yahuda "yaptığı kötülüğün karşılığında aldığı ücretle bir tarla satın alır. Sonra baş aşağı düşer, bedeni yarılır ve bütün bağırsakları dışarıya dökülerek ölür." Resullerin İşleri, I/18.

21 Yeni Ahid'in on beş ayrı yerinde anılan Aramice asıllı terim İsa döneminde Yahudilerin millî meclisi ve bu adla kullanılan yetmiş kişilik; önemli kâhinler, ileri gelenler ve din bilginlerinden oluşan, başkâhinin başkanlık ettiği şuranın adıdır. MÖ. III. yy. sonlarında görülmüş, Kudüs mabedinin yıkılması (MS.70) ile lağvedilmiştir. *Concordance* , " Sanhédrin", 657; *PL.*, 915 ; Daniel – Rops, *Histoire sainte* , Paris ts., 318.

22 Yeni Ahid'de iki kez tekrarlanan (Matta 26 / 36; Markos 14 / 32) bu mekân adı, İsa'nın çarmıha gerildiği yerin ismi olup Aramice'de "yağ presi" (İbranice, Getsemani, Fr. Pressoire à l'huile) anlamına gelmektedir. *Traduction oecuménique de la Bible (TOB.)*, Paris 1982, 1513.

gelenleri tarafından gönderilmiş kılıçlı sopalı bir kalabalık vardır. İsa'ya ihanet eden Yahuda "Kimi öpersem İsa odur, onu tutuklayın!" diye, öncesinde onlarla sözleşmiştir. Doğruca İsa'ya gidip "selâm efendim!" diyerek onu öper. İsa'nın " ne yapacaksan yap!" karşılığını vermesi üzerine Yahuda ile birlikte gelen grup İsa'yı yakalayıp tutuklar.[23]

İsa ile birlikte öğrencilerinden biri (Petrus), ani bir hareketle kılıcını çeker, baş hahamın kölesinin kulağını uçurur. İsa çoğu kez yaptığı gibi burada da geleceğe ait gizemli bir mesajını şu sözlerle anlatır: "Kılıcını yerine koy. Kılıç çekenlerin hepsi kılıçla ölecektir. Beni Babamdan yardım isteyemez mi sanıyorsun? İstesem hemen şu an bana on iki tümenden[24] fazla melek gönderir. O zaman böyle olması gerektiğini bildiren Kutsal Yazılar nasıl yerine gelir?[25] "

İsa Mesih bundan sonra kalabalığa dönüp " beni niçin bir haydutmuşum gibi kılıç ve sopalarla yakalamaya geldiniz? Size her gün mabette ders veriyorken, beni tutuklamadınız"[26] der ve bir sona doğru gitmekte olan bu gelişmelerin, Eski Ahid'deki bazı cümlelerde haber verilen müstakbel oluşumlara başlangıç teşkil ettiğini vurgular. Yeni Ahid, bünyesindeki bu vurgulamalardan birinde Eski Ahid'de Peygamber Zekarya'nın bir sözü ile anlattığı hadisenin, İsa'nın şahsında vuku bulacak bu gelişmelerin çerçevesine işaret ettiğini kabul eder.[27]

İsa'yı tutuklayanlar onu Başhaham Kayafa'ya götürürler. Yahudi din bilginleri ve diğer ileri gelenler de orada toplanmış, İsa'yı ölüm cezasına çarptırmak için kendisine karşı yalancı şahitler aramaktadırlar. Kayafa ve Sanhedrin kurulundaki yargılamada şahit çıkmasına rağmen hedeflerine

---

23 Matta 26 / 45–46; Markos 14 / 41–42; Luka 22 / 47–48.

24 İsa Mesih zamanında Roma ordusunun "lejyon" denilen ve yaklaşık 6000 askerden oluşan birliği. Buradaki "tümen" terimi sembolik değil, reel bir askerî birimdir. *Kutsal Kitap*, İstanbul 2001, 1621.

25 Matta 26 / 52–54; Markos 14 / 43–50; Luka 22 / 47–53; Yuhanna 18 / 3–12. Yeni Ahid'de gösterdiğimiz bu dört alıntının ilk ikisinde, İsa Mesih'in kullandığı "Kutsal Yazılar" ifadesinin, Eski Ahid'de bazı peygamberlerin, İsa'nın başına gelecek olaylara dikkat çektiğine ilişkin telmih ve işaret olduklarına inanılmaktadır. Bunlara hareket noktası teşkil eden örnekler için bkz., Mezmurlar 22/1-3; İşaya 40 / 3 (Matta 3 / 3); Daniel 9 / 27; Zekarya 13 / 7; Malaki 3 / 1.

26 Matta 26 / 47–56; Markos 14 / 48–49; Luka 22 / 47–53; Yuhanna 18 / 3 -12.

27 "Onlar da ücret olarak bana otuz gümüş verdiler. Böylece bana biçtikleri yüksek değerin karşılığı olan otuz gümüşü alıp Rabbin tapınağındaki çömlekçiye (hazineye) attım." Zekarya 11 / 12–13. Eski Ahid'deki bu ifadesinden Peygamber Zekarya'nın, Hain Yahuda'nın İsa'ya ihanetinden duyduğu vicdan azabıyla Mabedin ortasına fırlattığı otuz gümüş paraya telmihte bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda diğer örnekler için bkz., Mezmurlar 22 / 7 – 8, 18; Tesniye 21 / 6-9; Levililer 24 / 16; İşaya 50 / 6.

varamazlar. Sonunda ortaya çıkan iki kişi " Bu adam Ben Tanrı'nın Mabedini yıkıp üç günde yeniden kurabilirim dedi "[28] der. Başhaham ayağa kalkıp, Tanrı'nın oğlu olduğu ve Mabedi yıkacağı iddiaları üzerine İsa'dan savunma isteyince bir süre suskun duran İsa nihayet şöyle cevap verir: " Söylediğin gibidir. Üstelik size şunu söyleyeyim. Bundan sonra İnsanoğlu'nun kudretli olanın sağında oturduğunu ve göğün bulutları üzerinde geldiğini göreceksiniz.[29] Bunun üzerine Başhaham, İsa'nın giysilerini yırtarak , 'Tanrı'ya küfretti, tanıklara ihtiyacımız kalmadı" deyince, kalabalık "ölümü hak etti!" diye karşılık verir, İsa'nın yüzüne tükürüp yumruklar.[30] Taşkın grubun İsa Mesih'e, içinde bulunduğu bu zor durumdan, iddia ettiği peygamberliğinin dahi kendisini kurtaramayacağı iddialarını hakaretlerle haykırdıkları esnada, en yakın Havarisi Petrus'un İsa'yı ölümünden önce üç kez inkâr edeceği gelişmesi yaşanır.[31] Ertesi sabah bütün hahamlar ve halkın ileri gelenleri İsa'yı ölüm cezasına çarptırmak konusunda anlaşırlar ve Roma Valisi Pilatus'a teslim ederler. Bunu öğrenen havarilerinden İskaryotlu Yahuda İsa'ya ihanetinden doğan vicdan azabı ile intihar eder. İsa Valinin huzuruna çıkartılır. Vali, başhaham ve diğer din büyüklerinden ileri gelenler kendisini suçlarlar. İsa, kendisine yöneltilen hiçbir ithama cevap vermez.

Valinin her Fısh Bayramında bir mahkûmu serbest bırakması geleneği vardır. Barabba adlı bir haydutla İsa Mesih'ten birinin özgürlüğü konusundaki tercihini orada toplanan halka bırakır. Esasen Vali bunların İsa'yı kıskançlıklarından dolayı kendisine teslim ettiklerinin farkındadır. Hatta karısı, Valiye rüyasında gördüklerinin etkisiyle " doğru adam " diye tanımladığı İsa'ya zarar vermemesini tavsiye etmektedir. Fakat taşkınlıkları had seviyeye ulaşan kalabalık İsa'yı değil Barabba'yı özgür bırakmasını telkin ederler. Valinin, İsa'yı ne yapması gerektiğini sorması üzerine, bir ağızdan "Çarmıha gerilsin !" nidalarıyla bağırırlar; Vali Pilatus'un "O ne kötülük yaptı?" sualine aynı hezeyanla karşılık verirler. Vali elinden bir şey gelmediğini, aksine önünü almayacağı bir kaosun başladığını görünce eline su alır, kalabalığın önünde ellerini yıkar ve "Bu adamın kanından ben sorumlu değilim, bu işe siz bakın!" der. Kalabalığın cevabı şöyle olur:

---

28 Matta 26 / 60–61; Markos 14 / 53–65; Luka 22 / 54–55; Yuhanna 18 / 13–14

29 Matta 26 / 64.

30 Matta 26 / 65-68; Markos 14 / 63-64; Luka 22 / 63-64.

31 Matta 26 / 31-35; 27 / 69-74; Markos 14 / 27-31; 66 / 72; Luka 22 / 31-34; 54-62; Yuhanna 13 / 36-38,18 / 15-18; 25-27.

"Onun kanının sorumluluğu bizim ve çocuklarımızın üzerine olsun!" Bunun üzerine Vali Pilatus grubu yatıştırmak amacıyla Barabba adlı haydudu serbest bırakır,[32] İsa'yı kırbaçlattıktan sonra çarmıha gerilmek üzere askerlere teslim etme kararı verir.[33]

Diğer yandan İsa'nın yargılanması için kurulan mahkemenin yargıç kürsüsünde oturan Vali'ye, karısı, gördüğü bir rüyasını " O doğru adama dokunma! Dün gece rüyamda onun yüzünden çok sıkıntı çektim" diye haber gönderir. Olayların gelişiminin başından itibaren, İsa'nın değil idama, yargılanmaya bile müstahak bir mahkûm olmadığının farkında olan Vali, sadece Yahudi taşkınlığını yatıştırmak adına İsa'yı idam edilmek üzere Romalı askerlere teslim eder.[34]

Vali Pilatus, İsa'nın öldürülmemesi taraftarı olmasına, bu bağlamda masum konumda bulunmasına rağmen, Katolik "kredo" sunda (İnanırım ki İsa Mesih, Pilatus'un zulmü altında eza görmüştür) adı geçen bir kişiliktir. Valinin, anılan masumiyetine karşın iman esaslarına (kredo) yukarıdaki ifade ile girmiş olması, dönemin siyasî otoritesi olmasından kaynaklanan bir durum olarak değerlendirilmektedir.[35]

Valinin askerleri İsa'yı vali konağına götürür, soyup üzerine bir kaftan giydirirler. Dikenlerden bir taç[36] örüp başına koyarlar, sağ eline bir kamış tuttururlar. Önünde diz çöküp " Selâm ey Yahudilerin kralı! " diyerek İsa ile alay ederler.[37] Kaftanını üzerinden çıkartıp kendi elbisesini giydirirler ve çarmıha germeye götürürler. Diğer İncillerden farklı olarak Luka İncilinde anlatılmayan bu detaydan sonra dışarıya çıktıklarında Si-

---

32 Matta 27/17–26; Markos 15/ 14–15; Luka 22/25; Yuhanna 18/38–40.

33 Matta 27/11–26; Markos 15/2–15; Luka 23/3–5, 13–24; Yuhanna 18/33, 19/16.

34 Valinin karısının rüyasından sadece Matta İncilinde söz edilmektedir (27 / 19).Yine Valinin İsa'yı savunmak bağlamında "Oysa ben, kendisini suçladığınız konularda onda hiçbir suç bulamadım. Hirodes de bulamamış olmalı ki onu bize geri gönderdi. Görüyorsunuz ölüm cezasını gerektiren hiçbir şey yapmadı (Luka 23 / 13–17)" ve "Sonunda bağırışları baskın çıktı ve Pilatus, onların isteklerinin yerine getirilmesine karar verdi." (23 / 23-24) sözlerinden, Valinin İsa'nın masumiyetini teslim etme ve onu aklama gayretinde olduğu anlaşılmaktadır.

35 Heinrich Denzinger, *Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris 1996, 6–10. Bu kanaatin, görüştüğümüz Yeşilköy (İstanbul) Lâtin Katolik Kilisesi mensubu ilâhiyatçılarınca da vurgulanan bir tespit olduğu izlenmiştir. H.I.

36 Çoğunlukla ağaç dallarından veya çiçeklerden örülen; özellikle dinî iktidarı ve erdemi simgeleyen " taç" figürü Mısırlılarda sadece putların ve Firavunların başlarına giydirilirdi. Eski Yunanda her tanrıya ait bir taç var olup bazen cenaze ve mezarlık tören ve ayinlerinde kullanılan bir değere sahiptir (Julien, "Couronne", 92 -93.). Ağustos 2004' de Atina'da yapılan Yaz Olimpiyatları'nda dereceye giren sporcuların başına defne yaprağından örülmüş taç giydirilmesinin, kullanıma örnek teşkil eden tarihî bir görüntü sergilediği düşünülebilir.

37 Yuhanna 19 / 3.

mon adlı Kirene'li bir adama rastlarlar, İsa'nın çarmıhını ona zorla taşıtırlar.[38] İsa, Golgota[39] denilen yere getirilir ve iki yanında birer mahkûmla birlikte çarmıha gerilir. Askerler İsa'yı çarmıha gerdikten sonra kura çekerek giysilerini aralarında paylaşırlar,[40] yanında nöbet tutarlar ve başının üzerine " Bu, Yahudilerin kralı İsa'dır " yazılı bir suç yaftası asarlar. Yahudi yetkililer ve din bilginleri Pilatus' tan çarmıha gerilenlerin bacaklarının kırılmasını ve cesetlerin çarmıhtan kaldırılmasını isterler. Zira Hazırlık Günü[41] olduğundan cesetlerin Şabat (Cumartesi) günü çarmıhta kalmasını istemiyorlardır. Askerler gidip önce birinci mahkûmun, sonra da ikinci mahkûmun bacaklarını kırarlar. Sıra İsa'ya gelince ölmüş olduğunu görmeleri üzerine bacaklarını kırmaktan vazgeçerler. Buna rağmen askerlerden biri İsa'nın böğrünü mızrağı ile deler. Bedeninden kan ve su akar. İncillere göre bu hal, daha önceden Tevrat ve Zebur'da haber verilmiştir ve İsa'nın şahsında gerçeklik kazanmış bir mucizedir: "Evden dışarı etinden çıkarmayacaksın ve ondan bir kemik kırmayacaksın.[42]

İsa, ölmeden önce beraberinde çarmıhta can veren haydutlarca da hakarete uğrar.[43] Öğleyin saat on ikiden üçe kadar ülkenin üzerine karanlık çöker. İsa yüksek sesle "Eli Eli lama sabaktani; Tanrım Tanrım beni neden terk ettin?"[44] diye bağırır. Orada bulunanlardan bazılarının bu sesi

---

38 Matta 27/32.Yine Yeni Ahid'in bir başka yerinde çarmıhın Golgota'ya kadar Kirene'li Simon'a değil, bizzat İsa'ya taşıtıldığı şeklinde birbiri ile uyuşmayan bir bilgi de bulunmaktadır (Yuhanna 19/ 17).

39 Aramice'de "kafatası, kafa kemiği" anlamına gelen kavram, Yeni Ahid'in üç yerinde (Matta 27 / 33 – 34; Markos 15 / 22; Yuhanna 19 / 17) geçmektedir. Hafif bir yükseltiye sahip bu coğrafî mıntıka için ayrıca, bkz., Luka 23 / 33 ; Yuhanna 19 / 41.

40 İncillerin hepsinde anlatılan, İsa'nın elbiselerinin askerler arasında paylaşılması hadisesi ve bu çerçevedeki gelişmeler (Matta 27 / 35; Markos 15 / 24; Luka 23-34; Yuhanna 19 / 23-24) Yeni Ahid'e göre bir ilâhisinde bizzat Davud tarafından haber verilmiştir: "Tanrım Tanrım beni neden terk ettin?.. Beni gören herkes alay ediyor / Sırıtıp baş sallayarak diyorlar ki / ' Sırtını Rabb'e dayadı, kurtarsın bakalım onu / Madem onu seviyor yardım etsin!' / Giysilerimi aralarında paylaşıyorlar/ Elbisem için kura çekiyorlar." Mezmurlar 22 / 1, 7-8, 18.

41 Perşembe günbatımından Cuma günbatımına kadar olan süre. Bu zaman içinde Yahudiler, Yom Şabat (Cumartesi; Musevîlerin ibadet günü. Cuma gün batımından Cumartesi günbatımına kadar olan süreyi kapsar. Bkz. Çıkış 20 / 8 – 11; Tesniye 5 / 12 – 15.) için hazırlık yaparlar.

42 Çıkış 12 / 46.

43 Matta 27/44; Markos 15/32. İsa Mesih'in çarmıha gerilmesi anını bazı çelişkili anlatımlarla veren İncillerdeki bilgilerden bir diğerinde, haydutlardan biri ona hakaret ederken, diğeri ise iman etmektedir (Luka 23/39–43).

44 Matta 27 / 45 -50; Markos 15 / 33 -37; Luka 23 / 44 -46; Yuhanna 19 / 28 -30. İsa'nın ölüm anını anlatan bu dört yerden, birinci alıntıda İsa (Matta), Tanrı'ya "Eli Eli" diye hitap ederken, ikincisinde "Elohi Elohi" şeklinde seslenir. Üçüncü alıntıda "Baba, ruhumu ellerine bırakıyorum" diye hitap ederken Yuhanna İncilinde ise kendisine şarap tattırılır,"tamamlandı" der ve ruhunu teslim eder.

işitip "Bu adam İlyas'ı[45] çağırıyor" demeleri üzerine içlerinden birisi koşup bir sünger getirir, eski şaraba batırır, bir kamışın ucuna takarak İsa'ya içirir ve " bakalım İlyas gelip onu kurtaracak mı?"[46] şeklinde alay eder.

İsa yüksek sesle bir kez daha bağırır ve ruhunu teslim eder.

O anda olağanüstü birçok hadise meydana gelir. Mabedin perdesi yukarıdan aşağıya yırtılarak ikiye bölünür, yer sarsılır, kayalar yarılır, mezarlar açılır, kutsal birçok kişinin cesetleri dirilir. Öyle ki bu cesetler İsa'nın dirilişinden sonra Kudüs'e girerler ve insanlara görünürler.[47]

Bir akşamüstü, İsa'ya olan sevgisini gizleyen Sanhedrin üyelerinden Yusuf[48] adlı bir şahıs, Vali Pilatus'un da izni ile İsa'nın cesedini bir beze koyup kaya mezara gömer. Girişine büyük bir kaya parçası koyup oradan ayrılır. Ertesi gün Ferisiler Valiye, "Efendimiz, o sahtekârın, ölümünden önce ' ben öldükten sonra dirileceğim ' dediğini hatırlıyoruz. Öğrencilerinin, onun cesedini çalmaması için mezarı güvenlik altına alalım. Aksi halde öğrencileri cesedi çalar ve halka 'ölümden dirildi' derler. Son aldatmaca ilkinden beter olur' " sözleriyle taşı mühürleyip mezarı güvenlik altında tutmaları konusunda izin alırlar.[49]

Bir sabah vakti Mecdelli Meryem[50] ve Yakup ile Yusuf'un annesi Meryem, mezarı görmeğe gelirler. Bu esnada büyük bir deprem olur. Bir melek, mezarı örten taşı yuvarlayıp üzerine oturur. Nöbetçiler dehşetle yere yığılırlar. Melek, kadınlara İsa'yı aradıklarını bildiğini fakat onun burada olmadığını, dirildiğini söyler. Kadınlar, İsa'nın havarilerine bu olağanüstü

---

45 İncillerde İsa'nın çarmıhta iken "İlyas" ismini anması, adı Kur'an-ı Kerim'de İlyas (6 / 85; 37 / 123), Eski Ahid'de İlya (II. Tarihler 21 / 12; I.Krallar 17; II. Krallar 11 / 12) olarak geçen peygambere işaret kabul edilir. Eski Ahid'de verilen bilgilerde İlya(s), tıpkı Hanok (İdris) gibi ölümü tatmadan göklere yükseltilir. Yeryüzünden, ateşten araba ve ateşten atlarla alınır, bir kasırga içinde göklere çıkartılır (II. Krallar 2 / 1-2). İsa'nın çarmıhta İlya(s)'ı yardımına çağırması, gökyüzüne yükselmede benzer keyfiyet oluşturmalarından kaynaklanan bir sonuç olarak değerlendirilir. Ömer Faruk Harman, "İlyas", *Dia*, XXII, İstanbul 2000, 161.

46 Matta 27/49.

47 Matta 27/51–53.

48 İncillerde " Sanhedrin üyelerinden Yusuf adında iyi ve doğru bir adam vardı. Bir Yahudi kenti olan Aramatya'dan olup Tanrının Egemenliğini ümitle bekleyen Yusuf, Kurul'un kararını ve eylemini onaylamamıştı" temaları çevresinde sözü edilen bu şahıs için bkz., Matta 27 / 57-61; Markos 15 / 42-47;Luka 27 / 50-56;Yuhanna 19 / 38-42.

49 Matta 27 / 62-65; Markos 15 / 42-47; Luka 23 /50-56;Yuhanna 19 / 38-42.

50 Mecdel, Galile gölünün doğu yakasında küçük bir kasabadır. İncillerde (Luka 8 / 2–3), havarilerden başka İsa'yı takip eden "kötü ruhlardan ve hastalıklardan kurtulmuş kadınlar" diye sözü edilenler arasında "içinden yedi cin çıkmış olan" ifadeleri ile bahsi geçen Meryem bu kasabadan İsa'nın dirilişinde ismi çokça geçen inanmış bir kadındır. Bkz., Matta 27 / 56-61; 28 / 1; Markos 15 / 40, 47 ,16 / 1; Luka 14 / 1; 8 / 2; Yuhanna 19 / 25; 20 / 1.

durumu haber vermek üzere Galile'ye[51] doğru yola çıkarken İsa karşılarında belirir ve onlardan talebelerini Galile'ye çağırmalarını ister.

Bu arada nöbetçi askerlerden bazıları Kudüs'e gelip olanları başhahamlara bildirir, onlar da askerlere yüklü miktarda para verip başlarından savdıktan sonra "İsa'nın öğrencileri geceleyin geldi, biz uyurken cesedini çalıp götürdüler " yalanını yayarlar.[52]

Öğrencileri, Galile'nin bir dağında İsa ile buluşurlar. İsa talebelerine, zaman içinde Hıristiyanlığın yayılmasını sağlayacak en etkin işlev olan misyonerliğin temellerini teşkil edecek şu sözleri söyler: "Gökte ve yeryüzünde bütün yetki bana verildi. Bu nedenle gidin, tüm ulusları öğrencilerim olarak yetiştirin; onları Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adıyla vaftiz edin; size buyurduğum her şeye uymayı onlara öğretin. Ben dünyanın sonuna dek her an sizinle birlikteyim."[53]

İncillerde çarmıh ile ilgili gelişmelerin veriliş biçimleri tahlil edildiğinde esasen kronolojilerinde oldukça çelişkiler bulunan Sinoptik İncillerle Yuhanna İncili arasında bu konuda da yoğun farklılıklar olduğu görülecektir. Çarmıh hadisesinin Sinoptiklerde, Fısıh günü meydana geldiği ifade edilirken Yuhanna İncili'inde bu olayın Fısıh kuzusunun boğazlandığı Fısıh arifesinde gerçekleştiği belirtilmektedir.[54]

İsa Mesih'in yargılanması ve ölümle cezalandırılması olayında İsa ile Yahya'nın aynı trajik sonu paylaşmaları dikkat çekici bir benzerliktir. Yaptığı uyarı ve tenkitlerle mevcut dinî ve siyasî yapıyı tehdit ettiği düşünülen ve bu nedenle anarşi ve isyan suçlamalarına maruz kalan Vaftizci Yahya, Herod tarafından tutuklanmış ve boynu vurulmak suretiyle öldürülmüştür.[55] İsa'nın cezalandırılmasında da benzer suçlamaların yapılması oldukça anlamlıdır. Zira İsa da resmî Yahudi öğretilerini temsil eden din adamlarınca sapkınlık ve kargaşa çıkarmakla suçlanarak Sanhedrin'de yargılanmış, ayrıca bölge Valisi Pilatus tarafından "Yahudilerin Kralı" olduğunu iddia etmekle suçlanmıştır.[56]

---

51 İbranice (galîl) asıllı bu kelime "daire, bölge" anlamlarına gelir. Filistin'in kuzeyinde Nasıra, Taberiye, Kana ve Kafernaum şehirlerinin bulunduğu, İsa Mesih'in hayatının büyük bölümünün geçtiği bu bölge, Filistin'i oluşturan Yahuda ve Samiriye ile birlikte kuzeydeki büyük coğrafî bölgeyi teşkil eder. *TOB.*, 1868; Gerard, "Galilée", 427.

52 Matta 28/11–15.

53 Matta 28 / 18 – 20; Markos 16 / 15; Yuhanna 20 / 22 – 23; Resullerin İşleri 1 / 8.

54 Mahmut Aydın, *Tarihsel İsa - İmanın Mesih'inden Tarihin İsa'sına*, Ankara 2002, 109.

55 Matta 14 /1–12; Markos 6/14–29; Luka 9 / 7–9.

56 Markos 15 / 2–15.

İsa'nın cezalandırılması ile ilgili bir başka husus ona verilen cezanın infazına ilişkin bazı şüphelerdir. İncil yazarlarının İsa'nın çarmıha gerilerek öldüğü konusunda emin oldukları yukarıda İncillerden yaptığımız alıntı ve tespitlerden gayet net bir şekilde anlaşılmaktadır. Bütün bunlara rağmen erken dönemlerden itibaren İncil yazarlarının bu yaklaşımı dışında çeşitli bakış açılarının da var olduğu bilinmektedir. Hıristiyan yazarlarca Doketikler[57] olarak adlandırılan bazı erken dönem ilâhiyatçıları İsa'nın cezasının infazı konusuna farklı yaklaşımda bulunmuşlardır. Doketikler adıyla anılan ve çoğunluğu Gnostik düşünceleriyle ön plana çıkan Saturninus, Basilides, Cerinthus, Heracleon ve Ptolemy gibi yazarlar, İsa'nın yapısı, doğumu, ölümü ve benzeri konularda resmî Hıristiyan düşüncesinden uzak görüşler benimserler.[58] Bunlar arasında İsa'nın cezalandırılması konusunda dikkat çekici görüşleriyle, aralarında Basilides gibi yazarların bulunduğu bir grubun öncülüğündeki akım ön plana çıkmaktadır. Kilise babası Irenaeus'un verdiği bilgilere göre Basilides, çarmıha gerilerek ölüm cezasına çarptırılan İsa'nın bu cezadan kurtulduğuna inanmaktadır. Buna göre cezanın infaz mahalline götürülürken İsa mucizevî şekilde, kucağında haç taşıyarak kendisini takip eden Cyreneli Simon'un, Simon ise İsa'nın kılığına girmiştir. Dolayısıyla cezayı infaz eden askerler İsa diye çarmıhta Simon'u idam etmişlerdir. İsa'nın mucizevî bir gelişmeyle çarmıha gerilmekten kurtulduğunu savunan Doketik görüşler, çarmıh olayı konusunda erken dönemlerden itibaren geniş bir tartışmanın ve farklı yaklaşımların varlığını göstermesi bakımından önemlidir. Diğer taraftan Kur'an'ın konuya yaklaşımı ile bazı örtüşük benzerlikler sergileyen ve resmî Hıristiyan görüşü ile çelişki teşkil eden bütün bu savunmalar sadece Doketik akımlardan besleniyor değildir. Zira bazı Apokrif metinlerde çarmıha gerilme cezasının infaz edildiği esnada, İsa'nın bir başka yerde, öğrencilerinden Yuhanna ile Zeytin Dağı'nda sohbet etmekte olduğu anlatılmaktadır. Tüm bu kaynaklar erken dönemlerde yaşayan ve merkezî Hıristiyan öğretisinin dışında kalan bazı çevrelerde İsa'nın çarmıhta ölmediği konusunda bir kanaat bulunduğuna işaret etmektedir.[59]

---

57 Grekçe, " dokêtai " kelimesinden gelen terim, Hıristiyanlığın ilk asırlarında, İsa'nın bedeninin görünürden ibaret olmadığını ve İsa'nın çarmıhta işkence çekip ölümünün Yeni Ahid'de anlatıldığı şekilde tecelli etmediğini savunan, Kilisece sapkın kabul edilen öğreti ve bağlılarını ifadede kullanılır. *PL*. "docétisme", 343.

58 Şinasi Gündüz, *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara 2004, 165–166.

59 Geniş bilgi için bkz., Gündüz, *PAVLUS*..., 166-175.

ÇARMIH OLAYININ HIRİSTİYAN TEOLOJİSİNDEKİ MERKEZÎ ROLÜ

Dört İncil'de birbirine çok benzer, yukarıda verilen çerçevede yoğunlaşmış format altında anlatılan İsa'nın çarmıhtaki ölümü Hıristiyanlıkta merkezî inanç olmanın ötesinde, birçok doktrine temel unsur oluşturan teolojik bir alandır. Çarmıh inancının, Hıristiyan teolojisinde en temel akîde oluşturmasında başlıca özne durumunda olan Aziz Pavlus, Korintlilere[60] birinci mektubunda, çarmıh inancının, Hıristiyanlıktaki Tanrı'nın bilgeliğini oluşturan en önemli çerçeve olduğunu yazmakta (Çarmıhla ilgili bildiri, mahvolanlar için saçmalık, biz kurtulmakta olanlar içinse Tanrı gücüdür)[61] ayrıca bu gerçeğin, önceki peygamberlerin sözlerinde de vurgulandığını[62] ifade etmektedir. Çarmıhtaki ulaşılması güç sırra işaret bağlamında Pavlus, şunları söyler: "Madem ki dünya, Tanrı'yı kendi bilgeliğiyle tanımadı, Tanrı iman edenleri saçma sayılan bildiriyle kurtarmaya razı oldu. Yahudiler doğaüstü belirtiler ister, Grekler ise bilgelik ararlar. Ama biz çarmıha gerilmiş Mesih'i ilân ediyoruz. Yahudiler bunu yüz karası, diğer uluslar da saçmalık sayarlar. Oysa Mesih, davet olanlar için Tanrı'nın gücü ve bilgeliğidir..."[63]

İncillere göre İsa Mesih, insanlık adına kendisini feda ettiği çarmıhın derinliğini vurgularken, şu sözleriyle esas alınmalıdır: "Annesini ya da babasını ya da oğlunu veya kızını beni sevdiğinden daha çok seven bana lâyık değildir. Çarmıhını yüklenip ardımdan gelmeyen bana lâyık değildir. Canını kurtaran onu yitirecek, canını benim uğruma yitiren ise onu kurtaracaktır."[64]

Kanonik İncillerde İsa'nın ölümü, görüldüğü gibi çarmıh üzerinde son derece kanlı / trajik bir boyutla anlatılırken, Kilise'nin İznik Konsili'nde (325) aldığı bir karar ile kanonizasyona uygun görmediği İncillerden biri olan Barnaba İncili'ndeki gelişmeler dört İncil'de anlatılanın tam aksi bir yörüngede verilmektedir.[65] Zamanının çoğunu, mesajını yaydığı üç

---

60 Çarmıh konusunda çok belirleyici bilgileri içeren Mektubun yazıldığı cemaatin bulunduğu Korint, Neolitik dönemde kurulmuş, günümüzde Atina yakınlarında 30 bin nüfuslu bir Yunan şehridir. Kutsal Kitap'ta Pavlus'un bu şehir halkına yazdığı iki mektubu bulunmaktadır. Gerard, "Corinthe", 226 - 227.

61 I.Korintliler I / 18.

62 Eyüb 12., İşaya 19, 29, 33, 34., Yeremya 9. bölüm.

63 I.Korintliler I / 21 – 31.

64 Matta 10 / 37–39; "Hatta kendi canından bile nefret etmezse" Luka 14 / 25–26.

65 Apokrif İnciller arasında gerek Hıristiyan dünyasında gerekse İslâm âleminde en çok yankı

yıllık süre içinde bizzat İsa'nın yanında geçiren havari Barnaba tarafından yazılmış, İncil yazarlarından havarî Matta ve Yuhanna gibi Mesih ile doğrudan teması olmuş ve öğretisini ondan almış olan Barnaba'nın, İncili'nde konu ile ilgili verdiği bilgilerin mevcut İncillerle ne oranda farklılık arz ettiği anlaşılmaktadır:

Buna göre, Yahuda herkesin önünde hızla İsa'nın bulunduğu yukarı odaya girer. Konuşması ve yüzü İsa'ya o şekilde benzemektedir ki onu İsa zannederler. Yahuda buna çok şaşırır. Bir süre sonra askerler içeriye girip Yahuda'yı İsa'nın yerine tutuklarlar.[66]

Yahuda düştüğü bu durumdan kurtulmak için kendisinin İskaryotlu Yahuda olduğunu kanıtlamaya çalışır. Bu arada İsa'yı da telmihen kendisini İsa'ya benzer kılan bir büyücü olarak tasvir eder. Buna rağmen kâhinler, yazıcılar ve Ferisiler onun Yahuda değil İsa Mesih olduğunu bağırarak dile getirirler. 'O Nasıralı İsa'dır, biz onu tanırız' nidaları arasında Yahuda için dikenler toplarlar, kralların başlarına giydikleri altın ve kıymetli taşlardan oluşan taçla birlikte başına koyarlar. Eline asa yerine bir kamış verip yüksek bir yere oturturlar. Askerler önünden geçip onunla alay ederler. Yeni kralın vermesi gelenek olan hediyeleri almak için beklerler; bir şey alamayınca tokatlarlar. Ve Yahuda'yı suçluları astıkları Kalveri Dağı'na götürüp çarmıha gererler. Yahuda'nın son sözü şu olur: 'Tanrı suçlunun kurtulup gittiğini ve benim de haksız yere öldüğümü göre göre beni neden terk etti!'[67]

Barnaba İncili'nde bundan sonraki bölümlerde, sesi, yüzü ve şekliyle İsa'ya benzeyen Yahuda'nın çarmıhtan Nikodemus ve Aberimetyalı Yusuf tarafından alınıp Yusuf'un mezarına gömüldüğü, meleklerin üçüncü kat semaya çıkıp her şeyi İsa'ya bildirdikleri, İsa'nın yeryüzüne inip annesi Bakire Meryem'e ve diğer havarilerin kaldığı odaya gelip onlara "Korkmayın! Çünkü ben İsa'yım ve ağlamayın, ben diriyim ve ölmüş değilim " dediği, annesine de " İnan bana anne sana gerçekten diyorum ki ben hiç ölmedim"[68] deyip hepsini teselli ettiği detaylı hatlarla anlatılmaktadır.

---

uyandıran İncil, Barnaba İncilidir. İsa Mesih ile verdiği bilgiler Kilise'nin resmî söylemleri ile örtüşmediğinden Hıristiyanlarca uydurma kabul edilip apokrif bile sayılmamakta, İsa Mesih'in çarmıhtaki ölümünü tamamen reddetmektedir. CXII. bölümde İsa, Barnaba'ya, "havarilerinden birisi tarafından otuz paraya satılacağını, o havarinin kendi suretine büründürülüp çarmıha gerileceğini" bildirmektedir. Ömer Faruk HARMAN, *Metin, Muhteva ve Kaynak Açısından BARNABA İNCİLİ*, İstanbul 1994, 13,123.

66 Barnaba İncili (İng.den çev., Mehmet Yıldız), İstanbul ts., 216. bölüm.

67 Barnaba İncili, 217. bölüm.

68 Barnaba İncili, 219, 220. bölümler.

Barnaba İncili'nin bir başka yerinde İsa " bu satırları yazana (Havari Barnaba)" şöyle demektedir: " Bak Barnaba! Benim dünyada kalışım süresince tüm olup bitenlerle ilgili olarak benim İncil'imi elbette yazmalısın ve aynı şekilde Yahuda'nın başına gelenleri de yaz ki inananlar aldanmasın ve herkes gerçeğe inansın."[69]

Havari Barnaba, İncil'inde " Bakın size diyorum ki ben değil Hain Yahuda öldü. Dikkat edin çünkü şeytan sizi aldatmak için her çabayı gösterecektir..." ve " Sonra orada bulunanların gözleri önünde dört melek onu göğe çıkardı"[70] sözleriyle İsa'nın ölümünün mevcut dört İncil'de verilen şekliyle gerçekleşmediğini anlatmaktadır. Bütün bunlardan Barnaba İncilinin kanonik İncillerle bazı yerlerde benzerlik[71] sergilemekle birlikte İsa'nın ölümü meselesinde örtüşmediği, aksine çarmıh ile ilgili verdiği bilgilerin Kur'an'da anlatılanlarla tamamen paralellik oluşturduğu görülmektedir.

Hıristiyan teolojisinde böylesine geniş bir havzada yer bulan çarmıh inancı bazı yazarlarca geniş perspektifli çerçevede değerlendirilmiş, böylece her araştırmacının kendi İsa'sını oluşturmaya çalıştığı anlaşılmış, araştırmacı sayısı kadar İsa figürü oluşmuştur. Bu bağlamda İsa, sosyalizmin öncüsü bir devrimci, romantik veya ıslahatçı karakteri ile de ön plana alınmaya çalışılmıştır. İsa'yı kendi dönemlerine taşıma gayretleri zaman zaman, onun ilk asırda Yahudi bir çevrede doğup büyüyen ve hiçbir şekilde soyutlanamayacağı Yahudi eskatolojik beklentilere de hitap eden yapısını arka plana atmış görüntü sergilemiştir. Bu konudaki çalışmaları ile tanınan Albert Schweitzer (1875–1956), İsa'yı, gelmesi an meselesi olan Tanrı'nın Krallığı'na tümden inanan bir apokaliptist olarak görürken, çarmıhta çektiği ıstırabın apokaliptik ümidi kolaylaştıracağına inanmaktadır. Özellikle de "Hangi kent ya da köye girerseniz orada saygıdeğer birini arayın ve ayrılıncaya dek onunla kalın!.."[72] ifadesine dayanarak İsa'nın yaşamının "tam eskatoloji" düşüncesine dayanılarak anlaşılabileceğini savunmaktadır. Çünkü apokaliptik düşüncede dindar ve salih kimselerin acı ve ıstırap çekmesi, dünyanın sonuna giden yolda gerekli bir aşama olarak kabul edilmektedir. Buna göre bir çocuğun dünyaya gelmesi esnasında annesinin acı çekiyor olması gibi aynı şekilde Tanrı'nın Krallığı'nın

---

69 Barnaba İncili, 221. bölüm.
70 Barnaba İncili, 221. bölüm.
71 Bkz., Harman, *Metin*.., 148-50.
72 Matta 10 / 11.

gerçekleşmesi için dindar ve salih kimselerin acı ve ıstırap çekmesi gerekmektedir. İşte İsa da tebliğ hayatında "İnsanoğlu"nun gelip yeryüzünde Tanrı'nın Krallığı'nı kuracağı bu yolda çarmıhta acı ve işkence çekmeye razı olmuş ve bu bağlamda Yahudi otoritelerini kendisini cezalandırmaları için adeta tahrik etmiştir. Schweitzer'e göre bu düşünce içerisinde Kudüs'e giden İsa yolda öğrencilerini acı sona hazırlamış ve çarmıh esnasında sergilediği güçlü bir iç mücadeleden sonra tüm insanlar için acı çekmeyi kabul etmiştir.[73]

Yine aynı yazara göre İsa'nın, kendi ölümünün Eski Ahid'in bir cümlesinde haber verildiğine işaret ederken vurguladığı cümle dikkat çekici özelliktedir: " Ey Siyon kızı, sevinçle coş! İşte kralın! O adil kurtarıcı ve alçak gönüllüdür. Eşeğe, evet sıpaya binmiş, sana geliyor."[74] Hıristiyan inancında biri diğerini tamamlayan iki "ahid"den biri olan Eski Ahid'in verdiği bu bilginin, Yeni Ahid'de anlatılan, İsa Mesih'in Kudüs'e doğru yaptığı yolculuğa telmih olduğu kabul edilmektedir: " Kudüs'e yaklaşıp Zeytin Dağı'nın yamacındaki köye geldiklerinde İsa, öğrencilerine şöyle dedi: 'köye gidin, orada bağlı bir dişi eşek ve yanında bir sıpa bulacaksınız. Onları çözüp bana getirin. Size bir şey diyen olursa, Rabbin bunlara ihtiyacı var, hemen geri gönderecek' dersiniz.[75]

PAVLUS'UN TEOLOJİSİNDE ÇARMIH ANLAYIŞI

İsa Mesih kendi misyonunu sürdürmekte olduğu dönemde hiçbir kanonik İncil yazarına yeni din ile ilgili bir şey yazmasını emretmediği halde[76] devam eden süreçte bir Kutsal Kitap külliyatı teşekkülünde en etkin rol oynayan, Pavlus, İsa ile hiç görüşmemiş olmasına rağmen[77] Hıristiyanlığa girmesiyle birlikte Ferisi Pavlus, Hıristiyanlara zulmetmekle icraata başlamıştır. Pavlus, Hıristiyanlığı benimsemeden önce kendisinin de dâhil olduğu bir Yahudi mezhebi olan Ferisilerin Tevrat'ın normatif (kuralcı) ilkelerine bağlılığını esas alan şeriat anlayışları karşısına, kendi yo-

---

73 Aydın, 42 – 44.

74 Zekarya 9 / 9; Matta 21 / 5.

75 Matta 21 / 1–2; Aydın, 44.

76 Charles Wackenheim, *La théologie catholique* (Que sais- je?), Paris 1977, 9. Kilise'nin kanonik kabul etmediği Barnaba İncili yazarı ise bunun aksini söylemektedir: "Bak Barnaba, benim dünyada kalış süresince tüm olup bitenlerle ilgili olarak benim İncilimi yazmalısın..." Barnaba İncili, 221. bölüm.

77 Pavlus'un Hıristiyanlığı ve havariliği Şam yolu üzerinde, dirilmiş Mesih ile görüşmek gibi bir ütopya sonrasında oluşmuştur. Bkz., Resullerin İşleri 9. bölüm.

rumu olan Hıristiyan özgürlüğü felsefesini koyar ve ona bağımsız kimlik vermeye karar verir.[78] Pavlus'un geliştirme planlarını yaptığı yeni oluşumda aslî günah, vaftiz, kefaret, haç inancı öncelikli yer işgal etmektedir.[79] Pavlus'un, yerleşmesinde başlıca etken olduğu "çarmıh" inancı, İncillerin bütününde eskatolojik yapılardan birini oluştururken[80] Kutsal Kitap mesajının da en önemli teması olarak algılanmaktadır. Zira "çarmıh"; aslî günah, vaftiz ve kefaret inançlarının etrafında düğümlü ve Eski Ahid ile ilişkili (Tekvin 3. böl.; Romalılara Mektup 5 / 12 – 21) olan bir inançtır. Pavlus, çarmıhı, günahkârların affedilmesinde yegâne formül ve İsa'nın burada kendisini kurban vermesi anlayışının Mesih'te tecelli etmesi olarak kabul etmektedir.[81]

Aziz Pavlus, Tanrı'nın "Bu kentte benim halkım çoktur"[82] sözü üzerine gittiği Korint'teki cemaatine yazdığı mektubunda "Yahudiler doğaüstü belirtiler ister, Grekler ise bilgelik arar. Ama biz çarmıha gerilmiş Mesih'i ilân ediyoruz. Yahudiler bunu yüz karası, diğer uluslarsa saçmalık sayarlar."[83] ifadelerini kullanmaktadır.[84] Pavlus'un İncil vaazına göre çarmıh inancının merkeziyeti, bu sözlerinde gizlidir. Çarmıhın, Hıristiyan teolojisinde sürekli ve merkezî inanç olarak yer işgal etmesinde en büyük etkinliğin sahibi olan Pavlus ile ilgili bu bağlamdaki araştırmalar, E.Kâsemann örneğinde olduğu gibi, Pavlus'un miras aldığı ve bundan önceki geleneğe ait liturjik ve doksolojik (Üçlemeyi destekleyen) geleneğin metinlerinin Pavlus'a bu alanda başlıca ilham kaynağı oluşturduğuna işaret etmektedir. Kâsemann'a göre çarmıhı yorumlama sürecinin faktörü olan Pavlus bazı radikal yeni malzemeleri bu geleneksel malzeme (metin) içine sokmuştur. Gerek Roma cemaatine "İnsanlar İsa Mesih'te olan kurtu-

---

78 Mircea Eliade, *Dinler Tarihi Sözlüğü* (çev., Ali Erbaş), İstanbul 1997, 120. Eliade, eserinin Pavlus'a ayırdığı bir başlık (Tarsus'lu Pavlus) altında verdiği bilgilerde " karmaşık bir kişiliğe sahip, diaspora Yahudiliğinden gelmiş, Tevrat hakkında sağlam eğitim almıştır " ifadelerini kullanmaktadır. Eliade, 120.

79 Bütün bu tematik problemler ile ilgili ilk yorum yapan kişi Pavlus olmuştur. Önceleri Hıristiyanlığa karşı iken daha sonra ilk havarilerin arasına katılan, İsa ile ilgili " kurtarıcılık " doktrinini ortaya koyabilmek için değişik izahları arasında " çarmıh" anlayışı da bulunan Pavlus' un Hıristiyanlığın teolojik yapısını oluşturan ilk yorumcu olduğunda şüphe yoktur. Günay Tümer , "Aslî Günah" , *Dia,* VIII, İstanbul 1991, 496. Geniş bilgi için bkz., Şahin, 311 -317.

80 Hans Küng, *L'Eglise* (çev., H. Rochais et J.Evrard), Paris 1968, 103, 146.

81 Küng, 146.

82 Res.İşl., 18 / 10.

83 I.Kor., 1 / 22-23.

84 McGrath, 255.

luşla, Tanrı'nın lütfu ile karşılıksız olarak aklanırlar. Tanrı, Mesih'i, kanıyla günahları bağışlatan ve imanla benimsenen kurban olarak sundu."[85] sözleriyle aklanmanın hukuk (şeriat yasaları) değil kurban ve çarmıh inancı ile olacağını vurgulayan yorumu, gerekse Korint toplumuna "Çünkü Mesih beni vaftiz etmeye değil, Mesih'in çarmıhtaki ölümü boşa gitmesin diye bilgece sözlere dayanmaksızın Müjde'yi yaymaya gönderdi. Çarmıhla ilgili bildiri yok olmaya gidenler için saçmalık, biz kurtulmakta olanlar içinse Tanrı gücüdür... Biz çarmıha gerilmiş Mesih'i ilân ediyoruz."[86] sözleriyle yazdığı mektuplarında çarmıh inancının, vaftizden dahi öncelikli bir havzada bulunduğunu ifade etmektedir. Pavlus'a göre çarmıh, günah konusundaki tam bir ciddiyetin varlığını ortaya çıkaracak, aslî günah sebebiyle düşüşte olan ve kurtuluşu elde eden beşerin haklı oluşuna yönelik iddiaların bir kuruntudan ibaret olduğunu sergileyecek, hatta insanlığın güçsüzlüğünü ilân edecektir.[87]

Pavlus'un Mektuplarında kendisinden önceki geleneklerin etki ve örneklerini çarmıh bağlamında da görmek mümkündür. Söz gelimi Romalılara yazdığı Mektubundaki "İnsanlar İsa Mesih'te olan kurtuluşla (fidye) karşılıksız olarak aklanırlar. Tanrı, Mesih'i kanıyla günahları bağışlatan ve imanla benimsenen kurban olarak sundu. Bunu adil kalmak ve İsa'ya iman edeni aklamak için adaletini göstermek amacıyla yaptı" [88] sözleri Pavlus öncesi dönemin ön plana çıkan "çarmıh" figürünün pasif bir çerçeve ile sunumuna işaret ederken "Mesih, Tanrı özüne sahip olduğu halde Tanrı'ya eşitliği sımsıkı sarılacak bir hak saymadı. Ama kul özünü alıp insan benzeyişinde doğarak ululuğunu bir yana bıraktı. İnsan biçimine bürünmüş olarak ölüme, çarmıh üzerinde ölüme bile boyun eğip kendini alçalttı."[89] ifadeleri ile çarmıhın Tanrı-beşer boyutuna vurgu yapmaktadır. Buradan Pavlus'un teolojik olarak odaklandığı noktanın çarmıha gerilmiş İsa figürü olduğu anlaşılmaktadır. Pavlus'un bir çarmıh teolojisi inşa ederken kendine özgü en belirleyici vurgulaması olan (Korint cemaatine yazdığı) Mektubunda, Eski Ahid'in bir cümlesini de ilâve ederek kullandığı bir ifadesidir: "Çarmıhla ilgili bildiri mahva gidenler için saçmalık, biz kurtulmakta olanlar içinse Tanrı gücüdür. Nitekim şöyle yazılmıştır: 'Bilgelerin bilgeliğini yok edeceğim. Akıllıların aklını boşa çı-

85 Romalılara 3 / 24–25.
86 I.Korintliler I / 17–18, 23.
87 McGrath, 257-58.
88 Romalılara 3 / 25–26.
89 Filipililere 2 / 5–8.

karacağım.'"[90] Pavlus'a ait bu vurgulama Tanrı'nın (İsa), Tanrı'dan gelmeyen bir kötülüğe yani çarmıha gerilme trajedisine yönelik bir temyiz girişimi olarak görülebilir. Pavlus'un başlattığı bu derin polemik, Kilise tarafından da benimsendiğinden tarih içersinde düşmanlıkları ve keskin muhalefetleri de göğüsleme zorunluluğu doğurmuştur. Çarmıh teolojisini geliştirdiği çerçevede Pavlus, bir tarih felsefesinden hareket etmek yerine trajedi, şefkat ve acıma duygularının potansiyeline sığınmış bir görüntü vermektedir. Bunu en çarpıcı anlatımla şu ifadeler veriyor olsa gerektir: " Size ilettiğimi ben Rabden öğrendim. Ele verildiği gece Rab İsa eline ekmek aldı ve şöyle dedi: 'Bu sizin uğrunuza feda edilen bedenimdir. Bu kâse kanımla gerçekleşen yeni antlaşmadır.' Bu bedeni fark etmeden yiyip içen kendini mahkûm eder."[91] Pavlus'un çarmıh teolojisi oluşturmakta kendinden önceki dönem verilerine genellikle başvurmuş olduğuna, bir başka örnek olması bakımından şu pasajlar da dikkat çekicidir: " Size müjdelediğim söze sımsıkı sarılırsanız onun aracılığıyla kurtulursunuz. Yoksa boşuna iman etmiş olursunuz. Kutsal Yazılar uyarınca Mesih günahlarımıza karşılık öldü, gömüldü ve Kutsal Yazılar uyarınca üçüncü gün ölümden dirildi."[92]

"Kurtuluşun zemini, Hıristiyan teolojisinin başlangıç noktası ve Hıristiyan düşüncesinin merkezi" gibi geliştirilmiş terimlerle anılabilecek havzada seyreden çarmıhın, Pavlus'un anlayışında Tanrı'nın sıfatları bağlamında da değerlendirilmesi gereken bir çapı vardır. Pavlus'un çarmıh teolojisinin Tanrı'nın sıfatları konusundaki muhtemel etkisi özellikle yine Korintlilere yazdığı Mektubunda daha iyi gözlenecektir. Gerçekten de "Tanrı'nın Mesih İsa'da size bağışladığı lütfundan dolayı sizin için Tanrı'ya her zaman şükrediyorum. Mesih'le ilgili tanıklığımız sizde pekiştiği gibi Mesih'de her bakımdan –her türlü söz ve bilgi bakımından- zenginleştiniz."[93] ifadeleri, bazı Gnostik yeniden diriliş anlayışlarına veya günümüzde semâvî varlıklara inanmaya meyleden düşüncelerin çarmıhın merkezini hafife almasına karşı kaleme alındığını hissettirmektedir. Burada Pavlus tüm ilâhî sıfatların her türlü hikmeti çağrıştıran beşerî ön

---

90 I. Korintliler I /18–19. (Cümlede, küçük tırnak (") içinde gösterilen alıntı İşaya 29/14' e aittir. Pavlus'un çarmıh ile irtibatlandırmaya çalıştığı bu ifadeler Eski Ahid'de Tanrı'nın, Davud kenti adıyla anılan Kudüs'e ilişkin yaklaşımlarını ifade ederken, çarmıh bağlamında Pavlus açısından son derece zorlamalı ve isabetsiz bir başka vurgulamadır. H.I.)

91 I. Korintliler 11 / 23 vd. McGrath., 258-49.

92 I. Korintliler 15 /2–4.

93 I. Korintliler I /4–6. (Ayr. yuk bkz., I.Korintliler I /18.)

şartlardan çok, çarmıha gerilmiş Mesih'de zemin bulduğunu ifade etmek istiyordu. Buradan ulaşılacak sonuçta Pavlus, aynı mektubunda gördüğümüz "Ama siz Tanrı sayesinde Mesih İsa'dasınız. O bizim için tanrısal bilgelik, doğruluk, kutsallık ve kurtuluş oldu"[94] ifadeleri ile "Tanrı hikmeti" diye andığı İsa Mesih'in, hikmeti en iyi boyutlarıyla yansıtacak konumda olduğundan hareketle çarmıha gerilmiş İsa'nın Tanrı'yı anlamak için en önemli yorumlayıcı çatıyı oluşturduğu felsefesini geliştirmeye çalışmıştır.

Pavlus'un çarmıh anlayışının bir başka uzantısı "yeniden diriliş" anlayışı ile belirginlik kazanmaktadır. "Bir zincirin iki halkası" olarak değerlendirilen bu anlayış Pavlus'un çelişkisini ifade eder bir görüntü sergilemektedir. Gerçekten de Pavlus, çarmıh ile ilgili geniş bir zemin sunan Korintli cemaate yazdığı Mektubunun bir bölümünde (Mesih günahlarımıza karşılık öldü, gömüldü ve üçüncü gün ölümden dirildi; 15/3–4) çarmıhı ve yeniden dirilişi zincirleme olarak ele almakta, İsa Mesih'in ölümü olmadan yeniden dirilmenin olamayacağı eksenli, teolojik açıdan "ilâh" ile örtüşmesi düşünülemeyecek bir tablo oluşturmaktadır.[95]

Pavlus'un anlayışına göre, bir mektubunda da gözlenildiği gibi, İsa Mesih, İlâh'tır, Tanrı'dır. Bunun böyle bir anlam taşıdığı, hiçbir şekilde tartışma alanına gelmeyecek dozda kesinlik ifade eden bir vurgulamadır. Yeni Ahid'in Pavlus'a ait bir cümlesinde şu sözler bu bağlamda dikkat çekmektedir: " O her şeyin üzerinde hüküm süren, sonsuza dek övülecek Tanrı'dır. Âmin!"[96] Hiçbir telmih veya alegorik zeminde aranmayacak kesinlikte ilâhlık ile betimlediği bir varlığın (İsa Mesih) bu niteliğine rağmen çarmıh gibi bir trajediye kurban gitmesi, nihayetinde yeniden dirimin önceliğini hazırlamaya yönelik bir girişim gibi algılanabilir. Pavlus'un çarmıh ile yeniden dirilme arasındaki örtüşmeye benzer bir kurgulamayı "vaftiz" ile de tasarladığı anlaşılmaktadır. Romalılara yazdığı Mektubundaki ifadeleri bu konuda somut bilgiler barındırmaktadır: "Günah karşısında ölmüş olan bizler artık nasıl günah içinde yaşarız? Mesih İsa'ya vaftiz edildiğimizde hepimizin onun ölümüne vaftiz edildiğimizi bilmez misiniz? Baba'nın yüceliği sayesinde Mesih nasıl ölümden dirildiyse biz de yeni bir yaşam sürmek üzere vaftiz yoluyla Onunla birlikte ölüme gömüldük. Eğer Onunkine benzer bir

---

94 I. Korintliler I /30.
95 McGrath, 260–262.
96 Romalılar 9/5.
96 Romalılar 6 / 1-7. Ayr.bkz., 6/8-11. Daha geniş bilgi için, bkz., McGrath, 263-68.

ölümde Onunla birleştiysek Onunkine benzer bir dirilişte de Onunla birleşeceğiz. Çünkü ölmüş kişi günahtan özgür kılınmıştır."[97] Pavlus'un bütün bu sözlerinden vaftiz yoluyla inananların, Mesih'in çarmıhtaki ölümünü paylaşan kişiler olduğu anlaşılmaktadır.

YENİ AHİD'E GÖRE İSA'YI ÇARMIHA GÖTÜREN SÜREÇTE MUHALİF YAHUDİ GRUPLARI VE TARTIŞMA KONULARI

Hıristiyanlığa göre insanlığın ilk atası Âdem'in işlediği günah ve onun cezası olan ölüm, sonrasındaki tüm zamanları kuşatan bir keyfiyetle nesilden nesile intikal etmiştir. Doğrudan Tanrı'ya karşı işlenen böyle ağır bir günahı ancak, Tanrı'nın kendisi giderebilirdi. Bu sebeple, biricik oğlunu (İsa) insan şeklinde yeryüzüne göndermiş, beşerin günahlarına kefaret, tek ve gerçek kurban olarak kendisini sunmak suretiyle insanlığı aslî günahın tahakkümünden kurtarmış, Tanrı ile beşer arasında barış tesis etmiştir. Kilise İsa'dan havarilerine, oradan da kendisine intikal ettiğini iddia ettiği cezalandırma ve af yetkisini bir tarih sınırlaması da belirleyerek üstlenmiştir. Bu sınır, VI. yy. sonlarında alınan bir kararla Paskalya'dan[98] önceki kırk günlük Lent dönemi olarak belirlenmiştir.[99] Burada İsa Mesih'in çarmıhta idam edilmesine yol açan olayların gelişiminde, dönemin Yahudi mezhepleri mensupları olan Ferisiler, Sadukiler ve Yazıcılar / din bilginlerinin, konumları ve etkinlikleri bağlamında, Yeni Ahid'e göre kısa çizgileriyle tanınması, devamında çarmıhta trajedinin oluşumundaki muhalefet ve sorumluluklarının boyutlarının analizi gerekmektedir.

Yeni Ahid, İsa Mesih'in tebliğcisi olduğu yeni dinin misyonunun, temellerinin ve yaygınlığının oluşumu karşısındaki en büyük engelin, İseviliğin ilkelerinden çok uzak karakter çizen, dönemin Yahudi mezhepleri mensupları olduğu gerçeğini vurgulamaktadır. Bu konuda çizdiği çerçeve bu tür bir görüntü sergileyen Yeni Ahid'in verdiği bilgiler ışığında İsa'yı çarmıha götüren sürecin, sözü edilenlerce başlatıldığı ve tamamlandığı anlaşılmaktadır. Konu ile ilgili yapılacak bir Yeni Ahid tahlili, bu tarihî gerçeği aydınlığa çıkaracak yoğunlukta bilgi hacmi sergilemektedir. Bu

---

97 Romalılar 6 / 1-7. Ayr.bkz., 6/8-11. Daha geniş bilgi için, bkz., McGrath, 263-68.

98 Hıristiyanlığa göre İsa Mesih'in çarmıhta ölümünün ardından dirildiği gündür. Kilise İsa'nın dirilişini aynı zamanda haftanın da ilk ve " Rabb'in Günü " kabul edilen Pazar günü kutlar. *Katolik Kilisesi Din ve Ahlâk İlkeleri*, Heyet, (çev., Dominik Pamir), İstanbul 2000, 292; Ali Erbaş, *Hıristiyanlıkta İbadet*, İstanbul 2003, 28.

99 H. Mehmet Katar , " Kefaret", *Dia*, XXV, İstanbul 2002, 179.

bağlamda, İsa'nın şahsında kimlik bulan "çarmıh"a uzanan vetireyi oluşturan öznenin, dönemin Roma İmparatorluğu Valisi Pilatus değil, onu, İsa'nın idamına zorunlu bırakan, anılan Yahudi mezhepleri mensupları olduğu görülmektedir. Bu gerçek, Hıristiyan Kutsal Kitabının bu alandaki en önemli vurgularından biridir. Yeni Ahid'e göre İsa'nın asılarak idam edilmesinden (çarmıh) birinci derecede sorumlu oldukları görülen bu mezhep grupları, Ferisiler, Sadukiler ve Yazıcılar / din bilginleri adlarıyla belirginlik kazanmaktadır.

Peygamberler tarihinde, ıslahı gereken davranışlarını eleştiren öncülere (peygamber) muhalefet eden toplumlara en karakteristik örneği, İsa'ya karşı sergiledikleri cinayet merkezli karşıtlıkları ile dönemin Yahudilerinin (aş. bkz.) teşkil ettiği tarihî bir realitedir. İsa Mesih'in öldürülmesi gerektiğinin, kendi yasalarınca belirlenen bir zaruret olduğunu Yeni Ahid'in bir ifadesinin vurguladığı Yahudi ruhbanlarının, "çarmıh" bağlamında ne denli özne olduklarına, anılan cümlede şöyle değinilir: "Pilatus: Ben onda bir suç bulamıyorum. Yahudiler şu karşılığı verdiler: Bizim bir yasamız var, bu yasaya göre onun ölmesi gerekir. Çünkü kendisinin Tanrı Oğlu olduğunu ileri sürüyor. Pilatus bu sözü işitince daha çok korktu."[100] Musa ve Harun'a[101] uyguladıkları muhalefet ve Peygamber Yeremya'nın, Eski Ahid'de " Antlaşmamı bozan, önümde yaptıkları ahidin koşullarını yerine getirmeyen bu kavmi can düşmanlarının eline teslim edeceğim"[102] sözleriyle Tanrı'dan rivayet ettiği serzenişine muhatap olduktan başka, Yeremya'yı "Keldânilerin ajanı"[103] olmakla itham etmeleri ve hapis ile cezalandırmaları tarihî Yahudi fanatizmine örnek teşkil etmektedir.

Esasen dönemin sözünü edeceğimiz Yahudi gruplarının ifratlarına karşılık Yahudilik Dini, teorik karakterinde Hıristiyanlıkla birlikte diğer bazı dinlerin de kurtuluşa formül olabileceğini vurgulayan bir özellik taşımaktadır. Modern dönem Yahudiliğine göre İsa Mesih, Kudüs'e geldiğinde mesihî vaazları kulağına giden Vali Pilatus'un verdiği Roma ceza usulü gereğince çarmıha gerilen ve kaderini daha önceki Yahudi şehitleri gibi sükûnetle karşılayan ve kendisini Tanrı'nın iradesine bırakan bir liderdir. Hayatı ve ölümü bakımından İsa'nın kaderi mesihî fikirler taşıyan

---

100 Yuhanna 19 / 6–8.

101 Geniş bilgi için bkz., Ali Sayı, *Firavun, Haman ve Karun Karşısında Hz. MUSA*, İstanbul 1992.

102 Yeremya 34 / 17-20.

103 Yeremya 37 / 12-17.

diğer Yahudilere benzer bir mahiyet taşır. İsa, meslektaşları olan Yahudi ruhbanları gibi kendi görüş açısından Tevrat'ı yorumlamış ve öğretmiştir. Onu diğerlerinden ayıran nokta kendisini bir Mesih olarak ilân etmesi idi. Modern devir Yahudi bilginlerinin bu bakışına karşılık klasik Rabbanî kaynaklarında İsa hakkında bunun çok aksi yönde yorumlar yapılmıştır. İsa Talmut'ta Rabbiler tarafından İsrail oğullarını saptıran bir büyücü olarak tanıtılmaktadır. Babil Talmut'unda İsa'nın büyücülük yaptığı için asıldığı fakat onu asanların Yahudiler değil Romalıların olduğu belirtilmektedir. Burada anlatıldığına göre büyücülük yaptığı için İsa'nın asılmasına karar verilmiş ve cezanın infazından kırk gün önce, büyücülük yaparak İsrail oğullarını saptırmaya yöneldiğinden, taşlanarak öldürüleceği, lehine savunması olanların gelip onu savunabilecekleri sokaklarda ilân edilmiştir. Çarmıha gererek öldürme Tevrat'ın hükmü değildir. Buna karşılık Yahudi şeriatına göre büyücülüğün cezası taşlanarak ölüm olarak bildirilmiştir.[104] Talmut'taki bu ifadelerden İsa'nın Yahudi hukukuna göre yargılandığı ve suçlu bulunduğu fakat cezalandırılmasının Romalılar tarafından Roma ceza usulü gereğince yapıldığı anlaşılmaktadır.[105]

1. Ferisiler

Hıristiyan Kutsal Kitabını oluşturan iki koleksiyondan biri olan Eski Ahid'in aksine, adları sadece Yeni Ahid' de geçen bir Yahudi mezhebi olan Ferisiler, (İbranice, Peruşîm; Fr., Pharisiens) bir görüşe göre Aramice (Perishayyâ), "ayrılanlar, uzaklaşanlar, mutezilîler" anlamında,[106] diğer bir görüşe göre İbranice "p-r-ş" fiilinden gelen , anılan anlamlarından başka "açıklamak, yorumlamak"[107] manasında kullanılan bir terimdir.

Hassidizm'in[108] devamı[109] olarak kabul edilen, Yeni Ahid'de altmış civarında bir tekrarla[110] zikredilen Ferisilik, MÖ. II. yüzyılda görülmeye

---

104 "aranızdan bir peygamber ya da düş gören biri çıkarsa bir belirtiyi ya da şaşılası bir olayı önceden bildirirse... öldürülecektir." Tesniye 13 / 1, 5.

105 Baki Adam, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Diğer Dinler*, İstanbul 2002, 38-39.

106 Charles Perrot, "Pharisiens – sadducéens", *Dictionnaire des religions*, II, sous la direction de Paul Poupard, Paris 1993, 1569; Rops, 319.

107 Yaşar Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, İstanbul 2001, 215.

108 Yahudiliğin şer'î hükümlerinin katılığını kırarak ruhsal alana yol açıp geniş bir çerçeve oluşturan okulun başlangıcını teşkil eden Hassidizm (İbr., dindar), önce Makkabiler devrinin aşırı dindarları için kullanılırken zaman içinde dinde sadakat, riyazât ve Tanrı sevgisinin adı olmuş, Yahudi mistisizminin temellerini oluşturmuştur. Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, İstanbul 1983, 240. Geniş bilgi için bkz., Haim Nisembaum, *Qu'est – ce que le hassidisme*, Paris 1997.

109 Rops, 319.

110 *Concordance des Saints écritures*, " Pharisien", Lausanne 1986, 551-52.

başlamış, "ayrılanlar" anlamında taşıdıkları terimle isimlenmeleri Makkabi[111] isyanlarına karışmaktan sakınmalarından kaynaklanmıştır.[112] "Haverîm" (İbr., kardeşler, arkadaşlar) dedikleri üyeleriyle bir cemaat oluşturan Ferisilikte bu gruba dahil olabilmek için üç üyenin referansının şartı yanında, kendilerini Tevrat'ın Levililer Kitabında anlatılan temizliğe riayet, cahil insanlarla birliktelikten kaçınma, hahamlara ve yoksullara verilmesi gereken "uşr" (onda bir; zekât) ve diğer vergileri özenle ödeme gibi şartlar aranırdı.[113]

Ferisilerin, Musa'nın şeriatını en katı kurallar çerçevesinde uygularken, bağnazlığa ve hukuk ihlallerine varan, İsa Mesih'in yerleştirmeye çalıştığı hoşgörü ve itidali, arka planda bırakan pratiklerine karşı, İsa'nın icraatlarında dillenen ve yeni çehresiyle, bağlılarına munis bir kimlik kazandırma amacındaki İsa Mesih, karşılarında, sürekli muhalefet eden, (diğerleri ile birlikte) bu Yahudi mezhebi mensuplarını bulur.

İsa'nın, yaklaşımının " Size şunu söyleyeyim: Doğruluğunuz din bilginleriyle Ferisilerinkinden daha fazla olmadıkça Göklerin Egemenliğine asla giremezsiniz"[114] ifadesi ile özetlenebilecek Ferisi karakteri, Yeni Ahid'deki örneklerde gün yüzüne çıkan, tümü olumsuz figürlerle bezeli bir yansıma sergilemektedir.

İsa Mesih'in Kur'an-ı Kerim'de[115] de dile getirilen mucizelerinden biri olan " anadan doğma âmâ ve alacalı hastayı iyileştiren " eylemini Ferisiler " Bu adam cinleri ancak cinlerin önderi Baalzevul'un[116] gücüyle kovuyor"[117] muhalefeti ile karşılar ve buna rağmen kendisinden bir mucize görmek istediklerini söylerler.

İsa'nın su üzerinde yürümesi mucizesi[118] sonrasında, teknede bulunanların İsa'nın, Tanrı'nın Oğlu olduğunu beyan etmeleri akabinde Feri-

---

111 Yahuda Makkabi MÖ.167'de Suriye Kralı IV. Antioches Epiphane'a karşı Yahudilerin başlattığı ayaklanmada etkinliği çok yüksek hanedanın liderinin adıdır; İbranicede "çekiç" anlamına gelmektedir. Kendi adıyla anılan iki Apokrif kitaptan birincisinde ailenin, İsrail'i kurtarmak için Tanrı tarafından seçildiği görüşü dile getirilir. *Kitabı Mukaddes'in APOKRİF Kitapları*, İstanbul 1987, 73 - 166; Gerard, 821; *PL.*, 1489.

112 Kutluay, 216.

113 Kutluay, 218.

114 Matta 5 / 20.

115 3 Âl-i Imrân 49; 5 Mâide 110.

116 İbranicede "Sineklerin Efendisi" anlamına gelen Baalzevuv "yüksek yerin tanrısı" manasında bir Filistin tanrısına İsraillilerin taktıkları alaylı bir isimdir (II. Krallar I / 1–6). Yeni Ahid'de Baalzevul, "şeytan" anlamında kullanılır.

117 Matta 12 / 24; Markos 3 / 22; Luka 11 / 15.

118 Matta 14 / 25 - 26; Markos 6 / 47 - 451; Yuhanna 6 / 16 - 25.

siler ve din bilginleri, birlikte yemek yedikleri havarilerin yemekten önce ellerini yıkamayarak şeriatı çiğnemelerine sitem etmeleri üzerine meselenin kendisine intikal ettiği İsa ile uzun uzun tartışırlar.[119] Bu tartışmada İsa, "Ey ikiyüzlüler!" diye hitap ettiği gruba Eski Ahid'den İşaya Peygamberin[120] "Çünkü öğrettikleri sadece insan buyruklarıdır"[121] sözleri ile cevap verir.

Bir diğer gelişmede Ferisilere "Mesih ile ilgili olarak ne düşünüyorsunuz? O kimin oğludur?" şeklinde kendisiyle alakalı düşüncelerini sorması üzerine verdikleri "Davud'un Oğludur "[122] cevabına İsa şu karşılığı verir: "Rab Rabbime[123] dedi ki / 'Ben düşmanlarını / Senin ayaklarının altına serinceye dek / Sağımda otur! / Davud ondan Rab diye söz ettiğine göre o nasıl Davud'un Oğlu olur?"[124]

Ferisilerin İsa'ya olan yaklaşımlarında belirleyici bir hal olan yukarıdaki diyalogda (Matta 22 / 41–45) Yahudi gruplarının, Davud'un saltanatının yeniden oluşması özlemlerinde Mesih'in en önemli etken olacağını vurguladıkları gözlemlenmektedir. Ferisilerin İsa'ya muhalefetleri anılan saltanatın gerçekleşmesinde İsa Mesih'in Yahudi ruhbanlarının özlem ve ikballeri adına kendisini ve misyonunu etkin bir konumda sunmamasından ve beklentilerine cevap oluşturmamasından kaynaklanmaktadır. İsa'ya olan muhalefetleri o düzeydedir ki bu karşıtlık, fikrî tartışma platformlarını aşıp silâhlı mücadeleye kadar varmıştır. Bu konuda Yeni Ahid' deki bir bilgide İsa, Kidron Vadisi'nde havarileri ile sıklıkla buluştuğu bir bahçeye gelir. Devamını Yuhanna İncili şöyle detaylandırmaktadır: " Yahuda, yanına bir bölük askerle baş kâhinlerin ve Ferisilerin gönderdiği görevlileri alarak oraya geldi. Onların elinde fenerler, meşaleler ve **silâhlar** vardı."[125]

Yukarıda sözü geçen diyalog sonrası devam eden söylemlerinde İsa, yine bir Ferisi karakteri belirlemek adına anılan gruba yönelik, son derece ağır ithamlarda bulunur: " Yaptıklarının tümünü gösteriş için yaparlar. Örneğin muskalarını büyük, giysilerinin püsküllerini uzun tutarlar. Şö-

---

119 Matta 15.bölüm.
120 İşaya 29 / 13.
121 Matta 15 / 7-9.
122 Matta 21 / 41-42.
123 Yeni Ahid' de, Eski Ahid'den alınan bu cümlede (Mezmurlar 110 / 1) Hıristiyanlık inancında, Davud'un ifadesindeki "Rabbim" tabiri, müstakbel Mesih'e (İsa) işaret kabul edilmektedir.
124 Matta 22 / 41-45.
125 Yuhanna 18 / 3. Ayr.bkz., Matta 26 / 47; Luka 22 / 52.

lenlerde başköşeye, havralarda en seçkin yerlere kurulmaya bayılırlar. Meydanlarda selâmlanmaktan ve insanların kendilerini Rabbî[126] diye çağırmalarından zevk duyarlar."[127] "Din bilginleri ve Ferisiler Musa'nın kürsüsünde otururlar. Bu nedenle size söylediklerinin tümünü yapın ama onların yaptıklarını yapmayın. Çünkü söyledikleri şeyleri kendileri yapmazlar. Ağır ve taşınması güç yükleri bağlayıp başkalarının sırtına yüklerler, kendileriyse bu yükleri taşımak için parmaklarını bile oynatmak istemezler."[128]

Yeni Ahid'in verdiği bir başka bilgide Ferisiler, yakalamaları için bir grup görevliyi İsa'nın peşine takarlar. Görevliler, Kudüs'te halka vaaz etmekte olan İsa'nın sözlerinden etkilenerek, kendilerini gönderen Ferisi önderlerine gelerek, "Beni arayacaksınız ama bulamayacaksınız ve benim bulunduğum yere siz gelemezsiniz..."[129] "Bayramın son ve en önemli günü İsa ayağa kalktı, yüksek sesle şöyle dedi: 'Bir kimse susamışsa bana gelsin, içsin. Kutsal Yazı'da[130] dendiği gibi bana iman edenin içinden diri su ırmakları akacaktır' "[131] gibi anlayamadıkları gizemli sözler duyduklarını beyanla "hiç kimse hiçbir zaman bu adamın konuştuğu gibi konuşmamıştır"[132] şeklinde bilgi verirler. Ferisiler bunun üzerine görevlilere ve İsa yanlısı tavır koyan Nikodim'e " Yoksa siz de mi aldandınız? Şeriatı bilmeyen bu halk lânetlidir. Celile'den peygamber çıkmaz[133] sözleriyle karşı çıkarlar ve İsa'ya olan duyarsızlık ve sert muhalefetlerini bu vesile ile de vurgularlar.

İsa Mesih'in alçaltıcı en ağır sözlerle hakaret ettiği Ferisi grubunun şu suçlamaya da maruz kaldığı görülmektedir: " Vay halinize ey din bilginleri ve Ferisiler! Siz dıştan güzel görünen ama içi ölü kemikleri ve her türlü pislikle dolu badanalı mezarlara benzersiniz. Dıştan insanlara doğru kişilermiş gibi görünürsünüz ama içte ikiyüzlülük ve kötülükle dolusunuz!"[134]

---

126 Dönemin Kutsal Kitap uzmanlarına verilen ve "efendi, hocam" anlamlarına gelen Aramice unvan. *Kutsal Kitap*, 1618.
127 Matta 23 / 5-7; Luka 20 / 45-46.
128 Matta 23 / 1-4.
129 Yuhanna 7 / 34.
130 İsa Mesih Eski Ahid'deki şu sözlere gönderme yapmaktadır: " Bilge kişinin ağzından çıkan sözler derin sular gibidir/ Bilgelik pınarı da coşkun bir akarsu." Süleyman'ın Özdeyişleri 18 / 4. Benzer diğer örnekler için bkz., Levililer 23 /36; Yeşaya 58 / 11; Hezekiel 47 / 1.
131 Yuhanna 7 / 37–38.
132 Yuhanna 7 / 46.
133 Yuhanna 7 / 45 / 52.
134 Matta 23 / 27 -28.

Hayrullah Örs'ün, tarifinde "Yahudi uleması arasında Musa şeriatını harfiyen uygulamak taraflısı parti / Yahudilik yaşayabilmesini bu mezhebe borçludur" ifadelerini kullandığı Ferisilerin, İsa ile aralarında geçen her diyalogu onu zor durumda bırakmak, halkın gözünde küçük düşürmek, kendilerine göre şeriatla uyuşmayan uygulamalarını, bağlılarına kanıtlamak amacıyla değerlendirdikleri görülmektedir.[135]

Kudüs Mabedinin tahribi sonrası (MS.70) en önemli rakipleri olan Sadukilerin de ortadan kalkması ile mutlak bir hâkimiyet elde eden Ferisilerin İsa'ya karşı öldürmeye yönelik bu katı tutumları ayrıca, Mesih'in yeni misyonunun Ferisi öğretisi ile örtüşmezliğinin ve egemenliklerinin önüne geçecek bir gelişim sergilemeğe başlamasının doğurduğu endişeden de kaynaklanmaktadır. Ferisilerin bu keskin, acımasız ve ölümcül muhalefetleri sadece İsa ve devam eden süreçte, havarilerine değil Mesih'ten önceki dönemin vaftizcisi Yahya'ya da yönelik olmuştur.[136] Yeni Ahid bu realiteyi şu sözlerle vurgulamaktadır: "Yahya'ya gönderilen bazı Ferisiler ona 'Sen, Mesih, İlyas ya da beklediğimiz peygamber değilsen niçin vaftiz ediyorsun?' diye sordular."[137] Yeni Ahid'e göre Ferisilerin (ve Sadukilerin) İsa Mesih'in çarmıha gerilmesinden birinci derecede sorumlu konumundaki etkinlikleri bütün bunlarla kalmamış, aynı şiddetli muhalefeti İsa'nın havarilerine karşı da sergilemişlerdir. İsa'nın, anılanlar tarafından çarmıha tümleç kılındığı gerçeği havarilerin dilinden "Atalarımızın Tanrısı, sizin çarmıha gererek öldürdüğünüz İsa'yı diriltti"[138] sözleriyle vurgulandıktan sonra, bu defa işkenceler havariler üzerinde yoğunlaşmıştır.

İsa'dan aldıkları yetkilerle insanları tedavi edip daha geniş kitlelere ulaşmağa başlamaları üzerine havariler, Sadukiler tarafından yakalanıp devlet tutukevine konulurlar. Geceleyin bir meleğin, zindanın kapısını açıp onları buradan çıkartan mucizesi sonrası havariler daha net bir hedef haline gelir. Yakalanıp yeniden Sanhedrin önünde mahkeme edilirler. Gameliel adlı, toplumda saygın ve mutedil bir Ferisinin müdahalesi ile havarilerle mücadeleyi bırakmağa karar verirler. Onları son defa mahke-

---

135 Hayrullah Örs, *Musa ve Yahudilik*, İstanbul 1966, 452. İsa Mesih'in gelenekçi haham zihniyetine karşı verdiği savaş ile Buddha'nın Hindu Brahmanlarına, Hz. Muhammed'in Cahiliye dönemi Araplarına karşı verdiği mücadelenin örtüşen yapıları vd.,için bkz., Baki Adam, "Yahudilerde Din ve Gelenek Üzerine" ,*İslâmî Araştırmalar*, c., 6 , s., 1,Ankara 1992,44 -51.

136 Matta 3. bölüm.

137 Yuhanna 1 / 24 - 25.

138 Resullerin İşleri 5 / 30.

me edip kamçılattıktan ve bundan böyle İsa'nın adından söz etmemelerini emrettikten sonra serbest bırakırlar.[139]

Ferisi reislerinden Nikodim adlı bir zat, İsa'nın Tanrı tarafından görevlendirildiğine, mucizelerinin ilâhi boyutlarına inandığını itiraf etmesine rağmen, Mesih ile "Tanrının Egemenliği" problemi üzerinde uzun uzun tartışır. Ferisilik adına en mutedil görüntüyü sunan Nikodim'in bu anlayışı dahi İsa'yı ve misyonunu benimsemez bir tavır sergilerken, anılan Yahudi mezhepleri mensuplarının İsa'yı reddetmeleri bu bağlamda en karakteristik yapılarından birini oluşturmuştur.[140]

Ferisilerin diğer gruplarla işbirliği yaparak İsa'yı ortadan kaldırma emelleri, bir Sanhedrin toplantısında alınan şu karar ışığında daha bir ürkütücü boyut sergilemektedir: "Bunun üzerine başkâhinler ve Ferisiler Yüksek Kurulu toplayıp dediler ki; 'Ne yapacağız? Bu adam birçok mucizeler yapıyor. Onu böyle kendi başına bırakırsak, herkes ona iman edecek. Romalılar da gelip yerimizi ve ulusumuzu ortadan kaldıracaklar. O yılın başkâhini Kayafa 'Bütün ulus yok olacağına, halk uğruna bir tek adamın ölmesi sizin için daha uygundur. Bunu anlamıyor musunuz?'... Bu yüzden İsa artık Yahudiler arasında serbestçe dolaşamaz oldu. Başkâhinlerle Ferisiler onu yakalayabilmek için yerini bilenlerin haber vermesini buyurmuşlardı."[141]

2. Sadukiler

Gerek tarihçe gerek akîde noktasında Ferisilerden net bir çizgi ile ayrılıyorlarsa da İsa'nın misyonu karşısında aynı kararlı ve ölümcül muhalefeti sergilemesi bağlamında benzer görüntüler sunmaktadırlar. Sadukîlik, Tevrat hükümlerinin uygulanması ve mabet hizmetleri konusunda, yani itikat ve amelde Ferisiliğe karşıt olması ile tanınan mezhebin adıdır. "Saduki" kelimesinin menşei hakkında kesin ittifak olmamakla birlikte bazı araştırmacılar bu mezhebin adının Davud ve Süleyman'ın dönemlerinde kâhinlik makamına getirilen ve hanedanı çok uzun müddet iş başında kalan Sadok'tan[142] geldiğini savunmakta ve bundan dolayı

---

139 Resullerin İşleri 5. bölüm.

140 Yuhanna 3. bölüm.

141 Yuhanna 11 / 47-57.

142 Eski Ahid'de Davud'un baş kâhini olarak gösterilen, adı "doğru, tam" anlamlarına gelen şahıstır: "Davud, Kâhin Sadokla öbür kâhin kardeşlerini Givon'daki tapınma yerinde Rabb'in çadırının bulunduğu yerde görevlendirdi." (I.Tarihler 16 / 39.) Sadok, Davud'un görevli kâhinleri arasında anılır (II. Samuel 8 / 17.) Kutluay, 229; Gerard, 1220.

mezhebin bu adla (İbr.,Sadukîm; Fr. Sadducéens) anıldığını ileri sürmektedirler. Eski Ahid'de gerek icraatlarıyla gerekse sayıca Ferisilerden daha az oranda bahsedilmeleri, dönemin Yahudi dünyasının mutlak hâkiminin Ferisilerin olmasından kaynaklanan bir durumdur. İsa Mesih'i bertaraf etmeğe çalışmaları dinî, sosyal ve siyasi düzeni ellerinde tutma arzularından kaynaklanan Sadukiler, Ferisilerin aksine aristokrat sınıfı teşkil etmişler ve Romalı yöneticilerle işbirliğine de girmişlerdir.[143]

Sadukiler Yunan tesiri altında dejenere olarak Helen kültürünü kısmen benimsemişler, buna rağmen Tevrat'ın uygulanması ve Mabed hizmetleri konusunda, yani inanç ve amelde Ferisilere karşıt olmaları ile tanınmışlardır. Dönemin Yahudi dünyasına hâkim mezhebi Fersilerin olmasından dolayı Sadukiler üzerine olan kaynaklar alabildiğine azınlık sergiler. Bu kaynaklar Yeni Ahid, Josephus'un eserleri ve Sadukiler aleyhine oluşan Talmud edebiyatıdır. Asalet, kudret, aristokrasi ve servetin temsilcileri olarak siyasette etkinliklerini merkezî hayata yönlendiren Ferisilerin aksine sözlü geleneğe değil sadece Tevrat'a önem veren Sadukilerin hedeflerinden biri "Tanrı'yı terk etmeyerek, insanların kaderlerini üstlenmektir."[144] Sadukilere Yahudiliğin akılcılığı savunan bir mezhebi olarak bakmak gerekir. Eski Ahid'den sadece Musa'nın kitaplarını (Tevrat) kabul eden, ölümden sonraki hayat, diriliş, cennet, cehennem[145] kavramlarına ve cin, melek gibi tabiatüstü varlıklara inanmayan Saduki mezhebi,[146] Mabed'in Romalılar tarafından tahribi sonrasında halk üzerindeki nüfuzunu tamamen kaybetmesi ile tarih sahnesinden silinmiştir.[147]

Yeni Ahid'de altmış civarında bir tekrarla anılan Ferisilere karşı Sadukiler altı tekrarla zikredilmek gibi farklı bir kemiyet sergiler. Bu bağlamda Sadukiler dört yerde İsa'ya ve havarilerine karşı aksiyonlarında Ferisilerle birlikte anılırken, tek başlarına sadece havarilere karşı muhalefetlerinde zikredilirler:

"Kâhinler, Mabedin kumandanı ve Sadukiler, halka vaaz etmekte olan Petrus ile Yuhanna'nın üzerine yürüdüler."[148]

---

143 Resulleri İşleri 4 / 1-3.
144 Kutluay, 234.
145 " Sadukiler Petrus'la Yuhanna'nın halka ders vermelerine ve İsa'yı örnek göstererek ölülerin dirileceğini söylemelerine çok kızmışlardı ". Resullerin İşleri 4 / 1-2.
146 *Kutsal Kitap*, 1619.
147 Kutluay, 234.
148 Resullerin İşleri 4 / 1.

"Bunun üzerine kıskançlıkla dolan baş kâhin ve yanındakilerin hepsi yani Saduki mezhebinden olanlar elçileri yakalayıp devlet tutukevine attırdılar."[149]

Sadukiler İsa'ya karşı olan muhalefette Ferisiler kadar ön planda görünmüyorlarsa da sonuç olarak İsa Mesih'in söylemlerinde bu iki grubun aynı kategoride değerlendirildiği görülmektedir. Matta İncili bu tespiti İsa'nın şu sözleri ile yansıtmaktadır.

"İsa havarilerine 'dikkatli olun Ferisilerin ve Sadukilerin mayasından kaçının' dedi."[150]

"Ekmek mayasından değil de Ferisilerle Sadukilerin öğretisinden kaçının dediğini o zaman anladılar."[151]

Yahudi mezhepleri incelendiğinde sosyal statü açısından en etkili durumda olan grubun Sadukiler olduğu anlaşılmaktadır. Zira gerçekten de Sadukiler, İsa'nın yüklendiği misyona tümüyle zıt dünya görüşüne sahiptirler. Roma yönetimi ile işbirliği içinde olan ve yüksek rahipler soyundan geldiklerini iddia eden bu grup, Kudüs Mabedinin düzeninden de sorumluydu. Çok önemli bir icraat olarak kabul edilen Mabed faaliyetlerini yürüttükleri için başka hiçbir işle ilgilenmezler ve kendilerini yüksek sınıf olarak görürlerdi. Yaptıkları bu iş sayesinde büyük kazanç, siyasî ayrıcalık ve itibar elde etmişlerdi. Sayıları 7–8 bin civarında olan bu ruhbanların görevleri babadan oğla geçmektedir. Sadukiler bir yandan egemenliklerini garantileyen geleneği devam ettirmek isterlerken diğer taraftan da benimsedikleri Helen kültürünü yaygınlaştırmaya çalışmışlardır.

Sadukilerin inançlarının materyalizm ile paralellik arz ettiği gerçeği Yeni Ahid'den ulaşılabilecek bir sonuçtur. Ölümle birlikte ruhun da öldüğüne yani ölümden sonra bir başka hayatın var olmadığına, meleklerin, cennet-cehennemin, kaderin varlığını kabul etmiyor, dünya işlerinin dinden tamamen bağımsız olduğuna inanıyorlardı. Bunun nedeni, içinde bulundukları ve etkilenmiş göründükleri Helen ve Roma kültüründen kaynaklanmaktadır. Sadukiler uzun süre iktidar etkinliği göstermiş, bu zaman zarfında İsa Mesih'e muhalefet etmek adına başta Ferisiler olmak üzere diğer dinî akımlarla ittifak halinde görünmüşlerse de nüfuz yarışı sürekli hissedilmiştir. Nihayetinde Mabedin yıkıldığı tarihle birlikte

---

149 Resullerin İşleri 5 / 17-18.
150 Matta 16 / 6.
151 Matta 16 / 12.

(MS.70) ortadan kalkmıştır.[152] Çok köklü ve sistematik bir yapılanma sergileyen Saduki mezhebinin dağılımı buna bağlı olarak iki asrı aşan bir süreci kapsamış, önce siyasî sonra millî alanda yok olmuşlardır.[153]

3. Yazıcılar / Din Bilginleri

Kategorik olarak aynı grup mensupları hakkında kullanılan "yazıcılar / din bilginleri " kısaca "Kutsal yazıları kopya etmek, yorumlamak ve öğretmekle ilgilenen Yahudi din adamları"[154] diye tanımlanmaktadır. Bu iki gruba ad olan terim " okuma-yazma bilen, devlet yönetiminde resmî sekreterlik görevinde bulunan kişi " anlamına gelen "scribes"[155] kelimesinden başka, " yasa yapıcı " manasına gelen " légistes"[156] kavramıdır.

Eski Ahid'in verdiği bilgiler ışığında "yazıcılık" mesleğinin Kral Davud'a kadar uzanan bir uğraş olduğu anlaşılmaktadır: " Seraya, bütün İsrail'de krallık yapan ve halkına doğruluk ve adalet sağlayan Davud'un yazıcısı idi."[157] Yine Eski Ahid, Yazıcılar grubunun görev ve misyonunu şöyle açıklamaktadır: " Tanrı'nın şeriat kitabını okuyup açıkladılar, herkesin anlamasını sağlayacak biçimde yorumladılar."[158] Yazıcıların rolü Babil sürgünü sonrası dönemde daha da artmıştır. Şeriat yasalarını yorumlayıp halka bu alanda hizmet eden grup, buradan itibaren yavaş yavaş manevî liderlik konumu kazanmıştır.[159] İsa Mesih, geliştirmeye çalıştığı yeni Din ve misyon karşısında çok sert muhalefetleri ile karşılaştığı ve Yahudi tarihinde uzun bir geçmişe sahip bu grubu " Vergi görevlileri[160] de dahil olmak üzere halk, Yahya tarafından vaftiz edilmeyi kabul etmesine rağmen Ferisilerle birlikte Yazıcıların kabul etmemeleri"[161] gerekçesi ile şiddetle eleştirmiştir. Yine İsa Mesih'in, öğrencileri şahsında Ferisilerce, bir Tevrat şeriat kuralı olan " yemekten önce ellerinin yıkanması" ile ilgili suçlanması polemiğinde İsa'nın "vay halinize! İnsanların farkında olma-

---

152 Kutluay, 234 – 235. Kadir Çınar, *Çarmıha Gerilen Hz. İsa Değildi*, İstanbul 2004, 17–18.
153 Kutluay, 229- 235.
154 Kutsal Kitap, 1613.
155 Yeni Ahid'in 12 ayrı yerinde geçmektedir. *Concordance*, "Scribe", 662.
156 *Traduction...(TOB.)*, 1850.
157 II.Samuel 8 / 15-17. Diğer örnekler için bkz., I.Tarihler 18 / 16; 24/6. ; I.Krallar 4 / 3.
158 Nehemya 8 / 8.
159 Gerard, "scribe", 1257.
160 İsa Mesih döneminde Roma İmparatorluğu adına Yahudi halkından vergi toplayan ve bu yüzden sevilmeyen görevlilerdir. Kutsal Kitap, 1621.
161 Luka 7/ 29-30.

dan üzerlerinde gezindiği belirsiz mezarlara benziyorsunuz"[162] sözleriyle suçlaması üzerine Yazıcıların " bunları söylemekle bize de hakaret ediyorsun"[163] serzenişlerine İsa, çok ağır hakaretlerle cevap verir: " Sizin de vay halinize ey Yazıcılar! İnsanlara taşınması güç yükler yüklersiniz kendiniz ise bu yükleri kaldırmak için parmağınızı kımıldatmazsınız."[164]

İsa Mesih'e karşı, diğer gruplar ile birlikte en katı muhalefetle karşılıkta bulunan Yazıcılar ve din bilginleri, Kral Hirodes'in çok önemli hususlarda fikirlerine başvurma ihtiyacı hissedecek seviyede önemli bir dinî-siyasî gruptur. Yeni Ahid'in bir yerinde Hirodes, İsa'yı kastederek "Yahudilerin kralı olarak doğacak çocuk nerede?"[165] sualine cevap bulmak için başkâhinlerle birlikte bunları da davet etmiş ve fikirlerini sormuştur. Roma İmparatorluğu ve halkın[166] büyük bir kesimi nazarında yüksek itibara sahip olan bu grup İsa Mesih'in misyonunu, kendi ikbal ve idealleri ile örtüşmez gördüklerinden bütün imkânlarıyla muhalefet etmiştir. Bu bağlamda muhalefetlerini, İsa'nın öğrencilerinin " atalarının töresine uygun davranmadıkları,[167] 'yom şabat' (cumartesi günü) yasağına hürmet etmedikleri,[168] oruçla ilgili şikâyetleri"[169] gibi konularda yoğunlaştırmışlardır. Din bilginlerinin İsa'ya karşı suikast projeleri geliştirme peşinde olduklarını İnciller şu sözlerle dile getirmektedir : " İsa'yı suçlamak için fırsat kollayan din bilginleri ile Ferisiler 'Şabat günü hastaları iyileştirecek mi?' diye Onu gözlüyorlardı. İsa onların ne düşündüklerini biliyordu."[170]

Toplumdaki en belirgin etkinliğe sahip olan bu grubun öğretilerinin derinliği Tevrat hükümlerini çok katı kurallarla yorumlamaktan kaynaklanmaktadır. İsa Mesih döneminde Hillel[171] adlı bir Ferisi hahamın " Bü-

---

162 Luka 11 / 44.
163 Luka 11 / 45.
164 Luka 11 / 46. İsa'nın bu bağlamda ağır hakaret barındıran diğer sözleri için bkz., Luka 11 / 37- 54.
165 Matta 2 / 1-2.
166 Halktan İsa'nın mucizelerine tanık olanların şu samimi ifadeyi kullandıkları gözlenir: " Gerçekten dünyaya gelecek olan peygamber budur (Yuhanna 6 / 14)." "İsa konuşmasını bitirince halk onun öğretimine şaşıp kaldı. Çünkü onlara kendi din bilginleri gibi değil yetkili biri gibi öğretiyordu (Matta 7 / 29). Diğer örnekler için bkz., Matta 9 / 31; 21 / 10-11; Luka 2 / 52; 19 / 47-48.
167 Luka 14 / 1-2.
168 Luka 14 / 5-6.
169 Luka 5 / 33-35.
170 Luka 6 / 7 – 8; Matta 12 / 10; Markos 2 / 24.
171 Rops, 320 ; Baki Adam, "Yahudilerde Din ve Gelenek Üzerine" , *İslâmî Araştırmalar* c., 6, s., 1, Ankara 1992, 47.

tün şeriat 'sana yapılmasını istemediğin bir şeyi sen de başkalarına yapma' ilkesinden ibarettir... Ruhum yeryüzünde misafirdir ve benim ona karşı merhamet gibi bir görevim vardır. Alçakgönüllülük benim kılavuzumdur... İnsan gibi adam ol." gibi söylemleri İsa Mesih'i yansıtan ve misyonunu temsil eden öğretiler iken, Yazıcılar (ve Ferisiler)' in yapısı bu karaktere uymayan bir süreç ile tarihe geçmiştir.

Yahudi dinsel gruplarının siyasî- dinî anlayışlarında ve eğilimlerinde en ilginç olanların Yazıcılar olduğu görülmektedir. Yahudi tarihçisi Josèphe'e göre Yazıcılar Tevrat'ın hükümlerini en bağnaz boyutlarda yorumlayan karakterleriyle kendilerine itiraz edenleri öldürmekte tereddüt etmemişlerdir. Bu yüzden Roma polisini en fazla uğraştıran gruplardan biri olmuştur.[172] İsa'nın, muhalefetleri ile karşılaştığı üçüncü grup olan Yazıcıların, bütün hedefleri Yahudi bağımsızlığını yeniden kurmaktır. Bunlara göre yabancı egemenliğini kabul etmek ve onlara vergi vermek Tanrı'yı inkâr ile eş anlamlıdır. Yazıcıların hareket tarzı yabancıları ve bunlarla işbirliği yapan Yahudileri öldürmek, baskı yapmaktır. Bunun için de özel yöntemler geliştirmişlerdir[173] .

İsa Mesih'e muhalif gruplardan Yazıcılar, diğer karşıt mezhep mensupları olan Ferisiler ve Sadukilerden, Yeni Ahid'den başka Eski Ahid' de de zikredilmek suretiyle ayrılan bir özellik sergiler. Diğer taraftan Eski Ahid'in beş ayrı yerinde isimleri geçen bu grubun en önemli büyüğünün, Yazıcı Ezra olduğu realitesi, Eski Ahid kaynaklı bir bilgide şu sözlerle verilmektedir: " Ezra, İsrail'in Tanrısı Rabb'in Musa'ya verdiğini en iyi bilen bilgindir."[174]

Yahudi tarihinde çarmıha giden süreçte çok işlevsel bir konumda görünen "din bilginleri", İsa Mesih'in misyonuna şiddetle muhalefet etmiş, bunun karşılığında Ferisiler ve Sadukiler kadar İsa Mesih'in kınamasına maruz kalmışlardır. İsa'nın, Yeni Ahid'deki "doğruluğunuz din bilginleriyle Ferisilerinkini aşmadıkça Göklerin Egemenliğine giremezsiniz"[175] ifadeleriyle sözünü ettiği din bilginleri (yazıcılar; scribes) bu gruptur.

" Vay halinize ey din bilginleri ve Ferisiler, ikiyüzlüler!"[176] sözlerinde olduğu gibi İsa'nın, aşağılayıcı dozu çok yüksek üslupla itham ettiği din

---

172 Rops, 320.
173 Mehmet Paçacı, " 'Allah'ın Krallığı' Sendromu ve Günümüz Müslümanları", *İslâmî Araştırmalar*, c.,7, s.,2, Bahar dönemi, Ankara 1994, 184.
174 Ezra 7 / 6.
175 Matta 5 / 20.
176 Matta 23 / 13.

bilginleri, Yeni Ahid'e göre muhalefetleri ile İsa aleyhine çarmıh sürecini hazırlayan, en aktif grupların başında gelmektedir. Hıristiyan Kutsal Kitabı'nda İsa'nın "peygamberleri öldürenlerin torunları olduğunuza kendiniz tanıklık ediyorsunuz. Haydi, atalarınızın başlattığı işi bitirin!"[177] sözleriyle hakaret ettiği anılan grubun şu türlü aşağılayıcı suçlamaya maruz kaldıkları da görülmektedir: "Sizi yılanlar, engerek soyu! Cehennem cezasından nasıl kaçacaksınız? İşte bunun için size peygamberler, bilge kişiler gönderiyorum. Bunlardan kimini öldürecek, **çarmıha gereceksiniz**... Size doğruyu söyleyeyim, bunların hepsinden bu kuşak sorumlu olacaktır."[178]

Yazıcıların, İsa Mesih adına çarmıha giden süreçte ne denli özne olduklarının en çarpıcı örneklerinden bir diğer konu, Yeni Ahid'de şu ifadelerle anlatılmaktadır: "İsa öğrencilerine şöyle dedi: 'Biliyorsunuz iki gün sonra Fısıh bayramıdır ve İnsanoğlu çarmıha gerilmek üzere ele verilecek '. Bu sırada başkâhinler ve halkın ihtiyarları Kayafa adlı başkâhinin sarayında toplandılar. İsa'yı hileyle tutuklayıp öldürmek için düzen kurdular. 'Ama bayramda olmasın ki halk arasında kargaşa çıkmasın' diyorlardı."[179] İsa Mesih'in Yazıcıları suçlamasının bir nedeni de İsa hakkında "Onda kötü ruh var" demeleridir. İsa İncillerde şöyle demektedir: "İnsanların işlediği her günah, ettiği her küfür bağışlanacak, ama Kutsal Ruh'a küfür eden asla bağışlanmayacak. Böyle biri silinmeyecek bir günah işlemiştir. Bu sözleri ' Onda kötü ruh var ' dedikleri için söyledi."[180]

Bu üç grubun temel hedefleri "İsrail oğulları bir Tanrı'ya inanmasına rağmen hâlâ dinsizlerin (Mısır, Helen) tahakkümü altında ezilmektedir. Niçin Tanrı'nın yardımı bir türlü gelmiyor, yani 'Tanrı'nın Egemenliği' kurulamıyor ve kâfir devletler Yahudileri eziyordu" cümlesi ile özetlenebilecek bir idealdir. İsa Mesih'in, Tanrı'nın Egemenliği müjdesi ile örtüşen hedefinin gerçekliğini gözleyen bu gruplara yönelttiği tenkitleri İncillerde geniş yer işgal edecek genişliktedir.[181] Bu konudaki son örneğimizin şu İncil ifadesinin olmasında yarar bulunabilir: "Ferisi, Mabedde ayağa kalkarak 'Ey Tanrım, sana şükrederim ki ben başkaları gibi soyguncu, haksız, zina eden veya şu vergi memuru gibi değilim. Haftada iki defa

---

177 Matta 23/ 29-31.
178 Matta 23 / 33 - 36. Diğerleri için bkz., Matta 23/5 ;13-14; 16-17.
179 Matta 26 / 1-5; Markos 14 / 1-2; Luka 22 / 1-6; Yuhanna 11 / 47- 49.
180 Matta 12/32; Markos 3/28 –30; Luka 12 /10. Bkz., L'Abbé C. Fouard, *La vie de N.-S. Jésus-Christ*, Paris 1904, 347-48.
181 Paçacı, 189, 184 -185.

oruç tutarım, gelirimin ondalığını veririm.' Vergi memuru ise uzakta durmuş gözlerini göğe doğru kaldırmak bile istemiyor, ancak göğsünü döverek ' Tanrım, ben günahkâra merhamet et' diyordu."[182]

Bütün bunlardan anlaşılan odur ki gelenekçi ve şekilci bu gruplar İsa'nın geliştirmeye çalıştığı yeni oluşuma işlerine gelen şekliyle yaklaşmaktadır. Rabbinik zihniyetin ahlakî olgunluktan ziyade çarpık bir mantığa oturan keyfiyeti, İsa'nın karşısındaki en büyük problem olarak durmuş ve kendisine, İncillere göre, çarmıha götüren süreçteki zemini hazırlamıştır.[183]

Sonuç olarak buraya kadar sözü edilen bu üç Yahudi grubunun İsa Mesih'i ortadan kaldırmak emellerini İncillerden bir ifade ile özetlemek gerekirse, şu sözler, bu alanda son derece belirleyici bir anlam içermektedir: " Bunun üzerine Ferisiler dışarıya çıktılar, İsa'yı yok etmek için anlaştılar.[184] " Ağzından çıkacak bir sözle İsa'yı tuzağa düşürmek için fırsat kolluyorlardı"[185]

SONUÇ

Dünya üzerindeki en yoğun nüfusu sahip Hıristiyanlık ve İslâmiyet'i asırlardır meşgul eden teolojik bir problem olan "çarmıh" inancı, yansıyan birçok çehresi ile dinlerin bünyesindeki dogmatik, vahiy ve mantık bütünlüğü içinde günümüze kadar ulaşmıştır. Hıristiyanlık açısından en görünen yüzü olan trajedi figürünü iman platformuna taşıyarak var olan çarmıh inancı, karakterine "ilâhlık" niteliği yüklenen İsa Mesih'in şahsında Tanrı ve ölüm düalitesinin örtüşmezliği, onu çok tartışılır kılan yegâne algı biçimi olmuştur.

Bir Kutsal Kitap etüdü sonucunda bu konuda çıkartılacak ana fikir, İsa'yı çarmıhta tümleç kılan unsurun biline gelenin aksine Roma Valisi Pilatus değil (Matta 27/15–26; Markos 15/2–15; Luka 23/3–5,13–25; Yuhanna 18/33, 19/11–16) dönemin Yahudi mezhepleri mensupları Ferisiler, Sadukiler ve diğer Yahudi ruhbanlarının (Markos 3/6;Yuhanna 19/,7) pagan Roma siyasî otoritesine yaptıkları baskı ve tahriklerdir. Bu grupların İsa Mesih'e muhalefetlerinin başlıca sebebi, kendisini Tanrı'nın oğlu olarak tanıtmış olmasından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda ma-

---

182 Luka 18 / 9 – 13. Paçacı, 189, 185.
183 Adam, "Yahudilerde..." , 48.
184 Matta 12 / 14.
185 Luka 11 / 54.

lum kanlı sonun failleri olarak, anılan grupların işaret edilmesi "antisemitik" bir ön yargı değil, İncillerin vurgulamaları ışığında Hıristiyan dünyasının da tarihî kabulüdür. Yeni Ahid'in verdiği bilgilerin kaynağını oluşturan "Ferisiler İsa'yı yok etmek için anlaştılar; ağzından çıkacak bir sözle onu tuzağa düşürmek için fırsat kolluyorlardı" gibi ifadelerden, anılan sonucu çıkarsamak zor olmasa gerektir.

İncillerde onaylandığı biçimiyle bu çerçeveyi oluşturan çarmıh, sonuç olarak bir beşerin ölümü üzerine yoğunlaşan öğretinin odak noktasını teşkil etmektedir. Bu derin havzayı oluşturan vurgulamaların kaynağında havariliği ve öğretileri son derece tartışmalı bir Hıristiyan büyüğü olan Pavlus'un yorumları mevcuttur. Hıristiyanlığın teolojik yapısını oluşturmakta başlıca etkinliğe sahip olan Pavlus, mektuplarıyla İsa'nın dünyevî hayatından çok çarmıhta ölümü, dirilmesi, aslî günahı affettirmesi, kurban, kefaret gibi inançların gelişmesi ve yerleşik dogma kazanmasında en önemli rolü oynamıştır. Burada göz ardı edilmemesi gereken bir başka karakterin de İsa'yı dönemin siyasî otoritesine iletmeleri amacıyla Yahudilere ihbar eden İskaryotlu Yahuda'dır. İncillerin, hakkında ismini ve icraatı üzerine detay bilgiler de vererek işaret ettiği Yahuda, otantik İncillerin aksine Barnaba İncili'nde (ve Kur'an'da) İsa'ya benzetilerek çarmıha gerilen kişi olduğu bağlamında ele alınmıştır. Esasen İsa'nın ölümü ile ilgili bakışın oluşturduğu bilgiler bağlamında Kur'an ile İnciller arasında asla örtüşmez bir karakter vardır. Yani bu konuda İncillerin verdiği hiçbir bilgi Kur'an tarafından onaylanmamaktadır. Dolayısıyla İslâmiyet noktasından çarmıhın İncillerde anlatılan çerçevesinin bir Müslüman tarafından kabul edilebilir çehresi olmadığı tartışma götürmez bir gerçektir.

Kelam Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihi (*İn'ikâs-ı Edille)* ve Mütekaddimin Kelamı ile Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri

Hilmi DEMİR*

Abstract

The Correction of a common wrong in the history of theological thought (in'ikas-ı edille) and a critical analyses on the relation between logic and the the earlier muslim theologies. *Many scholars researching on the history of Islamic theology (Kalam) frequently reference to* İn'ikas-ı edille *(When there is no proof there is no object proved) basing on the informations given by Ibn Khaldun. It is asserted that Muslim Theologians refute that proof after the critics of al-Ghazali. It is commonly accepted that al-Ghazali gave preference to Aristotelian logic in the Islamic theology/Kalam. But in what context he did it so? An answer of this question is uncertain. In this article we will discuss this assertion attributing to the earlier muslim theologions based on Ibn Khaldun is true or not. In addition we will try to make establish the source of this assertion systematically and elaborately and why is it wrong being attributed of this source to the Ash'aries.*

Key Words: *Kalam, İn'ikâs-ı edille, logic, al-Ghazali, Ibn Khaldun, al-tard wa-al- 'aks, qiyas al-'aks.*

Giriş

İn'ikâs-ı Edille ya da *delilin butlanının medlulun butlanını gerektirmesi* şeklindeki delile kelam düşünce tarihi üzerine çalışan araştırmacılar oldukça sık atıf yaparlar. Bu delil hem kelam tarihi hem de kelam ilmi üzerine yapılan felsefi tartışmalar açısından da oldukça önemlidir. Çünkü bu delilin, kelam düşünce tarihinin mütekaddim ve müteahhirin şek-

* ***Yrd. Doç. Dr.,*** Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

linde iki döneme ayrılmasında belirleyici olduğu ifade edilir.[1] Bu tarihsel ayrım, bu delili kullananlar için aynı zamanda kelami ve felsefi tartışmalarda bir yöntem ve zihniyet ayrımını da içermektedir. Bu bağlamda kısmen İbn Haldun tarafından Bâkıllânî'ye atfedilen, daha genelde ise iki dönemin temel anlayışını ayıran bir delil olarak kabul edilen in'ikâs-ı edille hakkında özellikle günümüz kelamcıların genel bir icmasından bahsedilebilir.

Dolayısıyla da Gazâlî'nin bu ilkenin mütekaddimin kelamcılarınca reddedilmesinde başrolü oynadığı düşünülür. Zira bu iddia çerçevesinde Gazâlî'nin Aristocu mantığı kelam ilmine dâhil ederek, Kelam düşünce tarihinde yeni bir yönelime yol açtığı da iddia edilmektedir.[2] Biz bu çalışmada hem İbn Haldun'un iddiasını hem de daha sonra kavramsallaştırılan in'kâs-ı edille ifadesini tartışmaya açacağız. İlk defa *Delil ve istidlalin Mantıki Yapısı* adlı doktora tezimizde bu delilin İbn Haldun'un kullandığı biçimiyle mütekaddimin kelamcılarına atfedilmesinin mümkün olmadığını belirtmiştik.[3] Bu makalede ise daha sistematik ve detaylı olarak bu

---

1 Fatih Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri,* İstanbul, 2004, ss. 20-21.

2 *Age,* s. 11.

3 Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı- İlk Dönem Sunni Kelam Örneği-,* Ankara Üniversitesi, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2001, ss. 111-113; Talha Hakan Alp " İzmirli'nin " Yeni ilm-i Kelam'ı ile " Üniversite Kelamı" Bağlamında İnikas-ı Edille Meselesi" adlı yazısında "İzmirli'nin söz konusu hatalı tespiti günümüz kelamcılarını ciddi manada etkilemiş ve hemen her kelam tarihiyle alakalı kitap veya makalede mesele onun takrir ettiği vechile arz edilmiştir" diyerek bunun özellikle İlahiyatlardaki Kelam Tarihçilerince tespit edilemediği iddiasında bulunmaktadır. Oysa biz ilk olarak doktora tezimizde bu hatayı Talha Hakan Alp'ın yaptığı gibi *Usul- Fıkıh* eserlerinden değil temel kelam kaynaklarından delil getirerek tespit etmiştik. Bkz. http://www.darulhikme.org/makale/tha07.htm (11.08. 2007). Ayrıca bizim bu tespitimize atıf yapan M. Evkuran'da şöyle demektedir; " in'ikâs-ı edille konusunun Gazzâlî öncesi kelamcılar tarafından kabul edildiği, ancak Gazzâlî'nin eleştirilerinden sonra bu anlayışın terk edilmeye başlandığı yolundaki görüş eleştirilmekte ve bu yanlış görüşün, kelamcı olmayan bazı Müslüman düşünürlerin vermiş oldukları hatalı bilgilerin yeterince değerlendirilmeksizin hemen benimsenmesi sonucu yerleştiği belirtilmektedir". Devamında da M. Evkuran " bizim çalışmamızda önemsediğimiz husus, in'ikâs-ı edillenin hangi tarihlerde tenkide uğramaya başladığını belirlemek değil, ne türden kelâmî ve felsefi gerekçelerin bu yöntemin yetersizliğine yol açtığını ortaya koymaktır" diyerek sanki bizim yalnızca bu delil hakkındaki eleştirilerin Gazâli ile başlamadığını söylediğimiz gibi hatalı bir iddia isnat etmektedir. Ayrıca Evkuran'ın bize referansla söylediği gibi bu yanlışlığın "kelamcı olmayan bazı Müslüman düşünürlerin vermiş oldukları hatalı bilgilerden" kaynaklandığı gibi bir iddiamız asla olmamıştır. Oysa biz M. Evkuran'ın çalışmasını üzerine kurduğu bu yöntemin yetersizliğinin gösterilemeyeceğini çünkü zaten bu yöntemin kabul edilmesi gibi bir iddianın tamamen yanlış olduğunu söylemiştik. M. Evkuran çalışmasını tamamen yanlış bir tez üzerine bina ederken bize de demediğimiz bir tezi isnat etmektedir, ayrıca bizim çalışmamıza yaptığı atfın sayfasının da tamamen yanlış olması bir başka hatadır. Bkz. Mehmet Evkuran, *Sosyal Bilimler Mantığı ve Kelâm,* Ankara, 2005, s. 24.

delilin kaynağını, Eş'arilere atfedilmesinin niçin hatalı olduğunu temellendirmeye çalışacağız. Böylece hem İbn Haldun'un iddiasının temelsiz olduğunu ve hem de bu yanlışlığın nereden kaynaklandığını ispatlamış olacağız. Kuşkusuz bu ispat aynı zamanda Gazâlî'ye atfedilen kelam ilmine Aristo mantığının kurallarını dâhil ettiği iddiasının da sorgulanmasını gerektirecektir. Böylece bu çalışma kelam tarihine ve kelamcılara atfedilen düşüncelerin aktarılıp kullanılırken daha dikkatli davranmamızı, yöntem tartışmaları üzerinde yeniden düşünmemiz gerektiğini hatırlatan bir giriş olacaktır.

1. Delilin Butlanı Medlulün Butlanını Gerektirir İddiasının Dayanağı

Bu delil her ne kadar Bâkıllânî'ye atfediliyorsa da, onun eserlerinde doğrudan bu iddiayı destekleyecek herhangi bir kanıt gösterilmemektedir. Genelde kanıt olarak gösterilen İbn Haldun'un şu açıklamalarıdır; *eş-Şeyh Ebu'l-Hasan el-Eşari'nin takipçileri çoğaldı. Kendinden sonra onun yöntemi İbn Mücahid gibi öğrencileri tarafından takip edildi. Kâdı Ebu Bekr el-Bâkillânî onlardan öğrendi. Onların yöntemleri ve takipçileri arasında imamlığa yükseldi. Deliller ve araştırmalara uygun olan akli öncüller belirledi. Sözgelimi halâ ve cevher-i ferd, arazın arazla baki kalmayacağı ya da arazın iki zamanda baki kalamayacağı gibi delillere uygun düşen ilkeleri ispat etti. O bu ilkeleri iman esaslarına bağlı kıldı. Zira deliller onlara dayandığından bu ilkelere inanmak da zorunlu olacaktı. Çünkü delilin butlanı medlulün butlanına götürecektir.*[4]

İbn Haldun daha sonra şu açıklamada bulunur: *Onlar Kâdı'nın yaptığı gibi delilin butlanından medlulün butlanının çıkarılacağına inanmadılar.*[5] Bu metni okuyanlar cümlede geçen "onlar" ile kastedilenin Bâkillânî ve Cüveynî sonrası, Gazâlî ile başlatılan mütekaddimin dönemi kelamcılarını anlamaktadırlar. Dolayısıyla da "delilin butlanının medlulün butlanını" gerektirip gerektirmediği konusunun Gazâlî ile başlatılan bu dönemin mihenk taşlarından biri olduğu konusunda genel bir uzlaşı içinde olduklarını söylemek yanlış olmayacaktır. Çünkü İbn Haldun, bu yargısından önce de Bâkillânî sonrası Cüveynî'nin rolünden ve daha sonra da mantığın yaygınlık kazanmasından, mantık ile felsefenin arasının ayrılarak mantığın, deliller için bir ölçü yapıldığından bahsetmektedir. Böy-

4 İbn Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun,,* tah. Abdulvahid Vâfî, c. III, Kahre, ty, s. 1081.
5 *Age,* c. III, ss. 1081-1082.

lece de mütekaddimin kelamcıların, kelam İlmindeki ilke ve kuralları gözden geçirdiğinden ve mütekaddimin kelamcılarının ulaştığı kanıtların birçoğuna muhalefet ettiklerinden, sonuçta da mantığı bir ölçü kabul ederek hasımlarını buna göre reddettiklerinden açıkça söz etmektedir.[6]

Bunun akabinde de İbn Haldun bu sonraki kelamcıların "delilin butlanından medlulün butlanının çıkarılmasına" inanmadıklarını söyledikten sonra şu ayrımı yapar; *bu yolun temel ıstılahları daha öncekilerin yolundan ayrılmıştır ve bu yol müteahhirin(1) olarak isimlendirilmiştir... Bu yöntem üzere ilk eser yazan Gazâlî olmuştur ve onu İbn Hatîp (er-Râzî) takip etmiştir. Bir grup onların eserlerini okumuş ve onları taklit etmişlerdir. Onlardan sonraki müteahhirun (2) felsefi eserlere o kadar bulaşmışlardır ki, felsefe ile kelam ilminin konusu birbirine karışmış ve sonuçta bu iki ilmin konusu bir sanılmıştır.*[7] Görüldüğü gibi İbn Haldun *müteahhirun* kelimesine aynı metinde iki farklı göndermede bulunur. Birincisi mantığın bir araç ve ölçü olarak kullanıldığı Bâkillânî ile Cüveynî sonrası Gazâlî ve Râzî'yi içeren dönemdir. İkincisi ise felsefe ile kelamın birbirine karıştığı Râzî sonrası kelamcıları içermektedir. İbn Haldun bu ikincisi için Beyzâvî'nin *Tavâlîu'l-Envâr* adlı eserini örnek verir.[8] Bundan sonra İbn Haldun şu uyarıda bulunur; *her kim inançları konusunda felsefecileri reddetmek istiyorsa Gazâlî ve İbn Hatib'in eserlerine başvursun. Her ne kadar bu eserlerde öncekilerin ıstılahlarından bir farklılaşma bulunuyorsa da, bunlarda temel problemlerde bir karışma ya da kendilerinden sonraki müteahhirin kelamcılarının yönteminde olan konulardaki gibi bir şüphe bulunmamaktadır.*[9]

Görüldüğü gibi İbn Haldun Gazâlî ve Râzî'yi, ilk dönemden yöntemsel açıdan ayırmakla birlikte temel problemler ve konular bağlamında ilk dönem kelamcılarının takipçisi olarak kabul etmektedir. Sanıldığının aksine Gazâlî ilk dönemden tamamen bir kopuşun temsilcisi gibi takdim edilmemektedir. Bu kopuş daha çok Gazâlî ve Râzî sonrasına ait görülmektedir. Diğer bir ifadeyle genelde İbn Haldun'a dayandırılan *mütekaddimin* ve *müteahhirin* kelam ayrımı ve Gazâlî'nin bir sınır düşünürü olarak gösterilmesi çok da kesin değildir. Bizim bu yorumumuzu İbn Haldun *İlahiyat* bahsinde Râzî konusunda kendisiyle çelişkiye düşmekle birlikte

---

6 *Age*, c. III, s. 1081.
7 *Age*, c. III, s. 1082.
8 *Age*, c. III, s. 1083.
9 *Age*, c. III, s. 1083.

doğrulamaktadır. İbn Haldun bu bölümde Gazâlî sonrası kelamcıların (*müteahhirun*) felsefe ile kelamı birbirine karıştırdıklarını söylerken buna örnek olarak da Râzî'yi ve onun *Mebâhis-i Meşrîkiyye* adlı eserini örnek olarak verir.[10] İbn Haldun burada da *müteahhirun* kelimesini Gazâlî sonrası kelamcılar için kullanır. Bu da bize Gazâlî'nin mütekaddimun ve müteahhirun kelamcılar için bir sınır düşünürü olarak İbn Haldun'a atıfla kullanılmasının yanlışlığını açıkça göstermektedir. Hatta bu konuda İbn Haldun'un da kafası oldukça karışmış gibidir. İbn Haldun'un İslam düşüncesinde yarattığı bu Gazâlî sendromuna aşağıda tekrar döneceğiz.

İbn Haldun'un verdiği bilgilerdeki karışıklık ve çizdiği kesin sınırlar yalnızca kelam ilmine has değildir. O, *Usul-u Fıkıh*'la da ilgili kesin sınırlar çizer; Usul-u fıkıhla uğraşan usulcülerin eserlerinin kelamcı metot ve fakih metodu şeklinde bugün de yaygın olarak kabul gören sınıflandırması da İbn Haldun'a aittir. İbn Haldun'a göre bu iki metodun ayırıcı özelliği şudur: Kelamcı metot, mümkün olduğunca aklî istidlale meyillidir ve usulü, fürû fıkıhtan soyutlamıştır; fıkıhçı metodun özelliği ise usulün, fürû fıkıhla iç içe olması ve usul kaidelerinin fıkhî meselelerden bulunup çıkartılmasıdır.[11] İbn Haldun'un her iki metoda örnek olarak seçtiği eserler bugün yaygın olarak kabul görmüş olsa da bunun derinlemesine bir incelemeye dayanmadığını söyleyebiliriz. Öncelikle, kelamcı metodun usulün bütün konularını içeren ve kendisinden sonraki kelamcı usulcülere temel teşkil eden Bâkıllânî'nin *et-Takrîb ve'l-İrşâd* isimli eseri burada hiç söz konusu edilmemiştir. Buna karşılık, bu eserin sistemli bir şekli kabul edilebilecek Gazâlî'nin *el-Müstesfâ*'sına yer verilmiştir. Yine Hanefî usulcüler arasında fıkıh usulü'nün bütün konularını içeren derli toplu ilk eser olan Cessâs'ın *el-Fusûl*'üna da değinilmemiştir. Öte yandan Basrî'nin *el-Mu'temed* isimli eseri Kadı Abdulcabbar'ın eserinin şerhi olarak gösterilmiştir.[12] Bu bilginin yanlışlığı, *el-Mu'temed*'in mukaddimesi okunduğu zaman ortaya çıkmaktadır. Basrî'nin, eserinin mukaddimesinde verdiği bilgiye göre, kendisi daha önce Kadı Abdulcabbar'ın eserini şerhetmiş, daha sonra da tekrarları ve usule uygun olmayan konuları çıkararak kendisine ait bir sistemle *el-Mu'temed*'i yazmıştır.[13] Basrî, eserinin mukaddimesinde *el-Mu'temed* isimli eserinin telif sebebini açıklarken bu hususu açıklamıştır. Basrî, Kadı Abdulcabbar'ın *el-Umed* isimli eserini

10 *Age*, c. III, s. 1045.
11 *Age*, c. III, ss. 1064–1065.
12 *Age*, c. III, s. 1065.
13 Bkz. Ebu'l-Hüseyn Basrî, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, c. I, Beyrut, 1983, s. 3.

şerh ederken ilimlerin kısımları, zarurî ve mükteseb ilmin tanımları gibi esasen kelam ilmini ilgilendiren, fıkıh usulü içerisinde yer almaması gereken bir takım konuların bulunduğunu, bu konuları çıkararak sırf fıkıh usulünü ilgilendiren konuları içeren bir eser yazmak olduğunu belirtmiştir.

Şimdi ikinci olarak İbn Haldun'un *delilin butlanı* ilkesini nasıl ifade ettiği üzerinde duralım. Burada geçen ifade tam olarak şöyledir;

أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول

Bu tümce çağdaş kelamcılar tarafından her ne dense *delilin butlanı medlulün butlanını gerektirir* şeklinde okunmaktadır. Tümcede kullanılan ana fiil "*ezine bi...*" bilinen anlamıyla *çağırmak, bildirmek, salık vermek, duyurmak, bir şeyin olmasına imkân vermek* anlamına gelir. Buna göre tümce *delilin yanlışlığı medlulün yanlışlığına yol açabilir* şeklinde tercüme edilebilir. Franz Rosenthal, *The Muqaddimah,* de bu tümceyi İngilizceye şöyle aktarır; if the arguments are wrong, it is possible to conclude that the thing proven (by them) is also wrong.[14] Tümceyi Türkçeye aktardığımızda ise şöyle olur; *deliller yanlış olursa, onlarla ispatlanan konunun da yanlış olacağı sonucu çıkartılabilir.* İbn Haldun burada açıkça bir gereklilikten bahsetmemektedir, tümce daha çok bir olasılıktan bahseder. Olasılık ile gereklilik arasındaki mantıksal fark bu kadar açık iken, çünkü gerek usul, gerek mantık gerekse kelam ilminde *ilzam, iltizam, istilzam ve müstelzim* terimlerinin hukuki ya da mantıki gereklilik içerdiği malumdur, nasıl olmuş ta bu ifade *delilin butlanı medlulün butlanını gerektirir/gerektirmez* şeklinde meşhur olmuştur anlaşılması oldukça zordur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla tümcenin bu şekilde anlaşılması *Mukaddime'nin* Osmanlı Türkçesine çevirisine borçludur. Zira Pirizâde Mehmed Sahib Efendi'nin tercümesine kaldığı yerden devam eden Ahmet Cevdet Paşa bu tümceyi *delilin butlanı medlulun butlanını müstelzimdir* şeklinde çevirmiştir. Bu çevirinin İzmirli ve daha sonraki kelamcıları etkilediğini söylemek mümkündür.[15]

1.1 Delille Ne kastedilmektedir?

Klasik kelam düşüncesinde delil kavramı hem bir çıkarımın öncülü hem de çıkarımsal akıl yürütme formu olarak kullanılmaktadır.[16] İbn

---

14 Bkz. http://www.muslimphilosophy.com/ik/Muqaddimah/Chapter6/Ch_6_14.htm

15 Bkz. İbn Haldun, *Tercüme-i Mukaddimeti İbn Haldun,* çev. Ahmed Cevdet Paşa, c. V, İstanbul, 1858, s. 67.

16 Hilmi Demir, *age,* s. 91

Haldun'un Bâkıllânî'ye izafe ettiği bu ilkeyi zikrederken cevher ve araz konusuna bağlaması, bu ilkenin İspât-ı Vâcib için kullanıldığı yorumunu güçlendirmektedir. Dolayısıyla burada ifade edilen *delil* kavramı öncül ve sonuçtan oluşan bir önermeler dizisini çağrıştırmaktadır. Sözgelimi atomculuk kuramına bağlı olarak geliştirilen *hudus delili* gibi. İbn Haldun buna ek olarak şu iddiayı da öne sürer; . *O (Bâkillânî) cevher-i ferd, halâ, arazın arazla kaim olamayacağı, arazın iki zamanda baki olamayacağı gibi, delillerin ve araştırmaların dayandığı akli öncüller ortaya koydu. Deliller onlara dayandığından bunlara inanılmasının gerekliliği konusunda bu ilkeleri imani inançlara bağlı kıldı.*[17]

Buna göre âlemin hâdisliği delili geçersiz kılındığında buna bağlı olarak Tanrı'nın varlığı da geçersiz olacaktır. Diğer bir ifadeyle Bâkıllânî'nin hudus delilini kurduğu cevher-araz ilişkisine bağlı öncülleri imani bir ilkeye dönüştürdüğünü iddia etmektedir. Öncelikle burada şimdiye kadar üzerinde durulmayan ciddi bir problemle karşı karşıyayız. İbn Haldun kelamcılara göre bilginin (nazar ve istidlal) konusu olan bir hususu imanın konusu olarak takdim etmekte ve bunu da Bâkıllanî'ye atfetmektedir. Daha açıkçası, burada şu söylenmektedir; *delilin butlanından medlulün butlanına ulaşmak* ilkesi Bâkıllânî ve ilk dönem kelamcılarınca kabul edildiyse bile bu, yöntemlerinin mantıki gereği olarak değil bir iman konusu yapıldığı içindir. Sonraki kelamcılar ise bu ilkeye mantık gereği karşı çıkmışlardır. İbn Haldun'a dayandırılan *in'ikâs-ı edil*lenin doğruluğundan daha çok, bu yaklaşımın ilk dönem kelamcıların dogmatik bir ön kabule dayalı kanıtı benimsedikleri gibi oldukça vahim bir iddia taşıdığını belirtmeliyiz.

İbn Haldun'un açıklamalarının bu bağlamda yorumlayanlardan biri de Câbirî'dir; *Fakat onlara göre evrenin hudusuna kanıt getirebilmek için böyle bir durum zaruriydi. Ayrıca bunun inkâr edilmesi, dayandıkları kanıtın temelden çökmesine yol açacağı için bunu mutlak kabul edilmesi gereken temel bir ilke haline getirdiler. Dolayısıyla özlerin (=cevherlerin) bölünemezliğine hükmetmek diye tanımlayacağımız temel kanıt; onlar nezdinde kanıtlanan şeyin varoluşunda daha doğrusu evrenin hadisliğini savunmak hususunda esas şart durumundadır. Özellikle Bâkıllânî'nin kullandığı temel ilke budur. İbn Haldun bu ilkeyi şu sözleriyle değerlendiriyor: "kanıtın batıllığı kanıtlanan şeyin de batıllığını gösterir."*[18]

---

17 İbn Haldun, *age,* III, ss. 1080–1081.
18 Muhammed Abid el-Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz,* çev. Said Aykut, İstanbul, 2000, s. 251.

İşte İbn Haldun'un "sonrakilerin metodu" karşısında yer verdiği önceki kelamcıların metodu budur.[19]

Görüldüğü gibi, Câbirî bu ifadeyi bir akıl yürütme (delillerden oluşan argümantasyon) geçersiz kılındığında ona bağlı olarak ispatlanan hükmün de geçersiz kılınması gerektiği şeklinde mantıki bir tartışma olarak anlamıyor. Daha çok akıl yürütmenin dayandığı temel çıkarım geçersiz kılındığında tüm çatının çökeceği dogmatik bir kanıt olarak görüyor. Bu yoruma göre de burada geçersizliği düşünülemeyen kanıtlar özel olarak atomculuğa bağlı kanıtlar anlamına geliyor.

Doğal olarak bu yaklaşım kelamcıların kanıtlarının bir tür *argumentum ad verecundiam* olduğunu zımnen söylemek anlamına gelir; dogmatik bir otoriteye başvurarak kanıtın doğruluğunu ispat etme.[20] Bu kanıtı şu şekilde dile getirebiliriz; *sen atomculuğa bağlı hudus delilini kabul etmek zorundasın, zira bu imani bir konudur.* Doğrusu kelamcıların İbn Haldun ve Câbirî'nin iddialarını kabul ettiklerini düşünmek oldukça problemli bir duruma yol açar. Ayrıca Câbirî mantık ilminin, Gazâlî ile birlikte kelam ilmine girdiği, kelamcıların öncüllerine kıyas formunu verdiği şeklinde genel kabul gören iddiaları da yorumuna eklemektedir.[21]

İbn Haldun'un görüşlerinin Türk kelamcılar arasında itibar görmesinin en önemli amillerinden biri İzmirli İsmail Hakkı'nın görüşleri olmuştur. Zira bizim tespitlerimize göre İbn Haldun'un yukarda zikrettiğimiz görüşleri kelam düşünce geleneğinin oluşumuna tesir eden klasik kaynaklarda bulunmamaktadır. Söz gelimi, İcî'nin *Mevâkıf'ı, Cürcânî'nin Şerhu'l-Mevâkıf'ı, Taftazânî'nin Şerhu'l-Makâsıd'ında* bu bilgiye rastlanmamaktadır. Bu eserlerde karşılaşılan *La delile aleyhi yecibu nefyuhu* şeklindeki delilinde İbn Haldun'un aktardığı yöntemle aynı içeriğe sahip olup olmadığı ilerde ele alınacaktır.

Osmanlı düşüncesinde belirleyici olan Taftazânî'nin *Şerhu'l-Akâid* metninde ve bu eserin haşiyelerinde *kudemâ ve muteahhirin* kelamı ayrı-

---

19 *Age*, s. 252.

20 *argumentum ad verecundiam* Otoriteye başvurma şeklinde informal mantık yanlışı olarak bilinir. Otorite yüce olabileceği gibi bir uzmanlar grubu da olabilir. Bize göre bir çıkarımın doğruluğunu mantıki geçerliliğinde değil de ona inanılmasında arama da bir tür aşkın otoriteye başvurarak çıkarımın geçerliliğini savunma anlamına gelecektir. Bu mantık yanlışı için bkz. *A Companion to Epistemology*, ed. Jonathan Dency-Ernest Sosa, Blackwell Publishing, Malden, USA, 1994, s. 214; Patrick J. Hurley, A Concise Introduction To Logic, Belmont, 2006, ss. 128–129.

21 Muhammed Abid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev: Burhan Köroğlu-Hasan Kaçak-Ekrem Demirli, İstanbul, 1991, ss. 548-549 vd.

mı ifade edilmektedir. Fakat bu ayrımlarda farklı biçimde temellendirilmektedir. Taftazânî'nin *Şerhu'l-Akâid* adlı eserinde mezhep ihtilaflarının ortaya çıktığı ve yayıldığı dönem için kullanılır ve ihtilafların çoğu da Mu'tezile ile ilgilidir.[22] Müteahhirin kelamı ise şu olaylara bağlı olarak kullanılır; *Felsefe Arapçaya tercüme edilince, Müslümanlar, şeriata muhalif ettikleri konularda felsefeyi çürütmek için ona yoğunlaştılar. Böylece amaçlarını gerçekleştirmek ve onları geçersiz kılmak için felsefeden birçok şeyi kelama soktular. Ve öyle ki tabiiyyât ve ilâhiyatın büyük kısmını kelama kattılar ve matematik gibi konulara da daldılar. Kelam sem'iyyât bahsini içermese idi, felsefeden ayrılamayacaktı. İşte bu müteahhirin kelamdır.*[23] Görüldüğü gibi Taftazânî müteahhirin kelamı felsefenin özellikle ilahiyat ve riyaziyyât bahislerinin, yine felsefeyi çürütmek için kullanılmasına bağlar. Burada ne Gazâlî ne de mantık zikredilir. Oysa Süleyman Uludağ tercümesinde mütekaddimin ifadesi için dipnotta bu dönemsel ayrımın Gazâlî ile olduğuna ilişkin yönlendirici bir açıklama koyar.[24]

Osmanlı dönemi *Şerhu'l-Akâid'in* haşiyelerine baktığımızda bunların Taftazânî'nin yorumunu, Süleyman Uludağ'ı değil, desteklediğini görürüz. *Kudamâ*nın kelamı *felsefi bilgilerin karışmadığı ehl- İslam'ın* kelamdır. Mütekaddimin kelamı ise, felsefi bilgilerle karışmış hikmet ehli ve İslam ehlinin birlikte oluşturdukları bir kelamdır.[25] *Haşiye ale'l-hayâlî*'de ise bu ayrım tekrar edilir. *Kudamâ* kelamı felsefi bilgilerle karışmamış inanç esaslarının bilgisidir. *Mutekaddimin* kelamının yine özellikle Mu'tezile ile başlayan tartışmalara isnat edildiği anlaşılır. *Müteahhirin kelamı* ise felsefe ile kelamın birbirine karıştığı kelamı içerir.[26] Saçaklızade *Tertîbû'l-Ulûm* adlı eserinde *İlmu'l-Kelâm* başlığı altında aynı ayrımı zikreder.[27] *Kelâmu'l-kudemâi; özellikle mu'tezile olmak üzere İslam fırkaları ile birlikte fikir ayrılıklarının çoğaldığı kelamdır. Subkî'nin ifade ettiği gibi bu konudaki eserler Ebu İshak ve Ebu Bâkıllânî'nin kitabıdır. Kelâmu'l-Muteahhirîn; buna ek olarak felsefenin karışması ve felsefenin reddedildiği kelamdır. Ben bu konudaki eserlerin el-Mevâkıf ve el-Makâsıd olduğunu söy-*

---

22 Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid,* İstanbul, 1970, (Haşiyetü'l-Kestelî alâ Şerhi'l-Akâid ile birlikte), ss.15–16.

23 Taftazânî, s. 17.

24 Taftazânî, *Kelam İlmi ve İslam Akâidi*, haz.Süleyman Uludağ, İstanbul, 1991, s. S. 98, dpn. 4.

25 İsferayanî İsamüddin İbrahim b. Muhammed b. Arabşah (ö. 951-1544), *Haşiye ala Şerhi'l-Akaid,* İstanbul, 1276 s. 38.

26 Eyyubi Abdullah b. Muhammed, *Haşiye al'l-Hayali,* İbrahim Efendi matbası, 1889, s. 38.

27 Muhammed b. Ebu İshak el-Merişî Saçaklızade (ö.1145), *Tertibu'l-Ulûm,* tah. Muhammed İsmail es-Seyyid Ahmet, Beyrut, 1998, s. 146.

lüyorum. Görüldüğü bu iki dönem birbirinden ayrılması hususunda ne *in'ikâs-ı edille*den ve atomculuğun imani bir ilke yapıldığından ne de Gazâlî'den bahsedilmektedir. Aynı şekilde, Taşköprî Zâde Ahmed efendî'nin *Mevzuâtu'l-Ulûm* adlı eserinde uzun uzun bahsettiği kelam bölümünde de İbn Haldun'u doğrulayacak bir bilgi bulunmamaktadır.[28]

İzmirli İsmail Hakkı ise, adını zikretmeden hemen hemen İbn Haldun'u tekrar eder ve ayrıca Gazâlî'ye bağlı mütekaddimin ve müteahhirin kelam ayrımını derinleştirir. İzmirli'nin açıklamaları şöyledir; *Bu hususta muvâffak olan Kâdî Bekr el-Bâkıllânî (403) idi. Müşârun-ileyh Eş'arî'nin ilm-i kelâmını tehzîb, edillesinin mevkûf-ı aleyhi olan mukaddimât-ı akliyeyi vaz'etti; ilm-i kelâmı ilm-i kelâm yaptı. İlm-i kelâmdaki "cüz'i lâ yetecezzâ isbâtı, halâ isbatı, arazın araz ile kâim olamaması, arazın iki zamanda kalmaması" gibi mebâhas-i akliyye bütün Kâdîy-i muşârun ileyh tarafından vaz'olunmuş idi. Mukaddimât-ı mezkûre birtakım usûl ve kavâid-i kelâmiyye idi ki Eş'ari'nin vaz'ettiği edilleyi, ilm-i kelâma mahsus olan edilleyi takrîr ve teşyîd ediyor idi. Bundan başka Bâkıllânî in'ikâs-ı edilleyi de kabul etmiş idi. Buna mebnî mukaddimâtı inkâr edilleyi inkârı; edilleyi inkâr da akâid-i imaniyeyi inkârı müstelzim idi.*[29]

Daha sonra İzmirli müteahhirin kelamının ayırıcı özelliklerini şu ifadelerle tanımlar;[30] *Hüccetü'l İslam İmam Gazâli'den itibaren müteahhirîn-i mütekellimîn kelâmı zuhur etti, müteahhirîn kudemâdan üç vecihle ayrılıyor idi:*

1. Usûl-i mantıkıyeyi red
2. İn'ikâs-ı edilleyi red
3. Mebâhis-i felsefeyi zem

Doğrusu birçok kelamcı İzmirli'nin bu metnini okumuş olmalı. Dikkat edilir ise İzmirli müteahhirin kelamcılarının mütekaddimin kelamcılarından hangi noktalarda ayrıldığını zikreder. Şimdi metnin devamına tekrar bakalım; *Bâkillâni gibi evvelin-i Eş'ari'ye in'ikâs-ı edilleyi kabul etmekle yani delîlin ademinden medlulun da ademi lazım gelir îtikâdında bulunmakla usûl-i mantıkiye kabul olunamıyor idi.*[31] İzmirli bir sayfa sonra da Gazâlî ile birlikte mantık ilkelerinin benimsendiğini, in'ikâs-ı edille-

---

28 Merhun Taşköprî Zâde Ahmed efendî, *Mevduatu'l-Ulum*, İkdâm Matbası, 1313, s. 594-633.
29 İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339-1341, c. I, s. 80-81; a.gmlf, *Yeni İlm-i Kelâm*, Hazırlayan: Sabri Hizmetli, Ankara, 1981, s. 50.
30 *Age*, c. I, s. 82; , *Yeni İlm-i Kelâm*, Hazırlayan: Sabri Hizmetli, s. 51.
31 *Age*, c. I, s. 82; , *Yeni İlm-i Kelâm*, Hazırlayan: Sabri Hizmetli, s. 51

nin reddedildiğini, ifade eder.[32] Şimdi İzmirli'nin ifadeleri tekrar gözden geçirilirse, sonraki kelamcıların *Usûl-i mantıkıyeyi red* ile değil kabul etmekle ilk dönem kelamcılardan ayrıldığını iddia ettiği görülür. Doğal olarak birinci şıkkın yükleminin olumsuzluk değil olumlu bir yargı içermesi gerekirdi. Bu nedenle olacak ki, metnin çevirisinde de bu birinci madde olumsuz değil olumlu bir şekilde çevrilmiş ve öyle kullanımı meşhur olmuştur. Üçüncü şık ile ilgili olarak da İzmirli dinin akaidine muhalif olan felsefi konuların ret ve iptal edilmesinin kelam ilmine Gazâlî ile birlikte girdiğini söyler.[33] İzmirli İbn Haldun'un delilin butlanı ilkesini *in'ikâs-ı edile* şeklinde kavramsallaştırmış, Gazâlî ile ilgili olarak ise İbn Haldun'dan daha kesin sınırlar belirlemiştir. Çünkü hem mantığın kelam ilmine girişi Gazâlî ile başlatılmış hem de in'ikâs-ı edillenin kabul edilmesi ile mantığa karşı oluş arasında sıkı bir ilişki bulunduğu öne sürülmüştür. Delil kavramı ise İzmirli içinde öncül ve sonuçtan oluşan bir önermeler dizisini, bir tür kıyası ifade eder. Fakat her nedense bu çıkarımın mantıksal olarak değil, imani bir ilkeye dayandırılarak bir tür *argumentum ad verecundiam* olduğunu kabul etmiş gözükür. Ayrıca İbn Haldun'un *butlan* terimi İzmirli tarafından *inkâr* ve *adem* terimleriyle karşılanmaktadır. İlerde ele alacağımız gibi bu hem Cüveynî hem de Râzî'nin eleştirilerine konu olacaktır.

Aynı şekilde Şemseddin Günaltay'da İzmirli'nin bu konudaki fikirlerini takip etmektedir. Ona göre de Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî (505/[1111]), kelâma yeni bir yön vermek gerektiğini ilk hisseden düşünürdür. Gazâlî, Eş'arî mezhebinin önde gelen âlimlerince kabul edilen "Bir delilin geçersizliği, delil getirilen şeyin de geçersizliğini gerektirir." ilkesini reddederek kelâma başka bir yön çizmeye çalışmıştır. Gazâlî'nin Eş'arî kelâmında yaptığı yenilik (teceddüd) şu üç başlıkta özetlenebilir:

1. Mantık ilkelerini kabul etme,
2. in'ikâs-ı edilleyi reddetme,
3. Kelâm ilmine felsefenin konularını ekleme.

"Bu ilkelerin kabulünden sonra kelâmcılar "Gazâlî'den öncekiler" ve "Gazâlî'den sonrakiler" diye ikiye ayrılmıştır. Gazâlî'den öncekilere Mütekaddimîn, sonrakilere ise Müteahhirîn denilmiştir.

Mütekaddimîn kelâmcıları, kendi sistemleri içinde dinî inançları kanıtlamak ve savunmak için, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, bir takım ilkeleri benimsemiş ve bu ilkelere göre kendilerine özgü bir takım deliller

---

32 *Age,* c. I, ss. 84-85; , *Yeni İlm-i Kelâm,* Hazırlayan: Sabri Hizmetli, ss. 52-53.
33 *Age,* c. I, s. 87; , *Yeni İlm-i Kelâm,* Hazırlayan: Sabri Hizmetli, s. 54.

düzenlemişlerdi. Ancak felsefî ekollerin gelişmesi ve Aristoteles mantığının yaygınlaşması sonrasında kelâmcıların ortaya koydukları ilkelerden bazıları çürümeye başlamıştı. Bu eski kelâmcılar, ilkelerini yeniden gözden geçirip çürütülenleri onaracakları yerde mantık ilmini reddetmiş, işe yaramadığı açıkça belli olan bu delilleri kullanmayı ilke edinmekte ısrar etmişlerdi. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, Ebû Bekr el-Bâkıllânî ve Ebû İshak el-İsferâinî gibi Eş'arî mezhebinin öncüleri "Delilin yokluğu medlûlün de yokluğunu gerektirir." ve "Delilin geçersizliği medlûlün de geçersizliğini gerektirir." ilkelerine sımsıkı yapışmışlardı. Halbuki Aristoteles mantığı bu ilkelerle birlikte kelâmcıların kendilerine özgü olan delillerden bazılarını da yıkıyordu. Mantığın ilkeleri benimsendiği takdirde kelâmcıların bu kendilerine özgü delilleri de geçersiz oluyordu. Bu durum, yani kelâmcıların benimsediği "Delilin geçersizliği medlûlün de geçersizliğini gerektirir." ilkesine göre, söz konusu delillerle kanıtlanmak istenen dinî inançların da geçersizliği söz konusu oluyordu. İşte Gazâlî'yi telâşa düşüren ve kelâm alanındaki meşhur hamlesini yapmaya yönelten sebep buydu".[34]

Şimdi İbn Haldun tarafından ortaya atılan ve daha sonra, özellikle İzmirli ile birlikte Türk kelamcılar arasında meşhur olan "delilin butlanı medlulün butlanını gerektir" ilkesinin ilk dönem kelamcılarca gerçekte kabul edilip edilmediği ve sonraki kelamcıların buna karşı çıkmasının mantık ilkelerini benimsemelerinin bir gereği olup olmadığı sorunu önümüzde durmaktadır. İkinci olarak da Gazâlî'nin mütekaddimin ve müteahhirin kelam arasında bir sınır düşünürü olduğu ve mantık ilminin kelama Gazâlî ile girdiğine ilişkin açıklamayı ele almak gerekecektir.

1.2. Delil-Medlul Arasındaki Butlan İlişkisi ve İn'ikâs-ı Edille Formülasyonu

İbn Haldun'un ifadesi ile İzmirli'nin ifadelerini iki ayrı kategoride ele almak gerekmektedir. Çünkü İbn Haldun'un delil ile medlul arasında zikrettiği ilişki ile İzmirli'nin formülasyonu oldukça farklı ve birbirinden ayrı tartışmaları içermektedir. Bu nedenle biz tartışmamızı önce delil-medlul ilişkisinde butlanın zorunluluk taşıyıp taşımayacağı ve bu çıkarımın bir tür *argumentum ad verecundiam* şeklinde kabul edilip edilemeyeceğini ele alacağız. İbn Haldun'un kullandığı *delil-medlül* kavramlarının yukarı-

---

34 Şemseddin Günaltay, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi", *Dâru'l-Fünûn İlâhiyat Fâkültesi Mecmuâsı*, sayı: 1/A, 1925, ss. 67–68.

da açıklandığı gibi akıl yürütmeyi içerdiği *butlan* teriminin ise bu akıl yürütmenin olumsuzlanması anlamına geldiği açıktır. Delil kavramının ilk dönem kelamcılarınca bazen çıkarım bazen de akli ve nakli deliller olarak ifade edilen kanıt anlamında kullanıldığı bilinmektedir.[35] *Butlan ise bu kanıtta delil ile medlul arasındaki ilişkiyi belirleyen delalet yönüyle ilgilidir.* Bununla birlikte İlk dönem kelamcıları kanıtın ya da akli çıkarımın geçerli ve geçersizliğini ifade etmek için *sahîh ve fâsid* terimlerini kullanmaktadırlar. Cüveynî'nin doğru ve geçersiz istidlâl-nazar ayrımında *İrşâd* adlı eserinde belirgin bir biçimde *sahih* ve *fasit* terimlerini tercih ettiğini görürüz.[36] Bu bağlamda Ebû'l-Bekâ'nin *fe-se-de* fiilinin *ba-ta-le* fiiliyle aynı anlama geldiğini belirtmesi işimizi kolaylaştıracaktır.[37] Farklı iki fiil arasındaki anlamdaşlığa Cüveynî de işaret eder. Ona göre de *batıl* ve *fasıd* terimleri *adem/* yokluk anlamında aynı kullanıma sahiptir. Bir şey yok olduğunda, batıl oldu denir; bir şey yok olduğu, telef olduğunda da aynı şekilde *fâsid* oldu denmektedir. Bu iki terim *sıhhat* ve *subutun* zıddıdır. *Fesad* ve *butlan* bir varlığın oluşuna izafe edildiğinde, onun hükmünün düşmesi, ona olan kabulün, güvenin nefyi anlamına gelir.[38]

Kelimenin sahip olduğu etimolojik ve terim anlamları dikkate alınırsa burada daha çok geçerli olan bir işlemin bozulması ve sonuçta geçersiz olması anlamının belirleyici olduğu görülür. İlk dönem kelamcılarına göre fasitliğin yalnızca forma ilişkin olmayıp içerikten de kaynaklanabileceğine işaret ettiklerini belirtmemiz gerekir.[39] Cüveynî *İrşad* adlı eserinde *sahih* ve *fâsid* terimlerini kullanarak sahih nazarın bilgiyi içerdiğini, fâsid nazarın ise bilgi içermediğini söyler. Böylelikle Cüveynî, daha sonraki kelamcılar gibi madde veya form ayrımına gitmeksizin fâsid nazarın sonuçta hiçbir geçerliliği ve bilgisel içeriği olmadığını söyler.[40] Bu bağlamda şayet, Cüveynî kanıtın *butlanından* bahsetmiş olsa idi, bundan medlul-sonuç hakkında kesin bilgi içermeyen bir akıl yürütmeyi kastetmesi muhtemel olurdu. O halde ilk dönem kelamcıları için *delilin butlanı* İbn Haldun'un kastettiği gibi salt otoriteye dayalı bir kanıtlama değil tama-

---

35 Bkz. Hilmi Demir, *age,* s. 91.

36 Bkz. Ebu'l-Maâlî el-Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd ile Kavatıı'l-Edilleti fi Usûli'l-Dîn,* Beyrut, 1992. ss. 28-29.

37 Bkz. Eyyub b. Süleyman Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât Mu'cem fi'l-Mustalahât ve'l-Furukı'l-Lugaviyye,* Adnan Derviş-Muhammed Mudarrî, Beyrut, 1993, s. 692.

38 Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-Cedel,* thk. Fevkıye Hüseyin Mahmud, Kahire,1979. s. 44.

39 Bkz. Cüveynî, *İrşâd,* s. 25; es-Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf,* c. I, İran, Kum, 1907. s, 205.

40 Cüveynî, *İrşâd,* s. 28-29.

men mantıki ve epistemolojik bir tanımlamadır. Diğer bir ifadeyle medlulun ontik varlığını nefyeden bir hüküm değil onun hakkındaki yargıyı olumsuzlayan bir tanımlamadır. Fakat gerek Aristo gerekse İslam filozofları Mantık konusunda yazdıkları eserlerde *yanlışlık* üzerinde dururken bunu daha çok mantıki bir çerçevede içerik ve biçim yanlışlıklarını da ele alarak yapmışlardır. Her ne kadar kelam ilminde *fasit nazar* özellikle müteahhirin kelamcıların belirttiği gibi hem içerik hem de biçim olarak ele alınmış ise de içerik ve forma yönelik detaylı bir açıklamaya ilk dönemde rastlamak pek mümkün gözükmemektedir.[41] Daha çok akıl yürütmenin yanlışlığını akıl yürütmede bulunan öznenin kimi yetersizliklerine bağlı olarak ele alma çabası içinde oldukları söylenebilir.

*Fasit nazar*a neden olan sübjektif nedenler; ön yargı, ihtiras ve tutkular, yanıltma isteği, dikkatsizlik ve bilgi eksikliği olarak görülürken, yaşanılan ortam ve kültürel arkaplana bağlı olarak oluşan etkenler; otoriteye bağlılık, bir takım yanlış örf, adet ve düşünceleri sürdürme, gurupçuluk ve taassup, içerikten kaynaklanan yanlışlıklar olarak ele alınabilir. Kâdı Abdulcebbar'ın *fâsid nazarın-* bu Cüveynî içinde söylenebilir- nedenini özneden ve çevreden kaynaklanan şartlara bağlı görmesi epistemolojik açıdan oldukça önemlidir. Buna karşılık sahih nazar bize kesinlik sağlamaktadır. Bu noktanın Eş'arî bilgi kuramında da çok farklı bir tutum arz etmediğini belirtmek yerinde olur; *öncülleri kat'i olan sahih nazar, sonucun gerçekliği hakkında bilgi verdiği gibi tartışmasız bilgi verir, kendi aslında tartışmanın olmaması zorunludur.*[42] Bu nedenle sahih nazara dayanmayan iman ya da hiçbir çıkarım kabul edilmemiştir. İlk dönem kelamcılar daha çok kesin bilgiye ulaştıran akıl yürütmenin ve akli öncüller üzerine kurulu bir çıkarımın kesinliğini vurgularken, kesin bilgiye ulaştırmayan yanlış ve zayıf kanıtlar üzerinde çok fazla mantıki esaslara ilgi göstermemişlerdir.

Doğal olarak kelamcılar için kanıt doğruysa sonuç da doğrudur, kanıt geçersiz ise hükümde yanlış olacaktır. Mantığı kelam ilminde bir araç olarak kullanan sonraki kelamcıların bunun tersine bir delil yanlış olsa bile sonucun yanlış olmayacağını iddia etmeleri düşünülebilir mi? Oysa biz mantıksal olarak biliyoruz ki doğru öncüllerle kurulu bir delilde sonuç, zorunlu olarak doğru olmalıdır. Öncüller yanlış ise sonuçta zorunlu olarak yanlış olacaktır. İlk dönem kelamcıları için ise sahih bir nazar bizi

---

41 Krş. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, s. 46-51.
42 Îcî, *Mevâkif*, s. 24.

doğru bilgiye ulaştırırken, fasit bir nazar ise bizi doğru bilgiye ulaştırmaz. Bu açıdan baktığımızda bu ifadeyi şöyle anlamak mümkündür; bir kıyasta öncülün yanlışlığı, sonucun yanlışlığını gerektirir. Kanaatimce bu iddia kıyasın salt formu açısından bakılmadığı sürece herkes tarafından kabul edilmektedir. Çünkü Cüveynî açıkça, akli deliller açıklık kazanır ve bir takım şüpler/hastalıklar taşımadığı kesinlik kazanınca delillendirdiği konularda bilgi içermesi gerekir demektedir.[43] Gazâlî'de öncüller her ne zaman malum olursa, burhan kesin olur. Eğer öncüller zanni olursa, burhan fıkhî olur demektedir.[44]

Buna karşılık İbn Haldun'un ifadesi bu mantıki belirlemeden çok daha fazlasını tazammun eder. Çünkü ona göre âlemin hâdisliğinin kanıtı olan atomculuk geçersiz kılındığında âlemin hâdisliği de geçersiz olacaktır. Dolayısıyla burada yanlışlık kanıtın içsel doğruluk değerine değil, kanıtlananın varlığına ilişkin bir hükme dönüştürülür. Diğer bir deyişle "Bütün kuğular beyazdır" önermesi, bazı kuğuların beyaz olmadığından dolayı geçersiz kabul edildiğini varsayalım. Bu durumda " hiçbir kuğu beyaz değildir" önermesinin doğruluğunu kabul etmek mi gerekir? Bu iddia içeriği dışında bir yargı vermek anlamına gelir. Diğer bir deyişle yargıda olumsuzluk hükümden konuya taşınmış olmaktadır. Gerçekten kelamcılar bu türden bir çıkarım yanlışlığını savunmuş olabilirler mi?

İşte bu bağlamda bizim delil ile medlul yani kanıt ile kanıtlanan hakkındaki hüküm arasında kelamcıların nasıl bir ilişki kurduğuna bakmamız gerekmektedir. Ayrıca bu ilişkinin analizi bize İzmirli tarafından yapılan formülasyonunun da neden sorunlar içerdiğini gösterecektir. Öncelikle ilk dönem kelamcılarınca delil-medlul arasındaki ilişki illet-malul ilişkisinden farklı kurulduğu hususunda veriler bulunmaktadır. Ve buna bağlı olarak delil medlul ilişkisinde illet-malul ilişkisinde olduğu gibi *tard* zorunlu görülürken *aks* gerekli kabul edilmemiştir. Diğer bir ifadeyle delil varsa bu bizi medlulün bilgisine ulaştırır, fakat delil yoksa medlulün yokluğuna hükmedilemez.[45] Cüveynî illetin doğruluğunun tespitinde *in'ikâs* ve *tardın* yeterli olmayıp, yalnızca şart olduğunu açıkça belirtmektedir.[46] Cüveynî özellikle illet konusunda *ispat, nefy, adem ve vucud* kav-

---

43 Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usuli'd-Din,* thk. Ali Sami en-Neşşar, İskenderiyye, 1969, 639-640.

44 Gazalî, *İslam hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi, çev. Yunus Apaydın,* c. I, Kayseri, 1994, s. 51.

45 Bkz. Nisaburî, *el-Mesail fi'l-Hilaf beyne'l-Basriyyin ve'l-Bağdadiyyin,* thk. Rıdvan es-Seyyid-Ma'n Ziyade, Beyrut, 1979, s. 31; delâlette aks gerekmez ancak yalnızca tard gerekir.

46 Cüveynî, *Şâmil,* s. 660.

ramları üzerinde durur. Ona göre illet ve ma'lul birbirine *tard ve aks* yoluyla *ispat* ve *nefy* ile bağlı olabilir. Fakat *adem* (yokluk) üzerine delil kurulamaz, bir hükmü olumsuzlama (*nefy)* ile yokluk (*adem)* aynı değildir.[47] Diğer bir ifadeyle bir şeyin varlığının yokluğunu onun nefyine delil getirmek kabul edilemez.[48] Dikkat edilirse Cüveynî açıkça delil-medlul arasındaki hükmün *nefy* (olumsuzlama) üzerine kurulabileceğini ama, bu ilişkinin *adem* (yokluk) üzerine kurulamayacağını söylemektedir ki, bu hem İzmirli'nin hem de İbn Haldun'un iddialarını yanlışlamaktadır.

Bunu Eş'arî de onaylar; şâhitte bir nitelik ya da bir illetle nitelenen bir şey hakkında verilen hükmün, bu illet aralarında eşit olduğunda, gâibte olana da aynı hükmün verilmesi zorunludur; çünkü bu illet ve malul arasındaki *tard*dan dolayıdır. Bu tıpkı âlim ve müteharrik olanın bu hareket ve ilim nedeniyle âlim ve müteharrik olması gibidir. Böylece gâibte de her âlim ve müteharrik olana aynı hükmün verilmesi zorunlu olur. Eş'arî istidlâlin bu türünü onaylayarak şöyle der: Şâhitte bir şey bir illet nedeniyle herhangi bir sıfatla nitelenirse, bu illetin bulunması durumunda gâiptekinin bu nitelikle nitelenmesine delil getirilir. Bu sıfat bulunduğundan gâiptekinin de bu sıfatla nitelenmesine hükmedilmesi zorunlu olur. Bunu tekit ederek şöyle der: Bir illet olması nedeniyle şâhitte bir sıfatla nitelenen ve bu illete delil olan her şeye ait hükmün gâipte de verilmesi zorunlu olur.[49] Fakat görüldüğü gibi burada *tard* şartı hükme uygulanırken, *aks* şartı uygulanmamaktadır.

Şehristâni de Mu'tezile ile fiil-fail tartışmasında "ilmin yokluğu yaratıcılığın yokluğunun kanıtı olduğunda, ilmin varlığı yaratıcığın varlığının kanıtı olması gerekmez, aksine bu aksin delâletidir ve delil ters döndürülmez" diyerek delilde *aks* kabul etmediğini gösterir.[50] Yine Kâdı Abdulcebbar, insan fiillerinin yaratılmış olmadığını savunurken buna karşı çıkanlara şöyle cevap verir; "ileri sürdüğünüz kanıt delâletin aksidir ve delillerde aksa itibar edilmez, ancak deliller konusunda tarda itibar edilir".[51]

İzmirli'nin ilk dönem kelamcılarının kabul ettiğini söylediği in'ikas-ı edille ile gerçekte ne kastedilmektedir? Çünkü burada geçen in'ikâs teri-

---

47 *Age,* ss. 658-661.

48 *Age,* s. 659.

49 İbn Fürek, *Mücerredu Makalâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî, ed. Daniel Gimaret,* Beyrut, 1987, ss. 288–289.

50 Ebu'l-Feth eş-Şehristânî, *Kitâbu Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelam, nşr. Alferd Guilaume, Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, ty.,* s. 69.

51 Kâdı Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse,* Kahire, 1996, s. 342.

mi, Mantık ilminde tanım ve önermelerle ilgili kullanılırken, Usulcülerce de illet konusunda kullanılmaktadır. Mantıki bir terim olarak tanımın *tard ve aks şartı içermesi* kabul edilir. "Bir şey için aks ve tard içeren her söz onun tanımıdır" denildiğinde kastedilen tanımın tanımladığı hiçbir şeyi dışarıda bırakmaksızın içermesine tard, tanımın içermediği her şeyi dışarıda bırakmasına ise aks denir.[52] Diğer bir deyişle bir tarifin ittırâdı, efradını câmi olması, in'ikâsı ise ağyarını mâni olmasıdır. Aynı zamanda Mantık ilminde bir önermenin döndürülmesi (= akis, conversion) karşılığı da kullanılmaktadır. Bu durumda kastedilen bir önermede keyfiyeti, doğruluk ve yanlışlık değerini koruyarak yüklemi konu, konuyu yüklem yapmadır.[53] Fakat bununda bir takım şartları bulunmaktadır. Söz gelimi olumlu tümel bir önermenin ters döndürülmesi tikel olumlu olmalıdır; *Her insan canlıdır, Bazı canlılar insandır şeklinde.*[54] Bu terimin illet konusundaki kullanımına gelince, Mantıkçılara ve Usulcülere göre akli illette *aks ve tard şartı* aranır. Buna göre illetin bulunduğu her durumda malûlün bulunması *tard*; illetin bulunmadığı her durumda ise malûlün bulunmamasına *aks* denmektir. Buna karşılık şer'i illetlerde usulcüler *tard* şartını kabul ederken *aks* şartını kabul etmemektedirler.

Terimin bu kullanımlarını hem kelamcıların hem de Gazâlî'nin bildiği açıkça görülmektedir. Zira ilk dönem kelamcılar bu döndürmeyi bir nakz gibi algıladıklarından hemen reddetmişler, Fârâbi ve Gazâlî ise bunun kurallarını ortaya koyarak mantıki bir formda geçerli saymışlardır.[55] İkinci olarak bu terim yine Fârâbi ve kelamcılarda görüldüğü gibi illete bağlı olarak kullanılmaktadır. Böylelikle delilde tardı şart koşsalar da, illetin doğruluğu için tard şartını yeterli görmeyen Cüveynî, Fârâbi ile benzer düşünmektedir. Kuşkusuz bu hükmün illetin varlığı ve yokluğu ile birlikte bulunmadığı anlamına gelmez. Cüveynî'nin dediği gibi bu daha çok salt tard ve in'ikâsın illetin hükmünü gerektirmesi için yeterli olmayacağı ile ilgilidir. Gazalî de şer'î illetler konusunda tard ve aksi yeterli görmemektedir.[56] Farabî ise kelamcıların ve usulcülerin yöntemlerini ele aldığı *Kıyasu's-sağîr* adlı risalesinde illet ile hüküm arasındaki *aks* ilişkine şu şekilde itiraz eder; illetin ortadan kalktığında hükmün de kaldırılıp

---

52 İbn Sina, *İşârât* ,tah. Süleyman Dünya, c. I, Kahire, 1960, s. 252.
53 *Age*, s. 368.
54 Bkz. Abdulkuddûs Bingöl, *Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı*, M. E. B. Yayınları, İstanbul, 1993, s. 93.
55 *Gazâlî, Mi'yâru'l-İlm*, ss. 126–128.
56 Gazâlî, *İslam Hukukunda Delil ve Yorum Metodolojisi*, c. II, s. 264.

kaldırılamayacağına bakmak suretiyle onu tespit etmeye kalkmak gerçekten zayıf bir yöntemdir. Çünkü illetin ortadan kalkmasıyla hükmün de ortadan kalmasından zorunlu olarak, bu şey var olduğunda hükmün de var olması zorunluluğu çıkmaz. Aksine, bunun tersi, yani hüküm olduğunda onun da olması gerekir. Örneğin, canlılık kaldırıldığında bu şeyin insan olması da kaldırılmış olur, ama canlı olduğunda bundan insanın bulunması zorunluluğu çıkmaz. Aksine insan olunca bundan canlılığın da bulunması zorunluluğu çıkar.[57]

O halde in'ikâs teriminin mantıki kullanımında İlk Dönem ile genel mantıki tutum arasında bir fark yoktur. Eğer bu kullanımdan "delilin butlanı medlulün butlanını gerektiriyor" şeklinde İbn Haldun'un ifade ettiği hüküm kastediliyorsa, burada butlan kelimesinin kullanımına dikkat etmek gerekmektedir. Çünkü genelde ilk dönem metinlerinde *ispat, subut* terimi hem epistemolojik, hem de ontolojik anlamda kullanılıyorken, *butlân, batale*, terimi epistemolojik bir anlamda kullanılmaktadır. *Bâtıl ve fâsid kıyas* ayrımında gördüğümüz gibi bu terimler mantıki anlamda çıkarımın geçersizliği için kullanılmaktadır.[58]

Sonuç olarak İzmirli'nin İbn Haldun'un *delilin butlanı medlulun butlanına götürür* açıklamasını *in'ikâs-ı edille* şeklindeki formulasyonu ve bunu İlk Dönem kelamcılarına atfetmesi hiçbir şekilde kabul edilemez gözükmektedir. İbn Haldun kelamcıların delilin butlanının medlul hakkındaki hükmün yanlışlığına götüreceği şeklindeki mantıki ilkeyi sonucu aşacak şekilde yanlış bir yargıya götürerek bir tür *ignoratio Elenchi* (Alakasız sonuç safsatası) safsatasına yol açmıştır. İzmirli ise tamamen olmayan bir yargıyı kelamcılara isnat etmektedir.

Şu halde İbn Haldun ilk dönem kelamcılarının "Allah hakkındaki delillerin geçersizliği, Allah'ın varlığını inkâra götürür" demek istiyorsa, buna iki açıdan itiraz ederiz. 1- Delil-medlul ilişkisi bir illet-malul ilişkisi değildir. 2- Delil-medlul ilişkisi epistemolojik bir ilişkidir. O halde delilin geçersizliği doğrudan Allah'ın varlığının yokluğunun değil; Allah hakkındaki bir iddianın geçersizliğinin kanıtı olabilir. *Bilginin yokluğu ya da adem üzerine delil kurulamaz.*[59] Ve medlule giden birçok delil bulunabilir. Cüveynî açıkça şöyle der; delâletin şartı onun ıttıradı dır, in'ikası değildir.

---

57 Fârâbi, "Kitabu'l-Kıyasi's-Sagir", *Fârâbi'nin Bazı Mantık Eserleri*, nşr. Mübahat Türker-Küyel, Ankara, 1990, s. 80.

58 Cüveynî, *Şâmil*, s. 640.

59 Bkz. Cüveynî, *Şâmil*, ss. 606, 703.

Bu ilkenin açıkladığı şey şudur; âlemin hadis oluşu muhdisin sübutuna delâlet eder; *onun yokluğu yokluğuna delâlet etmez.*[60] Buradan ancak mantıki olarak öncülün yanlışlığından sonucun yanlışlığı çıkar. Öyleyse mantığı kabul eden Gazâlî'nin bunu nasıl ve niçin kabul etmediği açık bir çelişki doğuracaktır.

1.3. Râzî ve Hakkında Delil Olmayanın Nefyinin Gerekliliği

İlk dönem kelamcılarına isnat edilen *delilin butlanı medlulun butlanını gerektirir* iddiasına oldukça benzer bir mantıki formülasyon da *hakkında delil bulunmayan şeyin nefyi gerekir* (ما لا دليل عليه يجب نفيه) yöntemidir. Bu yöntem özellikle çağdaş kelamcılarca *in'ikâs-ı edille* ile aynı kabul edilerek İbn Halduncu bir tarih okumasıyla mütekaddimin kelamcılarına özelde de Bakıllani'ye izafe edilmektedir.[61] Râzî *Nihâyetu'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl* adlı eserinde kelamcıların kullandığı dört zayıf yöntemden bahseder. Bunlardan ilki *hakkında delil bulunmayan şeyin nefyi gerekir* (ما لا دليل عليه يجب نفيه) yöntemidir. Aynı şekilde Cürcânî büyük oranda Râzî'nin bu eserine bağlı kalarak aynı yöntemlerin zayıflığını İcî'nin *el-Mevâkıf'ına* yazdığı *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserinde aktarır. Dolayısıyla İcî-'de bu konuda daha muhtasar bir şekilde Râzî'yi takip etmiş olmaktadır. Eleştirilen diğer yöntemler *Kıyâsu'l-gâib ale'ş-şâhid* ve buna bağlı olarak *taksim, kıyâ'su'l-aks ve't-tard, ilzamlar* ve son olarak da yakine ulaşmak istenen akli hususlarda nakli delillere sarılmaktır. Zikredilen diğer yöntemlerin genel olarak mütekaddimin kelamcılarınca ve hatta Gazâlî tarafından kullanıldığı bilinmektedir.

Bunlara ilaveten bizim bu yöntemi geniş bir tarzda ele alımasının yanı sıra eleştirilere de yer verildiği bir başka eser daha elimizdedir. Bu eser Mu'tezilî alim Takiyyüddîn en-Necrânî'nin bilinen tek eseri olan *el-Kâmil fi'l-Istiksâ fî mâ Beleganâ min Kelâmi'l-Kudemâ'*adli kitabidir.[62] Necrânî'nin bu yönteme iliskin açiklamalari oldukça detaylidir. Necrânî'-

---

60 *Age,* ss. 178-179.

61 Veysel Kaya, " Fahruddin Râzî'nin Sünni Eş'arî Kelâmına Yönelttiği Eleştiri", *Marife,* yıl: 5, sayı: 3 , 2005, s. 24; Ali Samî en-Neşşâr'da hatalı biçimde bu yöntem ile kelamcıların kullandığı *et-taksîm* yöntemini aynı kabul ederek mütekaddimin kelamcılarına izafe eder. Konu için bkz. Ramazan Altıntaş, " Kelâmi Epistemolojide Aklın Değeri", *Kelam'da Bilgi Problemi (Sempozyum),* Bursa, 2003, s. 89.

62 Takiyyüddîn en-Necrânî, *el-Kâmil fi'l-İstiksâ fî mâ Beleğanâ min Kelâmi'l-Kudemâ,* tah. Muhammed eş-Şâhid, Kahire, 1999.

nin ölüm tarihi konusunda ihtilaf olmakla birlikte bu eserin bitis tarihiin hicri 675 olduğu kabul edilmektedir.[63] Ölüm tarihinin h. 606/1210 olduğu düşünülürse Râzî'nin bu konudaki eleştirilerini Necrânî'ye dayandırmasına imkân yoktur. Bununla birlikte iki metin arasında kullanılan ibarelere varıncaya kadar büyük benzerlikler bulunmaktadır. Necrânî'nin metninin çok daha detaylı olması hem Râzî'nin hem de Necrânî'nin şu an tespit edemediğimiz kaynaklardan faydalandığını gösterir. Bu nedenle biz Necrânî'nin metnini esas alarak bu yöntem hakkında Râzi, İcî ve Cürcânî'nin görüşlerini analiz etmeye çalışacağız.

Necrânî, *hakkında delil bulunmayan şeyin nefyi gerekir* (ما لا دليل عليه يجب نفيه) şeklindeki bu yönteme ait görüşleri *Allah'ın ispat edilenler dışında her hangi bir sıfatının olması caiz midir değil midir?* Başlığı altında zikreder.[64] Râzî'nin *en-Nihâye*'sinde, İcî'nin *Mevâkıf*'ında ve de Cürcânî'nin *Şerh*'inde doğrudan bu konunun sıfatlara ait bir tartışmayla ilişkisi hakkında bir delil yoktur.[65] Bununla birlikte Râzî *el-Metâlib* adlı eserinde bu yöntemin zayıflığına ilişkin delillerini açıklarken tartışmanın bağlamına sıfatlar konusunu yerleştirmesi oldukça dikkat çekicidir. Zira Ona göre kelamcılar bu delile bağlı kalarak sıfatların sayısını sekiz ile sınırlamışlardır. Çünkü deliller yalnızca bu sıfatların varlığını gösterdiğinden Allah'a bunun dışında bir sıfat atfetmenin imkânı yoktur.[66] Yalnız bu yönteme yönelik tartışmalar incelendiğinde bunun salt sıfatlar konusunda kullanılmadığını görürüz. Necrânî'de bu yöntemi kullanan Ebu Hâşim ve Kadi'l-Kudât (Kadı Abdulcebbar)'ın ispat edilenler dışında Allah'ın başka sıfatı olmayacağını delillendirmek için bu yöntemi kullandığını ama bu yöntemi bu konunun dışında da bir çok meselede kullandıklarını ifade eder.[67]

Dolayısıyla Necrânî'nin açıklamalarından bu yöntemi Mu'tezilî âlimler Ebu Hâşim ve Kadi'l-Kudât (Kadı Abdulcebbar)'ın kullandığını öğrenmiş oluruz.[68] Bir sayfa sonrada Eş'arîlerin bu yönteme muhalefet ettiklerini söyler.[69] Râzî ise bu yönteme ilişkin görüşleri ve eleştirilerini aktarır-

---

63 Bkz. Özcan Taşcı, *Takiyyüddîn Necrânî'nin Mu'tezili Bilgi Teorisindeki Yeri ve Önemi*, Ankara Üniversitesi, (yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2005, ss. 17-19; Ayrıca yazar eserinin 156-169'uncu sayfalarında ele aldığımız delili incelemektedir, fakat bizim Necranî'nin metni okuma ve anlama tarzımızla yazarınki arasında önemli farklar bulunmaktadır.

64 Necrânî, *el-Kâmil*, s. 322.

65 İcî, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, Beyrut, ty, s. 37-38.

66 Bkz. Fahruddin Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, neşr. Ahmet Hicâzî Sekkâ, c. III, Beyrut, 1987, , s. 221.

67 Necranî, *age*, s. 322

68 *Age*, s. 322.

69 *Age*, s. 323.

ken kimleri muhatap aldığını açıkça zikretmez. Necrânî *hakkında delil olmayan şeyin nefyi gerekir* yöntemini savunanların bu yöntemin geçerliliği konusundaki temel savunularının "hakkında delil olmayan şeyin varlığının onaylanmasına izin vermek, zorunlu ve nazari bilgilerin geçersizliğine yol açar" biçimdeki bir temele dayandığını söyler.[70] Râzî ve Cürcânî'ni de açıklamalarında, bu delili savunanların delili kabul etmediğimizde zorunlu ve akli bilgilerimizin geçersizliğine yol açacağını ileri sürdüklerini açıkça ifade ederler.[71]

Daha sonra Necrâni "hakkında delil olmayan" şeyin varlığını kabul etmenin, zorunlu bilgilerin geçersizliğine yol açtığı hususunda delillerin şu olduğunu ifade eder: " Şayet hakkında delil olmayanın varlığını mümkün görür isek, gerçekte ne olduğu bilinmeyen, ispat etmek içinde hiçbir delil olmayan ama idrak etmemizi de gözümüzde engelleyen bir durumda, yakınımızda yüksek sıradağlar ya da kuvvetli gürültüler ve hepimizin biner kafası olduğunu kabul etmeliyiz".[72] Bu delil doğrudan duyu algılarıyla elde edilen varlıkların bilgisinin ancak duyu bilgisiyle doğrulanabileceği ile ilgilidir.[73] Bu savunmanın arkasında yatan şey duyu algısına konu olan varlıklar hakkında duyu algılarıyla elde edilemeyen bir bilginin kabul edilemez olduğudur. Diğer bir ifadeyle biz çok yüksek dağları görürüz, yüksek bir sesi duyarız, her kesin bir başa sahip olduğunu görürüz. Bunlar bizim duyular ile doğrudan elde ettiğimiz bilgilerdir. Birisi yakınımda yüksek bir dağ var derse, bunun apaçık bir bilgi olması lazımdır. Yakınımda görmediğim bir dağ için acaba var mıdır diye delil aramam. Ya da duyu algısına ait bir varlığın bilgisi şu anda bu algıyla bilinmiyorsa daha sonra bilineceği varsayılamaz. Söz gelimi Allah'ın görüleceği iddia ediliyorsa görme bir duyu algısı olduğundan bu algının şimdi de gerçekleşmesi veya Allah'ın duyu algısına konu olan bir varlık olması gerekir.[74]

---

70 *Age*, s. 324.

71 Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl ve dirâsetü'l-usûl*, Yazma, Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, no. 759, vr.5a; es-Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf, İran, Kum*, 1907, c. II, s. 22, 23; İci akli ve zorunlu bilgilerin geçersizliğine yol açacağı iddiasını oldukça muhtasar olarak zikreder bkz. İcî, *age*, s. 37.

72 Necranî, *age*, s. 324; Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl*, vr. 5a; ve Cürcânî'de bu örneği şöyle aktarır; "hakkında delil olamayan şeyi nefyetmez isek, varlığına delil yokken görmediğimiz halde yanımızda yüksek dağların olduğunu kabul etmemiz gerekir". Bkz. Cürcanî, *age*,II; s. 22, İcî, *age*, s.37

73 Bkz. es-Siyalkutî, *Haşiyetu Şerhi'l-Mevâkıf*, İran, Kum, 1907, (Şerhu'l-Mevâkıf'la birlikte), s. 22.

74 Doğal olarak bu savunmanın Bağdat Mu'tezilesi tarafında yapılması onların algı kuramına ve Allah'ın görülmesini reddetmeleriyle uyuşmaktadır.

Bu yöntemin kabul edilmemesi durumunda nazari bilgilerin geçersiz kabul edilmesi gerekeceği konusunda birinci savunuyu Necrânî şöyle aktarır: "Eğer hakkında delil olmayan şeyin varlığını kabul eder isek; bir şeye delil getirdiğimizde, bu delilin öncüllerinde, biz ya da bizim dışımızdakilerin bilemeyeceği şüphe ya da hatanın olabileceğini de kabul etmiş oluruz. Buna imkân vererek kesinlik sağlanamaz. O halde bu olasılığın reddedilmesi gerekir. Eğer bunu reddetmek başka bir söze, delil bir başka delile gerek duyarsa bu teselsüle yol açar ki bu da muhaldir. Sonuç olarak, varlığı hakkında delil olmayan şeyin nefyini kesinlikle kabullenmezsek, delilin doğruluğuna da kesin olarak karar veremeyiz".[75] Bu bağlamda Necrânî'nin metini ile Râzî'nin metni kullanılan ibareler bakımından birbirine oldukça benzemektedir.[76]

Bu delili kullanmamanın nazari bilgilerin geçersizliğine yol açacağı konusunda ikincisi savunuyu Necrânî Kadı Abdulcebbar'a izafe eder. Ona göre Kadı Abdülcebbar *Şerhu'l-Cümel ve'l-'Ukûd* adlı eserinde şöyle der: " Hakkında delil olmayan şeyin varlığına izin vermek, belirli bir durumda bilinmesine imkân olmayan illetlerin mümkün görülmesini gerektirir. Buna izin verdiğimizde, ne malum için illeti ne de tezatlıkların tezat oluşunu ve ne de her hangi bir kadirin fiilini tespit edemeyiz. Bu da bizim fillerin iyi ve kötü olduğu hakkındaki bilgilerimizi yok eder. Çünkü hükümde tesiri olan vasfın illet olmadığını aksine illetin bilinmeyen başka bir vasıf olduğunu kabul edersek bir varlığını zıddının bildiğimiz değil bilmediğimiz başka bir şey olduğunu kabul etmemiz gerekir. Aynı şekilde bir makdurda etkili olan kudretin bilmediğimiz bir başka şey olduğunu kabul ederiz. Bu ise bilinmeyen ve varlığına delil getirilmeyen bir şeyin ispatına yol açar ki buda zaruri ve nazari bilginin geçersizliğini gerektirir.[77]

Ne Râzî ne Cürcânî bu yöntemi savunanların Kâdı Abdulcebbar ya da Mu'tezile olduğuna ilişkin yukarıdaki açıklamaya yer verirler. Fakat çok ilginçtir ki Râzî *kıyâsu'ş-şâhid ale'l-gaib* yöntemini zayıf delillerden kabul ederken bu delili Mu'tezilenin kullandığını söyler.[78] Asıl önemlisi ise, bu yönteme bağlı olarak *et-tard ve'l-aks* delilinden bahsetmesidir ki bazen bu delil *deverân* olarak da adlandırılır. Çünkü bu delile göre hüküm ve illet

---

75 Necranî, *age,* s. 324.
76 Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl,* vr. 5a, Cürcânî'nin metninde ise kısaltmalar vardır, bkz. Cürcanî, *age,* s. 23.
77 Necranî, *age,* s. 324-325.
78 Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl,* vr. 6b.

arasındaki bağıntı şöyle ifade edilir; "her ne zaman bu illet varsa hüküm de vardır, ve illet yok ise hüküm de yoktur".[79] İcî bu delile ilişkin eleştirinin ilki " hakkında delil olmayanın nefyi gerekir" delilinde söylenenlerle aynı olduğunu söyler.[80] Cürcânî ise, bu konuda Mu'tezilenin özellikle *husn ve kubh* konusundaki görüşleri üzerinde durur.[81] Çünkü Râzî de *et-tard ve'l-aks* delilinin Mu'tezile tarafından *husn ve kubh* konusuna *ait* görüşlerini delillendirmek için kullanıldığını söyler. Ona göre Mu'tezilenin bu konudaki görüşü şöyledir; "önceden işlenmiş bir suç veya sonradan ortaya çıkan bir karşılık olmaksızın zarar vermek dış dünyada açık seçik (şâhid) olarak bir kötülüktür. Sonra araştırırız ve fiilin her ne zaman bu yönlerle gerçekleştiğini görürsek o zaman kötünün de olduğunu görürüz. Her ne zaman bu yönlerle onun olmadığını görürsek kötüde yoktur. O halde kötülük ya bu niteliklerle vardır, ya da bu nitelikler olmadığından dolayı yoktur. Biz zulmün kötülüğünün bu niteliklerle muallel olduğunu biliriz. Eğer bu Allah'tan sadır olursa, bu illetten dolayı onun kötülüğüne hükmetmek gerekir. Buna göre de kötülüğü sahip olduğu niteliğin dışında bir niteliğe izafe etmek, hareket sonucu ortaya çıkan fiilin hareket dışında bir fiile izafe edilmesine yol açar. Bu da illiyet kanunu tamamen ortadan kaldırır".[82] Râzî ise salt bu birliktelikten dolayı zorunlu bir ilişki varsaymanın kabul edilemez olduğunu söyler. Çünkü bu beraberlikten dolayı illiyete hükmetmek, ma'lulun de illetinin illeti olduğunu varsaymayı gerektir ki bu da teselsüle yol açacağından muhaldir.[83]

Râzî'nin *kıyâs'l-şâhid ale'l-gaib* yöntemi altında zikrettiği bir diğer yöntem *es-sebr ve't-taksim*'dir. Ona göre birisi siyahın var olduğundan dolayı görülebileceğini iddia edebilir. O halde buna göre Allah'ında var olduğundan dolayı görülmesi gerekir. Bu delilin birinci öncülü için *taksim* yöntemi şu şekilde kullanılabilir; siyahın görülebilirliğinin illeti ya onun siyah oluşu, ya bir renk, ya bir araz, ya varlık oluşudur. Dolayısıyla bütün bu olasılıklar tek tek incelenir ve bunlardan birinin onun görülebilirliğinin illeti olduğu ispat edilir. Sonuç olarak Râzî bu delilin " hakkında delil olmayanın nefyedilmesi gerekir" deliline dayandığını iddia eder. Ona göre, "birisi onlara sıraladığınız dışında bir başka şeyin niçin illet olmadığını" sorar ise, ona "diğer ihtimallerin olması için hiçbir delil yoktur, bun-

79 Cürcânî, *age*, c. II, s. 28.
80 İcî, *age*, s. 37.
81 Cürcânî, *age*,c. II, s. 28.
82 Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, vr. 6b, Cürcânî, *age*, c. II, ss. 28-29.
83 Agy.

dan dolayı da nefyedilmesi gerekir" diye cevap verirler der. Biz buna daha önce cevap vermiştik diye de ekler.[84]

Şu halde öncelikle Râzî *et-tard ve'l-aks* ve *es-sebr ve't-taksim* delillerine ilişkin tezleri Mu'tezileye ve özellikle de *et-tard ve'l-aks* konusunda Necrânî gibi örneğini Mu'tezilenin *husn ve kubh*'u savunurken bu delili kullanması dayandırmaktadır. İkinci olarak da bu delil ile ilgili eleştirilerini " hakkında delil olmayanın nefyedilmesi gerekir" yöntemiyle ilişkilendirmektedir. Bu durumda Necrânî'nin tezlerini güçlendirmektedir. Bu tez de "hakkında delil olmayanın nefyi gerekir" şeklindeki delil getirme yönteminin Mu'tezilenin kullandığı bir yöntem olduğudur. Yalnız bu bağlamda Râzî'nin *es-sebr ve't-taksim* yöntemi ile " hakkında delil olmayanın nefyi gerekir" delili arasında kurduğu ilişkinin biraz zorlama bir ilişki olduğunu söylemeliyiz. Çünkü *es-sebr ve't-taksim* yönteminde kanıt delilin yokluğuna delil, aksine mümkün tezlerin geçersizliğine bağlıdır. Diğer bir ifadeyle kanıt gücünü yokluktan değil, ispattan almaktadır.[85]

Bununla birlikte Râzî kelamcıların kullandığı bir diğer yöntem olan *ilzam* delilini eleştirirken, bu yönteme bağlı olarak kullanılan bir diğer delilin de *kıyâsu'l-aks* olduğunu söyler. Buna örnek olarak da Eş'arilerin fiillerin yaratılmış olduğu konusundaki şu iddiasını aktarır; "şayet insan yaratmaya kâdir olsaydı, Allah gibi öldükten sonra diriltmeye de muktedir olurdu. İnsanın öldükten sonra diriltmeye muktedir olmadığı herkes tarafından kabul edildiğine göre, o (fiillerini) yaratmaya da muktedir değildir".[86] Ona göre hasmın kabullerinden hareketle onu bir şeyi kabul etmeye zorlamak kesinlik içermeyen bir yöntemdir. Çünkü burada asıl hakkında verilen hüküm kesin delillere değil, muhaliflerin arasındaki kabullere dayandırılmaktadır.

Râzî'nin verdiği bu bilgiler özellikle akli illetlerde *aks ve tardı* şart koşan Eş'ariler için ilk anda doğru gibidir.[87] Fakat bizim yukarıda açıkladığımız gibi delil-medlul ilişkisini bir *illiyet* değil *delalet* ilişkisi olarak kabul ettiklerinden delilde *tardı* kabul ederken, *aksi* kabul etmeleri düşünülemez. Zira Cüveynî kıyasın bu formuna açıkça karşı çıkmaktadır.[88] Ayrıca Eş'ariler ile Mu'tezile açısından *illiyet* konusundaki farklılık, bizi Eş'arilerin kastettiği şey ile Râzî'nin bu delil hakkında kastettiği şey arasında bir

---

84 Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl,* vr. 7a.
85 Bkz. Hilmi Demir, *age,* ss. 165-168.
86 Cürcânî, *age,* s. 33.
87 Hilmi Demir, *age,* s. 137-138.
88 Cüveynî, *el-Burhân fi Usuli'l-Fıkh,* thk. Abdulaziz Dîb, c. I, Katar 1399/1978, s. 131.

fark görmemizi zorunlu kılmaktadır.[89] Söz gelimi "Âlim'in âlimliğinin illeti ilim"dir gibi bir iddia'yı Cüveynî reddeder. Çünkü ona göre ilimle âlimin kendisi bir değildir, ilim bir araz olduğundan zattan ayrıdır. Âlim bir zattır, ilim ise bu zata ilave edilmiş bir ma'nadır.[90] Doğal olarak zat ile nitelikleri arasında *tard* ilişkisi olabilir ama bu *aksi* zorunlu kılmaz. Muhtemelen *in'ikâs-ı edillenin* Eş'arilere izafe edilmesi de Râzî'nin *Kıyâsu'l-aks* hakkında dedikleri ile " hakkında delil olmayanın nefyi gerekir" delili arasında doğrudan bir ilişki kurmasından kaynaklanmaktadır. Gerçekte bu ilişki kurulabilir mi?

Şimdi tekrar " hakkında delil olmayanın nefyi gerekir" şeklindeki delil getirme yöntemi hakkında Necrânî ve Râzî'nin eleştirilerine geçerek bu ihtimali sorgulayalım. Râzî, Necrânî ve Cürcâni benzer şekilde kullanılan bu yönteme itiraz getirirken öncelikle şu tezi ileri sürerler; " gerçekte delilin yokluğu gerçekten bu şeyin yokluğuna delil olmaz. Alem olmamış olsa idi, bu Allah'ın yokluluğuna delil olmaz idi".[91] Necrânî de ise bu tez şu şekilde yer alır; " delilin varlığından önce de Allah'ın varlığı mümkün olduğundan bu delil çelişki içerir".[92]

Fakat bizim için asıl önemli olan Râzî ve Cürcânî'nin ifadeleridir; "عدم الدليل لا يدل على عدم ذلك الشيء" bizim hasrederek kısalttığımız bu ifadeler, aynı şekilde hem Allah'ın varlığı için hem de nübüvvet için kullanılır.[93] *Delilin yokluğu yokluğun kanıtı olamaz* şeklinde çevirebileceğimiz bu itiraz, aslında Cüveynî'nin *eş-Şâmil* adlı eserinde getirdiği eleştiri mantığıyla örtüşmektedir; *bir şeyin varlığının yokluğu onun nefyine delil getirilemez*[94]

Ve yine Ebu Hâşim'in görüşlerini eleştirirken Cüveynî'nin aynı eserinde ifade ettiği bir tezini de yeniden hatırlatalım; *delaletin şartı onun ıttıradıdır, fakat in'ikâs onun şartı değildir. Âlemin hadis oluşu muhdisin sübutuna delâlet eder, onun yokluğu yokluğuna delâlet etmez* (لا يدل عدمه علي عدمه) *şeklinde açıkladığımız şey budur. Aynı şekilde hükümler hükmedilenin bilinmesine delil olur, ama onların yokluğu ilmin yokluğuna delil olmaz. Akli deliller ve onların medlulleri konusundaki yöntem budur.* [95] Şu halde bu yönteme ilişkin eleştiriler doğrudan Eş'arileri bağla-

---

89 Hilmi Demir, *age,* ss. 179–181.
90 Cüveynî, *eş-Şâmil,* s. 200.
91 Cürcânî, *age,* c. II, ss. 23–24.
92 Necrânî, *age,* s. 325.
93 Cürcânî, *age,* c. II, s. 23, 26; Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl,* vr. 5b, vr. 6a.
94 Cüveynî, *Şâmil,* s. 659.
95 Cüveynî, *Şâmil,* s. 178-179.

maz. Necrânî'nin haklı olarak belirttiği gibi bu delilin özellikle Ebu Haşim ve Bağdat Mu'tezilesinin görüşlerini yansıtması muhtemeldir. Böylece *mütekaddimin Eş'arilerin delilin ademinden medlulun da ademi lazım gelir* diyen İzmirli Cüveynî tarafından açıkça yanlışlanmış olur. Öyle anlaşılıyor ki İzmirli'nin yorumları ve kelam tarihi düşüncesi özellikle Türk kelamcıları üzerinde oldukça etkili olmuş ve hatanın bu güne kadar devamını sağlamıştır.[96]

2. Gazâli ve Kelam İlmi

Yukarıda İbn Haldun'un Gazâlî ile ilgili verdiği bilginin belirsiz ve kapalı olduğunu görmüştük. İbn Haldun, Gazâlî'nin müteahhirin kelamın başlangıcını belirlediği konusunda farklı bilgiler vermektedir. *İlahiyât* bölümünde Gazâlî sonrası kelamcıların (*müteahhirun)* felsefe ile kelamı birbirine karıştırdıklarını söylerken buna örnek olarak Râzî'yi ve onun *Mebahis-i Meşrıkiyye* adlı eserini örnek olarak verir.[97] Yine yukarda değindiğimiz *Şerhu'l-Akâid* ve haşiyelerinde İbn Haldun'un *İlahiyat* bahsinde verdiği bilgiler takip edilirken, Gazâlî'nin bu ayrımda rolüne değinilmediği hatırlanmalıdır. Buna karşılık özellikle İzmirli'den sonra hemen hemen birçok çağdaş Türk kelamcısı İbn Haldun'un metnini Gazâlî merkezli okuyarak, mütekaddimin ve müteahhirin kelam ayrımını ona dayandırmış, mantık ilminin kelama Gazâlî ile birlikte girdiği fikrini ısrarla savunmuştur.[98]

Gerçekte Gazâlî'nin Eş'arilikle ilişkisinin sınırlarını belirlemek ya da onun Eş'arilikten nerede ayrıldığını göstermek oldukça önemlidir. Fakat bunu yapmak o kadar da kolay gözükmemektedir. Zira Gazâlî hala üzerinde en fazla spekülasyon yapılan düşünür olma özelliğini sürdürmektedir. İslam düşüncesinin *Gazâlî öncesi* ve *Gazâlî sonrası* ya da Klasik Kelam düşünce tarihinin *mütekaddimin ve müteahhirin* şeklinde belirli kesitlere ayrılması, kaba ve genel bir tanımlamanın ötesine geçebilir mi? Her şeyden önce bu ayrımda kullanılan birinci ilkenin (in'ikâs-ı edille) yanlışlığını yukarıda ortaya koyduk. Ne kadar dikkatlice seçilirse seçilsin tarihin belli bir parçasının öncesinden ve sonrasından büyülü ve mutlak bir şekil-

---

96 Cumhuriyet dönemi Kelam zihniyetinin oluşumunda İzmirli'nin etkileri ve sonuçları üzerine geniş bir değerlendirme için bkz. Nadim Macit, " Cumhuriyet Döneminde Kelam İlmi ve Yöntem Sorunu", *İslâmi İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'elesi,* İstanbul, 2005, ss. 291-310

97 *Age, s. 1045.*

98 Bkz. Ramazan Altıntaş, "Nass Karşısında Aklın Değersel Durumu", *Kelam Araştırmaları* 1:1 (2003), s. 8;

de ayrılması her zaman tartışmaya açık olmalıdır. Çünkü böyle bir kesitleme öğretim ve eğitim amacıyla yapılabilse de, beraberinde iki döneme ait bir koşulluk da doğuracaktır. Ayrıca geleneksel düşünce içinde her yenilenme geleneğe karşı bir baş kaldırı ya da ondan bir kopuş olarak ele alınmamalıdır. Geleneğe karşı yürütülen bu çaba en iyi *yeniden tanımlama, açıklama sağlamlaştırma,* gibi imgeler ve teşbihler ile tarif olunabilecek bir zihinsel işlemle başarıya ulaşabilirdi ancak. Gazâlî bu nedenle *el-İktisad* adlı eserinin önsözünde kendini orta yolun izleyicisi olarak konumlandırır ve ehl-i sünnetin inceleme yönteminin üstünlüğüne vurgu yapar.[99] O halde gerçekten de Gazâlî klasik kelam ilminde iddia edildiği türden önemli paradigmatik bir değişime neden olmuş biri midir? Gerçekten Gazâlî kelam ilminin klasik yöntemlerini mantıki bir formda yeniden ele aldığı iddia edilen *el-İktisâd* adlı eserinde bu iddiayı doğrulayacak bir yöntem izlemiş midir?

Gazâlî *el-İktisâd* adlı eserinde kelami konuları açıklarken kullanacağı üç yöntemden bahseder. Bu yöntemlerden bazılarını *Mihekku'n-Nazar* adlı kitapta zikrettiğini, *Mi'yaru'l-İlm* adlı kitap ise bu yöntemler hakkında detaylı bilgi verdiğini ifade eder.[100] Bunlar; a. *es-Sebr ve't-taksîm,* b. İki asıl önermeyi bir başka formda düzenlemek, c. *Muhale indirgeme* yöntemidir.[101] Kuşkusuz onun kelam ilmini Aristo mantığının tasım formları ile ele aldığı iddiasının temellendirilebilmesi için bu yöntemlerin de mütekaddimin kelamcıların yöntemlerinden farklı ve Aristocu tasımla da uygunluk taşıması gerekecektir. Burada zikredilen birinci yöntem *es-Sebr ve't-taksîm* ve bu yöntemin kelami konulara uygulanması Gazâlî'ye ait değildir. Bâkıllânî, Cüveynî ve Kadı Abdulcebbar gibi kelamcıların aynı şekilde bu yöntemi kullandıkları bilinmektedir.[102] Ayrıca bu yöntem şartlı kıyas formunu nedeniyle Aristocu anlamıyla formel olmayan bir kıyas formu kabul edilir. Ve Özellikle usulcüler tarafından da illetin tespiti için kullanılan bir yöntemdir.[103] Yine yukarıda gördüğümüz gibi Râzî bu yöntemi geçersiz kabul etmekte hatta onu "hakkında delil bulunmayanın nefyi gerekir" delili ile bir görmektedir.

---

99 Ebu Hamid el-Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd,* tah. İbrahim Agahçubukçu, Hüseyin Atay, A. Ü. İ. F. Yayınları, Ankara, 1962, s. 1.

100 *Age*, s. 15.

101 *Age*, 15-17.

102 Bu yöntemin ayrıntılı bir tahlili için bkz. Hilmi demir, 162-166.

103 Bkz. Wael B. Hallaq, " Logic, Formal Arguments and Formalization of Arguments in Sunni Jurisprudence", *Arabica,* (37: 1990), ss. 316–317.

İkinci yönteme gelince Gazâlî bunun için şu örneği verir; *"olaylardan hâlî olmayan her şey hadistir". Bu asıl önermelerden biridir. " alem olaylardan hali değildir". Bu da diğer önermedir. Bundan dolayı iddiamız olan " alem hadistir" sonucu çıkar. Aranılan da budur. Hasmın, iki asıl önermeyi kabul ettikten sonra sonucun doğruluğunu inkar edeceği akla gelebilir mi?* Watt'a göre onun önermeleri bu şekilde sıralaması Aristocu kıyas formuna tamamen uygun olarak düzenlemesi anlamına gelir ve bu kıyas Cüveynî'nin formundan da farklıdır.[104] Gerçekte bu çıkarım mütekaddimin kelamcılarının kıyas formundan farklı ve Aristocu kıyas formuna uygun mudur? Yukarıda geçen " olaylardan hali olmayan" ifadesini Âlem olarak çevirmek yanlış olmayacaktır. Çünkü *el-İktisad*'ın birinci bölümünde Gazâlî yöntemde zikrettiği kıyas formunu yeniden düzenleyerek şöyle der; *Her hadisin hudûs bulması için bir sebep lazımdır". " Âlem hadistir. O halde hudusunun bir sebebi olması lazımdır.*[105] Şimdi yöntemde zikrettiği kıyas formu ile burada zikrettiği kıyas formu açıkça faklıdır. Zira birincisinde "olaylardan hali olmayan" yerine X gibi bir sembol koyarak bu kıyası yenden kurduğumuzda şu sonuç çıkar:

X hadistir.
Âlem X dir.
O halde âlem X dir.

Hem şekil hem de kavramsal olarak (olaylardan hali olmayan kavramsal olarak aleme delalet ettiğinden) bu kıyas formunu Aristocu formel kıyas formlarına uygun görmek oldukça zordur. Oysa Gazâlî'nin ikinci kıyası hem form hem de içerik bakımından kıyas formuna daha uygundur. Bununla birlikte mütekaddimin kelamcılarının âlemin hudûsunu ispatlamak için kullandıkları kıyas formu acaba burada zikredilenden tamamen farklı mıdır? Cevabını Bâkıllânî'den vermek uygun düşer: *Bu nedenle muhdes ve tasarlanmış âlemin bir tasarlayıcı muhdîsi olması gerekir. Bunun delili, her yazının bir yazıcısı, her tasarının bir tasarlayıcısı, her binanın bir yapıcısının bulunması gerektiğidir. Bir yazının yazanı olmaksızın, bir şeklin şekil vericisi olmaksızın meydana geldiğini bize haber verenin bilgisizliği konusunda kesinlikle şüphe etmeyiz. O halde âlemin formları ve yıldızların bir biriyle ilişkili, hareketlerinin bir Yaratıcı tarafından tasarlanmış olması zorunludur.*[106] Bu pasajın geçtiği yerdeki akıl yürütme dikka-

---

104 W. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın (Gazâlî Hakkında Bir Araştırma)*, çev. Hanifi Özcan, İzmir, 1989, s. 91-92.
105 Gazâlî, *el-İktisâd*, ss. 16-17.
106 Bâkillânî, *Temhid*, s. 43.

te alınırsa "Her hâdisin bir muhdisi vardır, alem hadistir, o halde alemin de bir muhdisi vardır" şeklinde bir kıyasın kullanıldığı açıktır. Ayrıca Gazâlî'nin bu kıyasındaki öncüllerini yine mütekaddimin kelamcılarının kullandığı cevher-araz ilişkine bağlı atomculuğu kullanarak temellendirmesi de oldukça önemlidir.[107] Çünkü bu durum İbn Haldun'un bu ilkelerin müteahhirin kelamcılarca kullanılmadığını söylerken yanıldığını göstermektedir.

Üçüncü yöntem olan *Muhale-saçmaya indirgeme* deliline gelince, buna göre savunduğumuz iddia ortaya konmadan hasmın iddiaları ele alınarak, bu iddiaların savunulmasının imkânsızlığı ispat edilir, böylece bizim iddiamız kanıtlanmış olur.[108] Bu yöntem işleyiş bakımından zikrettiği birinci yönteme benzemektedir. Her ikisinde de amaç, açıkça yanlış olan önermeleri onun olumsuzlanmasından çıkararak bir önermenin doğruluğunu ispatlamaktır. Fakat kanıtlama süreci farklıdır: *sebr ve't-taksîm* yoluyla bir önermenin kanıtlanması için, iki ya da daha fazla varsayım ortaya atılır, oysa muhale indirgeme yoluyla bir önermenin ispatlanması için tek varsayım öne sürülebilir.[109] Bu yöntem; *muhale indirgeme,* usulculerce *kıyasu'l-aks* felsefeci ve mantıkçılarca göre ise *kıyasu'l-hulf* olarak isimlendirilir.[110] Buna karşılık salt olumsuzlamaya yönelik olarak bu yöntemin kullanılmasına Cüveynî karşı çıkmaktadır.[111] Yani Gazâlî'nin geçerli gördüğü bu kıyas formunu, Râzî ve mütekaddimin kabul edilen Cüveyni zayıf bulmaktadır. Ayrıca kıyasın bu formu da usulcüler tarafından kategorik olmayan tasım formu olarak kullanılmakla birlikte bunun kıyasın bir formu olup olmadığı tartışmalıdır.[112]

Şu halde Gazâlî'nin *el-İktisâd* adlı eserinde kendine çizdiği bu üç yöntem mütekaddimin kelamcılarınca ve usulcülerce bilinmeyen yöntemler değildir. Aynı zamanda bu yöntemlerden birincisi ve üçüncüsü açıkça kategorik olmayan, şartlı kıyas formlarına uygun düşmektedir. Ve de bu yöntemlerden ikisi Râzî tarafından zayıf kabul edilirken, son yöntemde Cüveynî tarafında zayıf bulunmaktadır. Dolaysıyla burada resmedilen yöntemlerden hareketle Gazâlî'nin mütekaddimin kelamından tamamen

---

107 Gazâlî, *el-İktisâd,* ss. 24-25.
108 Gazâlî, *el-İktisâd,* s. 17.
109 Hilmi demir, s. 166.
110 Wael B. Hallaq, " Logic, Formal Arguments and Formalızation of Arguments in Suni Jurisprudence", s. 296.
111 Cüveynî, *Burhan,* I, s. 131.
112 Bu yöntemin usulculerce kullanımı üzerine bir değerlendirme için bkz. Wael B. Hallaq, "Logic, Formal Arguments and Formalızation of Arguments in Suni Jurisprudence", s. 300-305.

farklı bir yöntem izlediği ve hatta Aristo mantığını kelam konularına uyguladığını iddia etmek zordur. Ayrıca çoğu araştırmacı Gazâlî'nin Fıkıh usulü alanında yazdığı *el-Mustasfâ* alı eserini Aristo mantığını fıkıh ilmine tatbik ettiği bir eser olarak okuma çabasındadır. Zira o bu eserinde " mantık ilmini bilmeyenin ilmine güvenilemeyeceğini" söylemektedir.[113] Buna karşılık aynı şekilde onun dileyenin mantık ilmiyle ilgili bu girişi atlayarak doğrudan fıkıh usulü konularını ele aldığı bölümden eserini okumaya başlayabileceği öğüdünü niçin görmezden gelmektedirler? Bu nedenle Hallaq, Gazâlî' hakkında şu önemli tespitte bulunur: (Gazâlî) *Mustasfâ*'nın girişinde mantığa bir alet görevi verir. Bu giriş kısmının okunmasını tamamen isteğe bağlı kılsa da, çok açık bir şekilde mantık bilmeyenin hiçbir ilimde bilgi sahibi olamayacağını iddia eder. Buna rağmen, *Mustasfâ*'nın hukuk kısmına devam ettiğinde, her hangi bir formel mantık analizinin hiçbir işaretine rastlanmaz ve bu çalışma mükemmel bir şekilde klasik usulu fıkıh geleneğine dayanır. Gazâlî'nin bu çalışmadaki açıkça niyeti hukuki çözümlemelerde devrim yapmak değil, daha çok rasyonel bir düzene göre bütün çıkarımların sıkıca biçimlendirilebileceği tek anlamlı bir araç olarak mantığın zorunluluğu konusunda ısrar etmekti. Bu eseri, Kıyas terimlerine bağlı olarak hukuki çözümlemeler yaptığı ilk çalışmaları olan *Mi'yar* ve *Şifau'l-Galil* çalışmalarındaki konuya yaklaşımı ile karşılaştırıldığında dikkate değer bir geri çekilmedir. Bu çalışmaların ilki Aristo mantığına giriş, ikincisi de, hukukta ta'lilin ele alındığı bir çalışmadır.[114]

Gazâlî ile birlikte Fıkıh ve Kelam gibi ilimlerde mantığın diğer bir ifadeyle de Aristo mantığının kullanılmaya başlanmış olduğu iddiası, burada oldukça muhtasar verdiğimiz kanıtlarla sorgulamaya açık hale gelmiştir. Her şeyden önce kullanılan bu iddianın hem fıkıh ve usul hem de kelam ilmi açısından hiçbir bilgi vermediği ya da hiçbir şeyi izah etmediğini belirtmek isterim. Çünkü hem mantık hem de Aristo mantığı analojik-analojik olmayan, kategorik-kategorik olmayan tasımlar, dolaylı tasımlar ve cedel gibi oldukça geniş akıl yürütmeleri içeren bir nitelendirmedir. Hem kelam hemde usul ilminde bu geniş yelpazede yer alan analojik, dolaylı tasım ve cedeli akıl yürütme tarzlarının kullanıldığı bilinmektedir.[115] Bu nedenle Hallaq Gazâlî ve İbn Teymiyye'nin teorilerini, mantığa

---

113 Bkz. Fatih Toktaş,*age*, s. 28.

114 Wael B. Hallaq, " Logic, Formal Arguments and Formalization of Arguments in Suni Jurisprudence", s. 318-319.

115 Hallaq'ın çalışmaları usul ilminde bizim doktora çalışmamız özellikle dolaylı tasım örneklerinin kelamda, Hadi'nin çalışmaları ise cedelin Kelam ilminde kullanıldığını ispatlamaktadır.

hukuki kıyas olarak itibar edildiği sürecin sonu olarak görür. Ona göre Gazâlî ve İbn Teymiyye her ne kadar yöntem üzerinde anlaşamasalar da hukuki kıyası formel kanıtları da içerecek kadar geniş bir tanım vermişlerdir.[116] Hallaq'a göre Gazâlî daha çok formel kıyas biçimlerini usule taşımıştır. Fakat bu formel kıyas biçimlerinin uygulanması ve geliştirilmesi daha çok usulde Gazâlî sonrası İbn Kudema (d. 620/1223), İbn al-Hacib (d. 646/1248), İbn el-Humam (d. 861/1456) ve diğerlerinin eliyle olmuştur.[117] Fakat bununla birlikte yunan mantığının bir takım unsurlarının Gazâlî öncesi usul-u fıkıh çalışmalarına sessizce girdiğini de kabul eder. Cassas (ö. 370/980) ve Cüveyni'yi (ö.478/1085) buna örnek gösterir.[118]

Yine çoğu araştırmacı Gazâlî'nin mütekaddimin kelamcılarının kullanmadığı hatta kullanmayı reddettiği mantığı kelam ilmine dâhil ettiğini söyler. Fakat Gazâlî'nin kendisi bir çok eserinde tam da bunun zıddını söyleyerek, kelamcıların kullandığı yöntemlerin mantıkçılar tarafından kullanılan yöntemlerdeki karşılığını gösterme çabasına girer. Ayman Shıhadeh'inde dediği gibi; "Gazâlî'nin gerçekten Aristocu mantığı kelama dâhil ettiğini düşünelim, bu takdirde Gazâlî'nin, Aristocu mantık açısından kesin sonuç vermeyip yalnızca zan içeren önceki kelamcıların kullandığı delillendirme yöntemlerinden tamamen ayrıldığını varsaymamız gerekecektir. Bununla birlikte o *Mi'yar* adlı eserinde kıyası eleştirirken bile, kelamcılarla felsefecilerin hemen hemen aynı türden mantığa sahip olduğuna inanmamızı bekler".[119] Gazâlî *Tehâfüt* adlı eserinde mantığın yalnızca felsefecilere ait olduğunu ve kelamcıların mantık bilmediklerini kabul etmeyerek mantığa *Kitabu'n- nazar ve Medariku'l-ukul* gibi isimler verdiklerini söyler.[120] *Kıstasu'l-Mustakîm* adlı eserinde ise formel akıl yürütmenin kurallarının Kur'an ve peygamber tarafından açıklandığını göstermeye çalışır.[121] Ve diğer bir çok eserinde mantık ilminin hem din hem de İslami bilimler için gerekliliğini bu ilmin yalnızca faydalı değil aynı zamanda yabancı bir ilim olmadığını göstererek savunmaya çalışır.[122]

---

116 Wael b. Hallaq, "Non-Analogical Arguments in Suni Juridical Qıyas", *Arabica,* (36: 1989), ss. 20-21.

117 Wael b. Hallaq, "Logic, formal arguments and formalization of arguments in sunni jurisprudence, , s. 4.

118 Agm, s. 4. dpn. 8.

119 Ayman Shıhadeh, " From al-Ghazali to al-Râzî 6th/12th Century Developments in Muslin Philosophical Theology", *Arabic Sciences and Philosophy,* c. 15, 2005, s. 145.

120 Gazâlî, *Tehâfutu'l-felâsife,* tah. Suleyman Dünya, Kahire, 1976, s. 85.

121 Gazâlî, *el-Kıstasu'l-Mustakîm,* tah. Victor Schelhat, Beyrut, 1983, ss. 42-43.

122 Bkz. Richard M Frank, *al-Ghazali and the Ash'arite School,* London, 1994, ss. 8-9.

Tüm bunlar dikkate alındığında Gazâlî'nin mantığı dini bir terminolojiye çevirerek İslami ilimlerde meşrulaştırmaya çalıştığı söylenebilir. Gazâlî'nin, fıkhî ve kelamî muhakeme ile ilgili örnekler vererek bu mantığı Müslüman din âlimleriyle ilişkilendirmeye çalıştığı, daha yüksek bir sistemi, halkın benimseyebileceği bir biçim kazandırmayı başardığı iddia edilebilir.[123] Fakat bu başarının arkasında yatan gelenek görmezden gelinemez. Bizim kanıtlamaya çalıştığımız tez özellikle onun kelam alanında uyguladığı yöntemlerin, hatta Hallaq'ın çalışmalarında açıkça ortaya koyduğu gibi, büyük oranda mütekaddimin kelamcılarca kullanılan yöntemler olduğu ve bu mirasın terminolojisine bağlı kaldığıdır. Cürcanî'nin takip ettiği, Râzî'nin *Nihayetu'l-Ukul* adlı eserinde yer alan yöntem eleştirilerinin büyük oranda gerçekte Gazâlî'yi de içerdiği söylenebilir. Sözgelimi *Münâzarât* adlı eserinde Gazâlî ile ilgili görüşlerini ve onun eserleri hakkındaki kanaatlerini *hiçbir şey ifade etmez (leyse bi şeyin), oldukça zayıftır (daifun cidden)* gibi cümlelerle aktarır.[124] Özellikle Razî'nin Eş'arî kelamına katkısı Gazâlî'den daha fazla ve eleştirel olmuştur.[125] Bu nedenle o *Nihayetu'l-ukûl* adlı eserinde kullandığı yöntemlerin öncekiler gibi muhaliflerinin delillerini çürütmek amacında olan ilzam yöntemine değil, kesin ve doğru bilgiye ulaştıracak burhan deliline dayandığını söyler.[126]

Bu nedenle Hüseyin Atay, Râzî'yi Aristo geleneğindeki felsefeyi hazmeden ve kelama ilk sokan kimse olarak kabul eder. Fakat ona göre bu birleşmeyi kelamın felsefeye olan itirazlarının meşrulaştırılması olarak anlamamak lazımdır. Aksine bu birleşmeyi felsefenin kelamlaştırıldığı veya kelama göre yoruma tabi tutulduğu şeklinde anlamak gerekmektedir.[127] Öyle ki Râzî'nin eserlerinde ele aldığı konular, ortaya koyduğu yöntem ve biçimin daha sonraki kelamcılar için model oluşturduğunu söyler. Kâdî Beyzâvî *Tavâliiü'l-Envâr*'da, İcî *el-Mevâkıf*'ta, Teftazânî, *Makâsıd ve Şerhu'l-Mâkasıd*'da bu modelin takipçileri olmuştur.[128] Aynı şekilde İcî ve öğrencisi el-Cürcanî'nin kelam eserlerinde en çok referansta bulundukları âlimin Râzî olması bu etkinin kanıtlarından biridir.

---

123 Michael E. Marmura, " Gazâlî'nin Mantık ve Dini Olmayan İlimlere Bakışı", Çev. İbrahim Çapak, *S. Ü. İ. F. Dergisi*, (11: 20059, s. 124.

124 Râzî, *Münâzarâtu Fahreddin Râzî fî Biladi Mâverâ'i'n-Nehr,* tah. Fethullah Huleyf, Beyrut, ty, ss. 35, 40, 45.

125 Ayman Shıhadeh, *agm,* ss. 164-165.

126 Râzî, *Nihâyetu'l-ukûl,* vr. 2b.

127 Hüseyin Atay, " Önsöz", *Kelam'a Giriş* (el-Muhassal), A. Ü. İ. F. Yayınları no: 140, Ankara, 1978, s. 1.

128 *Age,* ss. 5-6.

Bu bağlamda Ayman Shıhadeh de Râzî'nin etkisinin Gazâlî'den çok daha önemli ve dönüştürücü olduğunu düşünür.[129] Elbette buna Amidi'nin özellikle *şâhid ale'l-gâib ve kıyasu'l aks* yöntemlerine yönelik eleştirileri ve hudûs deliline karşı imkân delilini savunması da eklenmelidir.[130] Mütekaddimin kelamcıların yöntemlerinin temel çatısı diyebileceğimiz *şâhid ale'l-gâib* yöntemini Gazâlî *temsil* olarak adlandırır. Bu yönteme ilişkin eleştirilerini yalnızca önermelerin formuyla sınırlı tutar. On göre bu yöntemde büyük önermede tikel olayın (şâhid) değil külli kavramın zikredilmesi yeterlidir.[131] Oysa Râzî, İcî ve Amidî tarafından bu yöntemin yalnızca form değil içerik bakımından da ciddi eleştiriye tabi tutularak zayıf kabul edilmesi mütekaddimin ve müteahhirin kelamı arasındaki yöntemsel kırılmanın çok daha sonraki bir safhada gerçekleştiğinin delilleri olarak kabul edilebilir.

Elbette burada Gazâlî'nin İslam düşüncesinde yaptığı varsayılan felsefi katkıların tamamen inkar edilmesi gibi bir genelleme hatasına düşmek niyetinde değiliz. Bizim temel amacımız daha çok onun kelam ilminde yaptığı varsayılan büyük yöntemsel dönüşümle ilgilidir. Bu makalenin sınırlarını zorlayacak bu soruna ilişkin sadece Gazâlî'nin Eş'arilikle bağını tartışan bazı çalışmalara atıf yapmakla yetineceğiz. Bu çalışmalardan birisi Nakamura Kojiro'nun *Was Ghazali an Aşh'arite?* adlı makalesidir. Bu çalışmasında Gazâlî'nin Eş'arilike ilişkisini gösteren eserlerine atıflarda bulunan Nakamura Kojiro şu sonuca ulaşmaktadır; *Tüm bu açıklamalardan sonra Gazâlî'nin Eş'ariliğe karşı tutumunu tam olarak kestirmek oldukça zordur. Fakat en azından Gazâlî'nin Eş'ariliğin orta yolunu desteklediğini ve kendisini bu şekilde tanımladığını söyleyebiliriz. Diğer yandan da onlara karşı tutumu oldukça serin, tarafsız ve bağımsızdı. Hatta bazı metinlerinde Eş'arilikten farklıydı. Bu da Gazâlî'nin doğru olduğunu düşündüğü sürece Eş'ariliğin bazı yönlerini kabul ettiği anlamına gelir.*[132] Daha sonra Nakamura, bizim yukarda incelediğimiz İbn Haldun'un metnini ele alarak Gazâlî'den sonra İslam kelamının büyük bir değişim geçirdiğini

---

129 Râzî'nin Kelam ilmine yönelik eleştirileri ve bunun etkileri konusunda oldukça detaylı bir çalışma için bkz. Ayman Shıhadeh, *agm*, ss. 168-179: Râzî'nin Kelam ilmindeki etkileri için bkz. Şaban Haklı, *Müteahhirin Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi: Fahreddîn Râzî Örneği*, Marmara Üniversitesi, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2002.

130 Hasan Mahmud Abdüllatif Âmidî, *Ğayetu'l-Meram*, Mukaddime, Kahire, 1971, ss. 13-17; Amidinin eleştirisi için bkz. ss. 45-48.

131 Gazâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, s. 165-167.

132 Nakamura Kojiro, "Was Ghazali an Ash'arite?", *Memoirs of Research Department of the Toyo Bunko*, (51:1993), s. 5.

ifade eder. Fakat ne yazık ki, Nakamura'nın İbn Haldun'un metninde bizim yukarda dikkat çektiğimiz noktaları fark etmemiştir. Fakat yine de o makalesinin diğer kısmında Gazâlî'nin hangi konularda klasik Eş'arîlikten ayrıldığını açıkça ortaya koymaktadır. *Aslah, atomculuk ve ruh* konuları çerçevesinde düşünüldüğünde Gazâlî'nin özellikle aslah ve atomculuk konusunda doğrudan kelam eserlerinde Eş'ariliği takip ettiği, fakat ruh konusunu temellendirmek için atomculuğa ve ayrıca aslah problemine özellikle felsefe ve tasavvuf eserlerinde eleştirel bir bakışla yaklaştığı görülmektedir.[133] Fakat en ilginç olanı onun eleştirilerinin ya da katkılarının ne kadar İslam felsefesinin bilinen yaklaşımlarından ayrı düşünülebileceğidir? Sonuç olarak Nakamura'nın dediği gibi Gazâlî asla bir Eş'arî olduğunu inkâr etmemiş, kelam eserlerinde de Eş'ariliğin takipçisi olmuş fakat tasavvuf ve felsefenin mevcut birikiminden de uzak kalmayarak kelami konuları bu bağlamda tartışmıştır. Marmura'da Gazâlî'nin *ihyâ* adlı eserinde bile temel Eş'arî delilleri kullandığını ve Eş'ariliğin bu esere bile derinlemesine nüfuz ettiğini göstererek bizim kanaatlerimizi doğrulamaktadır.[134]

Sonuç

Modern düşünürlerin karşı karşıya kaldıkları tüm krizleri, geçmişte yaşanmış bir kırılmayla açıklama çabaları Gazali'yi sürekli olarak bu kırılma noktasının en belirleyici düşünürü olarak göstermelerine yol açmıştır. *Kırılma modeli* olarak adlandırabileceğimiz bu okumada İslam düşünce geleneğinin sürekli dönüşerek tekâmül ettiği göz ardı edilerek, onda sapmalar ve kırılmalar arama çabası çoğu kez Gazali'nin üzerinde odaklanılmasına neden olmuştur. Öyle ki mütekaddimin ve müteahhirin ayrımı kelam düşüncesinde bazen bir gerilemenin bazen de bir kırılmanın sınırı olarak gösterilmiştir. Bu bağlamda İslam düşüncesinin gelişimine ilişkin tezler ve yorumlar arasında ciddi çelişkiler bulunduğunun söylememiz gerekecektir. Bir taraftan Gazâlî'den önce içtihat kapısının kapandığı ve Gazali ile birlikte İslam düşüncesinin durağanlaştığı iddia edilirken, bir taraftan da Gazali ile birlikte İslami ilimlerde mantığın kullanılmaya başlandığı iddia edilmektedir. O halde "mantık İslami ilimlerde bir metodolojik yenilik ve canlanma getirmemiş midir" sorusu, ister istemez akla

---

133 *Agm*, ss. 7-20.

134 Michael E. Marmura, " Ghazali and Ash'arism Revisited", *Arabic Sciences and Philosophy*, c. 12, 2002, ss. 92-93.

gelmektedir. Açıkçası Gazâlî'ye biçilen *müceddid* rolü ile, Gazâlî ile kesitlenen tarih arasında tam bir karşıtlık vardır.

Modernizmle karşılaşmadan bu yana Müslüman entelektüeller anlamlı buldukları *nerede hata yaptık?* Sorusuna öyle sarıldılar ki, bu hatanın tarihsel kesitlerini belirlemek adına *kırılma modeline* uygun olarak İslam düşünce tarihini yeniden inşa ettiler. Bazen geleneği ve geçmişi sırtlarından atmaları gereken bir ölü ağırlığı olarak gördüklerinden ondaki hastalıkları tespit etmeye çalıştılar. Bazen de geçmişte yaşanmış sapmaları tespit ederek, tarihin altın çağına, asr-ı saadete, sıfır noktasına geri dönebileceklerini tahayyül ettiler. Oysa geleneğe karşı yürütülen bu çaba, kavramların ve sistemlerin bir gecede oluşmadığı ya da değişmediği, aksine ansızın ve gelişi güzel ortaya çıkıyor görünseler de bir sisteme ait olarak varlıklarını değişerek ve yeni alanlara sirayet ederek devam ettirdiklerini anlayarak başarıya ulaşabilirdi.

Bize göre, tarihsel dönüşümleri kişi merkezli okumak çok kaba fırçalarla bir düşünce tarihi çizmeye çalışmak ayrıntıları anlamaktan uzak olduğu kadar, büyük geleneği oluşturan düşünce ve fikir mimarlarının çabalarını da hiçleştirmektedir. Maalesef İslam düşünce tarihi batı karşısındaki yenilmişliğin ezikliğini ağır biçimde hissetmeye başladığı günden bu yana büyük geleneği oluşturan epistemik cemaatleri ve i'mal-i fikr eden ashabının düşünsel mirasını anlama çabasında, daha çok ya kendi başarısızlığına gerekçe oluşturmak için onu karanlık bir ortaçağ imgesiyle yeniden üretme ya da anlamadan tekrarlama gayretine girdi. Biz bu çalışmada bu yöntemin dışına çıkarak geleneği sürekli parçalanan ve kırılan bir model olarak değil, kavramsal ve felsefi düzeyde birbirine aktarılarak yeniden üretilen bir süreç olarak okumayı tercih ettik.

Bu çalışmada göstermeye çalıştığımız da kelam düşünce tarihinde mütekaddimin ve müteahhirin kelam düşüncesi şeklindeki ayrımın ve bu ayrım için çizilen hatların da aslında geçmişi yansıtmaktan daha çok bizim zihin dünyamızdaki kırılmaları yansıttığıdır. Biz makalemizde açık biçimde a) *in'ikâs-ı edille'nin iddia edildiği gibi mütekaddimin kelamının özelliği olmadığını,* b) *Gazâlî'nin kelam eserlerinde kullandığı yöntemlerin mütekaddimin yöntemleri olduğunu* ve aslında d) Kelam düşünce tarihinin bir kırılma modeline göre değil, iç içe geçmiş bir sistemler modeline göre okunması gerektiğini, d) Böyle yapıldığında Cüveynî'den Râzî'ye doğru akan geleneğin çok daha dönüştürücü olduğunun görüleceğini ispatlamaya çalıştık. Şu halde kelam düşünce tarihinde kelamcıların yöntemleri, felsefi kavramları ve bunlar üzerine inşa ettikleri sistemleri dikey

olarak analiz edildiğinde karşımıza Modern dünyanın inşa ettiği gibi birbirine karşıt ve kapalı sistemler değil, iç içe geçmiş süreklilik arz eden ve birbirine açık sistemlerle karşılaşmamız daha mümkündür. Ne kadar ilginçtir ki bu zamana kadar kırılma modeline göre şekillenen iddialar, geçerliliğini delillerin yokluğundan aldı. Bundan sonra bizim iddiamızın yanlışlığı delillerimizin yokluğu ile değil, çelişiklerinin ispatıyla mümkün olacaktır.

İbn Hazm'ın Gâliyye'ye (İtidal Çizgisini Aşanlara) Eleştirisi Üzerine

Ömer Faruk TEBER*

Abstract

Ibn Hazm takes care of the social, geographical environments where the extremist groups (ghulât) flourished. Thus, he discusses the places where the extremist groups appeared most extensively. Above all, he should have regarded the formation of the Islamic sects a sociological fact that he gives information, unlike other heresiographical works, about the regions where the sects considered outside Islam lived most intensively. According to Ibn Hazm, the groups deserving to be called ghulat had come out within Persian people, since the Shiism which gained prevalence primarily in Iran and Iraq as well as Southeast Asia developed within the Greek, Persian and Indian climate of culture. In this connection, the Ghaliya is divided into two. The first one comprised those who required the advent of another prophet after the Prophet Muhammad. The second group was consisting of those holding, aside from God, the divinity of another being. In İbn Hazm's opinion, the latter joint with Jews and Christians and went down a beastly infidelity.

Key Words: *Ghulat, Sect, Shia, Ahl al-Sunnah, Ibn Hazm*

GİRİŞ

Gâliyye, sözlükte "haddi aşmak" anlamına gelen "gulüvv" kökünden çoğul anlamında bir nisbet ismi olup "itidal çizgisini aşanlar" demektir. Bu kökten türeyen "gulât" ile "ehlü'l-gulüvv", "ashâbu'l-gulüvv" terkipleri de aynı anlamda kullanılır[1] . İslâm Mezhepleri tarihi ile ilgili olarak eser yazan Sünnî ve Şiî gelenekten gelen yazarlar, Gâliyye terimini genellikle imâmet konusunda aşırı görüşler benimseyen ve Şi'a'ya bağlılık (teşeyyu') iddia eden guruplar için kullanmışlardır. Bunun yanısıra bu gurupların özellikle ahireti inkar edip tenâsuh inancını benimsediklerine de dikkat çekmişlerdir[2] .

---

* ***Dr.***, Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi.

1 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut 1410/1990, XV, 2.

2 Mustafa Öz, "Gâliyye", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 333.

Söz konusu yazarlardan İbn Hazm bunların en önemlilerinden biridir. Özellikle onun *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal* adlı eseri, Gâliyye'nin düşüncelerini ele alan, kaynaklarını araştıran ve reddine dair fikirleri içeren dikkate değer bir kaynaktır. İbn Hazm sözkonusu eserde, Gâliyye fırkalarının oluştukları ortam, toplum ve coğrafyaya dikkat çekmiştir. Bu nedenle aşırı fırkaların en fazla ortaya çıktığı yeri tartışma konusu yapmıştır. O, her şeyden önce İslâm Mezheplerinin oluşumunu sosyolojik bir vâkıa olarak görmüş ve mezhepler konusunda yazılan diğer kitaplardan farklı olarak, İslâm dışı olarak kabul edilen fırkaların en yoğun olduğu coğrafyalar hakkında bilgi vermiştir.

I. Dinde İtidal ve Zâhirîlik Mezhebi

İslâm, Kur'ân-ı Kerîm'de ve Hz. Peygamber'in hadislerinde, kendini "vasat din(aşırılığı onaylamayan)"[3] olarak takdim ettiği kadar, ideal davranışı da vasatta –orta yolda- arayan bir din olarak kendisini tanıtır. İslâm aşırılıklara izin vermeyen, her konuda vasat yolu tavsiye eden bir din olduğu gibi Müslümanlar da Kur'ân'a göre "bütün insanlık için çıkartılmış ve insanlara tanık tutulmuş 'vasatî' bir ümmettir."[4] . Bu yönüyle vasat, vasatta olmak ve bu anlama gelen kelimeler, İslâm'ın kendini ifade ederken sıklıkla başvurduğu bir kavram gurubunu anlatır. Konu İslâm'ın ahlak ve düşünce alanındaki tavrını anlatmaya geldiğinde, vasat kavramına karşılık gelen başka bir kavram, itidaldir. İtidal, aşırılığın çekiciliğinden ve cazibesinden kurtularak 'vasatın normalliğine dönmek' şeklinde tanımlanabilir[5] . Bu yönüyle İslâm bütün davranışlarında ümmetine mutedil olmayı, aşırılıklara karşı doğru yolu ve orta yolu takip etmeyi tavsiye eder ve bunu bir yükümlülük olarak ortaya koyar. Nitekim İslâm için kullanılabilecek en uygun nitelemelerden birisi olan "sırât-ı müstakîm", bu itidal kavramıyla ilgilidir. Hidâyetin zıddı olarak verilen dalalette olmak da, sırât-ı müstakîmden uzaklaşmak ve sapmak anlamına gelir[6] .

---

3 Abdüllatif Sübkî, *Muhtâru's-Sihâh*, Kahire, Matbaatü'l-İstikâme, tsz., s. 480; Râgıb el-Isfehânî, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986, s. 819-820; Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, Beyrut 1987, I/131. Ayrıca bkz. Kur'ân-ı Kerîm, Fatiha, 1/6; Bakara, 2/143; Araf, 7/34, 38, 168, 181;Yusuf, 12/53, 57; En'âm, 6/108; Yunus, 10/ 47, 49; Enbiyâ, 21/92-93; Mâide, 5/48.

4 Bkz. Bakara, 2/ 143, 213; Nisa, 4/135; Maide, 5/2; Hac: 22/78; Nahl: 16/90;Rûm, 30/30.

5 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI, 434.

6 Bkz. Yûnus 10/54-55; el-Enbiyâ 21/47; ez-Zümer 39/69; Ebû Abdullah Muhammed b. Ismail Buhâri, *Câmi'u's-Sahih*, thk. Mustafa Boga, Beyrut 1987, Tevhîd, 47.

Öte yandan, İslâm'ın kendini itidal ve vasatî din olarak tanımlaması hiç kuşkusuz, kendinden önceki dinî gelenekleri ve ekolleri, "vasattan sapmış akımlar" olarak eleştirmesi anlamını da içermiştir. Bu yönüyle İslâm, ifrat veya tefrit gibi iki uçla doğru yoldan çıkan insanları tekrar 'vasata taşımak üzere gelmiş bir dinin adıdır. Bu yaklaşım, geçmişte ve günümüzde Müslümanların diğer din mensuplarına karşı üzerinde en çok durdukları ve her konuda vurguladıkları bir eleştiridir. Müslümanlara göre önceki dinler, itidalden uzaklaştıkları için doğru bilgiden ve doğru davranıştan da uzaklaşmışlardır[7] .

Gerçi itidal veya vasat, tam anlamıyla saptanabilecek bir nokta değildir. Bu yönüyle itidal veya vasat, bir ideal olarak görülebilir ve ancak itidale yaklaşmaktan söz edilir. Aksi takdirde ona ulaşmaktan ve bütünüyle mutedil davranıştan söz etmek mümkün değildir. Bu durumda itidal, uçlardaki davranışa veya bu davranışı yerine getiren guruplara ve fırkalara göre tanımlanır ve "göreli" bir mekan kazanır. Söz gelişi İslâm, Yahûdilerin Tanrı'nın seçkin kulları olmayla ilgili düşüncesini "dinde gulüvv"[8] olarak tanımlar. Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerîm, önceki dinleri eleştirirken en çok dinde taşkınlık konusu üzerinde durur. Örneğin Hıristiyanları Hz. İsa hakkında aşırıya gitmekle eleştirir. Çünkü Hıristiyanlar, Hz. İsa ve Meryem hakkında aşırılığa giderek vasattan, başka bir ifadeyle gerçekten uzaklaşmışlardır[9] . Aynı şey, dini hükümlerle ilgili de düşünülebilir. Önceki dinlerin müntesipleri, dini hükümleri olması gerektiği gibi ele almak yerine, bazen ihmalde bazen yerine getirmede ifrata kaçmışlardır. Bu durumda ifrat ve tefrit, vasat ve itidal kavramlarının mukabili olarak, kaçınılması gereken davranışlar olarak suçlanmış, insanın bu iki uç arasında itidali araması gerektiği vurgulanmıştır.

İslâm kendini ifrat ve tefrit arasında itidal noktası olarak tanımladığı için, İslâm'ın ilk döneminden itibaren bütün Müslümanların zihninde itidali aramak bir ideal olarak yerleşmiştir. Dolayısıyla İslâm Mezhepleri ortaya çıkmaya başladığında da Müslümanlar için itidal ve vasatın ne olduğu meselesinin bir sorun olarak ortada olduğunu söylemek müm-

---

7 Buhârî, Mezâlim, 4; İkrâh, 7.

8 Bkz. Mâide, 5/77; Nisâ, 4/171; Kehf, 18/28; ayrıca bkz. Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *Sünen*, thk. Abdullah Aydınlı, İstanbul 1996, Siyer 45; Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, Kahire, 1955, 4/127, 5/318, 330.

9 Mâide, 5/77; Nisa, 4/177; Ayrıca bkz. Şeyh Mufid, *Tashihu'l İtikad, silsiletu muellefâti Şeyh Mufid,* Beyrut-Daru'l Mufid trz. s. 109; M. Watt, "The Early Development of the Muslim Attitude to the Bible", *Transactions of the Glasgow University Oriental Society*, XII (1957), s. 53-57

kündür. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi itidalin belirli ve tanımlanmış bir formu olamayacağına göre, uçta olmanın da belirlenmiş bir sınırı ve formu yoktur. Her mezhep veya ekol, dini daha doğru anlamak ve onun gereklerini daha iyi yerine getirmek ilkesinden hareket etmekteydi. Bu ilke, zaman içinde 'fırka-i nâciye',[10] başka bir ifadeyle kurtulmuş mezhep kavramıyla farklı bir dinî istılâha kavuşacaktır. Fırka-i Nâciye bir hadise dayandırılarak[11], Müslüman mezheplerin içinden kurtuluşu hak eden yegâne mezhebi anlatmak için kullanılan bir kavramdır. Bu bağlamda Fırka-i Nâciye kavramının ortaya çıkışı, itidal kavramının yönünün belirginleşmesi bakımından önemlidir. Çünkü İslâm, öncelikle gerçekleşmiş bir olayın failleri olmalarına binaen birincil muhatap olarak Ehl-i kitabı aşırılıkla suçlayarak, bir vasat ve itidal anlayışı ortaya koymaya çalışmıştı[12]. Ancak zaman içinde bu bakış yerini, Müslümanların birbirlerine karşı eleştirel yaklaşımlarına bırakmıştı. Bu durumda mezhepleşme süreci, itidali aramanın bir süreci haline geldiği kadar, Müslümanların daha önce Ehl-i kitap veya benzeri dini ekollere karşı yorumladıkları nasları bu kez birbirlerini itidalden uzaklaşmakla suçladıkları bir süreç haline gelmiştir. Bunun için ortaya atılan kavram ise, Fırka-i Naciye kavramı olmuştu. Terim, kimin kurtuluşu hak eden gerçek Müslüman olduğu hakkında daha önceki tartışmaların bir yansıması olarak ortaya çıksa bile, sonuçta İslâm'ın vasat ve itidal eksenli anlayışının istilzam ettiği bir düşünceye dayanmaktaydı. Bu yönüyle mezhepler birbirlerini aşırılıkla suçlamış, herkes kendi yorumunu ve ekolünü esas alarak bir din yorumu geliştirmeye çalışmış, diğer mezhepleri 'vasata" yerleştirdiği kendi mezhebinin uçları saymıştır. İşte bu durumda vasatta olmak, tekrar doğru bilgiyi ve doğru yorumu temsil etmek; uçta bulunmak ise sapmak ve doğ-

---

10 Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, s.332; Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî Ebû Dâvud, *Sünen*, Cidde 1998, II, 259; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî İbn Mâce, *Sünen*, Kahire 1395, II, 479; Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, Çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul 1974, I, 179; Ebû İshâk İbrahim b. Musa Şâtibî, *el-Muvâfakat*, Huber, 1417/1997, IV, 48-52; Sa'deddîn Mesud b. Ömer Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, thk. Ubdurrahman Umeyre, Beyrut 1989, II, 199; Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak Eş'ari, *Makalatü'l-İslâmiyyin ve ihtilafü'l-musallin*, tsh. Hellmut Ritter, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1963, s. 277-284; E. Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, İstanbul 1986, s.18,21;

11 Ebû İsa Muhammed b. İsa es-Sülemi Tirmizî, *Sünen*, thk. Ahmet Muhammed Şakir, Kâhire 1937, Kitâbu'l-İmân, 18; İbn Mâce, *Sünen*, Kitâbu'l-Fiten, 17; Fırka-i Nâciye için bkz. Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, İstanbul 1996.

12 Watt, "The Early Development of the Muslim Attitude to the Bible", *Transactions of the Glasgow University Oriental Society*, XII (1957) s. 53-57.

ru bilgiden uzaklaşmak anlamına gelmiştir. İslâm Mezhepleri arasında özellikle Ehl-i Sünnet'in vasatta olmayla ilgili iddialarının diğer mezheplere göre daha öne çıktığını görmekteyiz [13].

Koyu bir Emevî taraftarı olduğu ileri sürülen İbn Hazm'ın[14] dinler ve mezhepler hakkındaki eleştirilerinde dile getirdiği kapsamlı din tasavvuru, pek çok bakımdan itidal ve itidalin aranması üzerinde odaklaşmış sayılabilir[15]. Bu yönüyle İbn Hazm'ın -başta Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi dinlere yönelik eleştirileri olmak üzere-[16] genel anlamda İslâm Mezhepleri hakkındaki eleştirel yaklaşımı, itidalden uzaklaşmakla ilgili bir eleştiriden veya suçlamadan hareket etmiştir[17]. İbn Hazm, önce Şafiî fıkhıyla ilgilenip daha sonra Dâvûd b. Ali'nin öncüsü olduğu Zâhirîlik mezhebini benimsemekle birlikte, birçok hususta hem mezhep önderlerinin hem de kendi zamanına kadar Zâhirîlik düşüncesinde yer almış diğer ilim adamlarının görüşlerine muhalefet etmekten geri durmamıştır[18]. Bu nedenle onun eleştirel tavrı, bütün konularda İslâm'ın itidal ölçüsünün aranması ilkesiyle bağdaştırılabilir. İbn Hazm'ın bu eleştirisi, mezheplerin bütününe yönelik ortaya çıktığı gibi aynı zamanda tek tek meseleler veya yöntemle ilgili görüşlerinde de kendini gösterir. Söz gelişi İbn Hazm'ın Zâhirîlik anlayışı, bu itidalin kavranması ve aşırılığa düşülmemesiyle ilgili tavrının bir yansımasıdır. Zâhirî düşünce metodunu, İslâm'ın birinci asrında hâricîlerde ve ikinci asrında mûtezilede görülen lafızcı tutuma da-

---

13 Hasan Onat bu orta yolu "Ana bünye" olarak kabul eder. Bkz. *Emevîler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîîliği*, Ankara 1993.

14 İbn Hazm'ın Fars asıllı olduğunu ileri süren kaynaklar olduğu gibi bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Futûh Ezdî Humeydi, *Cezvetü'l-Muktebis fî Tarihi Ulemâi'l-Endelüs,* thk. Muhammed b. Tavid Tanci, Kahire 1966, s.308; İslâm'daki sapık mezheplerin ve bid'atların Farslardan kaynaklandığı yolundaki iddialarından dolayı Fars asıllı olamayacağını ileri süren hatta İspanyol bir anneden olduğunu dile getiren yazarlar mevcuttur.

15 İbn Hazm önce Şâfiî fıkhıyla ilgilenmiş, daha sonra Dâvûd b. Ali'nin Zâhirîlik mezhebine girmiş ve sonunda mutlak bir müctehit sıfatı kazanmıştır. Bkz. Muhammed Ebû Zehra, *İbn Hazm*, Kahire 1957, s.147.

16 İbn Hazm, *Kitabu'l-Fasl Fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, Kahire, 1899, I, 116-224 ve 155; İbn Hallikan *Vefayâtu'l-Ayân*, Beyrut, 1978/1398, III:329; Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrât ve Yahudi Hayatındaki Yeri*, Ankara 1997, s. 135. Ayrıca bkz. İbn Haldun, *Tarihu İbn Haldun el-Müsemmâ bi Kitabi'l-İber ve Divani'l-Mübteda ve'l-Haber*, Beyrut, 1979/1399, I, 8; Adam, "Tevrât'ın Tahrifi Meselesine Müslüman ve Yahudi Cephesinden Bir Bakış", *Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* sayı, XXXVI, Ankara 1994, s. 378; Günay Tümer, *Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dîni,* Ankara 1975, s. 15, 91, 163.

17 İbn Hazm, *el-Fasl*, I/267; III, 230-238, 269-270; V, 99-107; İbn Hazm, *el-Usûl*, Kahire 1970, s. 8-14, 132-133; Patrick O'hair Cate, *Each Other's Scripture; The Muslim's Views of the Bible and the Christian's Views of the Qur'an*, Hardford 1974, s. 63-66.

18 İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Kahire 1970, III, 130.

yandıranlar olmuştur[19]. Ancak Zâhiriyye mezhebinin Havâric ve Mûtezîle'den farklı özellikleri dikkate alındığında, ortaya çıkışında şu iki âmile öncelik vermek gerekir. Birisi sahâbe devrinden itibâren, bir kısım önde gelen hadisçilerin kıyas ve re'ye karşı tutumları diğeri de Abbâsîlerin re'y ve kıyas taraftarlarını desteklemeleridir.

Zâhiriye mezhebinin ikinci imâmı sayılan İbn Hazm, bir yandan kendisinin Zâhiri olduğunu söylerken diğer yönden Zâhirî veya başka bir mezhep mensubu kişileri, taklit konusunda oldukça sert bir şekilde eleştirmiştir[20]. Bu yönüyle onun, Zâhirîliği teknik anlamda bir mezhep olarak görmekten daha çok, bir yöntem ve yaklaşım tarzı olarak gördüğü söylenebilir[21]. Çünkü Zâhirîlik, nassın nasıl anlaşılması gerektiği sorunundan hareketle geliştirilmiş ve özellikle kıyası benimseyen fakihlere yönelik bir düşünce olarak kuramlaştırılmıştır. Kıyas, dini hükümleri belirli bir sınıflamaya tabi tutarak, nassın bulunmadığı yerlerde "nassa kıyas ederek" yeni hükümler geliştirmek demektir[22]. Bu durumda dini hükümler, "söylenmiş olanlar" ve bu "söylenmişlere kıyasla geliştirilmiş olanlar" olmak üzere iki kısım olarak ortaya çıkar. Kıyas yapan bilginler, kıyas yöntemiyle geliştirdikleri hükümleri dinin kaynaklarından doğrudan çıkartılan hükümler gibi bağlayıcı hükümler saymışlardır. İbn Hazm ise, kıyas yöntemiyle dinin yükümlülük alanının genişletilmesini bir tür "dinde taşkınlık" sayarak kıyası eleştirir. Ona göre yapılması gereken şey, nasların belirlediği sınırlarla yetinmek ve bu sınırları herhangi bir şekilde ve yolla aşmamaktır. Gerçekte Zâhirîlik diye isimlendirilen şey, bu taşkınlığın ve aşırılıkların engellenmesindeki bir yöntem olarak ortaya çıkar. Çünkü Zâhirîlik, temelde delâlet sorununun nasıl çözümleneceği konusunda odaklanmıştı[23]. Bilindiği gibi, bir nassın sübût ve delâlet sorunu, İslâm düşünürlerinin tevil yöntemlerindeki en önemli sorunu teşkil etmekteydi. Söz konusu olan Kur'ân-ı Kerim ise, nassın sübûtunda herhangi bir sorun yoktu. Hadislerde ise, sübût sorunu önemli bir yer tutmuştur

---

19 Joseph Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş*, Çev. Mehmet Dağ, Abdulkadir Şener, Ankara 1977, s.126.

20 Genel olarak taklîdi reddeden, dinî bilgi ve hüküm kaynağı olarak yalnızca Kitab ve Sünnet naslarının lafzî mânalarını kabul eden İbn Hazm, itikâdî meselelerde, meşhur üç sünnî mezhebden (eş'ariyye, mâtürîdiyye, selefiyye) hiçbirine bağlı kalmamış, ancak daha ziyâde selefiyyeye yakın bir yol takib etmiştir. Bkz. Muhammed Ebû Zehrâ, *İbn Hazm*, s. 227.

21 H. Yunus Apaydın, "İbn Hazm, *DİA*, İstanbul 1999, 20/42.

22 Yunus Apaydın, "Kıyas", *DİA.*, İstanbul 2002, 25/531.

23 Ömer A. Ferruh, "Zâhirilik", Çev. Ahmet Demirhan, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, Ed. M. M. Şerif, İstanbul 1990, s.313.

ve hadislerin teşrii bir kaynak olarak kabul edilişinde Peygamber tarafından tam olarak söylenip söylenmedikleri ana meseleyi teşkil etmekteydi. Ancak genel anlamda delâlet sorunu, Müslüman düşünürler için daha büyük bir sorunu teşkil etmekteydi. Çünkü bir nassın sabit olduğunu saptadıktan sonra, onun ne anlama geldiğini tam olarak tespit edebilmek kolay bir iş değildi. Üstelik sübût sorunun çözülmüş olması, delâlet sorunu üzerindeki sorunu çözmeye yardımcı değildi. Nitekim farklı disiplinleriyle İslâm bilginleri, sürekli delâlet sorunu üzerinde durmuş ve nasları nasıl bir anlam çerçevesinde ele alacağımızı tartışmışlardır. Zâhirîlik bu soruna genel ve basit olarak şöyle bir çözüm teklif etmiştir. Bu çözüm de, nasları olduğu gibi almak ve onların alanını özellikle kıyas yöntemiyle genişletmekten kaçınmak olmuştur[24]. Başka bir ifadeyle Zâhirîlik dinin alanını naslarda geçtiği haliyle benimsemeyi esas edinmiştir[25]. İbn Hazm bu bakış açısıyla kıyası kabul eden fıkıh mezheplerine yada teşbih, tevil meselesinde Kelâm mezheplerine eleştiriler getirdiği gibi, aynı zamanda filozofların Tanrı âlem ilişkisini yorumlamak için geliştirdikleri illet-ma'l-ûl ilişkisi görüşünü de aynı gerekçeyle ve yaklaşımla reddetmiştir[26]. Bütün bunlar, İbn Hazm'ın görüşünde, bir tür taşkınlık ve aşırılık sayılabilecek, başka bir ifadeyle nasların tecvîz etmediği bir alanda dinî hükümler ortaya koymayla ilgili eleştirilerdir.

Eserlerinde kendini Sünnî olarak tanıtan, Ehl-i Sünnet'i ashabın izinden gidenler diye tanımlayan İbn Hazm, mezheplere de benzer bir bakış açısıyla bakmaktadır. O, İslâm dünyasında kendi zamanı itibariyle benimsenen itikadî görüşleri ayrıntılı bir şekilde inceleyerek tenkid eden bir âlim olarak bilinir. Bu noktada İbn Hazm'ın mezhepler tarihi eleştirisi, 'Zâhirî' bakış açısıyla, bir mezhepler tarihi yorumu ve tasnifi olarak görülebilir[27]. Üstelik bu bakış açısı, *el-Fasl*'de görüldüğü üzere, daha önce Hıristiyanlık ve Yahûdilere karşı dile getirilmiş eleştirilerle benzerlikler arz eder. Çünkü İbn Hazm'ın yaklaşımına göre Hıristiyanlık ve Yahûdilik, dinin belirli alanlarında bir tür taşkınlığı ve aşırılığı temsil eden kimselerin mensup olduğu dinlerdir. Onlarla ilgili âyetlerdeki genel yaklaşım, bu aşırılığı dile getirmekteydi. Bu durumda İbn Hazm'ın eleştirilerinin geniş

---

24 İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 270; Muhammed Ebû Zehra, *İbn Hazm*, çev. Osman Keskioğlu-Ercan Gündüz, İstanbul 1996,s. 303-304.

25 R. Strothmann, "Zâhiriye", *Milli Eğitim Bak. İA.*, İstanbul 1993, 13/458.

26 İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, 130.

27 Hasan Onat bu orta yolu "Ana bünye" olarak kabul eder. Bkz. *Emevîler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*, Ankara 1993.

bir tarihsel çerçeveye dayandırılmış olduğunu ve söz konusu dinî geleneklera kıyasla sağlıklı bir eleştiri ortaya koymayı hedeflediğini söylemek gerekir[28] . Öte yandan İbn Hazm'ın eleştirileri, Endüsülüs'ün genel siyaset sorunlarından bağımsız olarak da düşünülemez. Endülüs'ün siyasal ve sosyal başarılarından sonra gelen çöküntü sürecinin düşünürlerinden birisi olan İbn Hazm, bu çözülme sürecinde mezheplerin önemli bir payı olduğunu hesaba katar. Ayrıca felsefe, mantık ve kelâm kültürünün kendisine kazandırdığı analiz ve eleştiri yeteneğini kullanarak sadece İslâm Mezhepleri içerisinde bir mukâyese yapmakla kalmamış, aynı zamanda Yahûdilik, Hıristiyanlık ve diğer dinleri mukâyeseli bir şekilde Dinler Tarihi alanına da çok özel katkı sağlamıştır. Bunun yanısıra özellikle Şiî hareketlere karşı İbn Hazm'ın eleştirel tavrının daha belirgin hale gelmesi, yine bu siyasal ve sosyal etkilerin bir sonucu sayılabilir. Ayrıca İbn Hazm'ın bu eleştirel yaklaşımı, Endülüs'teki entelektüel hayatı da etkilemiş ve farklı düşünürlerde doğrudan ve dolaylı etkileri ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda özellikle Şi'a'nın aşırılığı hakkındaki görüşlerinde, İbnü'l-Arabî'nin İbn Hazm'dan ve onun düşüncesine kaynaklık eden benzer sosyal ve siyasal âmillerden etkilenmiş olması açıktır[29] . Söz gelişi İbnü'l-Arabî, 'haklı olmak' ve "haklı kalmak' şeklinde ifade edebileceğimiz iki davranış biçimini Şiîlere özellikle de Şiîliğin Oniki İmâm ekolüne tatbik eder. İbnü'l-Arabî'ye göre, haklı olmak her zaman haklı kalmak için yeterli değildir. Bazen haklı olan insanlar, bu haklılığı koruyamaz ve aşırılığa giderek bir tür taşkınlığa varırlar. İbnü'l-Arabî'ye göre bunun en iyi örneği, İsnâ aşeriyye Şiîliği'dir. Onlar, Ehl-i Beyt hakkında doğru bir nazariye sahibiydiler. Çünkü Ehl-i Beyt'i sevmenin özünü oluşturduğu Şiîlik, esas itibarıyla doğru bir ilkeden hareket eder. Ancak doğru ilkeden hareket etmek, haklı olmak için yeterli değildir. Bu ilkenin düşüncesinin bütün aşamalarında da korunmuş olması gerekir. Hâlbuki on iki imam Şiîliği bunu yapmak yerine, Ehl-i Beyt'i severken diğer sahabeyi de sebbetmeyi benimsemişlerdir. Bu ise, İbnü'l-Arabî'nin eleştirisiyle bir tür aşırılıktır. Öyleyse İbn Hazm'ın eleştirileri sadece kendi alanında sınırlı kalmış eleştiriler olarak görülemez. Bunlar, farklı alanlarıyla Müslüman düşünürleri de etkilemişlerdir ve bu yönden de araştırılmayı hak etmektedirler.

---

28 İbn Hazm düşüncelerini açıkça ifade etmekten çekinmediği için Ehl-i Sünnet'den de bir çok alimin hoşnutsuzluğunu üzerine çekmiştir. Bkz. Muhammed Ebû Zehra, *Tarih Boyunca İslâm Hukuk Okulları ve Sekiz Büyük İmam*, İstanbul 1986, III, 67.

29 İbnu'l-Arabî, *el-Futûhât*, Beyrut trz. II, 45; Ayr.bkz. Mahmut Erol Kılıç, *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 1995, 128-141.

II. İbn Hazm'a Göre Aşırı Görüşlü Fırkalar

İbn Hazm, İslâm dinine nispet edilerek ortaya çıkan fırkaların isimlendirilmesi konusunun önemine dikkatleri çekmiştir. O, bütün İslâm Mezheplerinin ittifakla Müslüman olmadığında görüş birliğine vardığı kimselere yada fırkalara, İslâm dinine nispet edilerek, bazen "İslâmî" bir isim verildiğini belirttikten sonra bunun doğru olmadığını, zira aşırı görüşlü fırkaların İslâm dini çerçevesinde kabul edilmesinin mümkün olmadığını ifade etmiştir. İbn Hazm'a göre Gâliyye görüşlerini benimseyen kişi veya gruplar, bütün ana mezhepler içinde ortaya çıkmıştır. Ancak bu duruma uymayan sadece Ehl-i Sünnet mezhebi bulunmaktadır ki onun söz konusu mezhepten kastı mezhep tasnifi içinde yer almaktadır. Bu nedenle İslâm'a nispet edilmek suretiyle bir isim almasına rağmen Müslümanlıkla bir ilgisi bulunmayan fırkalara, Hâricî, Mu'tezîle, Mürcie ve Şî'a mezheplerinden bazı fırkaları söz konusu etmiştir. Bu tasnife göre Gulat arasında yer aldığını belirttiği Hâricî fırkaların, *"Namazın sabah ve akşam olmak üzere birer rekâttan ibaret olduğunu; oğulların ve kızların kızlarıyla, erkek ve kız kardeşlerin oğullarının kızlarıyla evlenmeyi helal saydıklarını, Yusuf sûresinin Kur'ân'dan olmadığını benimsediklerini*[30] bazen detaylara girmeden ifade etmektedir.

İman tanımlamaları ile ön plana çıkan Mürcie içinde aşırı giden fırkalar ise *"İblis'in Allah'tan kesinlikle süre istemediğini, kendisinin ateşten Âdem'in ise topraktan yaratılmış olduğunu kabul etmediğini söylemiş; bazıları, peygamberliğin iyi davranışlarla kazanılabileceğini ileri sürmüşler; bazıları, Ehl-i Sünnet iken aşırıya gidip sâlih kullar arasında, peygamberlerden ve meleklerden daha fazîletli kimselerin bulunduğunu ve Allah'ı hakkıyla tanıyanlardan ibâdet ve dinî yükümlülüklerin kalkacağını iddia etmiştir"*[31].

İbn Hazm'ın bildirdiğine göre Mu'tezîlî fırkalardan aşırı giden bazıları, *"ruhların tenasühünü savunmuşlar; başka bir Mu'tezilî grup ise domuz yağını ve beynini helal saymıştır"*[32].

Şi'a gulatı içinde yer alanlar ise *"Ali b. Ebî Tâlib ve sonraki imamların ilâh olduğunu iddia etmiş; şâir Seyyid el-Himyerî gibileri, Hz. Ali'nin nü-*

---

30 İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 113-114. Ayrıca bkz. Israel Friedlaender, "The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Hazm", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 28, 1907, s. 1-80; R.P. Buckley, "The Early Shiite Ghulah", *Journal Of Semitic Studies*, XIII/2 Autumn 1997, s. 301-325.

31 İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 113-114.

32 İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 114.

büvvetini ve ruhların tenasühünü ileri sürmüşlerdir. Başka bir grup ise, Benî Esed'in mevlâsı Ebu'l-Hattab Muhammed b. Ebî Zeyneb'in ilâh olduğunu iddia etmiştir. Ayrıca, Benî Becele'nin mevlâsı el-Muğîre b. Ebî Sa'îd, Ebû Mansûr el-İclî, Bezîğ b. el-Hâyik, Beyân b. Sem'ân et-Temîmî ve başkalarının peygamber olduğu iddia edilmiştir. Ali'nin dünyaya döneceğini (rec'at), göğün Muhammed, yerin onun ashabı olduğunu iddia etmişlerdir. Ashab hakkında yakışıksız sözler söylemişler ve "Namaz imamın duâsıdır, zekât imama verilen şeydir, hac ise imama yönelmektir."[33] demişlerdir.

İbn Hazm'a göre ilmî ölçülere bağlı kalmak ve İslâmiyet'i kasten değiştirme amacını taşımamak şartıyla nasları tevil etmek tekfire konu teşkil etmez[34]. Bununla birlikte islâm'ı kasten değiştirmek isteyen bir kısım Hâricî fırkaları, tenâsühe inananlar ve Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in sahabeleri tarafından değiştirildiğini iddia eden bazı Şiîler İslâm dairesi içerisinde görülmemelidirler. Özellikle Hz. Peygamber'in ardından İslâm'ı değiştirmek isteyen bir kesim Ehl-i Beyt sevgisini kendilerine kalkan yaparak ayrılıkları körüklemişlerdir. Bu kesim Şia adı altında toplanmışlar ve naslardan temeli bulunmayan İslâm anlayışını savunmuşlardır[35].

İbn Hazm, Şiî fırkalar arasında çok tehlikeli (Raddâhûn ve Hannâkûn)[36] olanların da bulunduğunu belirtmiştir. Bu fırkaların kendilerine geldiğini iddia ettikleri ilham, demagoji ve yalandan başka bir dayanaklarının bulunmamasına rağmen, söz konusu inançları için geçerli bir delil arama ihtiyacı duymadıklarını belirtmiştir. Bu nedenle onların asla herhangi bir konuda muhalifleri ile tartışmaya yanaşmadıklarını ifade etmiştir[37]. İbn Hazm, gulat hakkında yazdıklarının çok önemli bir görevi yerine getireceğine inanmakta ve bu konuda şöyle demektedir: "*Böylece, Allah'ın hidayetini istediği kimse onlara kapılmaktan kurtulacaktır. Bu yüzden yazdıklarımızı okuyanlar, hiçbir kimse hakkında delilsiz olarak konuşmadığımızı görecektir. Şu bilinmelidir ki, kâfir, bidatçi veya hatalı olsun, onlar hakkında delilsiz konuşmak yalan söylemektir. Hiç kimse yalanın doğru bir şey olduğunu söyleyemez*"[38].

---

33 İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 114.
34 Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Hazm", *DİA*, XX, 55.
35 İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 213.
36 İbn Hazm bunların Ebû Mansûr el-İclî'nin taraftarları olduğunu bildirmektedir. Daha geniş bilgi için bkz. *el-Fasl*, IV, 185-186; Israel Friedlaender, "The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Hazm", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 28, 1907, s. 1-80.
37 İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 114-115; IV, 185-186.
38 İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 178.

İbn Hazm Gâliyye fırkalarının oluştukları ortam, toplum ve coğrafyayı önemsemektedir. Bu nedenle aşırı fırkaların en fazla ortaya çıktığı yeri tartışma konusu yapmaktadır. O, her şeyden önce İslâm Mezheplerinin oluşumunu sosyolojik bir vakıa olarak görmüş olmalı ki, mezhepler konusunda yazılan diğer kitaplardan farklı olarak, İslâm dışı olarak kabul edilen fırkaların en yoğun olduğu coğrafyalar hakkında bilgi vermiştir. İbn Hazm'a göre gulat nitelemelerine uygun fırkalar, Fars toplumu içinden çıkmıştır. Zira başta İran ve Irak'ta olmak üzere Güneydoğu Asya'da yaygınlık kazanan Şîîlik Yunan, İran ve Hint kültürel ikliminde gelişmiştir[39]. Bu bağlamda Gâliye iki kısma ayrılmaktadır. *Birinci guruptakiler,* Allah'tan başka bir varlığın ilâhlığını iddia etmişlerdir. *İkinci guruptakiler* ise, Hz. Peygamber'den sonra başka bir peygamberin gelmesini gerekli görmüşlerdir[40].

1. Allah'tan Başkasının Ulûhiyetini İddia Edenler: İbn Hazm, Abdullah b. Sebe' el-Himyerî' ve taraftarlarının bu görüşte olduklarını belirtmektedir. Bunun açık bir delili olarak şu olayı nakletmektedir: Bunlar Ali b. Ebî Tâlib'e gelerek "*Sen O'sun*" dediler. Ali b. Ebî Tâlib onlara "*O, kimdir*" deyince, "*Sen Allah'sın*" dediler. Bunun üzerine Ali, onların ateşle yakılmasını emretti. Onlar ateşe atılırken, "*Bakınız, dediğimiz doğru çıktı: O, Allah'tır. Çünkü Allah'tan başka hiçbir varlık ateşle azap etmez.*" dediler.[41] İbn Hazm, bunu doğrulayan birçok olayın bulunduğunu, nitekim Hz. Ali'nin bu husustaki "Bu işi çok çirkin gördüğüm için, Ateş yaktırdım, Kanber'i çağırdım." şeklinde bir şiirle dile getirdiğini açıklamaktadır[42].

İbn Hazm, aşırı görüşlü Şîî fırkalara mensup insanların "Hz. Muhammed'in Allah olduğu" iddiasını ileri sürdüklerini ifade ederek el-Bihenkî ve el-Feyyâz b. Ali'nin bunlardan sadece birkaçı olduğunu belirtir[43]. Yine başka bir fırka ise, Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar olan bütün pey-

---

39 Galiyye fırkalarının bir tasnifi için bkz. Israel Friedlaender, "The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Hazm", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 28, 1907 (1907), s. 1-80; R.P. Buckley, "The Early Shiite Ghulah", *Journal Of Semitic Studies*, XIII/2 Autumn 1997, s. 301-325; Yaşar Kutluay, *Tarihte ve Günümüzde İslâm Mezhepleri*, s. 110-117.

40 İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 183.

41 İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 186.

42 İbn Hazm, söz konusu şiirde geçen Kanber, Hz. Ali'nin kölesi olup onları ateşe atmakla görevlendirildiğini ifade etmektedir. Bkz., *el-Fasl*, IV, 186.

43 Allah'tan başka varlıkların ilah olduğunu iddia eden diğer şahıs ve gruplar hakkında daha geniş bilgi için bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 186-188; Israel Friedlaender, "The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Hazm", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 28, 1907 (1907), s. 1-80; R.P. Buckley, "The Early Shiite Ghulah", *Journal Of Semitic Studies*, XIII/2 Autumn 1997, s. 301-325. Krş. Bağdadi, *el-Fark*, s. 227; 264.

gamberlerin, Ali, Hasan, Hüseyin, Muhammed b. Ali, Câfer b. Muhammed'in ulûhiyetini iddia etmiştir. Aşırı görüşlü insanlardan bir kısmı da bu görüşlerini çekinmeden savunabilmişlerdir[44] . İbn Hazm, İslâm'a mensup olanların ortaya koyduğu bu çirkin küfürlerin kaynağının Şî'a ve Sûfiyye olduğunu söyler[45] .

2. Hz. Muhammed'ten Sonra da Nübüvvetin Devamını Gerekli Görenler: İbn Hazm hem peygamberden sonra nübüvveti gerekli görenlerin hem de Allah'tan başkasının ulûhiyetini iddia edenlerin ortak paydasının, İslâm dininin temel esaslarından ikisinin inkârı anlamına gelen görüşler olduğunu belirterek, onları İslâm dışı fırkalar olarak nitelendirmiştir. Bu bağlamda söz konusu fırkaların alt gruplarına ait görüşleri tartışmıştır. Nitekim *Gurâbiyye*[46] denilen fırkaya göre, Hz. Muhammed, bir karganın, diğer bir kargaya benzeyişi gibi Ali'ye çok benziyordu. Allah, Cebrâîl'i Ali'ye gönderdiğinde, Cebrâîl Muhammed'i Ali ile karıştırarak vahyi ona teslim etmiştir[47] .

Aşırı görüşlü fırka içinde yer alan birçok grup yada kişiler Hz. Muhammed'ten sonra bir kısım insanların nübüvvetini iddia etmişlerdir[48] . Bunlar arasında, *Ebû Mansûr el-İclî*'nin peygamber olduğu iddiası yer almaktadır. O, *"Gökten bir parçanın düştüğünü görseler: "Üst üste yığılmış bulutlardır" derler."*[49] âyetinde gökten düşen parçanın kendisi olduğunu söylemiştir. el-İclî, Allah'ın ilk yarattığı kişinin İsâ b. Meryem, sonra da Ali b. Ebî Tâlib olduğunu görüşünü etrafındakilere yaymıştır[50] . Bu yüzden o, diğer insanlar arasında bulut lakabıyla şöhret bulmuştur.[51] İbn

---

44 Mesela Hattâbiyye, bu görüşünü, İsâ b. Mûsâ b. Muhammed b. Ali b. Abdullah b. el-Abbâs'ın idaresinde olan Kûfe'de gündüz açıklamışlardır. Gün ortasında büyük bir kalabalık ortaya çıkarak, "İşte buyurun Câfer'e! İşte buyurun Câfer'e" diye yüksek sesle bağırmıştır. İbn Ayyâş şöyle der: Ben o gün onları seyrederken, İsâ b. Mûsâ onların karşısına çıktı, onlarla savaşıp onların hepsini öldürdü. Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 188; krş. Bağdâdî, *el-Fark*, 260-264.

45 İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 188.

46 Değişik görüşleri için bkz. *el-Fasl*, IV, 184; Israel Friedlaender, "The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Hazm", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 28, 1907 (1907), s. 1-80. Krş. Bağdâdî, *el-Fark*, 238-240; Şehristânî, *el-Milel*, 176-177.

47 İbn Hazm bunların Kûfe'de kalabalık bir taraftarının bulunduğunu belirtmektedir. Bkz. *el-Fasl*, IV, 183-184. krş. Bağdâdî, *el-Fark*, 238-240, 250;

48 İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 185-186. R.P. Buckley, "The Early Shiite Ghulah", *Journal Of Semitic Studies*, XIII/2 Autumn 1997, s. 301-325; krş. Bağdâdî, *el-Fark*, 237, 248; Şehristânî, *el-Milel*, 180.

49 Tûr, 52/44.

50 İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 185.

51 el-İclî'nin iddiaları ve haramları açıklama şekilleri ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. *el-Fasl*, IV, 185; Israel Friedlaender, "The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Hazm",

Hazm, Kûfe'de onların komşusu ve aynı zamanda aynı mezhebi benimsemesinden dolayı Hişam'ın onları en iyi tanıyan kimse olduğunu ifade eder. İbn Hazm söz konusu fırkaya ait tasvip edilmesi mümkün olmayan birçok uygulamaların bulunduğunu açıklamıştır. Nitekim *el-Mîzân* adlı eserinde onların din dışı inançları ve uygulamaları hakkında şöyle demektedir. Kisefiyye, hem kendilerinden hem de muhaliflerinden olanları öldürüyorlardı. Bu durumu nasıl izah edebilirsiniz diye sorulduğunda ise şöyle diyorlardı: "Mü'minlerin cennete, kâfirlerin ise cehenneme bir an önce gitmesini sağlayarak her halükarda iyilik yapıyoruz."[52].

Sonuç olarak İbn Hazm, İslâm Fırkalarını Ehl-i Sünnet, Mu'tezîle, Mürcie, Şia ve Hâriciler olarak beş gruba ayırdıktan sonra Ehl-i Sünnet-i sahabe, tâbiûn ve Ashâb-ı Hadisle onlara tâbî olan fukaha olarak tanımlar[53].

SONUÇ

İbn Hazm'ın mezhep tasnifinde inançlarla ilgili tartışmaların yanında bir mezhebin ortaya çıkışı ve gelişim sürecinde kabile asabiyeti veya etnik unsurların da göz ardı edilemeyecek bir şekilde etkili olduğunu kabul ettiği açıkça görülmektedir. İbn Hazm bu nedenle mezheplerin ortaya çıkışını genellikle bir sapma ve gerçekten uzaklaşma olarak görür. Bu yönüyle O, mezhep olgusunu İslâm toplumu ve kültürü adına bir zenginlik ve yeni açılımlar olarak görme yerine, yeni kitlelerin İslâm'a girmesiyle eski kültür ve alışkanlıkların da İslâm'ın sâfiyeti içerisine katıldığını savunur. İbn Hazm'a göre gulat nitelemelerine uygun fırkalar, Fars toplumu ve bu toplumun yaşadığı coğrafya içerisinden çıkmıştır. Zira başta İran ve Irak'ta olmak üzere Güneydoğu Asya'da yaygınlık kazanan Şiîlik, Yunan, İran ve Hint kültürel ikliminde gelişmiştir. İbn Hazm, Gâliyye'yi Allah'tan başka bir varlığın ilâhlığını iddia edenler ile Hz. Peygamber'den sonra başka bir peygamberin gelmesini gerekli görenler olmak üzere iki

---

Journal of the American Oriental Society, Vol. 28, 1907 (1907), s. 1-80; R.P. Buckley, "The Early Shiite Ghulah", *Journal Of Semitic Studies*, XIII/2 Autumn 1997, s. 301-325; krş. Bağdâdî, *el-Fark*, 244-245.

52 Daha geniş bilgi için bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 185-186; Israel Friedlaender, "The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Hazm", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 28, 1907 (1907), s. 1-80; R.P. Buckley, "The Early Shiite Ghulah", *Journal Of Semitic Studies*, XIII/2 Autumn 1997, s. 301-325.

53 Sönmez Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler, Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*, Ankara 2002, s.55.

gurupta değerlendirir. İbn Hazm'a göre bunlar, Yahûdiler ve Hıristiyanlarla birleşmişler ve çok çirkin bir küfre düşmüşlerdir.

İbn Hazm, mezhep olgusuna bir tür sapma ve gerçekten uzaklaşma olarak bakmıştır. İbn Hazm'ı bu görüşe sevk eden temel faktörün, "Allah'ın Kitâb'ı ve Rasûlü'nün uygulamalarına tabi olma" şeklinde tanımladığı, kendisinin Ehl-i Sünnet tasavvuru olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla ona göre, özellikle bir takım gurup veya insanların Allah'ın kitabı ve Rasûlü'nün uygulamalarına tâbî olmayı esas almayıp, bunun yerine siyasal ve toplumsal sorunlar neticesinde ortaya çıkan düşünceleri benimsemeleri, onları ana kitleden uzaklaştırmış ve farklı yollara saptırmıştır.

İbn Sebe Rivayetinin Tarîh ve Makâlât Türü Eserlere Yansıması

Sıddık KORKMAZ*

Abstract

The Narration About Ibn Saba and it's Perception in the History and Heresiography. *It seems that Sayf Ibn 'Umar was influenced by the nascent Shiite movements in his description of the catastrophic events that took place during the caliphate of 'Uthmân and 'Alî. His narrations reveal his strong aversion to the idea that the companions of the Prophet Muhammad might have erred in political issues. However, a careful historical investigation and an objective political analysis of the events of that period reveal the irrationality to seek out such a conspirator as 'Abdallah Ibn Saba to explain these calamities. The historians such as Tòabarî, Ibn Athîr, and Ibn Kathîr base their descriptions of the events on the reports of Sayf, presenting Ibn Saba as a leading actor. Looking at the same figure with the eyes of heresiographers, however, we get quite a different picture. While they tend to describe Ibn Saba as a dominantly political character who acted around 'Uthmân and 'Alî, the heresiographers incline to picture him as a religious and sectarian personality who masterminded and espoused extreme ideas. These two conflicting tendencies lead one to think that both groups of the scholars portray this mythological figure as they wish.*

Key Words: *Sayf bin 'Umar, 'Uthmân, 'Alî,* Raj'at, Wasòâyat, *Extremism, Anachronism.*

Giriş

İslamın erken döneminde meydana gelmiş olan fitne olaylarının algılanışı ve bu anlayışın sonraki asırlara uzanan tezahürleri her mezhebin kendisine göre oluşturduğu bir bakış açısına sahiptir. Genellikle günah işlemekten uzak bir nesil telakkisinin ürünü olarak o dönemde meydana gelen istenmeyen olay ve ortaya çıkan fikirler, Abdullah b. Sebe gibi mevhum şahısların eseri olarak nakledilebilmiştir. Bu durumda İbn Sebe ve onun tarih içindeki yeri hakkında yapılan çalışmalar, böyle bir ismin hayat hikayesi ile ilgili rivayetlerin birbiri ile çelişkisi üzerine yoğunlaşmak-

* ***Dr.,*** Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi. skorkmaz@selcuk.edu.tr

tan ziyade, kendine has özellikleri bulunan, farklı bir tarih algısının tespitine yönelmek durumundadır.

Aşağıda, bir sahabe savunusu niteliğinde görünen, İbn Sebe rivayetinin ilk kaynağı olarak Seyf b. Ömer'in, böyle bir nakle başvurma gerekçelerini incelemeye ve bu konuya, tarih ve makâlât türü eser müelliflerinin, hangi açıdan yaklaştıklarını tahlil etmeye çalışacağız.

Seyf b. Ömer'in Abdullah b. Sebe Rivayetini Muhtemel Anlatma Gerekçeleri

Seyf b. Ömer'in fitne olayları ile ilgili anlattığı rivayetler kendi emsali olan tarihçilerin anlattıklarından İbn Sebe faktörüne yer vermesi sebebiyle farklılıklar arz etmektedir. Hz. Peygamber'e olduğu gibi, onun ashabına da sevgi ve saygı besleyen bir müslüman olarak, dönemin olaylarını Seyf'in gözünden okumak, doğrusu insana daha bir teselli edici gelmektedir. Ne var ki Seyf'in anlattıkları ne dönemin sosyal ve siyasal şartları ne fikir hadise irtibatı ne de meslektaşlarının rivayetleri ile uyuşmaktadır. Bu durum ise bizi ister istemez söz konusu ravînin gerekçelerini anlamak gibi bir tecessüse sürüklemektedir. O halde Seyf'in hayatı hakkında bilinenleri inceleyerek başlamak, bizim açımızdan aydınlatıcı olacaktır.

Taberî'nin önemli kaynaklarından olan Seyf b. Ömer'in hayatı hakkında detaylı bilgiye sahip değiliz. Kısaca onun hakkında bildiklerimiz; Kûfe'li olduğu, Bağdat'ta yerleşip orada meşhur olduğu ve Halife Harun Reşîd zamanında 170/786 ve 200/815 yılları arasında vefat ettiği ile sınırlıdır.[1] Bu takdirde onu anlamak için yapabileceğimiz şey, bize ulaşan rivayetlerini, yaşamış olduğu siyasî, sosyal ve dinî çevreyi incelemekten öte gitmeyecektir.

Seyf b. Ömer'in, Hz. Osman ve Ali dönemi olaylarını anlatırken sıkı bir savunmacı düşünceye sahip olduğunu söylemek ve Hz. Peygamber'in muhterem sahabesine söz söyletmemek gibi bir gayret içinde olduğunu iddia etmek mümkündür. Hatta belki de bu gayretin bir ürünü olarak Halife Hz. Osman'ın katli, Aişe, Talha, Zübeyr ve Hz. Ali arasındaki siyasî çekişmeleri Ebû Zer ve Ammar b. Yâsir gibi büyük isimlerin, sonucu büyük yanlışlara varan uygulamalarını kendilerinden kaynaklanan birer hata olarak tamınlamak yerine, Hz. Peygamber döneminden itibaren yaptıkları

---

1 ez-Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman (848/1444), *Mîzânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, 1382/1963, 2/255-256; İbn Hacer, Şihabuddin Ebû'l-Fazl, Ahmed b. Ali el-Askalânî (852/1448), *Tehzîbu't-Tehzîb*, Beyrut 1325/1907, 4/295; Şeşen, Ramazan, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul 1998, 34.

ihanetler ve fitne fücurla şöhret bulmuş olan Yahudîlerden birisinin ürünü olarak takdim etmek ona daha sağlıklı gelmiş olmalıdır. Her ne kadar hadisçiler tarafından sevilmese de[2] "Ashabıma sövenlere Allah lanet etsin" mealindeki hadisin, tek ravî olarak Seyf'den gelişi bu iddiamızı destekler görünmektedir.[3] Söz konusu isimlerin siyasî yanlışlarının İbn Sebe faktörü ile örtülmesi kanaatimizce onun rivayetlerinin hedeflerinden birisidir.

Seyf'in hayatının büyük bir kısmını Abbasîler zamanında geçirmiş olması, rivayetlerine içinde yaşadığı ortamın siyasî bakımdan etki ettiği gibi bir düşünceyi şimdilik zorunlu kılmamaktadır. Bunun yerine içinde bulunduğu dinî ve sosyal çevreyi incelemek daha isabetli görünmektedir. Bu noktanın aydınlatılması bize onun rivayetlerinin başka bir yönünü açıklayacaktır. Yaşadığı dönem Şîa'nın oluşumu açısından çok hareketli zamana rast gelmekte ve bir çok dinî akımı içinde barındırmaktadır. Emevîlerin yıkıldığı ve Abbâsîlerin kurulduğu zaman dilimini kapsayan hicrî ikinci asırdaki bu kriz döneminde, değişik fırka isimleri ile tanımlanan Şiî gâlî unsurlar onun düşünce dünyasını etkilemiş olmalıdır.[4] Bu oluşumların hemen hemen çoğunda ana bünyeden kopan temel İslam inancına aykırı görüşlere rastlanabilmekte, öyle ya da böyle Hz. Ali'nin adının kullanıldığı görülebilmektedir. Büyük bir ihtimalle de Seyf bunların bir çoğunu zaten bilmektedir. Bunlar arasında Muğîre b. Saîd ve çevresindeki kişilerin genelde sahabe, özelde ise Ebû Bekir ve Ömer hakkındaki görüşleri Seyf üzerinde büyük bir tesir uyandırmış olmalıdır.[5] Tarihi süreç içinde Sahabeye sebbetme anlayışının ilk tezahürleri olarak da algılanabilecek

---

2 Bkz. el-Isbahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. İshak (430/1038), *el-Müsnedu'l-Müstahric alâ Sahîhi'l-İmâm Müslim,* thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî, Beyrut 1996, 1/68.

3 et-Tirmizî, Muhammed b. İsa Ebû İsa (279/909), *Sünen,* thk. Ahmed Muhammed eş-Şakir ve Diğerleri, Beyrut trz. 5/697; el-Heysemî, Ali b. Ebî Bekr (807/1404), *Mecmeu'z-Zevâid,* Kahire 1407/1986, 10/21; ez-Zehebî, *Mizân,* 2/256.

4 Sebeiyye, Keysâniyye, Beyâniyye, Muğîriyye, Masûriyye, Harbiyye, Hattabiyye, Eftahıyye, İsmâiliyye, Museviyye, Nâvusıyye ve Şumeytıyye gibi fırka isimleri ile tanımlanan hareketler için bkz. en-Nevbahtî, Ebû Muhammed Hasen b. Mûsa (310/922), *Fıraku'ş-Şîa,* thk. Muhammed Sâdık Âli Bahri'l-Ulûm, Necef, 1355/1936, 22 vd.; el-Kummî, Sa'd b. Abdullah Ebû Halef el-Eş'arî (299-301/911-913), *Kitabu'l-Makâlât ve'l-Fırak,* thk. Muhammed Cevâd Meşkûr, Tahran 1963, 19 vd.

5 Bkz. el-Eş'arî, Ebû'l-Hasan, Ali b. İsmail (330/941), *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve-İhtilâfu'l-Musallîn,* thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut 1416/1995, 1/72-74; el-Bağdâdî, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed el-İsferâyînî et-Temîmi (429/1037), *el-Fark Beyne'l-Fırak,* thk. ve haşiye: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1411/1990, 240; eş-Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal,* thk. Ahmed Fehmi Muhammed, Beyrut trz. 1/181; İbn Hacer, Şihabuddin Ebû'l-Fazl, Ahmed b. Ali el-Askalânî (852/1448), *Lisânu'l-Mîzân,* Haydârâbâd, 1330/1911, 6/76.

bu düşünceler son derece tepki uyandıracak bir yapıya sahiptir. Zira Muğîre'ye göre, Muhammed, Ali b. Ebî Tâlib'in korunması emânetini, Ömer b. el-Hattâb ve Ebû Bekir'e teklif etmiş ve onlara Ali'yi bu dünyada aldatmamalarını emretmiştir. Muğîre'ye göre bu durum, "Biz emâneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik..."[6] âyetinin te'vilidir. Ona göre bu söze ihanet edilmiş olmalıdır ki; Ömer, Ebû Bekir'e "senden sonra beni teklif etmen şartıyla, sana Ali'ye karşı yardım edeceğim demiş, Ebû Bekir de kabul etmiştir. Yine ona göre ortaya çıkan bu durum Yüce Allah'ın Kur'an'da tasvir ettiği "...Şeytanın hali gibidir; çünkü şeytan insana Kâfir ol, der, insan kâfir olunca da 'ben senden berîyim' der"[7], ayetinin tefsiridir. Böylece bu ayette sözü edilen şeytan Ömer olmakta, Ebû Bekir'le birlikte lanet edilmesi gereken kişiler olarak tavsif etmektedir.

Seyf'in yaşadığı sosyal çevre içinde, sahip olduğu görüşlerden haberdar olma ihtimalinin bulunduğu başka bir isim; Ebû Mansûr el-Iclî (123/741?) ve onun taraftarlarıdır. Aynı şekilde Sahabe hakkında aşırılıklar içeren bir takım görüşlere sahip olan Ebû Mansûr'a göre cennet ve cehennem insandan ibarettir. Ona göre Cennet; Şîa'nın kendisine hizmetle mükellef olduğu zamanın imamına işaret ederken, Cehennem, Allah'ın kendisine düşmanlık gösterilmesini emrettiği kişi yani imamın düşmanı anlamına gelmektedir. Ebû Mansûr bu anlayışının uzantısı olarak dinî emirleri de aynı şekilde tevil etmiştir. Yani farzlar imamların adı, haramlar da Allah'ın kendisini desteklemeyi yasakladığı kimselerin ismi olmaktadır.[8] Hz. Peygamber'in ashabına karşı büyük bir lanetle yaklaşan bu türden yaklaşımlar, Seyf'i ciddi oranda etkilemiş olmalıdır. Bununla birlikte onun yaşadığı dönemin kültürel yapısı Emevîlerin yıkılıp yerine Abbâsîlerin geçtiği döneme tekabül ettiği için, benzerî isim ve görüşlerin yaygınlık kazanma ihtimali yüksektir.

Bu yeni dönemin yapısına örnek olmak üzere Cafer es-Sadık'ın çevresindeki ortamı zikredebiliriz. O dönemde Cafer'in ilim halkalarına birçok isim katılmış ve bunlardan birçoğu Şîa'nın oluşumuna önemli katkılarda bulunmuştur. Bu isimler arasında *Kitâbu'r-Red ale'l-Mutezile fî Emri Talha ve'z-Zübeyr* ve *Kitâbu'l-Hakemeyn* adlı kitapları ile Hişam b. el-Hakem,[9] Ali'ye karşı savaşanları küfürle itham etmesi ile Ali b. İsmail b.

---

6 Ahzâb, 33/72.

7 Haşr, 59/16.

8 en-Nevbahtî, *Fırak*, 38-39; el-Eş'arî, *Makâlât*, 1/75; eş-Şehristânî, *el-Milel*, 1/181-182; Fığlalı, E. Ruhi, "Ebû Mansûr el-Iclî", *DİA*, 10/180-181.

9 İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed (385/995), *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan, Bey-

Mîsem et-Temmâr,[10] ve *Kitâbu'l-Cemel fî Emri Tahla ve'z-Zübeyr ve Aişe* adlı eseri ile Muhammed b. Ali b. Numan el-Ahvel sayılabilir.[11] Söz konusu isimlerin eserleri maalesef bize kadar ulaşmamıştır. Ancak öteki görüşleri göz önünde bulundurulup eserlerinin adı ve sahip olabileceği muhteva dikkate alındığında Seyf'in bu iddialara söz konusu rivayetlerle cevap vermeye çalıştığı sonucuna ulaşılabilir. Bu isimleri Yahidîlikle ilişkilendirerek ağır bir eleştiri ile cezalandırmak istemektedir.

İçinde yaşadığı ortam ve şartları düşündüğümüzde Seyf'in niyeti sadece Hz. Ebû Bekir ve Ömer'i temize çıkarmak gibi görünmemektedir. Zaten onun rivayetleri içinde onların dönemi ile ilişkili olarak Abdullah b. Sebe'nin her hangi bir faaliyetinden söz de edilmez. Onu meslektaşlarından farklı bir tutum izlemeye ve farklı rivayetler aktarmaya yönelten sebep yukarıda saydığımız gerekçelerle birlikte özelde fitne olayları olmalıdır. Çünkü İslam toplumu ilk defa bu olaylar sırasında birbirine karşı gelmiş ve müslüman kanı başka bir müslüman tarafından akıtılmıştır. Seyf'i harekete geçiren ana unsur, yukarıda zikredilenlere ilaveten bu dönem olaylarını, tarihi geriye doğru işleterek ve Hz. Ali'nin ismini kullanarak, ona beşer üstü nitelikler izafe eden hareketler olmuştur. Söz konusu fırkalar geçmiş içinde Ali'yi haklı çıkarmak ve onu yüceltmek için, onun dışındaki her bir sahabeyi karalamakta bir beis görmemektedirler. Seyf bu türden oluşumları İbn Sebe'nin Mısırdaki konuşmaları ile ilişkilendirmiş, böylece Şîîliği erken dönem üzerinden eleştirilmiş olmaktadır. Bu durumda Seyf'in rivayetlerini bir bakıma yukarıdaki gâlî olarak tanımlanan kesimlere cevap olarak anlamak gerekmektedir. Şîîlik açısından anahtar kavramlar olan Rec'at ve Vasîlik gibi anlayışları İbn Sebe'ye söyletmiş olması, bu oluşumlara ciddi bir tepkisinin olduğu izlenimini vermektedir.

Taberî'nin tarihine ilk dönem olaylarını anlatırken kaynak olarak aldığı ve daha sonra gelen Sünnî tarihçilerin esas olarak kabul ettiği Abdullah b. Sebe rivayetinin oluşum gerekçeleri muhtemelen bu hususlardır. O yukarıda örneklerini verdiğimiz gerekçelerden yola çıkarak, öncelikle sahabenin siyasî konularda bir yanlışa düşmediklerini ve o dönemde olup bitenlerin bir çoğunun komplo ürünü hadiseler olduğunu düşünmekte-

---

rut 1417/1997, 218; et-Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. Hasan (460/1607), *el-Fihrist*, Beyrut 1983. 175.

10 el-Hayyât, Ebû'l-Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed b. Osman (298/910), *el-İntisâr ve'r-Red alâ İbni'r-Râvendî*, thk. E. Nasri Nadir, Beyrut 1376/1957, 75.

11 Aynı şekilde *Kitâbu'l-İmâme* adlı bir eseri de mevcuttur. Bkz. İbn Nedim, *el-Fihrist*, 219; et-Tûsî, *el-Fihrist*, 136.

dir. Böylece hayatı boyunca çevresinde gerceklesen bir çok Şiî karekterli oluşumun da aslında Yahudî kökenli olduğunu imâ etmektedir.

Fitne Olayları Etrafında Oluşan İbn Sebe Anlayışının Tarih Kitaplarındaki Yansımaları

Seyf b. Ömer'i incelerken görmüş olduğumuz yukarıda ele alınan şartların, onun tarih anlatıcılığına da yansımış olması elbette mümkündür. Fitne olaylarını, Abdullah b. Sebe rivayetine dayalı olarak anlatmakla, Seyf'in kendisinden sonraki tarihçilere kaynaklık ettiğine de değinmiş idik. Ancak burada üzerinde durulması gereken başka bir husus daha vardır ki o da İbn Sebe meselesini esas alan tarihçilerin bu şahsı özellikle Hz. Osman ve Ali etrafında aktif bir isim olarak takdim etmeleridir. Bununla birlikte Hz. Ali dönemi olaylarında da aynı şahsı aktif bir isim olarak göstermelerine rağmen, özellikle makâlât türü eserlerde kendisine izafe edilen fikirlere yer vermemeleridir. Bu durumda kaynaklarda yer alan İbn Sebe'yi tek bir kişilik olarak anlamamız imkansız hale gelmektedir.

Bazı kronolojik çelişkilerle birlikte Taberî ve takipçisi olan tarihçilerin Seyf'e dayanarak aktardıklarına göre, Abdullah b. Sebe, Hz. Osman döneminde müslüman olmuştur.[12] Arkasından Şam, Basra, Kûfe ve Mısır'a gitmiş ve buralarda Osman aleyhinde propağanda yapmıştır. En son Medîne'ye gelerek halifenin katline iştirak etmiş ve onun şehid edilmesini sağlamıştır.[13] Bu süreç içerisinde Seyf'in fitne olaylarını anlatırken, Abdullah b. Sebe'nin Şiî fikirlerini yaydığını iddia ettiği tek yer Mısır'dır.[14] Bunun dışında İbn Sebe'ye dinî ya da mezhebî bir görüş izafe edilmez.

---

12 Taberî'nin rivayetleri içinde Seyf, bir yandan İbn Sebe'nin, Şam'da 30/650 yılında, bir Müslüman gibi davrandığını anlatırken, 35/655 yılında yeniden, ve ilk defa Müslüman olduğunu haber vermektedir. Bkz. et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr (310/922), *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, Kahire, trz. 4/283. Bütün bunlara ilaveten Nâşî el-Ekber ise, onun Hz. Ali'nin vesilesiyle Müslüman olduğunu haber vermektedir. Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme (Usûlü'n-Nihal)*, Beyrut trz, 22. Geniş bilgi için bkz. Korkmaz, Sıddık, *Tarihin Tahrifi İbn Sebe Meselesi*, Ankara 2005, 24 vd.

13 Seyf b. Ömer (180-200/796-815), *el-Fitne ve Vak'atu'l-Cemel*, der, ve tsf; Ahmed Râtib Armûş, Beyrut 1986/1406, 11, 34 vd: et-Taberî, *Târîh*, 4/340 vd; İbnu'l-Esîr, Ebû'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdi'l-Kerim (630/1233), el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, Beyrut 1407/1987, 3/27-28 vd.; İbn Kesîr, Ebû'l-Fida İsmail b. Ömer b. Kesir el-Kureşî ed-Dımeşkî (774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye fi't-Tarih*, Mısır trz. 3/46, 47 vd.

14 Seyf'e göre İbn Sebe Mısır'da şöyle demiştir: "İnsanlar İsa'nın döneceğine inanıyorlar da Muhammed'in döneceğine inanmıyorlar. Halbuki Muhammed geri dönmeye (rec'at) İsa'dan daha çok hak sahibidir... Bin tane peygamber ve her peygamberin bir "vasîsi" vardır. Ali de Muhammed'in "vasîsi"dir." "Osman hilafeti haksız olarak ele geçirmiştir. Bu ise Rasu-

İbn Sebe'nin Mısırdaki faaliyetleri ile ilgili rivayette anlatılan vasîlik ve rec'at gibi kavramlar ise Şîîlik açısından son derece önemli hususlardır. Daha sonra makâlât türü eserlerdeki İbn Sebe'nin, sürekli olarak rec'atinden söz edeceği kişi Hz. Ali iken, Mısır'da rec'atinden söz ettiği kişinin Hz. Muhammed olduğu da hatırlanmalıdır. Üstelik bu fikirler Şîa'nın teşekkülü sürecinde hicrî birinci asrın sonlarına doğru teşekkül etmiş anlayışlardır. Yani Muhammed b. el-Hanefiyye'nin 82/701 yılındaki ölümünden sonra kitlelere mal olmuştur denilebilir.[15] Seyf'in en büyük yanılgısı bu anlayışları, kendi rivayetinde anlattığı gibi Hz. Osman dönemi ile ilişkilendiriyor olmasıdır. Mısırdaki faaliyetleri ile ilgili verilen bu rivayetin dışında, İbn Sebe'nin başka bir gâlî düşüncesine rastlamamaktayız. Bunun yerine daha çok siyasî olaylarda yer alan bir İbn Sebe karekteri ile karşılaşmaktayız. Oysa bu durum son derece önemlidir ve üzerinde durulması gerekmektedir. Çalışmamızın ilerleyen sayfalarında örnekleri de verilecek olan, kaynaklardaki İbn Sebe'ye izafe edilen görüşlerin dile getirileceği en uygun yer Mısır iken, tarih kitapları bu konuda suskun kalmaktadır.

Seyf'in İbn Sebe rivayetini Hz. Ali dönemi ile ilişkilendirmesine gerekçe olarak, Cemel Savaşındaki iki gurup arasındaki çatışmayı gösterdiği bilinmektedir. Müslümanların tarihinde ilk defa iki kesimi birbirleri ile savaştırmak istemeyen Seyf ve takipçisi olan tarihçilere göre, aslında yapılmak istenen bir anlaşma vardı. Buna rağmen bir çatışma gerçekleşti. Rivayetleri içinde söz konusu uzlaşmanın neden gerçekleşmediğini detaylı olarak anlatan tek râvî Seyf'tir. Seyf'e göre Ali'nin safları içinde bulunan İbn Sebe ve taraftarları için, bu anlaşmanın yapılması, Hz. Osman'ın katline iştiraklerinden dolayı, ya asılmaları ya da cezalandırılmaları anlamına gelmekteydi. Yani anlaşma yapılacak olursa, kaybedecek olan, İbn Sebe ve taraftarları olacaktı. Bu sebeple onlar savaşı başlatmak için gizlice anlaşmayı bozmak üzere harekete geçmişlerdi.[16] Böylece İbn Se-

---

lullah'ın vasiyetine aykırıdır. Öyleyse ey insanlar kalkın ve harekete geçin, emirlerinize ta'n edin!" Bkz. Seyf, *el-Fitne,* 48-50; et-Taberî, *Târîh,* 4/340-341.

15 Bkz. en-Nevbahtî, *Fırak,* 23, 29, 34; el-Kummî, 32-33; el-Malatî, Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman, *et-Tenbîh ve'r-Red, Alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida',* thk. Muhammed Zahid b. el-Hasen el-Kevserî, Bağdâd 1388/1968, 19; el-Bağdâdî, *Farklar,* 31-32; krş. Friedleander, Israel, "Abdallah b. Saba, der Begründer der Si'a, und sein Jüdischer Ursprung, I-II", *Zeitscrift für Assriologie,* 24, Strassburg, 1326/1909, 1327/1910, 2, 14-15; Watt, W. Montgomery, "İlk Dönemde Hilafet", trc. A. Bülent Ünal, *İslam Mezheplerine Dair Bazı Kavramlar,* İzmir 1417/1997, 54.

16 Halife seçilmesi sırasında kullanılan isyancılar anlamındaki Sebeiyye tanımlamasını tasnif dışı tutuyoruz. Bkz. Seyf, *el-Fitne,* 96-97; et-Taberî, *Târîh,* 4/436 437 vd.; Ella Landau-Tasseron, "Sayf Ibn 'Umar in Medieval and Modern Scholarship", *Der Islam,* 67/1410/1990, 2.

be'nin taraftarları iki tarafı birbirine tutuşturmuş ve kimse farkına varmadan savaşın başlamasına sebep olmuşlardı.[17] Halk tarafından yapılmış bir seçimle iş başına gelmiş olan Hz. Ali'nin, kendisine karşı yapılan isyanı, bastırma girişimi olarak kabul edilebilecek olan Cemel Savaşı ile ilgili Seyf'in bu rivayetleri, savunmacı bir zihniyetin ürünleri olarak kabul edilmelidir. Aynı şekilde makâlât kitaplarında Hz. Ali hakkında söylemedik söz bırakmayan ve onun peygamberliğinden, ilahlığına varıncaya kadar bir çok görüş dile getiren İbn Sebe'ye, tarihî olayların seyri içinde bir daha rastlamıyor olmamız, tarihçilerin artık bu şahısla işleri bittiğinde onu bir kenara bıraktıkları izlenimini vermektedir.

Seyf'in İbn Sebe rivayeti açısından konuşması gereken yerlerden birisi de Ali ile Muâviye arasındaki mücadeledir. Aslında Sıffin Muâviye'nin, Ali'ye karşı yaptırdığı yüzük hilesi gibi oyunlarını düşündüğümüzde Cemel'den daha müsait bir ortama sahiptir.[18] Ancak Seyf'in rivayetlerinin bu dönem olaylarını ele almaması ya da Muâviye'nin sergilediği siyasî icraatları, bu isimle örtülmeye değer görülmemiş olabilir. Bununla birlikte Ali-Muaviye ilişkisi çalışmamızın sınırları içinde yer almamaktadır.

Tarihî kaynakların Abdullah b. Sebe rivayetine bakış açısını göz önüne aldığımızda, daha çok siyasî bir aktör çerçevesi çizdiklerini görürüz. Ayrıca Sebeiyye gibi bir fırkanın lideri olan İbn Sebe'nin, gâli fikirlerden bir çoğuna sahip olmayan kişilik olarak takdim edildiğini söyleyebiliriz. Hz. Osman gibi bir devlet başkanını düzenledikleri suikast sonucu öldürüp, yerine de zaten istedikleri bir isim olan Hz. Ali'yi getiren bu fırkanın, gulât, yani aşırılık olarak kabul edilen fikirlerine tarih kitaplarının yer vermemesi son derece ilgi çekicidir. Ayrıca tarih kitaplarındaki İbn Sebe ile aşağıda örneklerini verecek olduğumuz makâlât türü eserlerdeki İbn Sebe'nin ilişkisini kurmak oldukça zordur.

---

17 Seyf, *el-Fitne,* 48-50; et-Taberî, *Târîh,* 4/340-341, 494 vd.; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil,* 3/126 vd.

18 Bkz. Seyf, *el-Fitne,* 48-50; et-Taberî, *Târîh,* 4/340-341 vd. Tarih yazarları içinde dönemin olaylarını anlatırken farklı bir tutum izleyen Makrîzî'yi görürüz. Ancak o da Abdullah b. Sebe'yi farklı isimlerle ele almakta ve tek bir şahıs olarak algılamamıza izin vermemektedir. Yazar Mısırdaki fırka ve mezhep hareketlerinden söz ederken Hz. Osman'ın öldürülmesindeki Abdullah b. Sebe'nin rolüne Şîa'nın ilk kurucusu sıfatıyla yer verir. Seyf'in, Taberî'deki rivayetine dayanarak Hz. Osman'ın öldürülüş sürecini anlatır. Makrîzî Seyf'in rivayetini aktarırken İbn Sebe'nin Şam'a olan yolculuğuna yer vermez. Yine Ali'nin Rec'at'ı ile ilgili rivayetleri de aktarmaz. Bkz. el-Makrîzî, Takıyyuddin Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ali (845/1441), *Kitâbu'l-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hıtâti ve'l-Âsâr,* Kahire trz. 4/146-147.

Makâlât Türü Eserlerdeki İbn Sebe'nin Gâlî Oluşumlarla Birlikte Hz. Ali ile İlişkilendirilmesi

İbn Sebe'nin makâlât türü eserlerde genellikle Şîa ile ilişkilendirilmesinde Hz. Ali'nin özel bir yeri bulunmaktadır. Ali'nin Şîa ve onun alt kolları gibi mezhepler tarafından, ayrıcalıklı hatta bazen insan üstü özelliklere sahip birisi gibi takdim edilmesi, onun adı etrafındaki asılsız iddiaların çoğalmasına yol açmıştır. Bu türlü fırkaların Hz. Ali ve onun neslini bir şekilde bayraklaştırmaları, daha sonra oluşan mezheplere, kendilerine özgü bir Ali miti yaratma ortamı doğrumuştur.[19] Bu ortamın ürünü olan anlayışların, teşekülü esnasında ortaya çıkan bütün Şîî fikir ve fırkaların kaynağı olarak gösterilen İbn Sebe anlayışı ile birlikte, makâlât yazarları tarafından benimsendiğini söyleyebiliriz. Bu arada tarih kitaplarındaki Seyf kaynaklı anlatılan rivayetlere artık makâlât türü eserlerde pek rastlanmadığını hatırlamak gerekmektedir.

Tarih kitaplarında yer almayıp da makâlât yazarlarının aktardıkları rivayetlere göre İbn Sebe, daha çok Hz. Ali hakkında konuşmuştur. Bazen bu yazarların anlattıkları birbirleri ile örtüşebilmektedir. Ancak çoğunlukla birbirinden farklı tasvirler ortaya çıkmaktadır. Oysaki durum Ali etrafında böyle bir ismin varlığı ve Ali'nin ona gösterdiği tepkilerden öte, İbn Sebe hakkında yeni ve farklı rivayetler ekleyen yazarların kendi dönemlerindeki istenmeyen ve beğenilmeyen aşırı Şîî guruplara bu isim aracılığı ile duydukları bir tepkiden ibarettir.[20] Bu yazarların anlattıkları ve

---

19 Söz konusu oluşumlar böylelikle hem Hz. Peygamber'in bırakmış olduğu sünnete uyma yükümlülüğünden kurtulmuşlar hem de kendi aşırılıklarını savunmak için bir sığınağa sahip olmuşlardır. Aynı şekilde "Ali ya da Ehl-i Beyt muhalifi" suçlamasıyla, büyük bir sahabe çoğunluğunu dışlamışlar, bu vesile ile de İslam'ın erken dönemindeki örnek sayılabilecek uygulamalarının sorumluluğundan uzaklaşmışlardır denilebilir.

20 Sonraki kaynakların bir çoğunda nakledilecek olan Medâin merkezli Ali'nin ölmeyeceği haberini Abdullah b. Sebe ya da Abdullah b. Harb ile ilişkili olarak ilk önce Câhız'ın (255/868) anlattığını görmekteyiz. Câhız'ın rivayetleri içinde İbn Sebe'nin Seyf'in anlatmış olduğu Mısır'daki görüşlerle İbn Harb'ın fikirleri birbirine benzememektedir. Aynı şekilde Makâlât türü eserlerdeki bilgilerin kısmî benzerlerini İbn Sa'd'ın (230/844) kayıtlarında da görmek mümkündür. Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ,* thk. İhsan Abbas, Beyrut 1388-1968 3/39, 7/512.; el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr (255/868), *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Kahire 1948/1367 3/81. Bir zamanlar Kisrâ'nın oturduğu, Bağdat yakınlarındaki önemli bir şehir olan Medâin için bkz. Feyrûzâbâdî, Muhammed b. Yakub (817/1415), *Kâmûsu'l-Muhît,* thk.?. yer ?, trz. 1/1592; Dietrich, A. "Medâin", *İA,* 7/448 vd. İbn Harb b. Amr el-Kindî'de Ulûhiyet izafesi ve Tenasüh görüşü varken, Seyf'in rivayetlerindeki İbn Sebe'de sadece Rec'at, Vasîlik ve sadece siyasî anlamda Sahabeye ta'n vardır. Bkz. Seyf, *el-Fitne,* 48-50; el-Kummî, *el-Makâlât,* 21; et-Taberî, *Târîh,* 4/340-341. Bununla birlikte Câhız'ın eserinin bir makâlât kitabı olmadığını İbn Sebe ile İbn Harb'ın da aynı kişiler olmadığını belirtmemiz gerekmektedir.

tarihî seyir içerisinde kronolojik olarak çeşitlenerek çoğalan İbn Sebe tasvirleri genellikle aşağıdaki gibidir.

Abdullah b. Sebe ve çevresindekiler Ali'nin ilahları olduğunu iddia etmişler Ali de onları; *Ben çirkin bir iş gördüğümde, Ateşi yakar ve Kanber'i*[21] *çağırırım* diyerek yakmış veya sürgüne göndermiştir.[22]

İbn Sebe, Râfızîlikle ilişkilendirilerek, eldeki mevcut Kur'ân'ın Ali'de olan başka bir Kur'ân'dan dokuzda biri oranında eksik olduğunu iddia etmiştir. Aynı şekilde o, Ali'nin ölüm haberini getiren birine: *"Vallahi onun beynini yetmiş bohça içinde de getirseniz öldüğünü kabul etmeyiz. Çünkü biz onun Arapları asası ile gütmedikçe ölmeyeceğini biliriz"* diye cevap vermiş ve onun öldüğüne inanmamıştır.[23]

İbn Sebe'nin ashabı, Hz. Ali'nin ölümünden sonra, İmâmet'e bir farz olarak inanmışlardır.[24] Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Sahabe hakkındaki ilk "teberrî" fikrini ileri sürmüş ve takiyye'nin ne caiz ne de helal olduğuna inanmışlardır.[25] İbn Sebe Ali'nin çevresinde bulunan öylesine müfrit bir gâlîdir ki Ali onu öldürmek istemiş ancak çevresindekiler buna izin vermemiştir.[26]

İbn Sebe Hz. Ali'ye arkadaş olmuş ve onun Hz. Peygamber'in vasîsi olduğunu iddia etmiştir. Ali'nin imâmetinin farziyeti konusuna ilaveten berâet fikrini ortaya atarak, düşmanlarının kafir olduğunu iddia etmiştir.[27]

---

21 Ali'nin kölesi olarak bilinen Kanber hakkında bilgimiz sınırlıdır. Bkz. el-Ya'kûbî, Ahmed b. Ebi Yakub b. Cafer b. Vehb (292/905), *Târîhu'l-Ya'kûbî,* Beyrut trz. 2/214. İbn Hacer, şeceresi hakkında söylenilenlerin meçhul olduğunu ve her hangi bir hadisinin olmadığını söyler. Hakkında şöyle bir rivayet aktarır: "Osman b. Vâkıd der ki; Abdullah b. Ebî Süfyan b. el-Hâris'le oturuyordum, Kanber geldi ve selam verdi. O da onun selamını almadı. Amca oğlunun kölesi hakkında böyle mi yapıyorsun? dedim. O da "Bu Kûfe'ye geldi ve Osman'ı kınadı. Oysa ben Ali'nin "Osman'la cennette karşı karşıya kardeş olarak oturmayı ümit ediyorum" dediğini duydum dedi." Bkz. *Lisânu'l-Mizân,* 4/475. İbn Hâcer'in aktardığı bu rivayetin de Ali ile Osman'ı barıştırma girişimi olduğu izlenimi uyandırdığını söyleyebiliriz.

22 el-Cüzcânî, İshak İbrahim b. Yakûb (259/872), *Ahvâlu'r-Ricâl,* thk. es-Seyyid Subhî el-Bedrî es-Samarrâî, Beyrut 1405/1985, 37-38; İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (276/889), *el-Maârif,* thk. Servet Ukkâşe, Kahire, trz. 622.

23 Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme,* 22-23; Friedlaender, Israel, "The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Hazm", *JAOS,* New York City 1908, 29/43.

24 Burada İbn Sebe, Abdullah b. Vehb er-Râsıbî el-Hemdânî olarak tanımlanmıştır. Bkz. en-Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şîa,* 22-23; el-Kummî, *Makâlât,* 21.

25 Mesela İsmâilî yazar Ebû Hâtim er-Râzî'de benzer bilgileri tekrar etmiş durumdadır Bkz. Ahmed b. Hamdân (324/925), *Kitâbu'z-Zîne fî Kelimâti'l-İslâmiyyeti'l-Arabiyye,* thk. Abdullah Sellûm es-Sâmarrâî, *el-Ğuluv ve'l-Fıraku'l-Ğâliye* içinde, trz. 305-306. Sahabe hakkındaki görüşleri için krş. İbn Hâcer, *Lisânu'l-Mizân,* 3/289-290.

26 el-Kummî, *Makâlât,* 20.

27 Bkz. el-Kummî, *Makâlât,* 21 Nevbahtî-el-Kummî, *Fırak,* 33.

İbn Sebe'nin taraftarlarına göre; Ali bulutlardadır, gök gürültüsü onun sesi, şimşek ise kırbacıdır. Bu fikirleri ile o, başka fırkalara da kaynaklık etmiş,[28] ilk defa Vakf ve Gulüv'den söz etmiştir.[29] Söz konusu olan bulut meselesi, Ali'ye ait olan ve Hz. Peygamber tarafından "bulut" diye isimlendirilen bir sarığıdır ve İbn Sebe'nin ashabı bunu kendi istekleri doğrultusunda tevil etmişlerdir.[30]

Abdullah b. Sebe ve ashabı gâliye'nin on dördüncü fırkasına mensuptur.[31] Ali'nin ölmediğine Kıyâmet gününden önce dünyaya döneceğine ve zulümle dolduğu gibi yeryüzünü adaletle dolduracağına inanmıştır.[32]

Abdullah b. Sebe, Ali'nin Allah olduğunu kendisinin de onun peygamberi olduğunu iddia etmiştir. Onun bu iddiasına karşılık Ali onu çağırmış, tevbeye davet etmiş, o kabul etmemiş, onu üç gün hapsettikten sonra yaktırmıştır veya lanet etmiştir.[33]

İbn Sebe'nin ashabı ile ilişkili haberlerde, Hz. Ali Basralılar'la yaptığı savaştan sonra yanına gelen, ez-Zut'lulardan[34] yetmiş kişiyle kendi dille-

---

28 el-Kummî, *el-Makâlât,* 28. Ali'nin bulutlarda olduğu rivayeti daha sonra "Sehâbiyye" adlı bir fırkanın görüşleri olarak da nakledilecektir. Bkz. Neşvânu'l-Himyerî, Ebû Saîd Neşvân b. Saîd (573/1178), *el-Hûru'l-'Iyn,* thk. Kemal Mustafa, Mısır, 1367/1948.154-155. Bkz. Fığlalı, Bağdâdî'nin *Mezhepler Arasındaki Farklar*'ına yazdığı, "Önsöz", xxı; Neşvânu'l-Himyerî, *Hûru'l-'Iyn,* 154,155. Krş. el-Bağdâdî, *el-Fark,* 223-235. Seyyid Himyerî ve diğer sonraki dönem Şîîlerinin de bu fırkaya dahil edilerek vedildiği bilgiler için Bkz. el-Yemenî, Ebû Muhammed (6/12. asır), *Akâidu's-Selâse ve's-Seb'îne Fırka,* thk. Muhammed b. Abdullah Zerebân el-Ğâmidî, Medîne, 1422/2001, 1/472-476.

29 el-Kummî, *Makâlât,* 20.

30 Krş. el-Askerî, es-Seyyid Murtaza, *Abdullah b. Sebe ve Esâtîru Uhrâ,* yer?, 1992; *Abdullah b. Sebe ve Dîger Efsânehâi Târîhî,* Farsça'ya trc. Ahmed Fehrî Zencânî, Muhammed Sâdık Necefî, Hâşim Herîsî, Tahran 1365/1945. 2/323 vd.

31 el-Eş'arî, *Makâlât,* 1/86-88.

32 el-Eşa'rî Rec'at iddiası ile birlikte Seyyid Himyerî'nin *Hesap gününden önce insanların dünyaya döneceği güne..* mealindeki şiirini aktararak İbn Sebe ile Himyerî arasında bir bağ kurmaktadır. Himyerî (173/789-790) ile Ali zamanında yaşamış olması gereken Abdullah b. Sebe'nin ilişkisinin bulunması mümkün değildir. Bkz. *Makâlât,* 1/86-88. Öte yandan Mâturîdî'ye izafe edilen *Makâlât* adlı bir eserde Abdullah b. Sebe ile ilgili doğrudan bir bilgi bulunmamaktadır. Sadece "es-Sebbâbiyye" olarak Mürcie'nin alt guruplarından birisinden söz edilir. Bkz. el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud (333/944), *Kitâbu'l-Makâlât* (?), Kâhire Üniversitesi Kütüphanesi, Yazmalar Bölümü, No: 19495,v; 8a. Krş. en-Nesefî, Ebû Muti' Mekhûl b. Fazl (318/930), *Kitâbu'r-Red ale'l-Bida',* thk. Marie Bernand, Annales Islamogiqes, 16 (1980), 115; Korkmaz, Sıddık, "İmam Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Hayatı ve Eserleri", *Dinî Araştırmalar,* Ankara 2001, 4/10, 109-110; Emin, Şerif Yahya, *Mu'cemu'l-Fıraki'l-İslâmiyye,* Beyrut 1406/1986, 131.

33 Şîî kanat içinde bazı farklı tanımlamalar açısından Keşşî'yi (340/951 civarı) zikredebiliriz. Onun anlattıkları da bir bakıma Kummî'nin anlattıklarının da özeti durumundadır. O sadece söz konusu rivayetlere muhtemelen çoğunluğu sonradan oluşturulmuş olan isnad zincirleri eklemiştir. Bkz. Muhammed b. Amr, *Ricâlu Keşşî,* Meşhed 1348/1929, 107.

34 Kaynaklarda ez-Zut, Hind bölgesinde bir yer olarak tanıtılmaktadır. Bkz. el-Ferâhidî, Ebû

ri ile konuşmuştur. Gelenler Ali'ye selam vermişler ve onunla sohbet etmişlerdir. ez-Zut'lular'ın diliyle Ali de onlara cevap vermiş ve kendisinin onların iddia ettiği gibi beşer üstü bir varlık olmadığını söylemiştir. Onları tevbeye çağırmış, ama onlar kabul etmemiştir. Daha sonra Ali onlara kızmış, kuyular kazdırmış ve onları kuyulara hapsettirmiştir. Sonra kuyuların üzerini kapattırmış, ateş yaktırmış ve onlarda yanan ateşin dumanıyla ölmüşlerdir.[35]

İbn Sebe ve ashabı, gulât'ın birinci fırkası olarak, on beş fırkaya dahil olan Râfıza'nın ve Şîa'nın ilk kurucusudur.[36] Ona göre Ali nübüvvette Hz. Peygamberle ortaktır. Hz. Peygamber ölünce Ali nübüvvete vâris olmuş, kendisine vahiy gelen nebî durumuna gelmiş ve Cebrail ona risaleti getirmiştir[37] .

Ali'nin ölüm haberinin Medâin'e ulaşması üzerine İbn Sebe'nin ashabından bazıları bunu kabul etmemişlerdir. Ali'nin ölmüş olabileceğini kabul etmeyenlerin bu görüşleri; *Öyleyse malını niye taksim ettik ve hanımlarını niye evlendirdik?,* şeklindeki cümlelerle eleştirilmiştir. Bundan sonra İbn Sebe'nin ashabı dört guruba ayırılmış,[38] bu fırklar bedâ, rec'at ve Ali'nin Kadîm olduğu görüşlerini savunmuşlardır.[39]

İbn Sebe, Hz. Ali'nin namazdan sonra dua ederken "ellerin göğe doğru tutulması gerektiği tavsiyesine", *Ey Müminlerin Emîri, Allah her yerde değil mi?,* diyerek cevap vermiştir. Hz. Ali de onun bu sorusuna Kur'ân'da

---

Abdurrahman el-Halil b. Ahmed (170/786), *Kitâbu'l-Ayn,* thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Samarrâî, yer ?, trz. 7/347; Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdullah Şihabüddin Yakut b. Abdullah (626/1229), *Mucemu'l-Büldân,* nşr. Dâru'l-Fikr, Beyrut trz. 4/178, 5/279; er-Râzî, Muhammed b. Ebî Bekir b. Abdilkâdir (666/1268), *Muhtâru's-Sıhâh,* thk. Mahmud Hâtır, Beyrut 1415/1995, 280.

35 el-Keşşî, *Ricâl,* 109. Oysa Ali'nin arapçadan başka bir dil bildiğine dair herhangi bir rivayet yoktur. Bu türden fikirdeki insanları yaktığı veya dumanla boğdurduğu iddiaları ise Hz. Ali ile ilişkilendirilemeyecek türden ithamlardır.

36 el-Malatî, *et-Tenbîh,* 18-19, 156. Böylece râfıza ve Şîa, gulâttan doğmuş olmaktadır.

37 el-Malatî, *et-Tenbîh,* 158. Hicrî dördüncü asırdaki bazı Şîî fırkaların Ali hakkındaki iddilarının bir resmi olarak kabul edilebilecek bu tür iddialar aynı şekilde tarih kitaplarındaki Ali kişiliği ile uyuşmadığı gibi İbn Sebe üzerinden onunla ilişkilendirilmeye çalışılan fikirler daha çok Nusayrîliğin fikirlerine benzemektedir.

38 el-Malatî, *et-Tenbîh,* 18-19. Bu rivayetlerin kaynağı için bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakât,* 7/512.

39 Malatî bu fırkalar hakkında şunları söyler: "Bu fırkaların hepsi "bedâ" fikrine inanırlar. Hakkında konuşmak istemediğim bedâ fikri ise Allah'ın sözünden vaz geçmesidir. Bunların hepsi küfür ve cehl hizbidir. Ali ve Muhammed'in ölümünü ikrar etmedikçe "Kebire" işledikleri belirtilmelidir. Çünkü söylediklerinin delili yoktur. Ali'nin "İlâh-ı Kadîm" olduğu şeklindeki görüşlerine gelince, Hıristiyanlarla aynı görüştedirler. Hıristiyanlardan Nastûrîler'in görüşlerini keyfiyet ve cisim sahibi olanın ilah olamayacağı şeklindeki açıklamamızla çürütmüştük. Rec'at hakkındaki görüşleri de böyledir..." Bkz. *et-Tenbîh,* 19.

hem rızkın hem de azabın göklerde olduğuna dair ayetler bulunduğunu delil göstererek karşılık vermiştir.[40] İbn Sebe'nin soyundan gelen birisi, Mufavvıda'ya mensup olmuştur.[41]

Abdullah b. Sebe ile Abdullah b. Sevdâ ayrı ayrı kişilerdir.[42] İbnu's-Sevdâ, İbn Sebe'nin bir taraftarı, aslen Hîre'li bir Yahudî ve Kûfeliler arasında itibar kazanmak için Müslüman gibi görünmüş birisidir. Tevrat'daki "her Nebî'nin bir vasîsi vardır görüşünü Ali'ye tatbik etmiştir. Ona göre Hz. Muhammed, Nebîlerin en hayırlısı, Ali de vasîlerin en hayırlısıdır. Bu sözleri duyan Ali ve taraftarları, ona değer vermişler ancak Ali, onun kendisi hakkındaki aşırılık içeren görüşlerini duyunca, onu öldürmek istemiştir. İbn Abbas ise, Şamlılara savaşacağı ve taraftarları arasında bölünme olabileceği gerekçesiyle Ali'yi bu düşüncesinden vaz geçirmiştir. Ali de hem İbn Sebe'yi hem de İbnu's-Sevdâ'yı Medâin'e sürmüştür. İbnu's-Sevdâ, Kûfe Mescidi'nde iki kaynak fışkıracağını, bunların birinden bal, diğerinden yağ akacağını ve Ali'nin taraftarlarının bu iki kaynaktan doyasıya besleneceğini iddia etmiştir.[43]

İbn Sebe Allah'tan başkasına ilahlık izafe ederek tenasüh inancına sahip olmuştur.[44] İbn Sebe'nin taraftarlarına göre Ali'nin ilah olduğu dü-

---

40 Zariyât, 51/22. Bkz. el-Kummî, Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin İbn Bâbeveyh (381/991), *el-Hısâl,* Kum 1403/1982, 2/628-629; el-Harrânî, el-Hasan b. Şube (IV/X Asır), *Tuhefu'l-Ukûl,* Kum 1404/1983, 68.

41 Bkz. el-Kummî, Şeyh Sadûk, Ebû Cafer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh (381/991), *Risaletü'l-İ'tikâdâti'l-İmâmiyye (Şiî İmâmiyye'nin İnanç Esasları),* trc. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1398/1978, 119. Krş. el-Meclisî, Muhammad Bâkır (1110/1698), *Bihâru'l-Envâr,* Beyrut 1404/1698, 25/343.

42 el-Bağdâdî, *el-Fark* , 225.

43 el-Bağdâdî'ye göre Abdullah b. Sebe ve fırkası sahip olduğu görüşleri ile neredeyse İslam dışı bütün fikir ve fırkaların kaynağıdır. Şîa'yı eleştirmek için râfıza kavramını seçen Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak* adlı eserinde Hz. Ali dönemi ile ilişkili olarak bütün aşırı fırkaları Hz. Ali ve onun çevresindeki Abdullah b. Sebe ile ilişkilendirerek kendisinden önceki kaynaklarda bulunan rivayetleri tekrar eder. el-Bağdâdî bu fırkaları şöyle sıralar: Beyâniyye (Beyân b. Sem'ân el-'Iclî (119/737), Muğîriyye (Muğîre b. Sa'id el-I'clî 126/743), Mansûriyye (Ebû Mansûr el-I'clî 123/741), Hattâbiyye (Ebû'l-Hattâb el-Esedî 145/147-762/764), Abdullah b. Muâviye b. Abdullah b. Cafer'in ilahlığına inananlar, Hululiyye, Hulmâniyye (Ebû Hulmân ed-Dımeşkî), Mukannaiyye, 'Azâfira (Bağdad'da öldürülen İbnu Ebi'l-Azâfir'in ilahlığına inanalar), Hişâmiyye (Hişâm b. el-Hakem er-Rafızî), Hişâmiyye (Hişâm b. Sâlim el- Cevâlikî), Yunûsiyye (Yunus b. Abdirrahman el-Kummî), Müşebbihe (Dâvûd el-Cevâribî), İbrâhimiyye (İbrâhim b. Yahya el-Eslemî 184/800), Hâbıtiyye (Ahmet b. Hâbıt/Hâit) ve Kerrâmiyye. Bkz. *el-Fark,* 233-235. İsferâyînî ise selefi olan Bağdâdî'yi neredeyse aynen tekrar ettiği için, bu konudaki rivayetlere fazla bir şey eklememiştir. Bkz. Ebu'l-Muzaffer, Tâhir b. Muhammed (471/1078), *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyîzu'l-Fırkati'n-Nâciye ani'l-Fırakı'l-Hâlikîn,* thk. Yusuf el-Hût, Beyrut 1403/1983, 123-124.

44 İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed (456/1063), *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ'i ve'n-Nihal,* thk. Muhammed İbrahim Nasr, Abdurrahman Umeyra, Beyrut-Lübnan 1395/1975, 1/165, 5/36.

şüncesi Sahabe zamanında dahi bilinmektedir. Mesela Hz. Ömer, birisinin gözü çıkarılınca bu olaydan haberdar olmuş ve; *Allah'ın hareminde göz çıkaran Allah'ın eli hakkında ne diyebilirim ki!,* demiştir.[45] Yani Haremde göz çıkaran Hz. Ali olmakta Hz. Ömer ise "Allah'ın eli" demekle Ali'yi kastetmektedir. Yani Hz. Ali'ye Hz. Ömer'in ağzından ilk defa "Uluhiyet" izafe edilmiş olmaktadır.[46]

Hz. Ali, Medâin'den dönerken konakladığı yerde bir kafatası ile konuşmuş çevresindekiler de bu olaya şahit olmuşlardır. Bu olay üzerine Abdullah b. Sebe ve ashabı Ali'nin, ölüleri dirilten bir rab olduğunu iddia etmiş, Ali ise kendisinin rab olduğunu iddia edenleri önce tevbeye çağırmış, kabul etmeyenlerden bir kısmını yakmış, diğer bir kısmını da bağışlamıştır.[47]

Hz. Ali Ramazan ayında İbn Sebe ve taraftarlarına oruç yerken rastlamış, onlara bunun sebebini sormuş, onlar da ona; "Sen Sensin" diye cevap vermişlerdir. Ali onların kendisini İlah olarak gördüklerini anlamış, onları yeniden İslam'a dönmeye çağırmış, görüşlerinden dönmeyince de onları yakmıştır. Aralarından İbn Sebe'yi ise Kûfe'de kalmaması şartıyla bağışlamış ve Medâin'e sürmüştür.[48] Bu arada Abdullah b. Sabra el-Hemedânî ve Abdullah b. Amr b. Harb el-Kindî gibi isimler Medâin'deki Abdullah b. Sebe'nin taraftarıdırlar. İbn Sebe Yahudî ya da Hırıstiyan neslinden gelmektedir.[49]

Abdullah b. Sebe ve ashabı Cafer Sâdık'ın (148/765) akıl ve şeriata dayalı bilgilerinin hepsini bildiğine inanmışlar ve sebebini bilmeden her konuda Cafer'i taklit etmişlerdir.[50]

---

45 eş-Şehristânî, *el-Milel,* 1/176-177. Krş. el-Askerî, *Sebe,* 2/231.

46 Zaten onun bu rivayetleri her ne kadar klasik kaynaklar içindeki yerini korusa da, son dönem Şiî araştırmacılar tarafından da eleştirilmektedir. Bkz. el-Askerî, *Sebe,* 2/186 vd.

47 Bkz. el-Kummî, Şâzân b. Cibrîl (600/1203 civarı), *el-Fedâil,* Kum 1363/1943, 71-72. Krş. el-Meclisî, *Bihâr,* 4/213-215; et-Tabersî, Muhammed b. Takıyyuddin Nûrî (1319/1901), *Müstedreku'l-Vesâil,* yrz. trz. 18/168. Bununla birlikte Fahreddin er-Râzî (606/1209), Seksekî (682/1283), Seksekî ile yakın dönemlerde yaşadığı tahmin edilen el-Irâkî ve ez-Zehebî (748/1347)'nin anlattıklarında da Abdullah b. Sebe sürekli Hz. Ali'nin çevresinde gâlî fikirlere sahip birisidir. Bkz. er-Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer (606/1209), *İtikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikin,* thk. Muhammed el-Mutasımbillah el-Bağdâdî, Beyrut 1407/1986, 71; es-Seksekî, Ebû'l-Fadl Abbas b. Mansûr et-Terîmî (682/1283), *el-Burhân, fî Ma'rifeti Akâidi Ehli'l-Edyân,* thk. Bessâm Ali Selâme el-Amûş, Ürdün, 1407/1988, 85; el-Irâkî, Ebû Muhammed Osman b. Abdullah b. el-Hasen el-Irâkî (H. 6. Asır sonrası), *el-Fıraku'l-Müfterika beyne ehli'z-Zeyg ve'z-Zandaka,* nşr. Yaşar Kutluay, Ankara 1380/1961, 40-41; ez-Zehebî, *Mîzanu'l-İtidâl,* 4/105.

48 İbn Ebi'l-Hadîd, Abdulhamid b. Hibetullah b. Muhammed b. el-Hüseyin (655/1257), *Şerhu Nehci'l-Belâğa,* thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim, Beyrut 1407/1987, 5/6 vd.

49 İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerh,* 5/6-7, 52-53.

50 Cafer Sâdık'ın ölüm tarihinin 148/765 olduğunun hatırlarsak bu rivayete göre İbn Sebe en

İbn Sebe, İbn Mülcem'in, ilah olduğu için Hz. Ali'yi değil de onun suretinde bir şeytanı öldürüldüğünü iddia etmiştir.[51]

İbn Sebe aslında Abdullah b. Vehb b. Sebe'dir. O Ali'nin vasîliğinden ve rec'at'ından söz etmiş, buna Hz. Peygamber'in de rec'at'ını eklemiştir. İsmâiliyye'nin Cafer Sâdık'ın oğlu için iddia ettiği görüşler işte bu vakf inancının aynısıdır. Mısır'daki Fâtımîler'in inançları, İbn Sebe'nin iddialarının aynısıdır. İsmâiliyye ve Karâmita'nın kökeni bu firkadır.[52]

Makâlât türü eserlerde İbn Sebe ile ilgili olak tarihî süreç boyunca çelişen ve çeşitlenen rivâyetlerden tespit edebildiklerimiz bunlardır. Bu tür eserlerdeki nakillerin Şiî kaynaklarda yer alması son derece manidardır. Problem günümüz araştırmacılarına da hala malzeme verecek bir niteliğe sahiptir. Bazı çağdaş Şiî yazarlar bu ismin erken dönemde var olmadığını büyük bir gayret ve çabayla ispat etmeye çalışmışlardır. Bu araştırmacılara göre; İbn Sebe rivâyeti ile Hz. Peygamber döneminde bile bulunan Şiîlik karalanmaya çalışılmaktadır. Şiî müelliflerin çabaları, bu tür rivayetleri erken döneme Abdullah b. Sebe üzerinden taşımakla, ilk dönemde kendilerine bir geçmiş yaratmak ve bu geçmiş içinde kendilerine temiz bir yer edinmek olarak görünmektedir. Ancak bu iddiaların birer anakronizm örneği olduğu açıktır. Çünkü Şiîlik Hz. Peygamber ya da Hz. Ali döneminde bulunmadığı gibi, fikirleri itibariyle hicrî birinci asrın son çeyreğinden öncesi ile de ilişkilendirilemez.

Şiî kaynaklarda yer alan nakillerin, Sünnî yazarlar tarafından da tekrar edilmesi kanaatimizce Şîa'yı yerme gayretlerinden öte bir anlam taşımamaktadır. Selefî anlayışın günümüzdeki temsilcisi kabul edilebilecek bazı araştırmacılar, klasik kaynaklarda yer alan bilgileri sahih bir okumaya tâbiî tutmadan, savunmaya çalışmışlar ve kendilerince Şiîliği beyhude yere ilk asır üzerinden eleştirmeye gayret etmişlerdir.[53] Bazen bu yazar-

---

az iki yüz yıl yaşamış olmaktadır ki bu mümkün değildir. Bkz. es-Safedî, Salâhuddîn Halil b. Aybek (764/1362), "Tercüme-i Abdullah b. Sebe", Şehid Ali Kütüphanesi, No: 1968, v, 2. Aynı bilgiler için bkz. el-Birgivî, Muhyiddin Muhammed b. Pir Ali el-Hanefî (981/1573), *Tuhfetu'l-Müsterşidîn,* Fatih Kütüphanesi, No: 5344, v, 14-15. Birgivî'nin kaynakları ve verdiği bilgilerin değerinin ortaya konulabilmesi için ayrıca incelenmesi gerektiği kanaatindeyiz. Ayrıca bkz. es-Safedî, *Kitâbu'l-Vâfî bi'l-Vefeyât* thk. Dorotya Gravuloski, Stutgard, 1411/1991, 17/189-190.

51 el-Cürcânî, Ali b. Muhammed (816/1413), *et-Ta'rîfât,* İstanbul 1300/1882, 89.

52 el-Makrîzî, *el-Hıtât,* 4/182, 191.

53 Bkz. Hâşimî, Sâdî, *er-Ruvât, ellezîne Teesserû bi İbn Sebe,* el-Cemâliye 1413/1992; el-Ûdeh, Süleyman b. Hamed, *Abdullah İbn Sebe ve Eseruhû fî Ahdâsi'l-Fitne fî Sadri'l-İslâm,* Riyad, 1412/1991, 176 vd; Ebû Abdullah ez-Zehebî, *Sıdku'n-Nebe fî Beyâni Hakîkati Abdillah b. Sebe,* "Mevsûatu'r-Redd ale'r-Râfıza" İçinde, 24 vd.

lar söz konusu rivayetleri erken döneme taşırken, farkında olmadan eleştirdikleri görüşleri kısmen savunur pozisyonuna düşmektedirler. Ayrıca onların bu türdeki çalışmalarını rivâyet kolleksiyonculuğu olarak değerlendirmekten başka bir yol görünmemektedir.

Özetle belirtecek olursak makâlât yazarları çoğunlukla Abdullah b. Sebe'nin Hz. Osman dömeni olaylarında geçen tarihî rolüne neredeyse hiç değinmemişler ve Hz. Ali döneminde yaşamış bir isim portresi çizmişlerdir. Üstelik onların ortaya koymaya çalıştıkları İbn Sebe'nin kişiliği ve kimliği de birbirlerinin rivayetleri ile çoğu zaman çelişmekte ve bütünlük arz etmemektedir.

Sonuç

Kanaatimizce Seyf b. Ömer, Hz. Osman ve Ali dönemi olaylarını anlattığı rivayetlerinde, siyasî gerçeklere yeterince yer vermemektedir. O Hz. Peygamber'in güzide ashabının döneminde meydana gelen olayların, eskiden beri hile ve entrikacılıkları ile bilinen Yahudîlerin ürünü olduğunu söylemeye çalışmaktadır. Aynı şekilde rivayetleri içinde Şii fikirlerle kısmen ilişkilendirmiş olduğu Abdullah b. Sebe'yi bir günah keçisi gibi kullanmakta ve onunla ilişkilendiriği fikir ve davranışların takipçilerinin Şiîler olabileceğini zımmen iddia etmektedir. Böylece Şiîler ile Yahudîleri aynı kefeye koymakta ve onları karalamak istemektedir. Bununla birlikte tasvir ettiği İbn Sebe ile, aşırı bir çok görüş ve düşüncenin kaynağı olarak gösterilen İbn Sebe, aynı şahsiyet olarak görünmemektedir.

Sonuç olarak tarih ve makâlât türü eserlerde ortaya çıkan Abdullah b. Sebe, tek bir şahıs görüntüsü vermeyip, biribiri ile alakası olmayan kişilere benzemektedir. Tarih kitaplarındaki İbn Sebe, Hz. Osman ve Ali çevresinde yoğunlaşan ve çoğunlukla siyasî olaylarda etkin bir şahsiyet görüntüsündedir. Oysa Makâlât türü eserlerdeki İbn Sebe ise özellikle Hz. Osman'la ve dönemi ile ilişkisi olmayan birisidir. Bunun yerine Hz. Ali ile sonderece ilişkisi bulunan, onun çevresinde tamamen gâli fikir, çevre ve davranışlara sahip, müfrit bir Şiî görüntüsündedir. Bunun da ötesinde yer yer İslam düşüncesine sonradan girmiş bulunan ne kadar fikir ve düşünce var ise hepsinin temsilcisi gibidir. Öyle görünmektedir ki her iki meslek gurubunun yazarları, bu ismi kendi istekleri doğrultusunda kullanmışlar, beğenmedikleri fiil ve eylemleri bu mevhum şahsiyete izafe etmişlerdir.

Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar (ÖSS'ye hazırlık kitaplarında görülen mantık yanlışı)

Nazım HASIRCI*

Abstract

The Invalid Forms in the Elective Syllogisms. *This article aims to examine the logic subject of the elective syllogisms and attract attention to preparatory books of ÖSS which made fallacious in that subject. The elective syollogisms consist hypothetical and disjunctive syllogisms. In the hypothetical syllogisms exist four forms, two valid and two invalid. In the disjunctive syllogism, validity and invalidity changes according to the structures and the copulas of disjunctive premises. While the disjunctive syllogisms consructioned with some disjunctive premises are valid in the four forms, some other is not valid whole forms. In the high school logic books are clarified to the forms of valid and invalid of the hypothetical syllogisms and showed only the valid forms of the disjunctive syllogisms. In the preparatory books of ÖSS two kind of the syllogisms aren't distinguished as valid and invalid and examples are given to be accepting entire forms as valid.*

Key Words: *logic, proposition, hypothetical and disjunctive syllogism, valid, invalid, preparatory books of ÖSS.*

Giriş

Mantık biliminin kurucusu kabul edilen Aristoteles (M.Ö. 384-322) yüklemli önermeleri ve kategorik kıyasları, ondan sonra gelen Stoa Okuluna mensup filozoflar ise şartlı önermeleri ve şartlı kıyasları incelemişlerdir.[1] Mantık İslam dünyasına tercüme edilince, başta Fârâbî (870-950) ve İbn Sina (980-1037) olmak üzere müslüman filozoflar, Aristoteles'in görüşlerini temel almışlar, Stoalıların düşüncelerinden de etkilenmişlerdir.[2] Onlar hem kategorik hem de şartlı kıyasları tetkik etmişler, bu iki

* ***Dr.,*** Araştırma Görevlisi, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1 Bkz. William Kneale and Martha Kneale, *The Development of Logic,* Oxford, 1988, ss. 23-176; Benson Mates, *Stoic Logic,* Los Angeles, 1953.

2 Bkz. İbrahim Çapak, *Stoa Mantığı ve Fârâbî'ye Etkisi,* Ankara, 2006.

kıyas türünün birbirlerini tamamladığını görerek, mantıkla ilgili eserlerinde ikisine birlikte yer vermişledir. Bu iki akıl yürütme türü müslüman filozoflar eliyle bir araya getirildikten sonra mantık bilimi, hem Doğu hem de Batı eğitim öğretim kurumlarında bu haliyle öğretilmiş, öğretilmeye de devam edilmektedir.

Günümüz Türkiye'sinde ise mantık, liselerin üçüncü sınıflarında ve üniversitelerin çeşitli fakültelerinde ders olarak okutulmakta, ÖSS'de de soru sorulmakta, bu soruların Sos-2 testindeki payı yüzde 17'yi bulmaktadır.[3] Bu nedenle mantığa, ÖSS'ye hazırlık kitaplarında ve kurslarında geniş yer ayrılmaktadır. Ancak ÖSS'ye hazırlık kitaplarında, mantığın seçmeli kıyas konusu klasik mantık kitaplarından farklı ele alınmakta, geçersiz seçmeli kıyas formları geçerli kabul edilmektedir. Bu durumu aşağıdaki örnekle gösterebiliriz:

"Aşağıdaki kıyaslardan hangisi geçersizdir?

A) Rüzgar çıkarsa deniz dalgalanır;
Deniz dalgalı;
O halde rüzgar çıktı.

B) Hiçbir taş sıvı değildir;
Mermer taş değildir;
O halde mermer sıvı değildir.

C) X doğru ise Y, Z doğru ise T doğrudur;
Ya X ya da Z doğrudur;
O halde ya Y ya T doğrudur.

D) Sabah evden erken çıktım;
O halde işim var.

E) Hava güzel olursa pikniğe gideceğiz;
Pikniğe gittik;
O halde hava güzeldi."[4]

Bu sorudaki A, B ve E seçeneklerinin üçü de geçersiz kıyas olduğu halde, doğru cevap olarak sadece B seçeneği verilmiştir.

Yaptığımız araştırmalarda diğer ÖSS'ye hazırlık kitaplarında da benzer yanlışların tekrarlandığını tespit etmiş bulunmaktayız. Makalemizde seçmeli kıyasları ele alarak yapılan bu tür yanlışlara dikkat çekeceğiz ve seçmeli kıyasların geçersiz formlarını, adı geçen kitaplardan da örnekler vererek ayrıntılı bir şekilde inceleyeceğiz.

---

3 Komisyon, *2007 ÖSYS Öğrenci Seçme ve Yerleştirme Sistemi Kılavuzu,* Ankara, 2007, s. 24.
4 Komisyon, *ÖSS Felsefe Soru Bankası,* Birey Yayınları, İstanbul, 2006, s. 175.

1. Seçmeli Kıyas

Kıyas, öncüllerinin sayı ve yapısına göre, önce basit, bileşik ve düzensiz olmak üzere üç temel türe ayrılır; sonra da her bir tür kendi içerisinde çeşitli alt dallara bölünür. Bu anlamda iki öncül bir sonuçtan meydana gelen basit kıyaslar, öncüllerinin yapısından dolayı kesin ve seçmeli kıyas olarak iki şekilde incelenir. Bizim çalışma konumuz yalnızca seçmeli kıyaslardır.

Sonuç önermesinin aynı veya karşıtının öncüllerde hem anlam hem de şekil bakımından bulunduğu kıyasa "seçmeli kıyas" denir.[5] Seçmeli kıyasın iki öncülü de şartlı önerme olabildiği gibi biri şartlı diğeri yüklemli önerme olabilir. Birinci öncül mutlaka şartlı olmalıdır. Bu nedenle birinci öncüle şartlı, ikinciye de seçmeli öncül adı verilir.[6] Birinci öncülün bitişik şartlı veya ayrık şartlı önermeden meydana gelmesine göre de seçmeli kıyas, bitişik şartlı ve ayrık şartlı olarak iki başlıkta ele alınır.

1.1. Bitişik Şartlı Kıyas

Bu kıyasın şartlı öncülü, bileşenlerinin (terimler) "ise" eklemiyle birbirine bağlandığı önermelerden, seçmeli öncülü de yüklemli önermelerden meydana gelir. Yüklemli önerme, bitişik şartlı önermenin ön bileşeni (mukaddem-antecedent) veya art bileşeninin (tali-consequent) aynısı ya da karşıtı olur. Yüklemli önermenin, ön bileşen veya art bileşeni onaylayıp onaylamamasına göre de, iki önerme arasında dört türlü ilişki kurulur. Dolayısıyla ikisi geçerli ikisi de geçersiz olmak üzere dört ayrı form ortaya çıkar.[7] Biz aşağıda geçerli formları kısaca verdikten sonra geçersiz formları ayrıntılı bir şekilde ele alacağız.

---

5 Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara, 1986, ss. 106-107; Tahir Yaren, Mehmet Bayraktar, Murtaza Koraelçi, İsmail Köz, M. Sait Reçber, *Felsefe*, Ankara, 2005, s. 44; Fatma Nur Eyüboğlu, Necati Yankın, *Lise Mantık Ders Kitabı*, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 2006, s. 51; Bayram Akbaş, Abdullah Yorulmaz, *ÖSS Felsefe Grubu Konu Anlatımlı*, Güvender Yayınları, İstanbul, 2006, s. 365; Komisyon, *ÖSS Sözel Felsefe Grubu*, FEM Yayınları, İstanbul, 2006, s. 425; Handan Kızıltürk, *ÖSS Felsefe Grubu Konu Anlatımlı*, Hedef Yayınları, Ankara, Tarihsiz, s. 314; Komisyon, *PSM Konu Anlatımlı Örnek Çözümlü*, Boyut Yayınları, Ankara, 2006, s. 215; Komisyon, *Sözel Zirve*, Güvender Yayınları, İzmir, 1996, s. 47; Komisyon, *ÖSS'ye Hazırlık Felsefe Grubu Konu Anlatımlı*, Zafer Yayınları, Ankara, 1999, s. 326; Bazı ÖSS'ye hazırlık kitaplarında, tanımdaki "anlam bakımından" ifadesi bulunmamaktadır. Bkz. Komisyon, *ÖSS Felsefe Grubu, Konu Anlatımlı*, Final Yayınları, İstanbul, 2006, s. 339; M. Emin Karlı, Musa Ertaş, *ÖSS Felsefe Grubu Konu Anlatımlı*, FDD Yayınları,Ankara, Tarihsiz, s. 219.

6 Bkz. Öner, *age.*, s. 132; Abdulkuddûs Bingöl, *Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı*, İstanbul, 1993, s. 100; Komisyon, *Liseler İçin Mantık*, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1990, s. 46; Komisyon, *age.*, Final Yayınları, s. 339.

7 İbrahim Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, İstanbul, 1999, s. 189; Doğan Özlem, *Mantık*, İstanbul, 1999, s. 198; Cemal Yıldırım, *100 Soruda Mantık El Kitabı*, İstanbul, 1975, ss.

1.1.1. Ön Bileşeni Onaylama

Yüklemli önerme, bitişik şartlı önermenin ön bileşeninin aynısı olursa yani ön bileşeni onaylarsa kıyasın sonucu, şartlı önermenin art bileşeninin aynısı olur.[8] Bu form geçerli bir kıyas olup *modus ponens*[9] (olumluluğunu tasdik etmek) adını alır. Örneğin:

P ise Q'dur;	Her ne zaman güneş doğarsa oda aydınlıktır;
P'dir;	Güneş doğmuştur;
O halde Q'dur.	O halde oda aynılıktır.[10]

Başka bir örnek:

Köyden kente göç oranı artarsa toplu konut sayısı ya da izinsiz konut sayısı artacak.

Köyden kente göç oranı artıyor.

Toplu konut sayısı ya da izinsiz konut sayısı artacak.[11]

Seçmeli öncülün ön bileşeni onayladığı bu bitişik şartlı kıyaslar, her hangi bir soruya mahal bırakmayacak derecede apaçık olup geçerlidir. Günlük hayatta ve bilimsel çalışmalarda en çok bu form kullanılır.

1.1.2. Art Bileşeni Onaylamama

Yüklemli önerme, bitişik şartlı önermenin art bileşeninin karşıtı olursa yani art bileşeni onaylamazsa sonuç, ön bileşenin karşıtı olur.[12] Bu form da geçerli kıyas olup *modus tollens*[13] (olumsuzluğunu tasdik etmek) adını alır.

P ise Q'dur;	Çalışırsan sınavı geçersin;
Q değildir;	Sınavı geçemedin;
O halde P değildir.	O halde çalışmadın.

96-99; Eyüboğlu vd., *age.*, ss. 51-52; Ulaşabildiğimiz kadarıyla, FEM yayınları dışındaki ÖSS'ye hazırlık kitaplarında geçerli ve geçersiz bitişik şartlı kıyas ayırımı yapılmamakta, sadece bu tür kıyasın dört şekilde sonuç verdiği belirtilerek örnekler verilmektedir.

8 İsmail Hakkı İzmirli, *Felsefe Dersleri*, İstanbul, 1330, s. 224; Öner, *age.*, s. 133; Emiroğlu, *age.*, s. 189; Bingöl, *age.*, s. 101; Eyüboğlu vd., *age.*, s. 51; Yıldırım, *age.*, s. 96.

9 James Edwin Creighton, *Introductory Logic*, London, 1919, s. 145; Ralp M. Eaton, *General Logic*, New York, 1931, s. 159; Özlem, *ay.*;Yıldırım, *age.*, s. 96.

10 Birçok ÖSS'ye hazırlık kitabı sadece bu formu göstermekte, diğer formlara ya hiç değinmemekte ya da örnek testlerde soru olarak vermektedir. Bkz. Komisyon, *Üniversiteye Hazırlık Felsefe Soru Bankası*, Arşimed Yayınları, İstanbul, Tarihsiz, s. 211; Komisyon, *Konu Anlatımlı Soru Bankası*, Kulvar Yayınları, Yer ve Tarih yok, s. 84; Kızıltürk, *age.*, Hedef Yayınları, s. 318, 320, 322; Komisyon, *age.*, 1996, Güvender Yayınları, s. 47.

11 Bu örnek, 1996 ÖYS sorusudur. Bkz. Komisyon, *Son 5 Yılın Soruları*, Final Yayınları, İstanbul, Tarihsiz, s. 123.

12 İzmirli, *age.*, s. 225; Öner, *age.*, s. 133; Bingöl, *age.*, s. 102; Eyüboğlu vd., *age.*, s. 52.

13 Eaton, *age.*, s.159; Yıldırım, *age.*, ss. 98-99; Özlem, *age.*, s. 203; Creighton, *age.*, s. 30.

Bu geçerli kıyasta, seçmeli öncül art bileşeni onaylamayarak olumsuz önerme olmuş, sonuç da ön bileşenin karşıtı çıkmıştır.[14]

1.1.3. Ön Bileşeni Onaylamama

Yüklemli önerme, şartlı önermenin ön bileşenini onaylamazsa, art bileşen ön bileşenden daha genel olduğu için ön bileşenin reddi, art bileşenin de reddini gerektirmez.[15] Sonuç bazı durumlarda mümkün olsa da her zaman doğru çıkmayacağından[16] bu tür bir form ile yapılan kıyas geçersizdir.

P ise Q'dur;	Yağmur yağarsa sokaklar ıslanır;
P değildir;	Yağmur yağmamıştır.
O halde Q değildir.	O halde sokaklar ıslanmamıştır.

Yukarıdaki öncüllerden çıkarılan "O halde sokaklar ıslanmamıştır" sonucu geçersizdir. Çünkü şartlı öncülün art bileşeni, zorunlu bir biçimde ön bileşeni gerektirmez. Bilindiği gibi yağmurun yağması sokakların ıslanma nedenlerinden yalnızca bir tanesidir. Yağmurun dışında su, kanalizasyon borusunun patlaması veya bizzat belediyenin kendisi sokakları ıslatabilir. Bu durumda yağmurun yağmaması sokakların kuru kaldığına delalet etmez.

Ön bileşenin reddinin art bileşenin de reddini zorunlu kılmaması, akıl yürütmelerde büyük önemi bulunan önermelerin dağıtıcılığı konusundaki şu iki mantık aksiyomuna dayanmaktadır:

Birinci mantık aksiyomu: "Olumlu önermelerde yüklem kaplamının bir kısmıyla alınmış olup daima tikeldir." Örneğin "Her insan ölümlüdür" önermesinde, özne tek tek bütün insanları kapsadığından dağıtılmıştır. Yüklem ise kaplamının bir kısmıyla alınmış olup dağıtılmamıştır yani tikeldir. Çünkü tek tek her insan ölümlüdür, fakat bütün ölümlüler sadece insanlardan ibaret değildir. İnsanın yanı sıra hayvan, bitki vb. canlılar da ölümlüdür. Bu olumlu önermede "insan" terimi, "ölümlü" teriminin kaplamındaki türlerin sadece bir kısmını teşkil etmektedir. Biz "Her insan ölümlüdür" diyebiliriz ama "Her ölümlü insandır" diyemeyiz. Buna göre "Her insan ölümlüdür" önermesi, insanların bazı ölümlülerden olduğuna

---

14 M.E.B.'in 1990 tarihli "*Liseler İçin Mantık*" kitabında, yalnızca geçerli kıyaslara yer verilmektedir. Bkz. Komisyon, *age.*, M.E.B. Yayınları, ss. 46-57.

15 Creighton, *age.*, s. 146; Emiroğlu *age.*, s. 190; Bingöl, *age.*, s. 101; Özlem, *age.*, s. 201; Yıldırım, *age.*, ss. 96-97.

16 İbrahim Emiroğlu, *Mantık Yanlışları*, İstanbul, 1993, s. 88; Eaton, *age.*, ss. 161-162; Eyüboğlu vd., *age.*, s. 52; Komisyon, *age.*, FEM Yayınları, s. 425.

işaret eder.[17] Yapısı bakımından bitişik şartlı önerme de basit önerme hükmünde olduğundan,[18] aynı durum onun için de geçerlidir. "Her ne zaman yağmur yağarsa sokaklar ıslanır" önermesi, yağmurun yağmasının sokakların ıslanma nedenlerinin bazısını teşkil ettiğini gösterir.

Birinci mantık aksiyomu, aynı zamanda tümel olumlu önermenin düz döndürmesinin tikel olumlu olması gerektiğini prensibe bağlar. Bundan dolayı "Her insan ölümlüdür" tümel olumlu önermesi, "Her ölümlü insandır" şeklinde tümel olumluya değil, "Bazı ölümlüler insandır" şeklinde tikel olumluya döndürülür.[19] Aynı prensip bitişik şartlı önermeler içinde geçerlidir. "Her ne zaman yağmur yağarsa sokaklar ıslanır" önermesi de "Bazen sokaklar ıslandığında yağmur yağmış olur" şeklinde döndürülür.[20]

İkinci mantık aksiyomu: "Olumsuz önermelerde yüklem bütün kaplamı ile alınmış olup daima tümeldir." Bu tür önermelerde, özne yüklemin bütün kaplamının dışında bırakılmıştır yani dağıtılmıştır. "Hiçbir insan at değildir" önermesinde, "insan" "at" sınıfından tamamen ayrılmış, yüklem olan "at" da tümel alınmıştır. Bu aksiyom, tümel olumsuz önermenin "Hiçbir at insan değildir" şeklinde yine tümel olumsuza döndürüleceğine işaret ederken, tikel olumsuz önermenin de düz döndürülemeyeceğine delalet eder. Çünkü tikel olumsuz döndürüldüğünde, tikel olan özne yüklem, tümel olan yüklem de özne olacaktır. Bu durumda her iki terimin de kaplamları değişecek ve asıl önermede tikel olan tümel, tümel olan da tikel haline gelecektir. Oysa döndürmede terimlerin kaplamlarının değişmemesi gerekir.[21] Bitişik şartlı önermede de aynı şekilde hareket edilir.

Yukarıdaki bilgiler ışığında konumuzu ele aldığımızda, "Yağmur yağarsa sokaklar ıslanır" önermesindeki art bileşenin "sokaklar ıslanır" bütün kaplamıyla alınmadığını ve tikel anlamda kullanıldığını görürüz. O halde sokakların ıslanabilmesi sadece yağmurun yağmasına bağlı olmadığından, yağmurun yağmaması ıslanmanın da gerçekleşmemesini zorunlu kılmaz.

Ayrıca "sokaklar ıslanmamıştır" sonucu, kıyasın, "sonuçtaki terimlerin kaplamı öncüllerdeki terimlerin kaplamını aşmamalıdır"[22] kuralına

---

17 Bkz. Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*. s. 140-141; Öner, *age.*, s. 96; Özlem, *age.*, s. 155.

18 Özlem, *age.*, s. 145.

19 Öner, *age.*, s. 95; Emiroğlu, *age.*, ss. 147-148.

20 Bkz. Öner, *age.*, s. 100.

21 Özlem, *age.*, ss. 155-156; Öner, *age.*, ss. 96-97; Emiroğlu, *age.*, s. 141.

22 Emiroğlu, *age.*, s. 165; Akbaş vd., *age.*, Güvender Yayınları, s. 363; Komisyon, *age.*, Final Yayınları, s. 339.

aykırı olarak elde edilmiştir. Bu kurala göre sonuçta bulunan büyük ve küçük terimler tümel ise aynı terimlerin öncüllerde de tikel değil, tümel olmaları gerekir. Aksi taktirde kıyasın tümden gelimlilik özelliği ortadan kalkar. Birinci mantık aksiyomu gereği, kıyasın büyük terimi olan "sokaklar ıslanır" şartlı öncülde dağıtılmamış olup tikel iken, sonuçta "sokaklar ıslanmamıştır" şeklinde olumsuz olduğundan, ikinci mantık aksiyomu gereği dağıtılmış yani tümel olmuştur. Böylece sonuçtaki terimin kaplamı, öncüldeki kaplamını aşmıştır ve caiz olmayan süreç yanlışı yapılmıştır. Bu yapılan mantıki bir haksızlıktan[23] başka bir şey değildir.

Görüldüğü gibi ön bileşeni onaylamama formunda yapılan kıyaslar geçersiz olup çok sık düşülen bir mantık yanlışıdır[24] . Ne yazık ki bu tür geçersiz kıyaslar, ÖSS'ye hazırlık kitaplarında geçerli kabul edilmektedir. Biz aşağıda onların verdikleri çeşitli örnekleri inceleyeceğiz.

Her ne zaman kar yağarsa yollar buzlanır;

Kar yağmadı;

O halde yollar buzlanmaz.[25]

Bu kıyas, geçerli bitişik şartlı kıyasa örnek olarak verilmiştir. Oysa sonuçtaki büyük terimin kaplamı, öncüldeki kaplamını aştığından, caiz olmayan süreç yanlışı yapılmıştır. Dolayısıyla da kıyas geçersizdir. Karın yağması dışında, başka nedenler de buzlanmaya yol açabilir. Başka bir örnek:

Süha sınavı kazanırsa babası ona bilgisayar alacak;

.....;

O halde babası Süha'ya bilgisayar almadı.[26]

Bu örnekte boş bırakılan yere hangi önermenin uygun düşebileceği sorulmuş, cevap olarak da "Süha sınavı kazanamadı" önermesi, yani ön bileşenin karşıtı verilmiştir. Yukarıda açıkladığımız gibi bu kıyas da geçersizdir.

Ev bahçeli ise güzeldir;

Ev bahçeli değildir;

O halde ev güzel değildir.[27]

---

23 Emiroğlu, *Mantık Yanlışları*, s. 88.

24 Eaton, *age.*, s. 162.

25 Komisyon, *age.*, Final Yayınları, s. 339.

26 Bkz. Nurettin Ölmezoğlu, *ÖSS Formül, Felsefe Grubu*, Formül Yayınları, İstanbul/Ankara, Tarihsiz, s. 225; aynı türden örnekler için bkz. Komisyon, *ÖSS Felsefe Grubu Soru Bankası*, TG Yayınları, İstanbul, 2006, s. 197.

27 Komisyon, *age.*,Boyut yayınları, s. 216.

Bu kıyas da geçersizdir. Zira burada da caiz olmayan süreç yanlışına düşülmüştür. Aşağıdaki örnek çok daha ilginçtir.

Akıllıysa sınavı kazanır;
Akıllı değildir;
O halde sınavı kazanamaz.[28]

Her şeyden önce "Akıllıysa sınavı kazanır" önermesinde kastedilen insan ise bu önerme mantıksal değildir. Önermenin art bileşeninin olumsuzunu "sınavı kazanamadı" yüklemli öncül yaptığımızda, "akıllı değildir" geçerli sonucunu elde ederiz. Bu sonuç aklın insandan ayrılabileceğini ifade eder. Oysa akıllı olmak insana yüklenen özsel bir terimdir ve hiç zaman ondan ayrılmaz. İnsanın var olabilmesi ya da bir varlığa insan denilebilmesi, akıllı olmasına bağlıdır.[29] Bu yüzden insanın tam özsel tanımı, "insan akıllı hayvandır" şeklindedir. O halde önermemizin mantıksal olabilmesi için buradaki "akıllıysa" terimini "zekiyse" şeklinde anlamamız gerekir. Şartlı öncülü bu şekilde anlasak bile kıyas geçerli olmaz. Çünkü bu kıyasta da caiz olmayan süreç yanlışı işlenmiştir. Sınavı kazanmak, yalnızca zeki olmaya bağlı değildir aynı zamanda çok çalışmak, iyi bir eğitim almak gibi şartların da yerine getirilmesi lazımdır.

Bu açıklamalar doğrultusunda şunu rahatlıkla söyleyebiliriz; bitişik şartlı kıyaslarda seçmeli öncül ön bileşenin karşıtı olursa, ön bileşenin onaylanmaması art bileşenin de onaylanmaması için yeterli olmadığından, zorunlu olarak art bileşenin karşıtı elde edilemez.[30] Dolayısıyla bu formda yapılan kıyasta, caiz olmayan süreç yanlışı gerçekleşir ve kıyas geçersiz olur.

1.1.4. Art Bileşeni Onaylama

Bitişik şartlı kıyasta seçmeli önerme art bileşeni onayladığında, sonuç bazen doğru bazen de yanlış çıkar.[31] Art bileşen, ön bileşenden daha kapsamlı olduğu için art bileşeni onaylamak, ön bileşeni de onaylamayı zorunlu kılmaz.[32] Durum böyle olunca bu formda yapılan kıyas da geçerlilik kazanmaz.

P ise Q'dur;	Eğer o ilaç alırsa iyileşir;
Q'dur;	O iyileşti;
P'dir.	O halde o ilaç almıştır.

28 Komisyon, *age.*, Zafer Yayınları, s. 326.
29 Öner, *age.*, s. 20; Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık,* s. 74.
30 Emiroğlu, *age.*, s. 190; Emiroğlu, *Mantık Yanlışları,* s. 89.
31 Yıldırım, *age.*, s. 97-98; Özlem, *ay*; Komisyon, *age.*, FEM Yayınları, s. 425.
32 Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık,* s. 191; Eyüboğlu vd., *age.*, s. 52.

Bu öncüllerden elde edilen "O halde o ilaç almıştır" sonucu geçersizdir. Bitişik şartlı önermede ön bileşenin gerçekleşmesi art bileşenin gerçekleşmesini gerektirdiği halde, art bileşenin gerçekleşmesi ön bileşenin gerçekleşmesini gerektirmeyebilir.[33] Ön bileşenin kaplamı art bileşenden daha sınırlı olup, art bileşenin tahakkuk etme şartlarından sadece bir tanesini temsil etmektedir. Zira iyileşmenin, ilaç almak dışında daha birçok nedeni bulunabilir. Ayrıca bu kıyas, orta teriminin öncüllerde dağıtılmamış olması yönüyle de, kesin kıyasın "orta terim iki öncülde de tikel alınamaz" kuralına uymamıştır denilebilir.[34] Bu formun geçersizliğini şu örnek açıkça ortaya koyar:

Bir yerde ateş varsa orada oksijen vardır;
Burada oksijen vardır;
Burada ateş vardır.

Bir yerde ateş olması orada oksijenin var olduğunu gösterir, fakat bu durum oksijen olan her yerde ateşin de var olacağı anlamına gelmez. Oksijenin varlığı ateşin varlığını zorunlu kılmaz.[35] Eğer böyle olsaydı dünya sürekli yanan bir alev topu olurdu. Görüldüğü gibi bu form geçersiz sonuçlar vermektedir. Ancak bu gerçeği ÖSS'ye hazırlık kitaplarının çoğunluğu paylaşmamaktadır.

Sporcular çoğalırsa suçlular azalır;
Suçlular azdır;
O halde sporcular çoğalmıştır.[36]

Bu kıyasın geçersiz olduğu kitapta açıkça belirtilmiştir. Aşağıdaki örneklerde ise böyle bir belirtme bulunmamaktadır.

Ne zaman yağmur yağsa trafik sıkışır;
Trafik sıkıştı;
O halde yağmur yağdı.[37]
Öğrenciler çalışırsa öğretmen sevinir;
Öğretmen sevinmiştir;
O halde öğrenciler çalışmıştır.[38]
Akıllıysa sınavı kazanır.
Sınavı kazandı.

---

33 Creighton, *age.*, s. 147; Emiroğlu, *ay.*
34 Emiroğlu, *ay.*
35 Emiroğlu, *age.*, ss. 191-192.
36 Komisyon, *age.*, FEM Yayınları, s. 425.
37 Komisyon, *age.*, Birey yayınları, s. 177; Farklı bir örnek için bkz. aynı eser, s. 179.
38 Komisyon, *age.*, Boyut Yayınları, s. 216.

O halde akıllıdır.[39]

Yukarıda açıklamış olduğumuz gibi bu kıyaslar geçersizdir, fakat alıntıladığımız kitaplarda geçerli kıyasa örnek olarak verilmektedir.

Görüldüğü gibi bitişik şartlı kıyasın bütün formları geçerli sonuç vermemektedir fakat ÖSS'ye hazırlık kitapları buna katılmamaktadır. Yaptığımız açıklamalarla yetinerek, aşağıda ayrık şartlı kıyasları inceleyeceğiz.

1.2. Ayrık Şartlı Kıyas

Ayrık şartlı kıyas, düşüncelerimizi daha ayrıntılı bir biçimde analiz etmemize imkan sağladığından mantıkta büyük bir öneme sahiptir. Bu tür kıyasın büyük öncülü ayrık şartlı önermelerden meydana gelir. Ayrık şartlı önerme, ön bileşen ve art bileşeni birbirinden ayıran "ya ya, ya ya da, veya" gibi eklemlerle oluşturulur. Ön bileşen veya art bileşenden birini seçmeli öncül yaptığımızda, onun, şartlı öncülün terimlerinden birini olumlayıp olumlamasına göre dört kıyas formu ortaya çıkar. Bu formlarla yapılan kıyasın geçerliliği de şartlı önermenin çeşidine bağlıdır. Eğer şartlı önermenin ön bileşen ve art bileşeni hiçbir şekilde birleşmiyorsa, birinin onayladığını diğeri onaylamıyorsa bağdaşmaz ayrık şartlı kıyas; taraflar, birbirlerini onaylama ya da onaylamama hususlarının birinde birleşiyorlarsa, bağdaşır ayrık şartlı kıyas ortaya çıkar.

1.2.1. Bağdaşmaz Ayrık Şartlı Kıyas

Büyük öncülü genellikle "ya ya" veya "ya ya da" eklemiyle kurulan kıyastır. Bu kıyastaki ayrık şartlı önermenin bileşenleri arasında çelişiklik ilişkisi bulunduğundan,[40] ön bileşen ve art bileşenin ikisi birden doğru ya da ikisi birden yanlış olmayıp, biri doğru olunca diğeri mutlaka yanlış olur. Böyle önermeye de eski dilde "hakikiye" denir.[41] Dolayısıyla bağdaşmaz ayrık şartlı kıyasta ön bileşen veya art bileşenden birinin aynını seçme diğerinin olumsuzunu, olumsuzunu seçme de diğerinin aynını sonuç verir[42] ve şu dört geçerli form meydana gelir;

a. X ya P ya (ya da) Q'dur;	Bu sayı ya tektir ya (ya da) çifttir;
X P'dir;	Bu sayı tektir;
X Q değildir.	O halde bu sayı çift değildir.

39 Komisyon, *age.* Zafer Yayınları, s. 326.
40 Yaren vd., *age.*, s. 45.
41 Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yar-ı Sedat,* İstanbul, 1293, s. 48; Öner, *age.*, ss. 60-61; Bingöl, *age.*, s. 76.

b. X ya P ya O'dur;	Vakit ya gündüzdür ya gecedir;
X Q'dur;	Vakit gecedir;
X P değildir.	O halde vakit gündüz değildir.
c. X ya P ya Q'dur;	Bu önerme ya doğrudur ya yanlıştır;
X P değildir.	Bu önerme doğru değildir;
X Q'dur.	O halde bu önerme yanlıştır.
d. X ya P ya Q'dur;	Sınıfı ya geçtin ya kaldın;
X Q değildir;	Sınıfta kalmadın;
X P'dir.	O halde sınıfı geçtin.

Görüldüğü gibi hakikiye türü önermelerde, aklın üçüncü şıkkın imkansızlığı ilkesi gereği, taraflardan biri doğruysa diğeri zorunlu bir şekilde yanlış olup bağdaşmamakta ve birbirlerini tamamen tüketmektedirler.[43] Bu durumda taraflardan birini seçmek üçüncü bir alternatife imkan tanımaksızın diğerini reddetmeyi gerektirir. Bu tür kıyasların a ve b formlarına *modus ponnendo tollens* (onaylamak yoluyla değillemek), c ve d formlarına ise *modus tollendo ponens* (değillemek yoluyla onaylamak)[44] denir.

Milli Eğitim Bakanlığının lise müfredatı doğrultusunda hazırlattığı mantık kitapları yalnızca bağdaşmaz ayrık şartlı kıyası içermekte, bağdaşır ayrık şartlı kıyaslardan bahsetmemektedir.[45] ÖSS'ye hazırlık kitaplarının tamamı ise ayrık şartlı kıyasların dört formda da sonuç verdiğini belirtip, bazıları sadece birinci forma örnek vermekte, bazıları diğer üç forma da örnek vermektedir; fakat kurdukları kıyasların öncüllerinde, aşağıda ele alacağımız bağdaşır ayrık şartlı kıyasa ait olan ve geçersiz sonuçlar verebilen önerme eklemlerini de kullanmaktadır. Geçersiz formlardan ise hiç söz etmemektedir.

1.2.2. Bağdaşır Ayrık Şartlı Kıyas

Bu tür kıyasın ayrık şartlı önermesinin ön bileşen ve art bileşeni, birbiriyle ya olumluda ayrılır olumsuzda bağdaşır ya da olumluda bağdaşır olumsuzda ayrılır. Önermeler bu yapılarına göre farklı isim aldıkları gibi, kendileriyle yapılan kıyasların da geçerli olup olmadıkları farklı formlarda meydana gelir.

---

42 İzmirli, *age.*, s. 223; Öner, *age.*, s. 131; Emiroğlu, *age.*, s. 192; Bingöl, *age.*, s. 102; Eyüboğlu vd., *ay.*; Yıldırım, *age.*, s. 103; Eaton, *age.*, *s. 184.*

43 Emiroğlu, *age.*, s. 193; Creighton, *age.*, s. 154.

44 Creighton, *age.*, s. 155; Özlem, *age.*, s, 213; Eaton, *age.*, s. 189.

45 Bkz. Komisyon, *age.*, M.E.B. Yayınları, 1990, s. 47; Eyüboğlu, vd., *age.*, M.E.B. Yayınları, 2006, ss. 52-53.

Olumsuzda Bağdaşma: Büyük öncülü genellikle "ya ya da" eklemiyle kurulmuş kıyastır diyebiliriz.[46] Bu kıyasın ayrık şartlı önermesinin bileşenleri birbiriyle üst karşıtlık ilişkisi kurduklarından,[47] önermenin ön bileşen ve art bileşeni arasında yalnız doğrulukları bakımından ayrıklık bulunur. Böyle ayrık şartlı önermeye de "mâniatü'l-cem" denir. Mâniatü'l-cem olumlu olduğunda, ön bileşen veya art bileşenden biri doğruysa diğeri mutlaka yanlıştır. Bunun tersine taraflardan biri yanlış olduğunda diğeri doğru veya yanlış olabilir.[48] Yani ön bileşen ve art bileşenin ikisi birden doğru olamaz ama ikisi birden yanlış olabilir. Bu yüzden mâniatü'l-cemle kurulan kıyasın geçerli olabilmesi için seçmeli öncül olarak tarafların karşıtı değil, sadece aynısı seçilir.

a. X ya P'dir ya da Q'dur,	Ahmet ya okuldadır ya da evdedir;
X P'dir;	Ahmet okuldadır;
X Q değildir.	O halde Ahmet evde değildir.
b. X ya P'dir ya da Q'dur;	Ahmet ya okuldadır ya da evdedir;
X Q'dur;	Ahmet evdedir;
X P değildir.	O halde Ahmet okulda değildir.

Bu kıyaslar geçerlidir. Çünkü ön bileşen veya art bileşenden birinin aynını seçmeli öncül yaptığımıza sonuç zorunlu olarak seçmeli öncülün karşıtı çıkmaktadır. Fakat ön bileşen ve art bileşenin olumsuzunu seçmeli öncül yaptığımızda sonuç zorunlu olarak doğru çıkmaz.[49] Taraflar birbirlerini tamamen tüketemediklerinden[50] üçüncü ihtimale imkan tanırlar.

c. X ya P'dir ya da Q'dur;	Ahmet ya okuldadır ya da evdedir,
X P değildir;	Ahmet okulda değildir;
X Q'dur.	O halde Ahmet evdedir.
d. X ya P'dir ya da Q'dur;	Ahmet ya okuldadır ya da evdedir;
X Q değildir,	Ahmet evde değildir;
X P'dir.	O halde Ahmet okuldadır.

Bu kıyaslar geçersizdir. Ahmet bu iki seçeneğin dışında bir yerde sokakta, çarşıda veya spor salonunda olabilir. Yani Ahmet'in okulda bulunmaması, evde bulunmasını zorunlu kılmadığı gibi evde bulunmaması da okulda bulunmasını zorunlu kılmaz.

---

46 Bu kıyas türü mantık kitaplarında "ya ya da," "ya yahut," "ya veya" gibi farklı eklemlerle verilmektedir. Biz diğer ayrık şartlı önermelerle karıştırılmaması için "ya ya da" eklemini tercih ettik.

47 Yaren vd., *ay.*

48 Paşa, *age.*, s. 48; Öner, *age.*, ss. 62-63; Bingöl, *age.*, s. 103.

49 Öner, *age.*, s. 135; Farklı örnekler için bkz. Yıldırım, *age.*, ss. 102-103.

50 İzmirli, *age.*, s. 223; Emiroğlu, *age.*, s. 194.

Öğrenciler ya sınıftadır ya da bahçede;
Öğrenciler bahçede değildir;

Öncüllerinden "O halde öğrenciler sınıftadır" sonucu çıkmaz. Öğrenciler, sınıfın dışında kantin, kütüphane veya başka bir yerde bulunabilir.[51] Bütün bu ihtimaller göz önüne alınıp tek tek sayılarak[52] belirtilmediğinden kıyas geçersiz olmuştur.

Olumluda Bağdaşma: Büyük öncülü "veya" eklemiyle kurulmuş önermelerden yapılan kıyastır. "Veya" eklemi, sembolik mantıkta da olduğu gibi, iki veya daha fazla seçeneğin birlikte bulunabilmesine imkan tanır[53] ve önermenin bileşenleri arasında alt karşıtlık ilişkisi oluşturur. Bu eklemle kurulan önerme olumlu olduğunda ön bileşen ve art bileşenin ikisi birden doğru olabilirken, ikisi birden yanlış olamaz. Ön bileşen ve art bileşen arasında yalnız yanlışlıkları bakımından ayrıklık bulunan önermeye de "mâniatü'l-hulû" denir.[54] Böyle bir önermeyle yapılan kıyasta, seçmeli öncül olarak taraflardan birinin aynısını aldığımızda, sonuç zorunlu bir biçimde diğer tarafın karşıtı çıkmaz.[55] Bu nedenle seçmeli öncül, tarafların aynısı değil karşıtı seçilir.

a. X P veya Q'dur,	Yarın deniz dalgalı veya hava sisli olacak;
X P değildir;	Yarın deniz dalgalı olmayacak;
X Q'dur.	Yarın hava sisli olacak.[56]
b. X P veya Q'dur;	Yarın deniz dalgalı veya hava sisli olacak;
X Q değildir;	Yarın hava sisli olmayacak,
X P'dir.	Yarın deniz dalgalı olacak.

Yukarıdaki geçerli kıyaslarda tarafların karşıtını seçmeli öncül yaptığımızda sonuç doğru çıkmaktadır. Ayrıklık yalnızca tarafların yanlışlığı bakımından gerçekleştiğinden bir tarafı olumsuz aldığımızda sonuç zorunlu biçimde olumlu olur. Bu tür kıyas formlarına *modus tollendo ponens* (olumsuzlamak yoluyla onaylamak)[57] denir. Fakat tarafların aynısı-

---

51 Emiroğlu, *ay.*
52 İzmirli, *ay.*
53 Özlem, *age.*, s. 205.
54 Paşa, *age*, s. 49; Öner, *age.*, s. 64; Bingöl, *age.*, s. 104.
55 Yıldırım, *age.*, s. 102.
56 Bu örnek, 1994 ÖYS sorusu olup seçmeli öncülün bulunması istenmiştir. Bkz. Komisyon, *age.*, Final Yayınları, s. 40. Ancak yukarıda belirttiğimiz gibi, lise mantık kitapları yalnızca bağdaşmaz türden ayrık şartlı kıyasları işlemektedirler ve doğrudan "veya" eklemiyle kurulan ayrık şartlı kıyaslardan söz etmemektedirler. Dolayısıyla bu örneğin lise müfredatını aştığını söylemek mümkündür.
57 Özlem, ss. 208- 211.

nı alırsak sonuç zorunlu bir biçimde doğru çıkmaz.[58] Başka alternatifler de düşünülebilir.

c. X P veya Q'dur;	Yağmur yağacak veya güneş açacak;
X P'dir;	Yağmur yağacak;
X Q değildir.	O halde, güneş açmayacak.

Bu çıkarım geçersizdir. Daha önce de belirttiğimiz gibi "veya" eklemi gereği ön bileşen ya da art bileşenden birinin doğru olması şartlı öncülün doğru olması için yeterlidir, yani önermenin yapısından dolayı tarafların ikisi de doğru olabilir, hem yağmur yağabilir hem de güneş açabilir. Bu durumda seçmeli öncül olumlu olduğunda sonuç zorunlu bir şekilde olumsuz çıkmaz.

Bu bina ya okul değildir veya spor salonu değildir;
Bu bina okul değildir;

Öncüllerinden de geçerli olarak "Bu bina spor salonu olmayan değildir" sonucunu elde edemeyiz. Zira bina ev, fabrika veya resmi daire olabilir.

d. X P veya Q'dur;	Deniz dalgalıdır veya hava sislidir;
X Q'dur;	Hava sislidir;
X P değildir.	O halde deniz dalgalı değildir;

Bu kıyas da geçersizdir, önermenin yapısı nedeniyle taraflardan biri onaylandığında, diğerinin onaylanmaması zorunluluk kazanmaz.[59]

Bu bina okul değildir veya spor salonu değildir;
Bu bina spor salonu değildir;

Öncüllerinden de "Bu bina okul olmayan değildir" sonucu çıkmaz. Yukarıda açıkladığımız gibi, bina okul dışındaki başka bir bina da olabileceğinden kıyas geçersizdir. Bu tür c ve d formundaki geçersiz kıyaslara da, *modus ponendo tollens* (onaylamak yoluyla olumsuzlamak) denir.[60] Aşağıda ÖSS'ye hazırlık kitaplarından örnekler vermek istiyoruz.

İlkhan okuyacak veya çalışacak;
İlkhan çalışacak;
O halde İlkhan okumayacak.[61]

Bu kıyas geçersizdir. Önemenin "veya" eklemi gereği, bir insan hem okuyup hem de çalışabilir. Fakat yukarıdaki kıyas referans aldığımız kitapta geçerli ayrık şartlı kıyasa örnek gösterilmiştir.

---

58 Öner, *age.*, s. 135.
59 Yıldırım, *age.*, s. 103.
60 Özlem, *age.* s. 210.
61 Komisyon, *age.*, Boyut Yayınları, s. 216.

Bu öğrenci üniversiteyi bu yıl kazanacak veya dershaneye gidecek;
Bu öğrenci dershaneye gidecek;
O halde bu yıl üniversiteyi kazanacak.[62]

Her şeyden önce bu çıkarım, bir ayrık şartlı kıyas örneği olamaz. Art bileşenin aynısı seçmeli öncül yapılarak ön bileşenin aynısının elde edildiği bir ayrık şartlı kıyas türü bulunmamaktadır. Sonucun olumsuz yazılması gerekirken, imla hatası nedeniyle olumlu yazıldığını düşünsek bile "veya" eklemi gereği kıyas geçersizdir. Bu ve benzeri geçersiz kıyas yanlışlarının diğer ÖSS'ye hazırlık kitaplarında da tekrarlandığını görmek mümkündür.

Yaptığımız araştırmalara göre ÖSS'ye hazırlık kitaplarının yazarları, ayrık şartlı kıyasın ne bağdaşmaz ne de bağdaşır türlerinden bahsetmektedirler. Bütün ayrık şartlı kıyasları sadece bağdaşmaz türdenmiş gibi kabul etmektedirler. Fakat bağdaşmaz ayrık şartlı kıyaslar için verdikleri örneklerde, bağdaşır kıyasların önerme eklemlerini kullanmaktadırlar. Bu durum onların ayrık şartlı önermelerin ön bileşen ve art bileşeni arasındaki çelişiklik, karşıtlık gibi ilişkilere dikkat etmemelerinden ve önerme eklemleri arasında da herhangi bir ayırım yapmamalarından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle bağdaşmaz ayrık şartlı kıyasa, hem "ya ya" hem "ya ya da" hem de "veya" eklemleriyle örnekler verebilmektedirler. Bütün ayrık şartlı kıyas formlarını da geçerli kabul etmektedirler. Oysa bağdaşır şartlı kıyaslarda formların tamamı geçerli değildir. Böylece onlar mantık yanlışlarına yol açmaktadırlar.

ÖSS'ye hazırlık kitaplarındaki bu tutumun, bağdaşır ayrık şartlı kıyaslardaki farklı seçeneklerin yeterince hesaba katılmaması,[63] önermeler arası ilişkilerin yanında önerme eklemlerinin işlevinin de düşünülmemesi ve üçüncü şıkkın imkansızlığı ilkesinin gözetilmemesi gibi nedenlerden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Bu yanlışa düşmemek için önermenin yapısı, kurulduğu bileşenler ve eklemler dikkate alınmalı; bütün ihtimaller tek tek sayılmalıdır.[64] Eğer ayrık şartlı önermenin bütün bileşenleri tek tek sayılarak alternatiflerin tamamı tüketilir, önermeyle ilgili diğer hususlar da göz önünde bulundurulursa, ayırım mükemmel (perfect) bir şekilde ortaya konmuş olduğundan,[65] yapılan kıyas zorunlu bir şekilde geçerlilik kazanır.

---

62 Komisyon, *age.*, FEM yayınları, s. 425.
63 Emiroğlu, *age.*, s. 194.
64 İzmirli, *age.*, s. 223.
65 Eaton, *age.*, s. 186.

Sonuç

Seçmeli kıyaslar, bitişik şartlı ve ayrık şartlı olmak üzere ikiye ayrılır. Her iki kıyas türünün de bazı formları geçerli bazıları ise geçersizdir. Geçersiz kıyas formları mantık ilkeleri, aksiyomları, kıyas şartları, öncüllerin yapıları ve önerme eklemlerinin anlamları gibi birçok mantıksal hususa aykırı kurulduklarından, zorunlu bir biçimde doğru sonuç verememektedirler.

İncelediğimiz kadarıyla ÖSS'de genellikle geçerli formlardan soru çıkmış bulunmaktadır. Milli Eğitim Bakanlığının liseler için daha önceki yıllarda hazırlattığı mantık kitabında, bitişik şartlı kıyasların yalnızca geçerli formlarına yer verilirken, 2006 tarihinde hazırlanan kitapta geçersizlere de yer verilmekte ve geçersizlik nedenleri kısaca açıklanmaktadır. Fakat bu kitaplarda ayrık şartlı kıyasların geçersiz formlarından bahsedilmemektedir. ÖSS'ye hazırlık kitaplarında ise geçerli geçersiz kıyas ayrımı yapılmamakta hem bitişik hem de ayrık şartlı kıyasların bütün formları geçerliymiş gibi kabul edilerek örnekler verilmektedirler. Bu kitapların çoğunluğunda aynı türden önermelerle kıyaslar kurulmakta ve aynı yanlışlara düşülmektedir. Bu noktada ÖSS'ye hazırlık kitabı yazarlarının, kıyasların türlerini, önermelerin yapılarını, terimlerin durumlarını, eklemlerin anlamlarını ve kıyasların, mantığın diğer konularıyla ilişkilerini hesaba katmadıkları görülmektedir. Yine onların, ÖSS'ye hazırlık niteliği taşımayan klasik mantık kitaplarını da fazla incelemedikleri anlaşılmaktadır.

Zihni hatadan koruyan alet şeklinde de tanımlanabilen mantık, akıl ilkeleri ve aksiyomlarına dayalı olarak kurulmuş bir bilim dalıdır. Bu nedenle mantıkta, tıpkı matematik gibi, doğruluk ya da yanlışlık, geçerlilik ya da geçersizlik yer ve zamana göre değişmeyip daima aynıdır. Geçersiz çıkarımların geçerli kabul edilerek öğretilmesi, öğrencilerin sadece mantığı yanlış öğrenmelerine değil, aynı zamanda sınavda veya hayatta karşılaştıkları soru ve sorunları yanlış çözmelerine de yol açar. Böylece onlar büyük bir mantık yanlışına düşerler ve mantığın tanımına aykırı bir durum ortaya çıkar.

Dinî Araştırmalar, Eylül-Aralık 2007, Cilt: 10, s. 29, ss. 161-188.

İslam Hukuku Açısından Nişanlanma

Ahmet GÜNEŞ*

Abstract

Engagement according to islamic law. In the Islamic jurisprudence literature, the rules of engagement are narrated indirectly in various contexts. Yet, in the Resolution on Family Law *of 1917 and later works, such rules are joined together under a single title. According to these rules, engagement is a promise of marriage. It does not allow for intimacy or entitle the bride to a bridal gift. The gifts of engagement are considered as donations. The right to material and moral compensation for the party that is harmed by the cancellation of an engagement is a disputed question among the contemporary scholars of Islamic jurisprudence.*

Key Words: *Islamic jurisprudence, family law, engagement.*

Giriş

Sosyal bir varlık olarak insanın tek başına hayatını sürdürmesi, neslini devam ettirmesi, sevgi ve mutluluk gibi duyguları yaşaması mümkün değildir. Bu yüzden evlenme, biyolojik ve psikolojik bir ihtiyaçtır; ekonomik, sosyolojik ve hukuki bir fenomendir. Bir evlilik hayatının mahsulü olarak dünyaya gözlerini açan insan, yıllarca süren bir büyüme ve yetişmeden sonra nihayet içinde yaşadığı yuvadan ayrı bir yuva kurma çağına erişir. Toplumumuzda yeni yuva kurma ebeveynler tarafından çocuklarının mürüvvetini görme olarak kabul edilir ve nüfus nüfuz olarak değerlendirilir.

Evlenmeyle meydana gelen toplumun en küçük birimine aile denilir[1] . Aile fizyolojik, biyolojik ve psikolojik insan ihtiyaçlarını değerler çerçevesinde sosyal normlara (din-hukuk-ahlak-muaşeret-görenek-örf-adet vb.) uygun olarak karşılar[2] . Bu özelliğiyle aile maddi boyutlarının yanı

---

* ***Dr.,*** Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. e-posta: ahgun@hotmail.com

1 İzmirli, Yadigar, "Eski Türk Hukukunda Nişanlanma ve Evlenme Akitleri", *Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay Armağan Kitabı*, Ankara 2005, s. 462

2 Bkz. Dönmezer, Sulhi, *Toplumbilim*, İstanbul 1994, s. 195.

sıra manevi boyutlarıyla da huzur ve sükûnet kaynağı olur. Nitekim ailenin bu boyutuna doğrudan işaret eden ayetler mevcuttur. Bir ayette Hz. Âdem'in, başka bir ayette ise bütün insanların eşlerinde huzur ve sükûnet bulmaları aynı ifadelerle anlatılır[3] . Elbette huzur ve sükûnetin boyutları sadece biyolojik ve psikolojik sükûnetle sınırlı değildir. Çünkü başarılı projelerin üretilmesi büyük ölçüde ailenin huzur ve mutluluğuna bağlıdır. Ayrıca konunun ekonomik boyutları da gözden ırak tutulmamalıdır.

Psikolojik olarak aile bir menfaat birliği değildir; aksine o yardımlaşma ve dayanışma müessesesidir. Bunun mayası ise sevgi ve şefkattir. Bu duyguyla eşler "ben" duygularını bir kenara iter, "biz" şuurunda birleşir. Bu şuurla eşlerden her biri görevini ifa etmekle kalmaz, aynı zamanda diğerini mutlu etmek için her türlü fedakârlığa katlanır.

Sosyolojik olarak aile toplumun temelidir. Bu yüzden din, ahlak ve hukuk tarih boyunca hiçbir zaman aileye kayıtsız kalmamıştır. Son yüzyıllarda ise ailenin önemi uluslar arası bir boyut kazanmıştır. Özellikle 20. yüzyılın ilk yarısındaki iki dünya savaşı sonrasında parçalanmış aileler sayısındaki artışın ve ortada kalan kimsesiz çocukların meydana getirdiği problemlerin etkisiyle uluslararası düzeyde aileyi koruyucu kurallar yer almaya başlar. Birleşmiş Milletler Örgütü ve Avrupa Konseyince yayınlanmış önemli bildiri ve sözleşmelerde ailenin önemi ve korunması gereği vurgulanır. Kanun tekniği olarak hukuk sisteminin aile ile ilgili görüşü anayasalarda formüle edilerek yansır. Ayrıntılar ise medeni kanuna havale edilir[4] .

Evlenmenin başlangıcı kabul edilen, tanışma ve kaynaşma sürecini oluşturan nişanlanma ise belki insanlık tarihi kadar eskidir. Bütün milletlerde nişan gelenek ve göreneklerine rastlanır. Dede Korkut hikâyelerinde aduklu (nişanlı) kelimesinin geçtiği dikkate alındığında Türklerde de evlenmeden önce nişanlılık döneminin var olduğu anlaşılır[5] . Ayrıca kalın müessesesi ve beşik kertmesi olayları Türklerde eskiden beri nişan müessesesinin mevcudiyetinin işareti olarak kabul edilebilir[6] .

İslami değerlerlerde Müslümanların ömür boyu mutlu bir aile kurmaları, hatta bu mutluluğun ahirette de devam etmesi hedeflenir. Bu

---

3 A'râf, 7/189; Rûm, 30/21; Nahl, 16/80.

4 Bkz. Akyüz, Emine, "Uluslararası Belgeler, Anayasalar ve Medeni Kanuna Göre Ailenin Korunması", *III. Aile Şurası Tebliğleri,* Ankara 1998, s. 192 vd.

5 İzmirli, s. 469.

6 Timur, Hıfzı, "Eski Örfî Hukukumuzda Nişanlanma ve Kalım Müessesesi", *Ebu'l-ula Mardin'e Armağan*, İstanbul 1944, s. 1139 vd. ; İzmirli, s. 471, 473 vd.

hedefin gerçekleştirilmesinde din, ahlak ve hukuk kuralları birbirini destekleyici niteliğe sahiptir. Hukukun maddi müeyyidelerinin yanı sıra, din ve ahlak kuralları manevi müeyyideleriyle hukukun hedeflediği amaca katkı sağlar. Bunların birbirinden soyutlanması çoğu zaman olumlu sonuçlar vermez. Sosyal kontrol müesseseleri de aynı amaca yönelik foriksiyon icra eder. Bu kapsamda kız istenmeye toplum tarafından saygınlığı müsellem olan kişilerin götürülmesiyle, sosyal kontrol müessesesinin tesis edildiği de söylenebilir. Elbette saygın kişilerin kız ailesi tarafın kendilerine değer verildiğini hissetme ve bunu sosyal bir kredi olarak kullanma duygusunun da önemli payı vardır.

Nişanlılıkla ilgili çeşitli toplumlardaki gelenek, görenek ve törenler daha ziyade örf ve adetlere göre değişkenlik gösterir. Toplumumuzda evlenmenin yapılması için evlilik öncesi bir takım hazırlık ve aşamaların birbiri arkasına yapılması yaygın bir gelenektir. İnsanlar mevcut gelenek ve görenekleri zevkle yaparlar. Bölgeler arası farklılıklar bir yana, söz konusu gelenek ve görenekler ana hatlarıyla şu aşamalardan oluşur: aday tespit çalışmaları, evlenme arzusunu belirtme, cevap olumlu ise söz kesimi, tatlı yeme, yüzük takma, nişan, düğün ve evlenme[7] .

Sosyal bir müessese olan nişanlanmanın birçok boyutu bulunmakta ve iç içe bir nitelik arz etmektedir. Bu makalede bizi birinci derecede ilgilendiren ise elbette ki nişanlanmanın hukuki boyutudur. Hukuki boyutuyla nişanlanmayı iki grupta değerlendirmek mümkündür. Fransız hukuku gibi bazı hukuk sistemlerinde nişanlanma hukuk sistemi içerisinde araştırılmaz[8] . Almanya ve İsviçre hukuklarında nişanlanma hukuk sistemi içerisinde incelenir[9] . Türk hukuk tarihinde ise hukuki niteliğiyle nişanlanmayla ilgili hükümler ilk kez 1917 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nde ayrı bir başlık altında yer alır[10] . Medeni Kanununun İsviçre'den alınmasından sonra da nişanlanma yine aynı şekilde Türk hukuk sistemi içerisinde değerlendirilir[11] .

---

7 Bkz. Erdentuğ, Nermin, "Türkiyenin Karadeniz Bölgesinde Evlenme Gelenekleri ve Törenleri", *Aile Yazıları*, Ankara 1991, IV, 213.

8 Tekinay, Selahattin Sulhi, *Türk Aile Hukuku*, İstanbul 1990, s. 5-6.

9 Koç, Nevzat, *Türk-İsviçre Hukukunda Nişanlanma Sözleşmesi*, İzmir 2002, s. 9; Özese, Hasan Hüseyin, *Nişanlılık İlişkisinin Sona Ermesi ve Sona Ermenin Hukuki Sonuçları*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1988, s. 5.

10 Cin, Halil, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, Konya 1988, s. 293-294; krş. Aydın, M. Akif, *İslâm – Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul 1985, s. 183-184.

11 Nişanlılık İsviçre hukukundan resepsiyonla alınan medeni hukuk çerçevesinde Türk hukuk sisteminde hukuki bir müessese olarak yer alır. Aile hukukunu anlatan bütün kitaplarda

Klasik İslam hukuk literatüründe evlenmenin başlangıcı kabul edilen nişanlanmayla ilgili hükümlere nikâh bölümünün başında, ayrıca iddet ve mehir konuları işlenirken değinilir[12]. Bu kapsamda nişanlanacak kişilerin görüşmelerinde riayet etmeleri gereken mahremiyet sınırı, iddet süresi içerisindeki kadına evlenme teklifinde bulunma, nikâh kıyıldıktan sonra zifaf gerçekleşmeden boşanma, halvet-i sahiha, nişanın bozulması durumunda mehir ve hediyelerin iadesi konularının fıkıh literatüründe incelendiği bilinmektedir[13].

Toplumumuzda nişanlanmanın sosyal bir müessese olması hususunda birçok sebepten söz edilebilir. Bu süreç esnasında tarafların belli ölçü ve kayıtlar altında birbirleri hakkında daha fazla bilgi sahibi olma, birbirlerinin huy, mizaç ve karakterlerini daha yakından tanıma, fikren ve ruhen birbirleriyle kaynaşma ve böylelikle daha sağlıklı evliliğe emin adımlarla yaklaşma gibi psiko-sosyal sebepler zikredilebilir.

Hukuki boyutuyla ise nişanlanmanın her ne kadar akit seviyesinde olmasa bile bazı durumlarda hukuki müdahaleyi gerekli kılan hukuki bir işlem olduğu rahatlıkla söylenebilir. Hukuki bir işlem olması sebebiyle biz bu makalemizde nişanlanmanın dini ve hukuki hükümlerini inceleyeceğiz. İslami değerler açısından Kitap ve Sünnete göre nişanlanmayla ilgili genel bilgiler vereceğiz. İslam aile hukukun karakteristik özelliklerine, nişanlanma engellerine ve nişanlanacak tarafların irade özgürlüğüne değineceğiz. Nişanlanmanın evlilik, mahremiyet, mehir, hediye ve tazminatla ilgili hükümlerini İslam hukuku açısından değerlendireceğiz. Gerekli görülen yerlerde Türk Medeni kanununa atıf yapmak yetineceğiz.

---

konunun incelendiği görülür. Ayrıca nişanlılık müstakil olarak akademik çalışmalara konu olur. Hasan Hüseyin Özese'nin "Nişanlılık İlişkisinin Sona Ermesi ve Sona Ermesinin Hukuki Sonuçları" adlı Yüksek Lisans tezi ile Nevzat Koç'un "Türk-İsviçre Hukukunda Nişanlanma Sözleşmesi" 01 Ocak 2002 tarihinde yürürlüğe giren yeni Medeni Kanuna uyarlanan monografik çalışması anılmalıdır. Nihat Yavuz'un "Uygulamada Nişan Davaları" kitabı eklenebilir. Şer'iye sicillerine dayalı olarak Osmanlı uygulamasını anlatan İsmail Kıvrım'ın "XVII. Yüzyılda Gaziantep Şehrinde Ailenin Oluşumu" ile İzzet Sak'ın "Osmanlı Toplumunda Nâmzedin (Nişanın) Bozulması ve Sonuçları: Konya Örneği (18. Yüzyılın İlk Çeyreğine Ait Konya Şer'iye Sicillerine Göre)" adlı makaleleri zikredilmeden geçilemez. Dört ciltlik Aile Yazıları adlı eser de aileyle ilgili farklı makaleleri ihtiva etmektedir.

12 Acar, H. İbrahim, "Nişan", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2007, XXXIII, 152 vd.

13 İslam hukuku açısından Hüseyin Ertuç'un "İslam Hukuku Açısından Nişanlanma" adlı Yüksek Lisans Tezi ile Nuri Kahveci'nin "İslam Hukuku Açısından Nişanlılık" adlı doçentlik çalışması mukayeseli çalışmanın örneklerini oluşturur. H. İbrahim Acar'ın "İslam Hukuku Açısından Nişanlanma" ve Şükrü Selim Has'ın "Nişanın Bozulmasının Hukukî ve Dinî/Alhakî Neticeleri" adlı makaleleri zikredilebilir. Ayrıca İslam aile hukuku ve ahval-i şahsiye türü eserlerde de konunun müstakil olarak incelendiği görülür. Çeşitli ansiklopedi türü eserlerde de nişanlanma maddesi bulunmaktadır.

1. Nişanlanmanın tanımı

Nişan kelimesinin aslı Farsça olup Türkçeleşmiştir. Farsçada nişan kelimesi işaret ve belirti anlamına gelir. Türkçede ise nişan sözlük anlamıyla nişanlanma sırasında yapılan tören, evlenmek üzere birbirlerine söz verme, yüzük takmak için yapılan merasim, bir şeyi belli etmek için konulan işaret, padişah ferman ve beratlarına konulan tuğra, askeri birlik ve rütbe işareti gibi anlamlarda kullanılır. Nişanlı, parmağına yüzük gibi bir alamet takılmış olan evlenecek adayı ifade eder[14]. Hukuk terimi olarak ise nişanlanma bir kadın ile bir erkeğin ileride birbirleriyle evleneceklerini karşılıklı olarak vaat etmeleri olarak tanımlanır[15]. Ömer Nasuhi Bilmen nişanlanmayı "evlenmek talebi üzerine verilen söz ile yapılan bazı merasimler"[16] şeklinde tarif eder. Bu özellikleriyle nişanlanma; birlikte çıkma, arkadaş olma, flört etme ve sözlü olma ifadelerinden farklılık gösterir[17].

Nişanlılık ise genelde erkeğin evlenme niyetinde olduğunu açık veya kapalı biçimde kadına açıklaması, kadının da açıklanan bu düşünceyi olumlu bulmasıyla teessüs eder[18]. Buna göre toplumumuzda genellikle yerleşik göreneklere göre görüşme söz kesmenin, söz kesme (yüzük takma) nişanlanmanın, nişanlanma da evlenmenin ön safhasını oluşturur. Arapçada ise hıtbe kelimesi evlenme teklifinde bulunmayı ifade eder. Günümüzde hitbe anlam genişlemesine uğrayarak nişanlanmayı ve nişanlılığı da ifade eder hale gelir. Bu anlamda nişanlı erkeğe hâtıb, nişanlı kadına ise mahtûbe denilir[19].

Nişan bir erkeğin bir kadınla evlenme isteğini açıklayarak bunu kadına ve ailesine bildirmesidir. Bu bildirme doğrudan doğruya evlenmek is-

---

14 *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, Ankara, s. 1088; Ferit Develliogiu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara 1962, s. 1006; *Türk Hukuk Lügatı*, Ankara 1991, s. 270; Hatemi, Hüseyin – Serozan, Rona, *Aile Hukuku*, İstanbul 1993, s. 29; Artuk, İbrahim, "Nişan", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2007, XXXIII, 154-156.

15 Koç, s. 12.

16 Bilmen, Ö. Nasuhi, *Istılahatı Fıkhiyye ve Hukukı İslamiyye Kamusu*, İstanbul, ts. II, 7.

17 Bkz. Yavuz, Nihat, *Uygulamada Nişan Davaları*, Ankara 1995, s. 35, 36.

18 Aktan, Hamza, "Nişanlanma", *İslam'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, III, 494; Bkz. Koç, 13; Öztan, Bilge, *Aile Hukuku*, Ankara 1978, s. 11; Ertuç, *Hüseyin, İslam Hukuku Açısından Nişanlanma*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 1999, s. 11-14; Kahveci, Nuri, *İslam Hukuku Açısından Nişanlılık*, İstanbul 2007, s. 25-26.

19 Arapçada hıtbe kelimesinin anlam yelpazesi için bkz. İbn Manzur, Ebu Fazl Cemaluddin Muhammed b. Mükrim, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut 1990, I, 360; Firuzabadi, Mecduddin Muhammed b. Yakub, *el-Kamusu'l-muhit*, Beyrut 1991, I, 195; Cevheri, İsmail b. Hammad, *es-Sıhah*, Beyrut 1984, I, 121.

teyen kişi tarafından olabileceği gibi ailesi tarafından da yapılabilir. Türk adet ve geleneklerinde evliliğe ilk adım olarak kabul edilen nişanlanma Osmanlı toplumunda namzet olarak ifade edilir. Kızın ve ailesinin onaylaması ile çift namzet sayılır, söz kesilmiş ve evliliğe giden yolda ilk adım atılmış olur.

Nişanlılık süresiyle ilgili olarak İslam hukukunda ve geleneklerimizde tespit edilmiş sabit bir süre mevcut değildir. Bu süre birkaç gün ile sınırlı olabileceği gibi uzun yılları da içine alabilir. Bu süreç evlenecek olan gelin ve damat adaylarının birbirlerini ve aile yapılarını ve aile içindeki tutum, davranış ve ilişkilerini daha yakından tanıma ve evlilik hazırlıklarını tamamlanmasına imkân sağlar. Bu itibarla bu sürenin kısa veya uzun olması tarafların elindedir ve çok çeşitli faktörler nişanın kısa veya uzun olmasında etken olabilmektedir.

Bilindiği gibi İslam hukukunda evlilikle ilgili hükümler büyük oranda Kur'an ve sünnet esasları üzerine kuruludur. Bu sebeple Kur'an ve sünnette nişanlanmayla ilgili bazı esasları nakletmek uygun olacaktır. Hemen belirtelim ki Kur'an-ı Kerim'de kadın ve aile üzerinde hassasiyetle durulur. Bu anlamda Kur'an'ın nüanslı kullanımına göre 'zevc'[20] kelimesi eviyle bütünleşen kadınları, 'imrae'[21] kelimesi ise eviyle bütünleşemeyen kadınları ifade eder.

Aileyle ilgili ayetlerde genellikle evlenecek tarafların (bay-bayan) huzur ve saadet içerisinde aile hayatı kurmalarına yönelik esaslar belirtilir. Bu esasların –yaratılıştan gelen farklar ayrı tutulmak kaydıyla- eşler arasında denkliği, iyilik ve adaletle muameleyi, karşılıklı sevgi ve dayanışmayı tesis etmek olduğu söylenebilir[22]. Diğer konularda olduğu gibi aileyle ilgili ayetlerde de çok nezih bir üslup kullanılır. Genellikle mahremiyet alanına giren konularda mecazî anlatım dikkat çeker. Benzer üslup hadislerde de görülür.

2. Kur'an'da nişanlanma

Kur'an'ın aileyle ilgili hükümlerinde önce fertlerin yüksek ahlaki duygu ve düşüncelere kavuşturulması, daha sonra da toplumun en küçük birimi olan ailenin, ahlaklı fertlerden meydana gelen sağlam bir sosyal zemin üzerine kurulması hedeflenir. Kur'an-ı Kerim'in surelerinden birinin aile-

---

20 Bkz. Ahzab, 33/28.
21 Bkz. Nisa, 4/128.
22 Ünal, Mehmet, "1917 Tarihli Hukuk-i Aile Kararnamesi", *Aile Yazıları*, Ankara 1990, I, 372.

nin önemli bir süjesi olan "nisa: kadın", diğerinin aile hukukunun önemli müessesesi olan "talak: boşanma" adıyla isimlendirilmesi önemlidir. İslam dininin direği olan namaz Kur'an'ı Kerim'de sadece isim olarak zikredilirken, aile hayatı nikâhtan evlilik engellerine, eşler arasında iyi muameleden çeşitli münasebetlere, sulhtan boşanmaya, mehirden nafakaya kadar birçok yönleriyle detaylı anlatılır[23].

Kur'an-ı Kerim'de nişanlanmayla ilgili ayetlere ise dolaylı olarak rastlanır. Mesela Hz. Şuayb'ın (as) kızı ile Hz. Musa'nın (as) evlilikleri anlatılır. Evlilik öncesi süreçle ilgili olarak ise şöyle buyurulur: "Kızlarımdan birini seninle evlendirmek istiyorum..."[24] Bu ayetle ilgili ahkâm tefsirlerinde farklı tartışmalar nakledilir. Konumuzla alakalı olarak ise bu teklifin bir akit olmadığı, aksine akdin bir mukaddimesi ve bir talep / arz olduğu kaydedilir. Velilerin evlilik teklifini bizzat kendilerinin de yapabilecekleri ilgili ayetten çıkarılır ve çıkarılan bu hükümler çeşitli hadislerle teyit edilir[25].

Talip olma anlamına gelen hıtbe kelimesi Kur'an-ı Kerim'de kullanılır[26]. İlgili ayette kocası vefat eden kadınların iddet beklemesinden bahsedilir ve şöyle buyurulur: "sizden vefat iddeti bekleyen hanımlarla evlenmeyi düşünenlerin bu müddet esnasında onlara bu niyetlerini çıtlatmalarında veya gönüllerinde tutmalarında bir beis yoktur. Allah sizin onları hatırınızdan geçirmenizi pekiyi bilmektedir. Ancak meşru sözler dışında, onlarla gizlice buluşma hususunda söz vermeyin. Bekleme süresi sona ermeden nikâh akdine kesinlik kazandırmayın. Allah'ın içinizde saklı olan her şeye hakkıyla vakıf olduğunu bilerek O'nun emirlerine aykırı davranmaktan sakının. Hem de bilin ki Allah çok affedici ve çok müsamahalıdır"[27]

Ayetin amir hükmüne göre vefat iddeti bekleyen kadına iddet süresi içerisinde evlilik teklifi yapılamaz. Üstü kapalı evlilik teklifinde bulunma ise iddet çeşidine göre farklı değerlendirilir. Ric'i (geri dönülebilir) boşanmalarda iddet süresi içerisinde olan kadına üstü kapalı bile evlilik teklifinde bulunulamaz. Ayrıca üç kez tekrarlanmayan bain boşanmalarda da aynı hükümler geçerlidir. Çünkü başka bir ayette "kocaları gerçekten

---

23 Ünal, I, 369-370.

24 Kasas, 28/27.

25 Cessas, Ebu Bekr Ahmed b. Ali, *Ahkamu'l-Kur'an*, Beyrut ts, V, 215-216; İbn Arabi, Ebu Bekr Muhammed b. Abdullah, *Ahkamu'l-Kur'an*, Beyrut 1987, III, 1466-1470; Acar, H. İbrahim, "İslam Hukuku Açısından Nişanlanma" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 2005, sy. 23, s. 75-76.

26 Bkz. Isfehani, Ragıb, *el-Müfredat fi garibi'l-Kur'an*, Beyrut ts. s. 150.

27 Bakara, 2/235.

barışmak istiyorlarsa, bu iddet müddeti içinde onları tekrar almaya başkalarından daha çok hak sahibidirler."[28] buyurulur. Üç talakla boşanan kadınlarda ise iddet içerisinde üstü kapalı evlilik teklifi yapılabilmektedir. Yani iddet bekleyen kadına üstü kapalı teklifte bulunma sadece kocası vefat eden veya üç talakla boşanan (beynuneti kübra); yani sahih evlilik gerçekleşmeden geri dönüşü mümkün olamayan durumlarla kayıtlıdır[29] .

Bu hükümlere ek olarak Kur'an-ı Kerim'de doğrudan olmasa bile dolaylı olarak nişanlanmayla ilgili bazı hükümler mevcuttur. Bu kapsamda nikâh kıyıldıktan sonra zifaf (duhul) gerçekleşmeden ayrılma durumunda mehrin yarısının ödenmesinden bahsedilir. İlgili ayette şöyle buyurulur: "Bir mehir belirlemiş olarak, kendilerine dokunmadan eşlerinizi boşarsanız, bu takdirde belirlediğiniz mehrin yarısını vermeniz gerekir. Ancak kadınların haklarından vazgeçmesi veya nikâh bağı elinde bulunan kocaların fazla vermesi istisnadır. Doğrusu sizin fazla vermeniz elbette takvaya daha uygundur. Ama asla birbirinize lütuf ve mürüvvet göstermeyi unutmayınız. Allah sizin bütün işlediklerinizi zaten görmektedir."[30]

Nikâh kıyıldıktan sonra zifaf gerçekleşmeden ayrılma durumuyla ilgili olarak Bakara suresinde mehir meselesinden, Ahzab suresinde ise mehir miktarının belirlenmemesi durumunda kadına verilecek hediyeden (mut'a) bahsedilir. İlgili ayette şöyle buyurulur: "Ey müminler, mümin kadınlarla nikâh akdi yapıp da onlara dokunmadan kendilerini boşayacak olursanız, onların iddet beklemelerini isteme hakkınız yoktur. Bu durumda bağışlayacağınız hediyelerle onları memnun ederek güzel bir şekilde ayrılın."[31]

3. Sünnette nişanlanma

Aile düzeniyle ilgili ayetlerin yanı sıra, pek çok hadis (sünnet) de vardır. Hadis mecmualarının ilgili bölümlerinde aile hayatıyla ilgili rivayetler oldukça fazla ve detaylıdır. Nişanlanma safhasıyla ilgili olarak ise evlenme öncesi adaylarda aranacak vasıflar, evlenecek erkek ve kadınla-

---

28 Bakara, 2/228.

29 Detay bilgi için bkz. Acar, H. İbrahim, *İslam Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*, Erzurum 2000, s. 66-71; Heyet, "Hıtbe" *el-Mevsuatü'l-fıkhiyye*, Kuveyt 1990, c. 19, s. 191-193; Ertuç, s. 40-45; Kahveci, s. 67-72.

30 Bakara, 2/237. Meal için bkz. Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Ku'an Dili*, İstanbul 1979, II, 806-807.

31 Ahzab, 33/49; Bkz. Cessas, V, 232-236; İbn Arabi, III, 1551-1552; Elmalılı, VI, 3912-3913.

rın birbirleriyle görüşmeleri, mahrem olan bay bayan arasında halvet halinin bulunmaması, evliliğin ilan edilmesi ve evliliğin tebrik edilerek hayır duada bulunulması gibi hususlar zikredilebilir.

Peygamberimizin evlilikleri bazen düğün öncesi uzun sayılabilecek bir dönemden sonra, çoğu zaman ise kısa süre içerisinde evlilikle sonuçlanmıştır. Bilindiği gibi Hz. Hatice ile evliliği Nefise'nin aracılığıyla başlar. Peygamberimizin amcalarının bu teklifi onaylamasıyla muhtemelen kısa bir süre içerisinde evliliği gerçekleşir.[32] Peygamberimiz Hz. Aişe ile evliliğinde ise evlilik öncesi uzun sayılabilecek bir süre yaşanır. Hicretten önce başlayan bu süreç, hicretten 8 ay sonra neticelenir.[33] Ayrıca Peygamberimiz (s.a.s.) kızı Fatıma'yı (r.a.) hicretten önce Hz. Ali ile sözlendirir, Bedir savaşından sonra ise evlendirir. Bu şekilde uzun süren bu dönemin sosyal şartlarla ilgili olduğunu söylemek mümkündür[34]. Kanaatimizce bu sürecin sözlenme mi nişanlanma mı nikâhlanma mı olduğu hakkında net bir sonuca varmak oldukça zordur. Çünkü kaynaklarda bu süreçle ilgili farklı ifadeler kullanılmaktadır[35].

Peygamberimizin evlilik öncesi araştırma safhasıyla ilgili olarak bazı sahabilerin evliliklerine rehberlik yaptığı görülür. Nitekim Fatıma bt. Kays kendisine Muaviye, Ebu Cehm ve Üsame b. Zeyd'in talip olduğunu bildirince, Peygamberimiz şöyle buyurur: "Ebu Cehm, sopasını elinden düşürmez. Muaviye ise fakir bir insandır. Sen Üsame b. Zeyd ile evlen." Fatıma ilk önce bu teklifi yadırgadığını, sonra kabul ettiğini ifade eder ve mutlu olduğunu da ekler[36].

Peygamberimiz evlenecek adayların mutlaka birbirlerini görmelerini tavsiye eder. Mesela Muğire b. Şu'be bir kadınla evlenmek istediğini ifade edince, talep ettiği bayanı görüp görmediğini sorar ve olumsuz cevap alınca Peygamberimiz; "git onu gör; çünkü onu görmen aranızda sevgi ve anlaşma olması için daha uygundur"[37] buyurur. Elbette bütün bunlar evliliğin

---

32 İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübra*, Beyrut, 1958, VIII, 16.

33 İbn Sa'd, VIII, 58, 61.

34 Geniş bilgi için bkz. İbn Sa'd, VIII, 14 vd.; Bintu'-şati, Abdurrahman, Aişe, *Teracimu seyyidati beyti'n-nübüvve*, Kahire 1988, s. 205 vd.

35 Konuyla ilgili kaynaklarda genellikle vaade, tezevvece, nekaha, dehale ve bena fiilleri kullanılmaktadır. Bu fiillerin hadislerdeki kullanımı için bkz. Wensinck, A. J., *el-Mu'cemu'l-müfehres lielfazi'l-hadisi'n-nebevi*, İstanbul 1986. Konuyla ilgili olarak bkz. Hamidullah, Muhammad, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1993, II, 678; Köksal, M. Asım, *Hz. Muhammed (a.s.) ve İslamiyet*, İstanbul 1987, V, 114-116.

36 Müslim, Talak, 36.

37 Tirmizi, Nikah, 5, Ebu Davud, Nikah, 19; İbn Mace; Nikah, 9.

daha pürüzsüz yürümesine katkı sağlar. Diğer bir rivayete göre Peygamberimiz şöyle söyler: "Sizden biriniz, bir kadınla evlenmek istediği zaman onunla evlenmesine teşvik edecek özelliklerine bakabilirse baksın."[38] Yine bir sahabi Peygamberimize gelerek ensardan bir kadınla evlenmeyi düşündüğünü belirtir. Peygamberimiz "ona baktın mı?" buyurur. Hayır diye cevap vermesi üzerine Peygamberimiz: "Git, ona bak; çünkü ensar kadınlarının gözlerinde bir şeyler vardır."[39] ifadesini kullanır.

İslami değerler sisteminde önemli bir yeri olan halvet haline evlilik öncesi görüşmede de riayet edilmesi gerekir. Fıkıh kitaplarında bu görüşmelerde tarafların birbirlerini görme ve bakmalarında uyulması gereken prensipler daha ziyade ilgili hadislere dayanır. Elbette aşırılığa kaçmadan belli bir sınıra kadar müsamaha ile bakılabilir. Çünkü görme ve bakma bu işin tabiatı gereğidir. Yine de İslam adabına yakışmayan davranışlardan kaçınılması tavsiye edilir.

Peygamberimiz kadın ile erkek arasında halvet halinin bulunmaması hususunda hassasiyet gösterilmesini ister ve şöyle buyurur: "Hiçbir bir erkek yanında mahremi olmaksızın bir kadınla baş başa kalmasın."[40] Başka bir rivayette Peygamberimiz "sizden kim Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsa yanında mahremi olmayan bir kadınla baş başa kalmasın."[41] diyerek ikaz eder. Ayrıca Peygamberimiz yeni evlenenleri tebrik edip genellikle şu şekilde dua eder: "Allah size mübarek kılsın, üzerinize bereketini artırsın, aranızı hayırla birleştirsin."[42]

4. İslam aile hukukunda nişanlanma

Nişanlanmanın tabii sonucu evliliktir. Bu yüzden İslam hukuku açısından evlilik müessesinden kısaca bahsetmek uygun olacaktır. Bilindiği gibi Müslüman ailelerde büyük ölçüde İslam hukukçuların içtihatları geçerli olmuştur[43] . İslam hukukçuları aileyle ilgili hükümleri genellikle ilgili ayet ve hadisleri esas alarak sistematize ettikleri için öncelikle İslam aile hukukunun özelliğine dikkat çekmek uygun olacaktır.

---

38 Ebu Davud, Nikah, 5.
39 Müslim, Nikah, 12.
40 Buhari, Nikah, 111, Müslim, Hac, 74. Bkz. Ayni, 10/213.
41 Ahmed b. Hanbel, III, 339.
42 Tirmizi, Nikah, 7.
43 Bkz. Apaydın, H. Yunus, "İslam Hukukunda Aile", *Günümüzde Aile,* İstanbul 2007, s. 143-144; Atar, Fahrettin, "Müzakereler", *Günümüzde Aile,* İstanbul 2007, s. 154.

4.1. İslam aile hukukunun özelliği

Sözlük anlamıyla nikâh evlenmeyi ve evliliği ifade eder. İslam hukuk terimi olarak ise nikâh en dar anlamıyla kadın ile erkeğin iki ayrı cins olarak birlikte yaşamalarına meşruiyet kazandıran akit olarak tarif edilebilir[44]. İslam aile hukukunun en önemli özelliklerinden birisinin, evlenmeyle ilgili hükümlerin hem muamele hükümlerini hem de ibadet hükümlerini birlikte ihtiva etmesi olduğu söylenebilir[45]. Bu farklılık nikâh akdinin birçok dini ve hukuki hükümleri içerisinde barındıran genel bir akit olmasından kaynaklanır. Fıkıh kitaplarında genelde bu değerlendirme değişmez. Değişen husus fıkıh sistematiğindeki yeridir. Bazı İslam hukukçuları ibadet yönünü önceleyerek aile hukukunu ibadet bölümünün peşine anlatır. Bazıları da nikâhın muameleyi ilgilendiren hükümlerinin bulunması sebebiyle, muamele ile ilgili hükümleri anlattıktan sonra aile hukukundan bahsetmeyi daha uygun görür[46]. Benzer durum hadis kitaplarında da görülür.

Doğrusu fıkhî hükümlerin üzerine bina edildiği esasları anlamaya yardımcı olması açısından aile hukuku ile ilgili kavramların bu prensibe göre tam bir analizini yapmakta zaruret vardır. Bu zaruret özellikle aileyle ilgili dini, ahlaki ve hukuki problemlerin teşhis ve tedavisinde kendini daha belirgin bir şekilde hissettirir. En önemli özelliğiyle Kur'an aile münasebetlerini anlattığı yerlerde hep Allah'a ve ahiret gününe inanmaya vurgu yapılır. İlgili konuların dini muhtevaya sahip helal ve haram kavramlarıyla anlatılması dikkat çekidir. Ayrıca bazı görevlerin muhsin kişilere bir hak olduğu beyan edilir[47]. Benzer bir üslup bazı hususların muttaki kişilere bir hak olduğu ifadesinde de görülür[48]. Takvaya uygun olan davranışa dikkat çekilir[49]. Hele hele peş peşe gelen iki ayette altı kez ilgili hükümlerin "hududullah"[50] olduğundan bahsedilmesi meselenin önemini belirtir.

---

44 Aktan, Hamza, "Nikah", İslam'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, III, 485.

45 İbn Abidin, Muhammed Emin, *Haşiyetu reddi'l-muhtar,* İstanbul, 1984, III, 3.

46 Bkz. Apaydın, s. 141-142, Yaman, Ahmet, *İslam Aile Hukuku,* Konya 2002, s. 13. İslam hukuk tarihinde evlilik müessesesinin ibadet bölümünden sonra incelenmesine "Hidaye" sistematiği, buyu' bölümünden sonra incelenmesine ise "İhtiyar" sistematiği denilir. Bkz. İbn Hümam, Kemaluddin Muhammed b. Abdulvahid, *Şerhu fethi'l-kadir,* Beyrut, ts. III, 98.

47 Bakara, 2/236.

48 Bakara, 2/241.

49 Bakara, 2/237.

50 Bakara, 2/229-230.

İslam hukukunda genel hükmü itibariyle evlenmek sünnettir. Peygamberimiz "nikâh benim sünnetimdir."[51] buyurur. Yalnız hadisteki sünnet ifadesini, kelimenin sözlük ve terim anlamından ziyade Peygamberimizin hayat tarzı olduğu şeklinde anlamak gerekir. Çünkü evlilik insan tabiatının bir gereğidir. Zaten evlenmenin azaldığı toplumlarda ne tür sosyal ve hukuki problemler doğacağını tahmin etmek güç değildir. Bu özelliğiyle evlilik İslam'ın ana gayeleri kapsamında zaruriyat grubuna dâhildir ve şeair özelliğine sahiptir. Bazı âlimlerin evlenmeyi kifai farz olarak nitelemesi de bu öneminden kaynaklanır. Özel hükmü itibariyle ise evliliğin hükmü kişilerin biyolojik, psikolojik ve ekonomik durumlarına göre değişkenlik gösterir. Bu kriterlere göre evlenmenin kişinin durumuna göre farz, sünnet, mubah, mekruh hatta haram olduğu söylenir[52]. Hz. İsa, Hz. Yahya ve ulemadan bazı zatların hiç evlenmemeleri ise istisnai bir durumdur. İstisani durumlarda bile İslam iffeti öğütler ve sabır tavsiyesinde bulunur[53].

4.2. Nişanlanma engelleri

Nişan evlenme amacına yönelik olduğu için taraflar arasında evlenme engellerinin bulunmaması gerekir. İslam hukukunda kan akrabalığı, süt akrabalığı ve sıhrî hısımlık devamlı evlenme engellerini oluşturur[54]. Önceden yapılan bir evliliğin sonucu olmak (halen evli bulunmak, boşanma, ayrılma veya ölüm iddeti bekliyor olmak, üç kere boşadığı eski eşini başka biriyle evlenip ayrılmadan kendisiyle evlenmek), birinin erkek olarak düşünüldüğünde birbiriyle evlenmeleri helal olmayan akraba bayanların birlikte nikâhlanması ve din farklılığı geçici evlenme engelleri arasında zikredilir[55].

Bu hükümlere ek olarak nişanlı olan bayanlara evlenme teklifinde bulunulması her şeyden önce ahlaki değildir. Peygamberimiz bir hadislerinde "hiçbiriniz din kardeşinizin evlenme teklifinde bulunduğu kadına ilk teklifte bulunan vazgeçmedikçe veya kendisinin evlilik teklifinde bu-

---

51 Buhari, Nikah, 1; Müslim, Nikah, 5.

52 Kasani, Alauddin Ebu Bekr b. Mesud, *Bedaiu's-sanai fi tertibi'ş-şerai'*, Beyrut 1986, II, 228; İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed, *Bidayetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesıd*, İstanbul 1985, II, 2-3; Sibai, Mustafa, *Şerhu kanuni'l-ahvali'ş-şahsiyye*, Beyrut 1997, s. 45-47; Amir, Abdulaziz, *el-Ahvalu'ş-şahsiyye fi'ş-şeriati'l-İslamiyye*, Daru'l-fikri'l-Arabi, 1984, s. 13-17.

53 Bkz. Nur, 24/33; Nisa, 4/25.

54 Nisa, 4/23.

55 Bkz. Mavsili, Abdullah b. Mahmud, *el-İhtiyar li ta'lili'l-muhtar*, Beyrut 1975, III, 84 vd.

lunmasına izin vermedikçe evlenme teklifinde bulunmasın"[56] buyurur. Elbette nişanlı bir kadına talip olunması İslam ahlakıyla da İslami değerlerle de bağdaşmaz. Dolayısıyla hadiste yasaklanan husus nişanlı bayana talip olma değil, bayanın bir başkası tarafından istenmesi safhasıyla kayıtlıdır. Zaten talebin karşılıklı veya tek taraflı olumsuzlukla sonuçlanması sonrası aynı bayana farklı bir kişinin talip olması nehiy kapsamında değildir[57] .

4.3. Nişanlanmada tarafların iradeleri

Hukuki muamele ehliyetine sahip olan hem erkeğin hem de kadının kuracakları evliliğe razı olmaları hukuki bir gerekliliktir. Dolayısıyla her iki tarafın görüşmeye razı olması elzemdir. Bununla beraber özellikle bayanların evliliğe razı olması konusu ebeveynlerinin velayet yetkileriyle de yakından alakalıdır. Şafii mezhebine göre velilerin izni olmadığı sürece bayanların irade beyanlarına itibar edilmez (lağv). Hanefi mezhebine göre ise reşit (baliğ) olan bayan nikâh akdi yapma konusunda hukuken anne-babasının iznini almak zorunda değildir. Hanefilere göre bu hüküm hem ayetlerin üslubuna hem Peygamberimizin tatbikatına hem de hukuki ilkelere dayandırılır. Çünkü Kur'an-ı Kerimde "başka bir erkekle evlenmedikçe..."[58] ve "kendileri hakkında yaptıkları meşru işlerde size bir günah yoktur."[59] ayetlerinde kullanılan fiillerin failleri bayanlardır. Fail olmasından istidlalle bayanların irade beyanları nikâh akdinin sahih ve nafiz olması için yeterli görülür. Bu konudaki hadisler de aynı kanaati teyit eder.

Rivayete göre "Bir kadın Peygamberimize gelir ve şöyle söyler: "Ey Allah'ın nebisi, istemediğim halde sırf şanını yüceltmek için babam beni yeğeniyle evlendirmek istiyor." Peygamberimiz bunun üzerine; "Babanın yaptığını onayla" buyurur. Kadın şöyle diyerek itirazını sürdürür: "Babamın yapmak isteğini yerine getirmek istemiyorum." Bu ısrar üzerine Peygamberimiz şu ifadeyi kullanır: "git ve istediğinle evlen." Kadın tekrar söz alarak; "Ya Resulallah, esasen babamın yapmak istediğinden nefret etmiyorum. Ama ben, babaların kızları hususunda yetkisinin olmadığını kadınlara ilan etmek istiyorum."[60] Aynı kanaati teyit eden başka rivayetler de bulunmaktadır.

---

56 Buhari, Nikâh, 45; Müslim, Nikah, 6, Ebu Davud, Nikah, 18.
57 İbnu'l-Esir, Mecduddin el-Mubarek b. Ahmed, *en-Nihaye fi garibi'l-hadis*, Beyrut 1979, II, 45.
58 Bakara, 2/230.
59 Bakara, 2/234.
60 İbn Mace, Nikah, 12, Ahmed b. Hanbel, VI, 136.

Hanefiler ilgili ayet ve hadislerin yanı sıra meseleyi hukuki açıdan da temellendirirler. Bilindiği gibi hukuki açıdan evlenme bayanın hakkıdır. Bayanların mali konularda tasarrufu geçerli olduğu gibi evlilikleri hususunda da tasarrufları geçerlidir. Velinin yetkisi ise sadece kefaet hakkıyla sınırlıdır[61].

Elbette tavsiye edilen hem evlenecek tarafların hem de çocuklarının mürüvvetlerini görmek isteyen ailelerin hep birlikte ortaklaşa karar vermeleridir. Çünkü evlilik taraf aileleri de ilgilendiren hayat boyu sürecek bir meseledir. Bu yüzden tarafların birbirlerine karşı hissettikleri ruhi bağın yanı sıra, evliliğin akıl ve mantık planında onaylanması tavsiye edilir. Zaten "dengi dengine" kelimesiyle ifade edilen küfüv meselesi aile mutluluğu açısından sosyo-hukuki bir esas olarak göz ardı edilemez.

Genellikle toplumumuzda evlilik bir süreçtir ve bu süreç tarafların görüşmesiyle başlar, söz kesme ile devam eder, bunu nişanlanma izler, evlilik ise bu süreçlerden sonra gerçekleşir[62]. Konumuz açısından bu sürecinin en önemli yönünü ise dini ve hukuki hükümlerinin belirlenmesi oluşturur. Bu yüzden sırasıyla nişan ve evlenme, nişan ve mahremiyet, nişan ve mehir, nişan ve hediyeler ile nişan ve tazminat konularını incelemek uygun olacaktır.

4.4. Nişan ve evlenme

Nişanlanma hukuki metinlerde genellikle evlenme vaadi olarak nitelenir. Nişanlanmanın evlenme vaadi olduğu Kur'an ifadelerinde, hadis metinlerinde ve İslam hukuku ilkelerinde görülür. Mesela Kur'an-ı Kerim'de vefat iddeti bekleyen kadınlara üstü kapalı teklifte bulunulması (hıtbe) yasaklanır. Peşinden "gizlice karşılıklı söz vermeyin"[63] ifadesi kullanılır. Kullanılan fiilin vaat kelimesinden türetilmiş olması konumuz açısından önemlidir. Müteakip ifadelerde ayrıca "nikâh bağı"[64] terkibinin kullanılması da bu kanaati teyit eder. Hadislerde de farklı ifadeler görülse bile genellikle vaat ifadesiyle nişanlılığın anlatıldığı görülür[65]. İslam hukuk doktrininde de nişanlanma evlenme akdi olmayıp evlenme

---

61 Mavsili, III, 90-93; Meydani, Abdulgani, *el-Lübab fi şerhi'l-kitap*, Beyrut 1985, II, 8. Geniş bilgi için bkz. Uteyn, Muhammed b. Ömer, *Hukuku'l-mer'e fi'z-zevac*, Kahire, ts. 23 vd.

62 Aydın, M. Akif, "Aile Hayatı", *İlmihal*, Ankara 2006, II, 201-202.

63 Bakara, 2/235.

64 Bakara, 2/235.

65 Bkz. Ahmed b. Hanbel, IV, 326.

vaadinden (söz verme) ibarettir. Başka bir anlatımla nişanlanma hukuki anlamda bir sözleşme (akit) değil, ahlaki anlamda karşılıklı söz vermedir (vaad). Fıkıh literatüründe nişanlanmanın müstakil bir başlık altında incelenmemesinde vaat olarak nitelenmesinin önemli bir etken olduğu söylenebilir.

Toplumumuzda dünürcülük safhasında erkek ailesi tarafından Allah'ın emri, Peygamber Efendimizin kavli, İmam Azam Ebu Hanife'nin içtihadıyla kızlarına talip oldukları açıkça kız ailesine bildirilir. Doğrusu bu serenomide hukuki açıdan tarafların icap ve kabullerinin var olduğu söylenebilir. Her iki tarafın aileleri bu nişanlanmayı onayladıkları için nikâh akdindeki veli şartı da gerçekleşmiş kabul edilebilir. Esasen nişan merasimleri taraf aileler arasında yapıldığı için şeklen şahitlik de gerçekleşmektedir. Bununla beraber toplumumuzda bu merasim evlilik olarak değil, nişanlanma olarak değerlendirilmektedir. Zaten yapılan merasimde tarafların irade ve niyetleri esas olduğu için hukuki hüküm elfaza göre değil, örfümüzdeki manaya göre verilecektir[66] . Örfümüzde ise bu icap ve kabul nikâh değil, nişandır.

Nişan ile nikâh arasındaki münasebeti ahlaki ve hukuki olmak üzere iki kategoride değerlendirmek mümkündür. Bilindiği gibi nişanlanma tabiatı gereği geçici de olamaz ebedi de olamaz. En belirgin özelliğiyle nişan hukuken nikâh değildir, nikâhın her hangi bir şartı da değildir. Başka bir anlatımla 'nişansız nikâh olmaz' denilemez[67] . Ayrıca hukuken nişan nikâh akdinin doğurduğu sonuçları doğurmaz[68] . Nişanlanma sonucu nişanlılar arasında akrabalık, nafaka, miras vb. hükümler tahakkuk etmez. Dolayısıyla evlilikle sağlanan hak ve yükümlülükler nişanlanmayla sabit olmaz.

Nişanlanma tarafları hukuken evlenmeye mecbur kılmaz. Bu gerekçeyle haklı veya haksız olmasına bakılmaksızın nişanın çift taraflı veya tek taraflı bozulabileceği kabul edilir. Ayrıca nişanın tek taraflı bozulması durumunda bile diğer tarafa hukuken nişanı bozmama hususunda dava hakkı tanınmaz. Çünkü evlilikte tarafların irade serbestîliği özel önem arz eder. Nişanlanma tarafların evlenmeleri konusunda özgür iradelerini sakatlayan, daraltan veya ortadan kaldıran bir fiil olarak değerlendirilmez.

---

66 Bkz. *Mecelle,* md. 3.
67 Tekinay, s. 9.
68 Bilmen, II, 12

Nişanlanma her ne kadar hukuken evlenmeyi zorunlu kılmasa bile dinen, ahlaken, vicdanen ve örfen konuyu farklı değerlendirmek gerekir. Kur'an-ı Kerim'de emir kipiyle "verdiğiniz sözü yerine getirin. Çünkü verilen söz sorumluluğu gerektirir."[69] buyurulur. Ayrıca müminlerin vasfı sayılırken "üzerlerindeki emanetleri gözetirler, verdikleri sözleri tam tamına tutarlar"[70] ifadesi yer alır. Ayetteki ahit ifadesi hem kendi aralarındaki akitleri hem de Allah tealaya karşı verdikleri ahitleri kapsar. Başka bir ayette de iyiler anlatılırken, "sözleştiği zaman sözlerinde duran"[71] ifadesiyle müminlerin dini ve ahlaki sorumlulukları beyan edilir.

Hadislerde söz verme üzerinde hassasiyetle durulur ve sözden dönme münafık alametleri arasında kabul edilir[72]. Diğer bir hadiste söz verdiği zaman sözünü yerine getirenin davranışı karşılığında cennetin vaat edildiği ifade edilir.[73] Doğrusu evlilik gibi önemli ve hayati bir müessesenin başlangıcı kabul edilen nişanlanma elbette basit bir olay değildir. Bu özelliğiyle nişanlanma her ne kadar bir söz verme kabul edilse bile mümin insan sözünün eridir ve sözünün senet olduğunu unutmamalıdır.

Nişan bir evlenme vaadi olarak dini, ahlaki, vicdani ve örfi sorumluluğu gerektirir. Tabii olarak konunun ahlaki ve dini temelleri önem arz eder. Bu yüzden her ne kadar nişanlanma taraflara hukuken evlenme mecburiyeti yüklemese bile geçerli bir sebep olmadan meydana gelen nişan bozulmasında tarafların dini, manevi, ahlaki, örfi sorumluluğu kalkmaz. Yani hukuken olmasa bile mağduriyetin bulunması durumunda bir kul hakkı ihlali olması sebebiyle haksız olan tarafın meşru bir gerekçesi bulunmadan böyle bir yola tevessül etmesi, ahlaki yükümlülüğünü ve Allah katındaki sorumluluğunu kaldırmaz. Zaten nişanın bozulması genellikle toplumumuzda da hoş görülmez. Belki bunun tek istisnası müteakip dönemlerdeki olumsuzlukların artması ihtimaliyle boşanmalarına nispeten daha ehven olmasıdır[74].

4.5. Nişan, mahremiyet ve dini nikah

İslam hukukunda nişanlanma evlilik sözleşmesi anlamına gelmez ve taraflara eş statüsü kazandırmaz. Buna göre nişanlanma dinen taraflara

---

69 İsra, 17/34
70 Müminun, 23/8
71 Bakara, 2/177, bkz. Al-i İmran, 3/76; Mearic, 70/32.
72 Buhari, Şehadet, 28; Tirmizi, İman, 14.
73 Ahmed b. Hanbel, V, 323
74 Bkz. Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle Aile İlmihali*, İstanbul 1995, s. 146.

evliliğin verdiği beraber yaşama hak ve yetkisini vermez. Dolayısıyla ileriye matuf iyi niyetli beklentilerine rağmen, nişanlılar mahremiyet bakımından adeta iki yabancı gibidirler. Bu sebeple tarafların mahremiyet sınırlarına dikkat etmeleri gerekir. Yani nişanlılık döneminde taraflar arasında örtünme vb. dini yükümlülükler aynen devam eder[75]. Burada dikkat edilmesi gereken husus mahremiyet sınırına riayet etmek, halvet hali bulunmamak ve İslam adabına aykırı davranmamakla kayıtlıdır.

İslam hukukunda dini hükümler insan iradesi ve özgürlüğüne göre şekillenen bir serbestîlik arz etmez. Elbette nikâhta helal ve haram olma kriterini de mahremiyet sınırlarını da belirleyen Allahu tealadır. Çünkü Allahu teala bizim Rabbimiz, biz de O'nun kullarıyız[76]. En önemli özelliğiyle mahremiyet hükümleri dini hükümler (ibadet) kategorisinde değerlendirildiği için İslam hukuk metodolojisine göre "ta'lil" edilemez. Zamanın değişmesiyle ahkâmın değişmesi kapsamına da girmez. Başka bir anlatımla toplumsal ve sosyal şartların değişmesiyle mahremiyet hükümleri değişmez. Nişanlılık döneminde dini hükümlere riayet etmeyenler elbette fiillerinin dünyevi riskine de uhrevi vebaline de katlanır.

İslam'da erkek ile namahrem hür bir kadın arasındaki mahremiyetin kalkması ve kadının kadınlığından erkeğin meşru olarak yararlanabilmesi ancak ve ancak nikâh akdiyle mümkündür. Bununla ilgili olarak nişanlılık döneminde daha ziyade nişanlılar arasında mahremiyet hükümlerinin meşrulaştırılmasına matuf olarak bazı yörelerimizde dini nikâh kıyıldığına rastlanmaktadır. Bilindiği gibi nikâh akdi birçok dini ve hukuki hükümleri içerisinde barındıran genel bir akit niteliğindedir. Elbette dini hükmünün bir sonucu olarak mahremiyet sınırları kalkar. Bunun yanı sıra mehir nikâh akdiyle kadının hakkı olarak tahakkuk eder. Ayrıca nikâh akdine bağlı olarak zevciyet münasebeti[77], hısımlık, nafaka, miras, talak, iddet vb dini ve hukuki hükümler de tabii olarak doğar. Dahası nesep, hıdane, velayet gibi hükümlerin temelini de nikâh akdi oluşturur. Bunlarla ilgili değerler sistemimizde bir bütünlük söz konusudur. Başka bir anlatımla dinen mahremiyet kalksın, ama hukuki bir yükümlülük olmasın gibi bir nikâh akdi düşünülemez. Dolayısıyla tarafların hukuki yönünü yok sayarak sadece mahremiyetin kalkmasına yönelik dini nikâh

---

75 Aydın, "Aile Hayatı", II, 202.

76 Debusi, Ebu Zeyd Abdullah b. Ömer, *Takvimu'l-edille fi usuli'l-fıkh*, Beyrut 2001, s. 81; Serahsi, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed, *Usulu's-serahsi*, Beyrut 1973, 1/117.

77 Beşer, Faruk, *Hanımlara Özel Fetvalar*, İstanbul 1990, s. 125 vd.

kıyılmasında Müslümanların daha dikkatli ve duyarlı davranmaları gerekir. Bir diğer özelliğiyle İslam hukuku açısından nikâh akdi yapıldıktan sonra tarafların birbirini nişanlı kabul etmelerine dinen de hukuken de imkân yoktur[78]. Yani nişanlılık nikah akdiyle sona erer.

Nişanlılık döneminde resmi nikâhtan önce yapılan dini nikâh Türk Medeni Kanuna göre hukuki müeyyidelerden yoksundur. Çünkü medeni kanuna göre dini nikâh hukuken "yok" hükmünde kabul edilmektedir. Dolayısıyla taraflardan birinin mağduriyeti durumunda, mağduriyetin giderilmesi hukuken mümkün değildir. Nikâhın dini hükümleri ise tamamen kişilerin dini duygu ve vicdani sorumluluklarına bırakılmaktadır. Dini duygu ve vicdani sorumluluğu hassas olan dönemlerde ve kişilerde her ne kadar geniş ve yaygın bir problem olarak gözükmese bile, dini duygu ve vicdani sorumluluğun zayıfladığı dönemlerde ve kişilerde çeşitli problemlere sebebiyet vereceğini söylemek kehanet değildir. Hele hele nişanlılığın uzun sürdüğü durumlarda bu problemlere daha sıklıkla rastlanabilir. Erkeğin talak hakkını kullanmaması gibi çeşitli problemler de bu kapsama dâhildir. Hâsılı pratikte mağdur olan taraf genellikle bayanlar olmaktadır.

Konuyla ilgili sosyal problemlerden birisi de gizli dini nikâh meselesidir. Bu hususta fıkıh kitaplarımızda şu bilgiler kayıtlıdır: İnsanlardan gizli olarak iki şahit bulunsa ve şahitlere nikâhı gizlemeleri şart koşulsa, bu nikâh in'ikad etmez[79]. Yani nikâh geçersizdir ve yok hükmündedir. Esasen bu hüküm üçüncü şahıslar açısından düşünülmüştür. Ailelerden bile gizli dini nikâh kıyılması ise evleviyetle bu hükme dâhildir.

Burada dini nikâh ile resmi nikâh ayrımına işaret etmekte fayda vardır. İslam hukukuna göre nikâh belli rükünleri ve belli şartları olan bir akittir. Bunun dini ya da resmi olanı diye bir ayrımdan bahsetmek mümkün değildir. Buna göre tarafların iki erkek şahit huzurunda irade beyanı, yani icap ve kabulleri nikâhın rükünleri arasındadır. Nikâh akdi esnasında mehir miktarının konuşulmaması Hanefi mezhebinde akdin sıhhatine mani değildir. Bu esaslara göre kıyılan nikâh akdi ister camide ister evde isterse düğün salonunda gerçekleşsin caizdir. Zaten nikâh akdi esnasında imamın veya belediye başkanının bulunması nikâhın ne rüknüdür ne de şartı. Ecdadımız öteden bu yana belli İslami nasslara dayanarak nikâhlarını bir din adamının önünde kıydırmış ve onun hayır duasını almışlardır. Zamanla bu durum bir örf ve adet olarak toplumumuza mal olmuştur.

---

78 Bilmen, II, 12

79 Semerkandi, Alauddin, *Tuhfetü'l-fukaha*, Beyrut 1984, I, 131; İbn Rüşd, II, 14-15.

İslam'ın künhüne vakıf olmayanların iddia ettikleri gibi "dini nikâhı kıydırmayanın nikâhı yoktur" sözünün fıkhî bir dayanağı yoktur. Yukarıdaki şartlara riayet edilerek kıyılan nikâh akdi belediye veya düğün salonunda da gerçekleşse, o akit İslam hukukuna göre nikâh akdidir ve sahihtir[80] .

Toplumumuzda bazen de çeşitli sebeplerle resmi nikâh yapıldığı halde düğün merasiminin icra edilmediği görülmektedir. Böyle durumlarda nikâhın örfi anlamıyla hukuki geçerliliğini ayrı ayrı değerlendirmek gerekir. Başka bir anlatımla bu kişiler hukuken evli olsa bile örfen evli görülmezler. Çünkü örfümüzde evlilik daha ziyade düğünle ilgilidir.

Sonuç olarak uygun olan ve tavsiye edilen evlilikten önce resmi nikâhın yapılması, peşine de dini nikâhın kıyılmasıdır[81] . Türk Medeni Kanunun dini törenle ilgi maddesi bunu amirdir: "Evlenme töreni biter bitmez evlendirme memuru eşlere bir aile cüzdanı verir. Aile cüzdanı gösterilmeden evlenmenin dinî töreni yapılamaz. Evlenmenin geçerli olması dinî törenin yapılmasına bağlı değildir"[82] .

4.6. Nişanın bozulması ve mehir

İslam hukuku çerçevesinde gelenek ve göreneklere uygun olarak aile birliğinin ilk adımını teşkil eden nişanlanma hem kız hem de erkek tarafından birbirlerini tanımaları açısından önemli bir süreçtir. Bu süreç içerisinde taraflar birbirlerini aile, nesep, maddi varlık, fikir ve düşünce olarak uyum sağlayıp sağlamayacaklarını test edip görürler.

Nişanda asıl olan evlenme ile sona ermesidir. Bununla beraber bazen istenmeyen durumlar da meydana gelmektedir. Nitekim tarafların karşılıklı anlaşmalarıyla, çoğu zaman ise tek taraflı irade beyanıyla nişanın bozulduğu görülmektedir. Bu kapsamda hakiki ve hükmi ölüm de nişanın sona ermesinin bir diğer sebebidir. Bu durumda nişanın bozulmasının hukuki sonuçları doktrinde tartışılmıştır[83] .

---

80 Bkz. Aktan, "Nikah", III, 488; Apaydın, Yunus, "Nikah Akdinin Mahiyeti ve İmam Nikahı Uygulaması", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl: 2000, sy. 9; Beşer, Faruk, *Hanımlara Özel Fetvalar*, İstanbul 2003, s. 225-227; Keleş, Ekrem, "'Dini Nikah' Adı Altında Yapılan Gayr-i Resmi Nikah Akdinin Tahkim Yoluyla Sona Erdirilmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya 2004, s. 193 vd.; Örücü, Hasan, *İslam Hukuku Açısından Resmi Olmayan Nikah Uygulamalarının Doğurduğu Hak Zayileri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Van 2006, s. 52-65.

81 Yaman, s. 28.

82 *Türk Medeni Kanunu*, md. 143.

83 Bkz. Hallaf, Abdulvahhab, *Ahkamu'l-ahvali'ş-şahsiyye fi'ş-şeriati'l-İslamiyye*, Kuveyt 1990, s. 21; Koç, s. 155; Yavuz, s. 233.

Evlilik öncesi yaşanan nişanlılık dönemi psikolojik ve sosyolojik olarak aile birliğinin kurulmasında önemli bir yere sahip olmakla beraber, çoğu zaman hukuki bir müdahaleye ihtiyaç duyulmaz. Fakat nişanın bozulmasından sonra ortaya çıkan bazı durumlar bazı hukuki müdahaleyi de gerekli kılar. Hukuki müdahaleyi gerekli kılan hususları, nişan esnasında alınıp verilen hediye, eşya ve paralar hakkında ortaya çıkan anlaşmazlıklar oluşturur. Doğrusu Osmanlı şer'iye sicillerinde de bunun çeşitli örneklerine rastlamak mümkündür[84].

Nişanın bozulmasıyla ilgili konuları ana hatlarıyla mehir, hediye ve tazminat olarak gruplandırmak mümkündür. İslam hukukçularına göre nikâh gerçekleşmeden nişan bozulursa mehir borcu da söz konusu olamayacağından erkeğin mehre mahsuben verdiği eşyayı geri istemesi tabii hakkıdır. Çünkü nişanlanma kadına mehir hakkını kazandırmaz. Bu sebeple nişanın bozulması durumunda nişanlılık döneminde kadına ödenmiş olan mehrin mislî mal ise mislen, aynî mal ise aynen veya kıymetiyle geri alınabileceği hususunda mezhepler arasında görüş birliği vardır. Zira mehir nikâh akdinin hukuki sonucudur ve kadının bunu hak etmesi nikâh akdine dayanır. Nişanlılık nikâhla sonuçlanmayınca kadının önceden aldığı mehir üzerinde herhangi bir hak talebi söz konusu olamaz[85]. Hukuk-ı Aile Kararnamesinde konuyla ilgili hükümler şu şekilde belirtilir: "Söz kesildikten sonra taraflardan biri nikâhtan imtina veya vefat etse hatibin (nişanlı erkek) mehre mahsuben vermiş olduğu şeyler mevcut ise aynen ve telef olmuş ise bedelen istirdat olunabilir."[86] Nişanlı erkeğin vefat etmesi halinde de aynı hükümler geçerlidir[87].

Burada şayet nişanlılık döneminde dini nikâh kıyılmışsa, bir hususa daha dikkat çekmekte fayda vardır. Bilindiği gibi dini nikâh kıyıldıktan sonra ayrılma olursa, bayanın mehri iktisabı iki kategoride değerlendirilir. Eğer nikâh akdinden sonra zifaf gerçekleşmeden ayrılma vuku bulursa, kadın belirlenen mehrin yarısına, zifaf vuku bulmuş ise mehrin tamamına hak kazanır.

---

84 Nişan bozulmasının hukuki sonuçlarıyla ilgili şer'iye sicili örnekleri için bkz. Sak, İzzet, "Osmanlı Toplumunda Nâmzedin (Nişanın) Bozulması ve Sonuçları: Konya Örneği (18. Yüzyılın İlk Çeyreğine Ait Konya Şer'iye Sicillerine Göre)", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Konya 2006, s. 493 vd.; Şer'iye sicillerinden bir örnek için bkz. Kıvrım, İsmail, "XVII. Yüzyılda Gaziantep Şehrinde Ailenin Oluşumu", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü*, Konya 2007, sy. 22, s. 361- 362.

85 *Hukuk-ı Aile Kararnamesi*, md. 83.

86 *Hukuk-ı Aile Kararnamesi*, md. 2.

87 Bilmen, II, 12.

Bilinmesi gereken diğer bir husus da halveti sahihadır. Nikâhı helal olanlar arasında halvet halinin haram hükmü bir tarafa, ayrıca kişi nikâhlısıyla halveti sahiha kapsamına giren mekânlarda bir arada bulunursa, zifaf fiilen vuku bulmamış olsa bile hukuken zifaf vuku bulmuş gibi değerlendirilir. Böyle bir durumdan sonra ayrılık meydana gelirse, mehrin tamamının kadına ödenmesi gerekir. Bunun tek istisnası zifafın gerçekleşmesine hayız ve Ramazan orucu gibi dini bir engelin veya kadında ve/veya erkekte tıbbı bir engelin bulunmasıdır[88].

Ayrıca kurulacak yuvanın çeyiz türü evliliğe hazırlık mahiyetindeki masrafları kural olarak mehir bedelinin dışında düşünülür. Ancak taraflar bunların mehre mahsuben verilip alınmasını kararlaştırmışlarsa veya örf bu yöndeki iradeyi açıkça gösteriyorsa, bu meblağlar da mehir hükümlerine tabi olur. Bilindiği gibi bazı yörelerimizde çeyiz tek taraflı hazırlanmakta, bazı yörelerimizde ise karşılıklı olarak paylaşılmaktadır. Dolayısıyla mobilya, beyaz eşya ve ev eşyası gibi çeyiz olarak alınan bütün eşyalar nişan bozulması durumunda alan tarafın mülkiyetinde baki kalır. Ayrıca hak sahibi olduğu anlayışına dayanan başlık parası ve kalın gibi isimlerle yapılacak ödemeler İslam'daki mehir telakkisi ile bağdaşmaz[89]. Bilindiği gibi Türk Medeni Kanununda kadının mehir hakkından söz edilmez. Dolayısıyla nişanın bozulması durumunda mehrin geri ödenmesi hukuken dava konusu yapılamaz.

4.7. Nişanın bozulması ve hediyeler

Toplumumuzda yerleşik olarak nişan müessesesi çeşitli hediyeleşmeyi gerektirir. Nişan hediyesinde ilk akla gelen ise ziynet eşyalarıdır. Bilindiği gibi nişanlılık dönemindeki hediyeler, altınlar, takılar taraflar arasında birleşmeyi, bütünleşmeyi ve kaynaşmayı sembolize eder ve daha ziyade evlenme bağını sağlamlaştırmayı amaçlar.

Nişanın evlilikle neticelenmesi durumunda hediyelerle ilgili bir probleme genellikle rastlanmaz. Fakat nişanın çift taraflı veya tek taraflı bozulması durumunda hediyeler meselesinin hukuki sonuçlarının bilinmesi gerekir. İslam hukukuna göre hâkim kanaatte nişanlılık döneminde tarafların birbirlerine verdikleri mehrin dışındaki bütün eşyalar hediye hükmünde değerlendirilir. Mecelle'de hediye "bir kimseye ikramen götürülen ya da gönderilen maldır"[90] şeklinde tarif edilir. En önemli özelliğiyle

---

88 Semerkandi, I, 140-141.
89 Güleç, III, 167; *Hukuk-ı Aile Kararnamesi*, md. 89-90.
90 *Mecelle*, md. 834.

nişan döneminde verilen hediyeler nişanlılığın saiki olmakla beraber, hukuki sebebini teşkil etmez.

İslam hukuk doktrininde nişan hediyelerinin geri istenmesi hususunda farklı kanaatler bulunmaktadır. Hanefi mezhebine göre nişan hediyeleri hakkında hibe hükümleri uygulanır. Mecelle'de hibe "bila ivaz bir malı ahara temlik etmek"[91] şeklinde tanımlanır. Hukuk-ı Aile Kararnamesinde ilgili hüküm şu şekilde ifade edilir: "hediye olarak tarafların verdiği şeyler hakkında hibe ahkamı cereyan eder."[92] Tabii olarak hibe ile ilgili hükümleri de ahlaken ve hukuken olmak üzere ayrı ayrı değerlendirmekte yarar vardır. Ne amaçla olursa olsun verilen hediyeler ahlaki bir prensip olarak geri istenmez. Bununla beraber verilen hediyeler karşı tarafın elinde aynen mevcutsa; yani tüketilmemiş, başkasına devredilmemiş veya tebdil ve tağyire uğratılmamışsa, hukuken geri istenebilir. Sadece iadesi mümkün olmayacak bir şekilde hükmen ve vasfen bir değişikliğe uğramışsa hediyeler geri alınamaz[93] . Yani giyilmekle eskiyen, kullanılmakla tükenen şeylerin geri verilmesi istenemez.

Hanbelî mezhebine göre hediyeler hibe hükmündedir. Yalnız Hanbelîler hibeden dönme konusunda Hanefilerden farklı düşünürler. Hanbelîlere göre kabzdan sonra hibeden dönme caiz değildir. Maliki mezhebine göre de hediyeler hibe hükmündedir. Yalnız bu konuda nişanı kimin bozduğu dikkate alınarak hüküm verilir. Eğer nişanı bozan erkek ise kadın tarafından hiçbir şey talep edemez. Kadın tarafına verilen hediyeler aynen mevcut olsa da olmasa da hüküm değişmez. Bazı yörelerimizde benzer uygulamanın olduğu bilinmektedir. Bu uygulamanın bir nevi tazminat niteliği taşıdığı da söylenebilir. Nişanı bozan kadın ise erkek verdiği hediyeleri geri alabilir. Hatta tüketilmiş ise kıymetini talep edebilir. Şafii mezhebine göre ise nişan hediyeleri mehir hükümlerine tabidir. Dolayısıyla nişanın bozulması durumunda her halükarda hediyeler geri talep edilebilir. Hediye edilen eşya karşı tarafın elinde aynen mevcutsa aynen, tüketilmişse kıymetiyle geri istenebilir[94] .

---

91 *Mecelle*, md. 833.

92 *Hukuk-ı Aile Kararnamesi*, md. 2.

93 Bkz. Şener, Abdulkadir, *İslam Hukukunda Hibe*, Ankara 1984, s. 102 vd.

94 bkz. Şener, s. 76-77; Ebu Zehre, Muhammed, *el-Ahvalu'ş-şahsiyye*, Daru'l-fikri'l-Arabi, ts. s. 37-40; Abdulhamid, Muhammed Muhyiddin, *el-Ahvalu'ş-şahsiyye*, Lübnan 1984, s. 20-21; Zuhayli, Vehbe, *el-Fıkhu'l-İslami ve edilletuh*, Dimaşk 1997, IX, 6510-6511; Has, Şükrü Selim, "Nişanın Bozulmasının Hukukî ve Dinî/Alhakî Neticeleri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 2007, sy. 30, s. 120-121.

Türk Medeni Kanununda ise hediyelerin geri verilmesiyle ilgili hükümler şu şekilde ifade edilir: "Nişanlılık evlenme dışındaki bir sebeple sona ererse, nişanlıların birbirlerine veya ana ve babanın ya da onlar gibi davrananların, diğer nişanlıya vermiş oldukları alışılmışın dışındaki hediyeler, verenler tarafından geri istenebilir. Hediye aynen veya mislen geri verilemiyorsa, sebepsiz zenginleşme hükümleri uygulanır"[95] .

4.8. Nişanın bozulması ve tazminat

Nişanlanmanın hukuki niteliği hususunda tazminat meselesi önem arz eder. Nişanlanma bazı yorumlara göre bir karardır, bazı yorumlara göre bir ön sözleşmedir, yaygın olan yoruma göre ise aile hukukuna özgü bir sözleşmedir[96] . Nişanlanmaya aile hukukuna özgü bir sözleşme denmesi, borçlar hukukunda yer alan hükümlerin nişanlanmaya aynısıyla uygulanamayacağı esprisinden kaynaklanır[97] . Bazı yazarlar tarafından "nişanlanma sözleşmesi" ifadeleri kullanılsa bile kanun metninde nişanlanma için sözleşme ifadesinin kullanılmaması dikkat çekicidir[98] . Esasen 'nişanlanma hukuku' kavramının kullanılması da buna bağlıdır. Doğrusu nişanın bozulmasından dolayı mağdur olan tarafın mağduriyetinin giderilmesi için maddi ve manevi tazminat davası açabileceğinin kabulü nişanlanmanın yegâne hukuki niteliğini oluşturur[99] .

Tazminat ancak tek taraflı nişandan dönme halinde söz konusu olur. Nişanı haklı bir sebebe dayanmadan bozmak veya bozulmasına sebep olmak ise kusuru ifade eder. Nişan bozulması sebebiyle açılan maddi tazminat davasında davalı taraf daima kusurlu olan nişanlıdır[100] . Davacı hem kendi kusursuzluğunu hem karşı tarafın kusurunu hem de nişanın bozulmasından kişisel olarak ağır bir zarara uğradığını ispat yükü altındadır[101] .

Zarar bir malın değerinde malikinin iradesi dışında vaki olan eksilmeyi ifade eder ve müspet ve menfi olmak üzere iki kategoride değerlendirilir. Müspet zarar sözleşmeden doğan borcun ifa edilmemesinden, menfi

---

95 *Türk Medeni Kanunu*, md. 122.
96 Geniş bilgi için bkz. Koç, s. 14-21; Yavuz, s. 39-43; Öztan, 13-18; Feyzioğlu, Feyzi Necmeddin, *Aile Hukuku*, İstanbul 1986, s. 22-25.
97 Öztan, s. 27-28; Yavuz, s. 43.
98 Bkz. Koç, s. 2; Hatemi-Serozan, s. 32-33.
99 Öztan, s. 14; Kahveci, 43.
100 Özese, s. 66; Tekinay, s. 35.
101 Yavuz, s. 102.

zarar ise sözleşmeye güvenden doğan zarardır. Dar ve teknik anlamda haksız fiil zararı mağdurun bir mutlak hak konusunun zarara uğratılması halinde söz konusu olur[102]. Bir kimsenin hukuka aykırı bir eylem yüzünden çektiği bedeni acılarla ruhi elem ve üzüntülerinin hepsine birden "manevi zarar" denilir[103].

Maddi tazminat borçlu tarafından yapılan ve alacaklının mal varlığında meydana gelen eksilmeyi gideren bir edimdir[104]. Manevi tazminat ise kişilik hakkının ihlali, kişilik hakkının koruma alanına giren değerlerden biri veya birkaçının tecavüze uğraması dolayısıyla maruz kalınan manevi zararın giderimidir[105].

Nişanın bozulması olayı tek başına fahiş bir zarara sebep olamayacağından ötürü manevi tazminatı gerektirmez. Manevi tazminata hükmedebilmek için kişilik haklarının ihlali gerekir. Mesela üzüntü başlı başına bir tazminatı gerekli kılmaz. Çünkü üzüntü her hangi bir şahsiyet değerinin ihlali ile ilgili değildir. Buna karşın bozulması terk edilen nişanlının şeref ve izzetinefis duygularını ağır şekilde yaralamış, onu çevresine karşı küçük düşürmüş, itibarının zedelenmesine sebep olunmuş ise ancak o zaman manevi tazminata karar verilir[106].

Türk Medeni Kanununda maddi ve manevi tazminatla ilgili hükümler aynen şu şekilde formüle edilir. "Nişanlılardan biri haklı bir sebep olmaksızın nişanı bozduğu veya nişan taraflardan birine yükletilebilen bir sebeple bozulduğu takdirde; kusuru olan taraf, diğerine dürüstlük kuralları çerçevesinde ve evlenme amacıyla yaptığı harcamalar ve katlandığı maddî fedakârlıklar karşılığında uygun bir tazminat vermekle yükümlüdür. Aynı kural nişan giderleri hakkında da uygulanır. Tazminat istemeye hakkı olan tarafın ana ve babası veya onlar gibi davranan kimseler de, aynı koşullar altında yaptıkları harcamalar için uygun bir tazminat isteyebilirler. Nişanın bozulması yüzünden kişilik hakkı saldırıya uğrayan taraf, kusurlu olan diğer taraftan manevî tazminat olarak uygun miktarda bir para ödenmesini isteyebilir."[107]

Fıkıh literatüründe nişanın bozulması sebebiyle taraflardan birinin zarar görmesi durumunda bu zararın sebebiyet veren tarafça tazmin edi-

---

102 Hatemi, s. 44.
103 Yavuz, s. 122.
104 Yavuz, s. 250.
105 Hatemi, s. 53.
106 Yavuz, s. 260; Tekinay, s. 52-55.
107 *Türk Medeni Kanunu*, md. 120-121.

lip edilmeyeceği konusu tartışılmaz. Tartışılmamasının en önemli sebebi nişanlanmanın hukuki bir akit olarak değerlendirilmemesinde aranabilir. Zira akit hukuken bağlayıcı olduğu halde, vaat hukuken bağlayıcı değildir. Buna göre Hukuk-ı Aile Kararnamesinde tazminattan bahsedilmemiş olmasını "kazai ve ilmi içtihatlara bırakılmıştır"[108] şeklinde yorumlamak kanaatimizce tartışmaya açıktır.

Nişanın bozulması halinde mağdur olan tarafın maddi veya manevi tazminat talep hakkı özellikle çağdaş İslam hukukçuları tarafından tartışılır. Bilindiği gibi İslam hukuku açısından tazminatın iki sebebi vardır: Birincisi akdin neticesidir, ikincisi ise haksız fiildir (teaddi)[109]. İslam hukuku açısından nişanın bozulması durumunda mağdur olan tarafın tazminat talebi nişanın "akit" olmasından ziyade, nişanın bozulması sonucu meydana gelen "zarar"dan kaynaklanır[110].

Bir kısım çağdaş İslam hukukçuları nişanlılığın taraflara evlenme mecburiyeti yüklemediğinden hareketle nişanı bozmanın maddi ve/veya manevi tazminat hakkı doğurmayacağı görüşündedir. Bir kısım İslam hukukçuları ise zararın tazmininin ilke olarak benimsenmesinden hareketle nişanın bozulması halinde -maddi bir zarar varsa- maddi tazminat hakkını, belli şartların bulunması halinde ise manevi tazminat hakkını doğurabileceği kanaatindedir. Bu kanaate sahip olanlar genellikle "zarar verme de zarara mukabil bir zarar verme de yoktur"[111] hadisinin birinci kısmına ve "zarar izale olunur"[112] külli kaidesine dayanır. Ayrıca aldatmayı (tağrir) da tazminat gerekçesi kabul edenler vardır[113]. Genellikle zararın tazmininde "hakkın kötüye kullanılması" prensibi esas alınır[114].

Tabii ki taraflardan herhangi birinden maddi ve/veya manevi bir haksızlık (teaddi) vuku bulursa, ilgili tarafın haksız fiilinden sorumlu olduğu kesindir. Buna göre nişanın bozulmasıyla mağdur olan tarafın mağ-

---

108 Bkz. Aydın, s. 183-184; krş. Karaman, Hayrettin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İstanbul 1982, I, 241-242.

109 Ebu Zehra, Muhammed, *Muhadarat fi akdi'z-zevac ve asariha*, byy, 1971, s. 66.

110 Aktan, "Nişanlanma", III, 495-496.

111 İbn Mace, Ahkam, 17; Akdiye, 31, Ahmed b. Hanbel, V, 327; bkz. *Mecelle*, md. 19.

112 *Mecelle*, md. 20; bkz. İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim, *el-Eşbah ve'n-nezair*, Dimaşk 1986, s. 94-100; Ali Haydar, *Dürerü'l-hukkam şerhu mecelleti'l-ahkam*, İstanbul 1330, s. 75-76; Yıldırım, Mustafa, *Mecelle'nin Külli Kaideleri*, İzmir 2001, s. 72-73.

113 Ebu Zehre, s. 37; Has, s. 124.

114 Bkz. Ünalan, Abdulkerim, *İslam Hukuku Açısından Hak ve Hakkın Kötüye Kullanılması*, İzmir 1997, s. 328; Acar, "Nişan", XXXIII, 153-154.

duriyetinin giderilmesi için aralarındaki münasebette haksız fiilin kurucu unsurları olan fiil, hukuka aykırılık, kusur, zarar ve illiyet bağının bulunup bulunmadığına bakılarak bir sonuca gidilebilir[115].

Burada tazminat ile boşanma hukuku kavramı olan mut'a arasındaki farka dikkat çekmek uygun olacaktır. Öncelikle İslam boşanma hukuku kavramı olan mut'aya tazminat denmesi ayrı bir tartışma konusudur. Çünkü birinci olarak mut'a mehirle yakından alakalıdır. İkinci olarak mut'a nikâh akdine bağlı olarak erkeğin kadına tek taraflı ödediği mali bir külfettir. Üçüncü olarak ise mut'a vacip ve müstahap olmak üzere iki kategoride değerlendirilir. İslam hukukuna göre vacib olarak değerlendirilen mut'a konumuzla yakından alakalıdır.

İslam hukukunda mut'ayla ilgili hükümler boşanmaların zifaftan sonra ve önce olmasına bağlı olarak iki grupta kategorize edilir. Zifaftan sonra boşanmalarda nafakadan ayrı olarak mut'a verilmesi müstahap görülür. Zifaftan önce boşanmalarda ise kocanın mehir mükellefiyeti mehrin belirlenmesi veya belirlenmemesine bağlı olarak iki grupta değerlendirilir. Mehir belirlenmişse, belirlenen mehrin yarısının kadına ödenmesi gerekir. Mehir belirlenmemişse, kadına mut'a vermek vacib olur. Bu kriterlere göre mehrin asgarisi on dirhem olarak belirlenirken, mut'anın asgarisi ise beş dirhem olarak takdir edilir. Başka bir anlatımla mut'anın en azı kadının baştan ayağa giysilerini ifade eder. Mut'anın en fazlası ise mehrin yarısından daha fazla olamaz şeklinde değerlendirilir[116].

Mut'anın belirlenmesinde maruf ölçüsü kişilerin maddi imkânlarına göre değişkenlik gösterir. Ayette her iki tarafın mürüvvetli davranmaları ve fazileti unutmamaları tavsiye edilir[117]. Ahzab suresinde mut'a hükmü tekrarlanır, ek olarak bu şekilde boşanan kadının talak iddeti beklemeyeceği belirtilir ve ayrılma olacaksa mutlaka güzellikle olması istenir[118].

Kanaatimizce fıkıh literatürümüzde tazminat talep hakkının tartışılmamasının en önemli sebebi nişanlanmanın hukuki bir akit olarak değerlendirilmemesinde aranmalıdır. Tabii ki taraflardan herhangi birinden maddi ve/veya manevi bir haksızlık (teaddi) vuku bulursa, ahlaken, dinen ve hukuken bu haksız fiilinden sorumlu olduğu kesindir.

---

115 Köse, Saffet, *İslam Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*, İstanbul 1997, s. 73.
116 Kasani, II, 297, 303; Mevsili, III, 102; İbn Abidin, III, 110;
117 Bakara, 2/236.
118 Ahzab, 33/28.

Sonuç

Toplumumuzda genellikle evlilik öncesinde nişanlılık dönemi bulunmaktadır. İslam hukuk doktrininde nişanlanmanın evlenme akdi olmayıp sadece evlenme vaadinden (söz verme) ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Başka bir anlatımla nişanlanma hukuki anlamda bir sözleşme (akit) değil, ahlaki anlamda karşılıklı söz vermedir (vaad). Bu niteliğine bağlı olarak temel özellikleri itibariyle nişanlanma taraflara hukuken evlilik mecburiyeti yüklemez. Bununla beraber tarafların dini, ahlaki, vicdani ve örfi bakımdan evlenme yükümlülüğünü de kaldırmaz. Bu hükme bağlı olarak nişanlanma taraflar arasında dinen mahremiyeti kaldırmaz. Nişanlılık döneminde mahremiyetin kaldırılmasına matuf dini nikâh kıyılması ise tasvip edilmez.

İslam hukukuna göre nişan nikâh değildir. Mehir ise nikâh akdiyle alakalıdır. Bu yüzden nişanlanma kadına mehir hakkı kazandırmaz. Şayet nişanlılık döneminde nikâh kıyılmışsa, kadının mehri hak etmesi iki grupta değerlendirilir. Eğer zifaftan (duhul) önce nişan bozulursa kadın mehrin yarısına, zifaf vuku bulduktan sonra ise kadın mehrin tamamına hak kazanır. Halveti sahiha da zifaf hükmünde kabul edilir. Ayrıca nişan bozulması durumunda karşılıklı verilen hediyeler hukuken hibe hükmünde değerlendirilir. Tüketilen hediyelerin iadesi gerekmez; fakat istenildiğinde mevcut hediyelerin iadesi hukuken zorunludur. Maddi ve manevi tazminat ise çağdaş İslam hukukçuları tarafından tartışmalıdır. Elbette zararın tazmini esastır. Ayrıca haksız olan taraf hukuken olmasa bile en azından diyaneten haksızlığının vebaline katlanır.

Doğrusu birçok mahremiyetleri bulunan ve bilhassa başlangıç itibariyle karı-kocanın müşterek hayat kurma iradesinin ağır bastığı evlilik müessesesini sadece kural ve müeyyide çerçevesinde çözmenin yetersizliği ortadadır. Diğer bir ifadeyle aile mutluluğunda hukuk kurallarından ziyade dinî ve ahlâkî değerlerin ve şahsiyet olgunluğunun önem arz ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Zaten Kur'an ve Sünnet bilhassa aile ile ilgili konularda ahlaki ve hukuki esasları bir bütün olarak değerlendirmekte ve birbirinden ayrı düşünülemeyecek derecede vicdani ve hukuki müeyyideler koymaktadır. Bu yaklaşım hukuk ilkelerinin önemini inkâr etmez. Tabii ki meselenin kaynağı da görmezlikten gelinemez.

Aile mutluluğu önemli ölçüde fertlerin evlilikteki ulvî gayeler açısından şuurlandırılmasında ve dinî-ahlâkî terbiyelerinin elverdiğince kusursuz yapılmasında odaklanmaktadır. Bu istikamette en azından nişanlan-

ma öncesi veya nişanlanma döneminde evliliğin psikolojik, sosyo-kültürel, ahlâkî, dinî ve manevî boyutlarının ele alındığı seminerler, kurslar, testler ve imtihanlar teşvik edilmeli; hatta mümkünse evlenecek adayların eş olmaya liyakatli olduklarını gösteren sertifikaların bulunması mecburiyeti getirilmelidir. Bu uygulamanın belki nihai bir çözüm olduğu söylenemese bile aile mutluluğuna ve aile birliğine olumlu katkı sağlayacağı rahatlıkla söylenebilir.

Kur'ân'da Ritmik Yapı: Fâsıla ve Uslûp Açısından Bir Deneme

Abdullah Emin ÇİMEN*

Abstract

Rhythmic Structure In Qur'an: A Practice From The Viewpoint Of Fasilah and Style. *The Qur'an has peculiarity which doesn't resemble any other literary types. It is neither prose nor poem. It consists of the word of Allah. It came in a period when there were the most important literary figures in terms of Arabic language. With its language structure this scripture amazed those who knew Arabic language well. It style bears miraculous characteristics. No one will be able to form a similar text to Qur'an in terms of language-meaning unity. The texts of Qur'an, a product of revelation bears rhythmic traits peculiar to Qur'an. We handled the rhythmic structure of Qur'an in terms of "End Rhyme Symmetry: Fasilah" and "Style: Uslub". We won visuality to our context giving most of rhythmic verses in table form.*

Key Words*: Qur'an, Text, Poem-prose, Rhythmic structure, End rhyme symmetry, Style.*

Giriş

Kur'ân, bizzat kendisinin de vurguladığı gibi anlaşılır bir Arapça lisanla nazil olmanın[1] yanı sıra kıyamete kadar koruma altına alınmış ilahi bir metindir.[2] Arap dili açısından tarihin en önemli edebiyatçılarının bulunduğu bir dönemde nazil olan Kur'ân, Arap dilinin zirvesindeki bu ilk muhatapları[3] tarafından anlaşılma[4] gibi bir

---

* ***Dr.,*** Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (emincimen@yahoo.com)

1 "(Onu) apaçık Arapça bir dille (indirdi)." (Şuarâ, 26/195); "İşte böylece bu kitabı Arapça bir Kur'ân olarak indirdik." (Tâ Hâ, 20/113); ayrıca bkz. Yusuf, 12/2; Ra'd, 13/37; Nahl, 16/103; Zümer, 39/28; Fussilet, 42/3; Şûrâ, 42/7; Zuhruf, 43/3; Ahkâf, 46/12.

2 Hicr, 15/9.

3 Bkz. Taberî, Muhammed b. Cerîr, *el-Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1405, I, 165; Beyhakî, Ebûbekir Ahmed b. el-Hüseyin, *el-İ'tikâd*, (tah. Ahmed İsâm el-Kâtib), Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut, 1401, s. 267-268; İbn Kesîr,

sorunla karşılaşmamış, ayrıca sahip olduğu dil, belağat, üslup ve anlam ilişkisi bakımından mükemmel olması yönüyle de bu kimseleri kendine hayran bırakmıştır. Hz. Peygamber'e karşı çıkan inkarcılar bile, Kur'ân'ın bu eşsiz özelliği karşısında acizliklerini itiraf etmek zorunda kalmışlardır. Kur'ân karşıtları, nasıl ki Kur'ân vahyine muhatap olan tarihin en büyük ediplerinin bulunduğu dönemde bile Kur'ân'a benzer bir metin ortaya koyamamışlarsa, bundan sonra da onun dil-anlam bütünlüğüne yakın bir metin ortaya koyamayacaklardır.[5]

İsmail b Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Âzîm*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1401, I, 61; Cürcânî, Ebubekir Abdülkahir, *Delâilü'l-İ'câz*,(tah.Muhammed Tanci), Dâru'l-Küttâbi'l-Arabî, Beyrut, 1995, s. 243; İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi'l-Kırââti'l-'Aşr*, Dâru'l-Küttâbi'l-Arabî, ts., I, 4; Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1996, I, 285, II, 244; Çetin, M Nihad, "Arap", *DİA*, İstanbul, 1991, III, 286-288.

4 Kur'ân'ın, mesajını muhataplarına ulaştırırken teşbih (benzetme), kıssa ve antropomorfist (insanbiçimci) gibi değişik usuller kullanması, başka bir ifadeyle "anlatmak istediklerini, zihinlere yaklaştırarak anlatma" yolunu tercih etmiş olması, onun muhataplarınca anlaşılmasını kolaylaştırıcı bir unsur olarak değerlendirilmektedir (bkz. Albayrak, Halis, *Tefsir Usûlü Yöntem-Ana Konular-İlkeler-Teklifler*, Şûle Yayınları, İstanbul, 1998, s. 45-51).

5 Kur'ân, kendisine benzer bir metnin insanlar tarafından yapılamayacağı gerçeğini muhataplarına adeta meydan okurcasına bildirmiştir. Önce kendisine benzer tam bir metnin (İsrâ, 17/88), sonrasında on suresine benzer bir metnin (Hûd, 11/13), en sonunda da bir suresine benzer bir metnin bile yapılamayacağını tüm muhataplarına şöyle haber verir: *"Eğer kulumuz (Muhammed)'e indirdiğimiz Kur'ân'ın Allah'ın sözü olduğu hakkında şüpheniz varsa, haydi onun surelerinden birine benzer bir sure meydana getirin ve Allah'tan başka güvendiklerinizin hepsini çağırın, iddianızda haklı iseniz."* (Bakara, 2/23). Ayrıca bkz. Grunebaum, G. E. Von, "I'djâz", *The Encyclopedia of Islam*, (New Edition), E J Brill, Leiden, 1971, III, 1019.
Kaynaklarda yer alan bilgilere göre ilk defa Kur'ân'a nazire yapma teşebbüsünü Müseylimetülkezzâb (ö. 12/633) göstermiştir. Daha sonra İbn Mukaffâ (ö. 142/759), Ebu't-Tayyib el-Mütenebbî (ö. 354/965) ve Ebu'l-Alâ' el-Ma'arrî (ö. 449/1057)'nin de bu yönde teşebbüsleri olmuş, ancak değişik nedenlerle bundan vazgeçmişlerdir (Zerkânî, *Menâhil*, II, 241; ayrıca bkz. Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib, *İ'câzu'l-Kur'ân*, (tah. es-Seyyid Ahmed Sakr), Dâru'l-Me'ârif, Kahire, s. 156-157; Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Bahâdır, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, (tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Dâru'l-Marife, Beyrut, 1391, II, 93; Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebûbekr, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire, ts., II, 317. Müseylime'nin teşebbüsüyle ilgili olarak ayrıca bkz. Jones, Alan, "The Language of the Qur'ân", (*Proceedings of the Colloquium on Arabic Lexicology and Lexicography* içinde, edit. K. Devenyi, T. Ivanyi, A Shivtiel), Eötvöns Lorand University, Budapest, 1993, s. 34). İbn Mukafa'nın Kur'ân'a benzer bir metin yazarken Yunus, 11/44. ayete geldiğinde bu ayette bulunan ahenk ve edebi sanatlar sebebiyle yaptığı işten vazgeçtiği söylenmektedir (Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî (754/1353), *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr*, (tah. Adil Ahmed Abdulmevcud v. dğr.), Dâru'n-Neşr, Beyrut, 2001, V, 229). İbn Mukaffa, kendisine nispet edilen başta *Mu'ârazatü'l-Kur'ân* adlı eser olmak üzere Mezdek, Mani, Zerdüşt gibi Fars

Kur'ân'ın Arap diliyle indirilişi gelişi güzel bir olay değildir, bilakis onun Arapça indirilişinde birçok hikmet gizlidir. Muhammed Hamidullah Kur'ân vahyi için Arapçanın seçilmesini şu şekilde yorumlamıştır: "Diller, tedrici bir şekilde değişim eğilimi gösterirler ve zaman içinde insanlar tarafından anlaşılması imkansız bir hal alırlar. Geoffrey Chaurcer'in İngilizcesi, bugünün İngiltere'sinde eski İngiliz Dili bölümü öğrencileri hariç hiç kimse tarafından anlaşılmaz. Aynı şey, ister yeni ister eski olsun dünyadaki tüm diller için geçerlidir. Yunanca, Latince, Fransızca, Almanca, Rusça ve diğer dillerin tamamında bu durum aynıdır. Bunun tek istisnası Arapçadır. En az 1500 yıldır Arapçanın ne kelimelerinde ne gramer yapısında ne harflerin hecelenmesinde ne de kelimelerin telaffuz şeklinde bir değişme olmuştur. Şayet bir değişim söz konusu ise bu şu anlama gelir: Eğer önceden iki ayrı kullanım var idiyse şu an onlardan biri baskın çıkmış, diğeri de kullanılmaz hale gelmiştir. Allah'ın sürekli devam eden mesajı (lasting message) için sadece yapısı değişmeyen böyle bir dilin Allah tarafında seçilmiş olması, Allah'ın inayetiyle meydana gelmiş değil midir?"[6]

Kur'ân "Alemlerin Rabbi"nin kendine has bir kelamından ibarettir; o bir şairin veya kahinin sözü de değildir:

وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ

"*O, bir şairin sözü değildir. Ne de az inanıyorsunuz! Bir kâhinin sözü de değildir. Ne de az düşünüyorsunuz! Âlemlerin Rabbi tarafından indirilmiştir.*"[7]

"*Biz (Muhammed'e) Kur'ân öğrettik, şiir öğretmedik.*"[8]

---

dini inançlarına dair birçok kitabı Arapçaya tercüme etmesi veya telif etmesinden dolayı zındıklıkla itham edilmiştir. *Mu'ârazatü'l-Kur'ân* adlı eserin ona aidiyetinin imkansız veya en azından şüpheli olduğu söylenmektedir. Kasım er-Ressî (ö. 246/860) dışında eski kaynakların hiçbirinde İbn Mukaffa'nın Müslüman olmadığıyla ilgili herhangi bir bilgi yer almaz (Ressî, Kasım b. İbrahim, *er-Redd 'ala'z-Zindîk ibn Mukaffa*, (*Tefsîru'l-Kur'ân*, (*Mecmû'u Kütüb ve Resâil li'l-İmâmi'l-Kâsım b. İbrâhim er-Ressî* içinde, tah. Abdülkerim Ahmet Cedebân), Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, Sana, 2001, I, 320-385; Durmuş, İsmail, "İbnü'l-Mukaffa", *DİA*, İstanbul, 2000, XXI, 131; Watt, M. William, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Umran Yayınları, Ankara, 1981, s. 215-217; Brockelmann, Carl, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, (trc. Abdülhalim Neccar), Dâru'l-Ma'rife, Kahire, ts., III, 326).

6 Hamidullah, Muhammad, *Introduction to Islam*, Centre Culturel Islamique, Paris, 1980, s. 29.

7 Hâkkâ, 69/41-43.

Tarihi süreçte bazı inkarcı toplumların peygamberlerini sihirbazlıkla, getirdikleri mesajı da sihir olarak nitelendirmelerine[9] benzer bir yaklaşımı Hz. Peygamber'in inkarcı muhaliflerinin de sergilemiş oldukları bir vakıadır. Bu çerçevede değişik vesilelerle müşriklerin Hz. Peygamber'e yönelttikleri sihirbaz nitelemesi ve Kur'ân'ı sihir olarak tanımlama çabaları bizzat Kur'ân tarafından reddedilmiştir:

"Ayetlerimiz açık açık okunup beyan edildiğinde o kâfirler önlerine gelen gerçek hakkında: 'Bu, besbelli bir sihirdir!' derler. Yoksa, 'Kur'ân'ı kendisi uydurdu!' mu diyorlar? De ki: Eğer ben uydurduysam zaten Allah, çok geçmeden cezamı verir."[10]

Böylece Kur'ân, kendini tanımlarken şair-şiir veya kahin-kehanet ya da sihirbaz-sihir ilişkilerinin kendisiyle ilişkilendirilmesinin asla mümkün olamayacağını kesin bir dille ortaya koymuş olmaktadır.

Kur'ân'ın "Allah Kelamı" olduğunu ve hiçbir söze benzemediğini basit insanların bile kavrayabileceğini ortaya koyması bakımından Asmaî (ö. 216/831)'nin naklettiği şu olay hayli dikkat çekicidir: Ben وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ *"Hırsızlık eden erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık Allah'tan bir ceza olarak ellerini kesin!"*[11] ayetini okurken yanımda bir bedevi Arap vardı. Ayetin son kısmını yanlışlıkla وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ şeklinde okudum. Bedevi bana; "Bu kimin sözüdür?" diye sordu. Ben de; "Allah'ın kelamıdır." dedim. Bana; "Tekrar oku!" dedi, ben de ayeti tekrar yanlış şekilde okudum. Bunun üzerine bedevi şöyle dedi: "Bu Allah kelamı değildir." Daha sonra düşündüm ve ayetin sonunu وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ şeklinde okudum. Bu sefer bana; "Doğru okudun. İşte bu Allah'ın kelamıdır." dedi. Bedeviye Kur'ân okuyup okumadığını sorduğumda bana, "hayır" cevabını verdi. Bunu nasıl bildin, diye sorduğumda ise şöyle dedi: يا هذا عز فحكم فقطع ولو غفر ورحم لما قطع "Be adam! Güç ve kudret sahibi oldu

---

8 Yâsîn, 36/69. Ayrıca bkz. Enbiyâ, 21/5; Sâffât, 37/36; Tûr, 52/29-30; Hâkka, 69/41.

9 Hz. İsa ilgili olarak: Maide, 5/110; Sâff, 61/6. Hz. Musa ile ilgili olarak: Yunus, 10/76-77; Tâhâ, 20/57; Şuarâ, 26/49; Neml, 27/13; Kasas, 28/36.

10 Ahkâf, 46/7-8. Ayrıca bkz. Hud, 11/7; Enbiyâ, 21/3; Sebe, 34/43; Sâffât, 37/15; Zuhruf, 43/30; Kamer, 54/2; Müddessir, 74/24;

11 Mâide, 5/38.

ve hükmünü ortaya koydu, arkasından da kesti. Affedip rahmet etseydi kesmezdi."[12]

Kur'ân'ın bu dil yönü özellikle de onun ritmik yapısı, fâsılalar ve üslup bakımından birlikte incelendiğinde, onun en büyük Arap şairlerini bile adeta büyülercesine etkisi altına almasının ipuçları ve ilahi bir kaynaktan gelen vahiy mahsulü bir eser oluşu daha net ve kolay anlaşılacaktır.

"Ritm" veya "ritim", Yunanca ya da Fransızca "rythme" kelimesinden dilimize geçen ve bazı olayların az çok düzenli olacak şekilde arka arkaya gelmesi, düzenli aralıklarla tekrarlanması, ahenk, ölçü, düzenlilik gibi anlamlara gelen bir kelimedir. Ritim kelimesi, müzik ve söz sanatlarının yanı sıra, resim ve heykel gibi plastik sanatlarda da kullanılmaktadır.[13] Biz "Kur'ân'da ritmik yapı" derken, Kur'ân'daki kelimelerin ve cümlelerin kendi içinde ahenkli, ölçülü ve düzenli bir şekilde sıralanmasını kastediyoruz.

I. FÂSILALARDAKİ RİTMİK YAPI

A. Fâsıla'nın Tanımı

Çoğulu fevâsıl (فواصل) olan fâsıla (فاصِلة) kelimesi, fasl (فصل)'dan türemekte ve bu kök, lügatte temel anlam olarak, iki şeyin arasını birbirinden ayırmak ve uzaklaştırmak manasına gelmektedir. Bu kök, kesmek, yarmak, hüküm vermek, bir yerden ayrılmak, çocuğu sütten kesmek, engel olmak gibi anlamlar için de kullanılmaktadır. İnci veya otuz üçlü tespih tanelerinin arasını ayırmak için konulan işaret veya nişanelere de fâsıla denmiştir.[14] Arûz ıstılahı olarak fâsıla, sonunda

---

[12] İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Zâdu'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1404, II, 354.

[13] Sâmî, Şemseddin, *Sâdeleştirilmiş ve Genişletilmiş Kâmûs-ı Türkî*, "ritim (ritm)" md., Tercüman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 1986, III, 1111; *Hayat Küçük Ansiklopedi*, (nşr. Şevket Rado), Hayat Yayınları, İstanbul, 1968, s. 972; *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, Ankara, 1998, "ritm" md., II, 1862.

[14] Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, Kitâbu'l-'Ayn, (tah. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerâî), Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts., VII, 126; İbn Fâris, Ahmed b. Zekeriyya, Mu'cemu'l-Mekâyîs fî'l-Luğa, (tah. Şihâbuddîn Ebû 'Amr), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1994, s. 837; Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr, Muhtâru's-Sıhâh, (tah. Mahmud Hâtır), Mektebetu Lubnan, Beyrut, 1995, s. 517; İbn Manzûr, Cemâleddin Muhammed b. Mükrim, Lisânü'l-'Arab, Dâru Sâdır, Beyrut, 1994, XI, 521-522. Ayrıca fâsıla, mesafe ve zaman arasındaki boşluk, aralık, devam eden süsleme örgeleri (tezyini motifler) arasındaki aralık, iki cisim veya şekli ayıran boşluk

sakin bir harf bulunan üç veya dört harekeli harften teşekkül etmiş gruplara denir.[15] Fâsıla isminin, كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ "*(Bu) ayetleri ayırt edilmiş, Arapça okunan bir Kitaptır.*"[16] ayetinde yer alan فُصِّلَتْ kelimesinden alınmış olabileceği ihtimalinden de söz edilmektedir.[17]

Kur'ân'la ilgili bir kavram olarak fâsıla, Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Suyutî (ö 911/1505)'nin tarifine göre "şiirdeki kafiye ve secideki karîne gibi ayetin son kelimesi" için kullanılmaktadır.[18] Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1052) fâsılayı "cümlenin son kelimesi" olarak tarif etmiştir.[19] Bu tarife göre fâsıla, ayetin sonunda olabileceği gibi ayet içerisindeki herhangi bir cümlenin sonunda da olabilmektedir. Çünkü, fâsılalar vakıflar gibi sadece anlamın bittiği yerleri göstermezler. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak fâsıla, sadece ayet sonlarında bulunmaz, bazen ayetin ortasında da bulunabilir. "Her ayet sonu fâsıladır, ama her fâsıla ayet sonu değildir." sözü bu nedenle söylenmiştir.[20] Bâkillâni (ö. 403/1012) ise fâsılayı, "manaların anlaşılmasını sağlayan ayet sonlarındaki birbirine benzeyen harfler" olarak tanımlamıştır.[21]

Kısaca fâsılayı, içinde bulunduğu ayetle onu takip eden ayeti birbirinden ayıran ayetin son kelimesi veya aynı ayet içerisindeki bir cümleyi sonraki cümleden ayıran o cümlenin son kelimesi olarak tarif edebiliriz.[22] Nitekim fâsıla, bir ayeti veya cümleyi diğerinden ayırt ettiği

---

anlamlarına gelmektedir. Herhangi bir tezyinat motifinin arası kesik olarak devam eden süsleme örgelerine de *fâsılalı* veya *aralı* denir. İki motif arasındaki boşluğa *fâsıla, açıklık* veya *ayra* tabir olunur (Arseven, Celal Esat, *Sanat Ansiklopedisi*, Maarif Matbaası, İstanbul, 1943, I, 579).

15 Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, VII, 127; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XI, 524. Arûz'da iki çeşit fâsıla vardır: 1. Fâsılatü'l-Kubrâ (Büyük), 2. Fâsılatu's-Suğrâ (Küçük). Birincisi beş harften oluşur ve ilk dördü harekeli, sonda bulunan beşincisi ise, sakindir. İkincisi dört harften oluşur ve bunlardan ilk üçü harekeli olup, dördüncüsü sakindir (İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XI, 523; Cürcânî, Ali b. Muhammed, *et-Ta'rîfât*, (tah. İbrahim el-Ebyârî), Dâru'l-Küttâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1405, s. 211; Cheneb, Moh. Ben, "Fâsıla", *İA*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1988, IV, 516).

16 Fussilet, 41/3.

17 Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 54; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 262.

18 Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 53; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 260; Zerkânî, *Menâhil*, I, 236.

19 Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 53; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 260.

20 Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 54; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 260; ayrıca bkz. Hacı Halife, *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kutubi ve'l-Funûn*, Dâru'l-Kutübi'i-'İlmiyye, Beyrut, 1992, II, 1293; Kannevcî, Sadîk b. Hasan, *Ebcedü'l-'Ulûm*, (tah. Abdülcebbâr Zekkâr), Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1978, II, 425, 503.

21 Bâkıllânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, s. 270.

22 Hasnâvî, Muhammed, *el-Fâsıla fi'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1986, s. 29; Eroğlu, Ali, "Kur'ân-ı Kerim'de Fâsıla", *Atatürk Üniveristesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*,

(fasl) için bu ismi almış olmalıdır. Ancak biz, ulemanın büyük çoğunluğunun yaptığı gibi fâsılanın iki tanımından birincisini tercih ederek çalışmamızda "ayetin son kelimesini" temel alacağız. Bu açıdan değerlendirildiğinde Kur'ân'da fâsıla, mananın gerektirdiği şekilde ve insanın ruhunu rahatlatıp sakinleştiren bir üslupla ayet sonlarının, kelimenin son harfiyle ya da vezniyle uyumlu olması şeklinde gerçekleşir.[23] Kur'ân metninin biçimsel bir özelliği olan fâsılalar, ses ahenginin ön plana çıktığı ritmik yapılar olarak değerlendirilebilirler.[24]

Fâsıla, Kur'ân'ı diğer kelamlardan ayıran farklı bir özelliktir.[25] Fâsılalarda kullanılan kelimeler, öyle bir özen ve ihtimamla seçilmiştir ki, bu kelimelerin yerine başka bir kelimeyi koyma ihtimali yoktur.[26] Esasen fâsıla konusu, İ'câzu'l-Kur'ân konusuyla ilişkilendirilerek incelenmektedir. Nitekim bu alanda ilk eser yazanlardan biri olan Rummânî (ö. 384/994) fâsılayı, Kur'ân i'câzının yedi bölümünden biri olan belağatın bir alt başlığı olarak ele almıştır.[27] Bâkillâni (ö. 403/1012) de üç ana bölüme ayırdığı i'câzın bedî ve belağat bölümünde fâsıla konusuna yer vermiştir.[28]

Fâsıla konusunun ilk defa Halil b. Ahmed tarafından gündeme getirildiği söylenmektedir.[29] Bu çerçevede fâsılanın daha ilk dönemlerde yazılmış eserlere yansıdığını görmekteyiz. Hicri üçüncü asrın ilk

---

sayı: 10, Erzurum, 1991, s. 253; Çetin, Abdurrahman-Topuzoğlu, Tevfik Rüştü, "Fâsıla", *DİA*, İstanbul, 1995, XII, 210.

23 Hasnâvî, *el-Fâsıla*, s. 29.

24 Bazı çağdaş araşırmalarda fâsıladan, ritmik yapı, düz yazı gibi ifadelerle bahsedildiğini görmekteyiz. Örnek olarak bkz. Fleisch H., "Fâsıla", *The Encyclopedia of Islam*, (New Edition), E J Brill, Leiden, 1965, II, 834-835; Wayhudi, Jarot, "Literary Interpretation of The Qur'ân: Fawâsıl al-Âyât,Qasam and Istifham, Three Examples From Bint al-Shâti's Tafsîr", *Islamic Studies*, XXXVII/1, Islamabad, 1998, s. 19; Stewart, Devin J, "Saj' in The Qur'ân: Prosody and Structure", *Journal of Arabic Literature*, XXI, 101-139.

25 Bâkıllânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, s. 59; Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 54.

26 Bkz. Hamidullah, Muhammed, *Kur'ân-ı Kerim Tarihi (Bir Deneme)*, (trc. Mehmet Sait Mutlu), Yağmur Yayınevi, İstanbul, 1965, s. 62.

27 Rummânî, Ebu'l-Hasan b. İsa, *en-Nüket fî İ'câzi'l-Kur'ân*, (*Selâsu Resâil fî İ'câzi'l-Kur'ân* içerisinde), Kahire, 1987, s. 75-76.

28 Bâkıllânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, s. 35, 57-64, 192-194; ayrıca bkz. bkz. Bint eş-Şâti', Aişe Abdurrahman, *el-İ'câzu'l-Beyânî li'l-Kur'ân ve Mesâil b. el-Ezrak*, Dâru'l-Me'ârif, Kahire, 1984, s. 253.

29 Hanefî, Muhammed Recâ, "el-Fevâsıl Ehadu Mezâhiri'l-İ'câzi fi'l-Kur'âni'l-Kerîm", *Mecelletu'l-Va'yi'l-İslâmî*, sayı: 388, Kahire, 1988, s. 44.

yarısında Kâsım b. er-Ressî (ö. 246/860), "*en-Nâsih ve'l-Mensûh*" adlı kitabında konuya yer vermektedir.[30]

B. Kafiye ve Secî İle Fâsıla Arasındaki İlişki

Arap dili, şiir (nazım) ve nesir (düz yazı) olmak üzere ikiye ayrılır. Şiirde kafiye, nesirde ise seci ve mürsel bulunur. Şiirin methiye (övgü), hiciv (yergi) ve mersiye (ağıt) gibi türleri vardır. Secide de karîne bulunur.[31]

Kafiye, şiirde en az iki mısra sonunun kulakta benzer sesler bırakan harf, hece ve kelimelerle bitirilmesiyle oluşan ses benzeşmesidir. Kafiye, her edebiyatta bir ses tekrarı, mısraların ahengini artıran bir musiki unsurudur. Şiirde kafiyenin asıl görevi, musiki bestelerindeki kuvvetli nağmelerin sık sık tekrarı gibi tamamıyla müzikal bir görevdir. İmru'l-Kays (ö. 545 m.)'ın Mu'allakâ'sında kâfiye, beyitlerin sonunda lâm (ل) harfinin tekrarıyla yapılmıştır; menzil, mercil, tefaddul gibi. Bir diğer Mu'allaka şairi Tarafe, kafiyesini dal (د) harfiyle yapmıştır.[32]

Nesirde yapılan kafiyeye seci' denir.[33] Başka bir ifadeyle, "seci', her iki kelimenin kafiyeli olacak şekilde sözün parça parça söylenmesidir. Mürsel ise ne kafiye ne de başka bir şey gözetilmeden sözün tamamen serbest olarak söylenmesidir. Hutbelerde, dualarda, insanların teşvik edilmesi veya korkutulmasında bu ifade tarzı kullanılır."[34]

Araplar, tarihi bir gelenek olarak şiire büyük önem vermişlerdir. Araplar arasında şiir, sahip olduğu uyum ve ahenk nedeniyle başka hiçbir sanatın sahip olmadığı özel bir yere ve üstünlüğe sahiptir. Araplar "şiiri, manaları en güzel şekilde ve en belağatlı üsluplarla ifade etme yeteneklerinin bir aracı olarak kullanmışlardır."[35] İslam'ın

---

30 Ressî, eserinde fâsıladan şu şekilde bahsetmektedir: Kur'ân'daki vasl ayetleriyle fasılâ ayetlerini bilip bunları birbirinden ayırabilen kişi, Allah'ın izniyle helak olmaktan kurtulmuş olur (Ressî, Kasım b. İbrahim, *en-Nâsih ve'l-Mensûh*, (*Mecmûu Kutüb ve Resâil li'l-İmâmi'l-Kâsım b. İbrâhim er-Ressî* içinde, tah. Abdülkerim Ahmet Cedebân), Dâru'l-Hikme el-Yemâniyye, Sana, 2001, II, 52).

31 İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, (trc. Halil Kendir), Yeni Şafak Gazetesi, İstanbul, 2004, II, 832; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 262; Zerkânî, *Menâhil*, I, 236.

32 Banarlı, Nihat Sami, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, I, 82; *Türkçe Sözlük*, "kafiye" md., II, 1155.

33 *Türkçe Sözlük*, "seci" md., II, 1927.

34 İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 832.

35 İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 593.

gelişinden sonra da Müslümanların şiire olan yakın ilgisi büyük oranda devam etmiştir.[36]

Edebiyat türlerinden nazım, belki de insanlığın tarihi kadar eskiye dayanır. İnsanoğlu düşüncelerini nesilden nesile nazımla aktara gelmiştir. "Nazım en olgun meyvelerini verdikten sonra nesir doğmuş"tur. Nazımın kafiyeli ve vezinli olma zarureti vardır. Bu nedenle nazım, "hatalarını bağışlatmak için musikinin yardımına muhtaç; musikinin yani veznin, kafiyenin."[37]

Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/935),[38] Rummânî (ö. 384/994) ve Ebû Bekr el-Bâkıllânî (ö. 403/1012) secînin bir "eksiklik (ayıp)" olması nedeniyle Kur'ân'da bulunamayacağını, fâsılanın ise "belâğat" güzelliğinden dolayı Kur'ân'da var olduğunu söylemişlerdir.[39] Ancak Mutezilenin bir kısmı Kur'ân'da secî' olduğunu iddia etmiştir.[40] Kur'ân'da seci olduğunu söyleyen önemli alimleri Ebû Hilâl el-'Askerî (ö. 395/1004), İbn Sinan el-Hafâcî (ö. 466/1073), Ebû Yakub es-Sekkâkî (ö. 626/1228), İbnu'l-Esîr (ö. 637/1239) ve İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350), Ahmed Şevki (ö. 1351/1932) ve İbrahim Enîs olarak sıralayabiliriz.[41]

Suyûtî secinin Kur'ân'da var olup olmadığıyla ilgili olarak şu değerlendirmede bulunmuştur: Seci kelimesi, kuşların secisinden (ötüşünden, çıkarttıkları benzer ritimli seslerden) türediği için

---

36 Nitekim İbn Abbas (ö. 68/687), hadis dersleri verirken bile zaman zaman şiir okumak için derse ara vermiştir (Bağavî, III, 405). Ayrıca kendisine Kur'ân'ın garip kelimelerinin anlamları sorulduğunda, onların anmalarını Arap şiirinde aramaları gerektiği tavsiyesinde bulunmuştur (Suyûtî, *el-İtkân*, I, 347, II, 19). Hz. Ömer (ö. 23/643)'in de Cahiliye şiirinin öğrenilmesi tavsiyesinde bulunduğu anlaşılmaktadır (Beyzâvî, Kâdî Nâsıruddîn eş-Şîrâzî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, (tah. Abdülkadir İrfan el-'Aşşâ Hassûne), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1996, III, 401).

37 Meriç, Cemil, *Bu Ülke*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, s. 74.

38 Kur'ân'da seci olmadığını ilk söyleyen kimse Ebu'l-Hasan el-Eşârîdir (Hanefî, "el-Fevâsıl...", s. 44).

39 Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 54; ayrıca bkz. Cezâirî, Tahir, *Tevcîhu'n-Nazar ilâ Usûli'l-Eser*, (tah. Abdulfettah Ebû Ğudde), Mektebetu'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, Halep, 1995, II, 867; ayrıca bkz. Bint eş-Şâti', *el-İ'câzu'l-Beyânî*, s. 260.

40 Hasnâvî, *el-Fâsıla*, s. 93. Hicri III. Asırdan itibaren fâsıla konusu İslami fırkalar arasında tartışılmaya başlanmış ve Kur'ân icâzının nazımla ilişkisi bağlamında gündeme getirilmiştir. Yine Mutezilenin önemli alimlerinden biri olan Rummânî (ö. 384/994), Kur'ân'da seci bulunamayacağını güçlü ifadelerle ortaya ispatlamaya çalışmıştır (Bint eş-Şâti', *el-İ'câzu'l-Beyânî*, s. 254, 257).

41 Hasnâvî, *el-Fâsıla*, s. 103-105.

Kur'ân'da olmayan böylesi bir kavramın Kur'ân için ödünç alınıp kullanılması Kur'ân'ın şerefine uygun düşmez.[42]

Şu hususu da vurgulamakta fayda vardır: İnsanın dikkatini çekmek ve hafızaya yardımcı olmak için ayet sonlarında kafiye ve kalın seslilerin uyumu söz konusudur Ayetlerdeki bu uyum ve ahenk, insanın ruhunu okşar.[43]

"Ku'rân icâz, teşbih, istiare, kinaye, telâüm, fâsılalar, tecânüs, mübalağa, hüsn-i beyan gibi belağatın bütün kısımlarında en üst seviyededir. Bir edip çoğunlukla kafiyeyi tutturabilmek için anlamı kısmen de olsa ihmal eden kelimeler seçmek zorunda kalır."[44] Ancak Kur'ân'da bunun aksine her zaman ayet sonlarındaki "fâsılalar anlama (manaya) uyarlar."[45] Bu nedenle fâsılalarda her zaman hakim olan unsur, anlamdır.[46] Bu sayede anlamda hiçbir kayıp söz konusu olmaz. Secîde ise fâsılaların tersine, "anlam (mana) secîye tabidir."[47] Bu nedenle anlamda bazen kayıplar söz konusu olabilmektedir. Öneğin şiirin kafiyesinde kusur olarak kabul edilen bir durum fâsılada kusur olarak görülmez. Aşağıdaki kelimeler fâsıla açısından kusursuz olarak kabul edilirken şiirdeki kafiye açısından kusurlu görülmektedirler:[48] Bakara suresindeki[49] تُرْجَعُونَ ile عَلِيمٌ , Âl-i İmrân suresindeki[50] الْمِيعَادُ ile الثَّوَابُ ve Târık suresindeki[51] الطَّارِقُ ile الثَّاقِبُ örneklerinde olduğu gibi.

Ulemanın çoğunluğu Kur'ân'ın, edebiyatın nesir, seci, mürsel, nazım, kaside, recez gibi türlerinden hiçbirine benzemediği kanaatindedir.[52] Bazıları ise Kur'ân'ın nesir olduğunu söylemektedir. Nesir olduğunu söyleyenler arasında[53] da yukarıda bahsetmiş

---

42 Suyûtî, *el-İtkân*, II, 262.

43 Hamidullah, Kur'ân-ı Kerim Tarihi (Bir Deneme), s. 18, 20.

44 Yıldırım, "Kur'an", *DİA*, Ankara, 2002, XXVI, 395.

45 Bâkıllânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, s. 270-271.

46 Nakre, et-Tühâmî, *Saykulûciyyetü'l-Kıssa fi'l-Kur'ân*, eş-Şeriketü't-Tûnusiyye li't-Tevzî', Tunus, 1974, s. 492.

47 Bâkıllânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, s. 270; Bint eş-Şâti', *el-İ'câzu'l-Beyânî*, s. 255, 257.

48 Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 99.

49 Bakara, 2/28. ve 29 ayetlerin fâsılaları.

50 Âl-i İmrân, 3/194 ve 195. ayetlerin fâsılaları.

51 Târık, 86/2. ve 3. ayetlerin fâsılaları.

52 Yıldırım, "Kur'ân", XXVI, 395.

53 Kur'ân'ın nesir olduğunu söyleyenler arasında İbn Haldun (İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 832), Seyyid Kutub ve Muhammed Hamidullah da yer almaktadır. Hamidullah konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir: "Kur'ân-ı Kerim nesir olmasına rağmen, ahenk, rezonans, üslup, ihtişamı vs. gibi şiirin bütün vasıflarına sahiptir. O derece ki, metne bir tek harfin ilave veya çıkarılması, bir şiir kıtasında olduğu gibi bütünü

olduğumuz gibi onda seci bulunup bulunmadığı konusunda tartışma vardır. Kur'ân Bâkıllânî'nin ifadesiyle kafiyeli ya da kafiyesiz aruz vezinli şiirlere benzemediği gibi, secili ya da secisiz vezinli nesirlere de benzememektedir. Böylece Kur'ân'ın alışılagelmiş tüm söz sanatlarından farklı bir üsluba sahip olduğu anlaşılmaktadır.[54]

"Kur'ân'ı Kerim şiir değildir, fakat melodi ve ahengi vardır ve hatta şiir gibi kafiyelidir. Mısralardan teşekkül etmez: Satırları (ayetler) bazen bir tek kelime, bazen bir sayfaya kadar varan birçok kelimedir. Bu ne nesir, ne de şiirdir, fakat her iki nevin de üstünlüklerini kendinde toplar."[55] O, hiçbir edibin, hiçbir şairin ifadesine benzemez. O ne kimseyi taklit etmiştir, ne de kimse onu taklit edebilir. Kur'ân üslubu her zaman tazeliğini, canlılığını, yeniliğini ve kendine has özelliklerini muhafaza etmiştir.[56]

Oryantalistlerin bir kısmı da Kur'ân'da şiir olmadığı hususunda İslam alimleri gibi düşündüklerini ifade etmişlerdir. E. Montet konuyla ilgili olarak şunları söyler: "Kur'ân'ı Kerim'de dar manada şiir yoktur." Regis Blachere'in değerlendirmesi ise şöyledir: "Vahiy şeklinin şiirle hiçbir alakası yoktur", "hatta o kadar çeşitli, o kadar değişik ve o kadar mülayim olan –kafiyeli- birliklerin ritmi dahi Arap belağatının kaidelerine hiçbir surette benzemez."[57] Taha Hüseyin ise bu konuda şu değerlendirmeyi yapmıştır: "Kur'ân ne şiirdir, ne nesirdir, Kur'ân Kur'ândır."[58]

Kur'ân'ın belâğat ilminde sanat ve zevk açısından sahip olduğu gerçek değeri, tüm boyutlarıyla en iyi şekilde Arap dilinde çok ileri bir

---

bozar." (Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerim Tarihi (Bir Deneme)*, s. 62) Seyyid Kutub'un konuyla ilgili açıklaması şu şekildedir: "Arapçanın kavramlarını olması gerektiği şekilde ölçü aldığımızda Kur'ân'ın bir nesir olduğu kendiliğinden ortaya çıkar. Yalnız bu eşsiz ve üstün özellikleri bulunan bir nesir türüdür. Eşsiz edebi güzelliği bulunan bir nesir (Kutub, Seyyid, *Kur'an'da Edebi Tasvir*, (trc. Mehmet Yolcu), Çizgi Yayınları, İstanbul, 1991, s. 130-131 -1. dipnot-). Cemil Meriç ise Kur'ân-ı Kerim ile ilgili olarak şu yorumu yapmaktadır: Nesir, "bütün nazımları kucaklayan bir orkestra: girift ve kâmil. Kur'ân mensurdur: Yedi Askı şairlerini secdeye kapandıran bir nesir." (Meriç, *Bu Ülke*, s. 74)

54 Bâkıllânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, s. 35.

55 Hamidullah, Kur'ân-ı Kerim Tarihi (Bir Deneme), s. 59-60.

56 Nursi, Said, *Sözler*, Yeni Şafak Gazetesi, İstanbul, 2005, s. 275.

57 Okiç, M. Tayyip, *Kur'ân-ı Kerimin Üslûb ve Kırâati*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1963, s. 5-6.

58 Seyyid Kutub, Taha Hüseyin'in bu sözünü demagoji olarak değerlendirip tenkit etmiştir (Kutub, *Edebi Tasvir*, s. 130 -1. dipnot-).

merhaleye ulaşmış kimseler idrak edebilir.[59] Ancak Kur'ân'daki belağat güzelliklerinin farkına varabilmek için bazen çok büyük bir edip olmak da gerekmeyebilir. Nitekim Abdülmelik el-Asmaî (ö. 216/831)'nin bedevi bir kadının Kur'ân'la ilgili naklettiği şu sözleri bu durumu açıkça gözler önüne sermektedir: Bedevi kadının söylediği güzel bir şiir üzerine Asmaî kadına hitaben; "Allah senin canını alsın, ne kadar fasîh bir şiir söyledin!" der. Bedevi kadın da ona şöyle cevap verir: "Benim bu sözüm, iki emri, iki nehyi, iki haberi ve iki müjdeyi aynı anda bir araya toplayan وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ "*Musa'nın annesine, "O(çocuğu)nu emzir, başına bir şey gelmesinden korkuyorsan (bir sandık içinde) onu suya bırak, korkma, üzülme biz onu tekrar sana geri vereceğiz ve onu elçilerden yapacağız." İlham ettik.*"[60] ayetinin yanında hiç fasîh sayılabilir mi?"[61]

C. Ayet Sonları ve Fâsılalar

Ayet sonlarının neresi olduğu ve fâsılaları hangi kelimelerin oluşturduğu konusu tartışmalı bir husustur. İlk defa ayetlerin birbirinden ayrılması ve ayet sonlarının belirlenmesi, ayetlere hareke ve nokta işaretleri konduktan sonra gerçekleşmiştir.[62]

---

59 Nakre, Saykulûciyyetü'l-Kıssa, s. 500.

60 Kasas, 28/7.

61 İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, VI, 203; Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, (tah. Ahmet Abdülâlîm el-Berdûnî), Dâru'ş-Şa'b, Kahire, 1372, XIII, 252; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 149; Âlûsî, Ebu'l-Fadl Mahmud, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut, ts., XX, 45.

62 Dânî, Ebû Amr Osman b. Said, *el-Muhkem fî Nukadi'l-Mesâhif*, (tah. İzzet Hasan), Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 1407, s. 17. Ayet sonlarının belirlenmesiyle ilişkili olduğu için burada ayetlerin harekelenmesi ve noktalanmasından kısaca bahsedeceğiz: Rasulullah (sav) döneminde Kur'ân-ı Kerim bir kitap içerisinde bir araya toplanmamıştı. Kur'ân, Hz. Osman (ö. 35/655) döneminde istinsah edilip onları okuyacak kârilerle birlikte değişik şehirlere gönderildiğinde ayetleri günümüzdeki gibi numaralandırmış değildi. (Rasulullah (sav)'ın vefatından yaklaşık yirmi yıl sonra Hz. Osman, Hz. Ebu Bekir döneminde cem edilen Mushaf'ı çoğaltarak Müslümanların yaşadığı farklı şehirlere, onları okuyup öğretecek hocalarla birlikte göndermişti. Bunlardan Abdullah b. Şâib (ö. 70/698) Mekke'ye, Muğîre b. Şihâb Şam'a, 'Âmir b. Abdülkays Basra'ya, Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 74/693) Kufe'ye gönderildi. İstinsah heyetinde yer alan Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665)'i Hz. Osman, Medine'de kendi yanında bırakmıştı (Zerkânî, *Menâhil*, I, 279; ayrıca bkz. Suyûtî, *İtkân*, I, 197). Bu Mushaflardaki ayetlerin harekeleri ve harflerin noktaları da yoktu. Bu Mushaflar "yalın" bir haldeydi. (Dânî, *el-Muhkem*, s. 2, 17, 35) Ayetlerin harekelenmesi Ebü'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) tarafından yapılmıştır.

Eskiden beri Kur'ân ayetlerinin sayısı konusunda da ulema arasında görüş birliği olmamıştır.[63] Bilindiği gibi Rasulullah (sav) ayetleri tane tane, tek tek, "harf harf"[64] okur, bazı kelimelerde nefesini keserek bu kelimeler üzerinde vakıf yapardı. Rasulullah (sav)'ın okuyuşundaki bu vakıfların ayet başı olup olmadığı meselesinde sahabe arasında tam bir görüş birliğinin olmamasının bir sonucu olarak, bir ayetin başlangıcı ile sonunun hangi kelimeler olduğu konusu hep tartışıla gelmiştir. Rasulullah (sav) ayeti ilk kez okuduğunda ayet başlarını ve ayet sonlarını öğretmek için her ayetin sonunda dururdu. Ayetlerin başının ve sonunun neresi olduğunu sahabeye öğrettikten sonraki okuyuşunda ise, mana irtibatı söz konusu olunca ayetleri birleştirerek okurdu.[65]

Fâsılaların nasıl bilineceğiyle ilgili olarak Câ'berî (ö. 732/1392)'nin yapmış olduğu iki farklı tasnif vardır; biri tevkifi diğeri kıyâsî.

1.Tevkîfî Yolla Fâsılanın Bilinmesi: Bu tür fâsılalar semâî[66] olduğu için bunlarda bireysel tercihler söz konusu olamaz. Buna göre Rasullah'ın her okuyuşunda üzerinde durduğu (vakıf yaptığı) kesin olarak bilinen her kelime fâsıladır. Okurken durmandan geçtiği kesin olarak bilinen kelimeler ise fâsıla değildir. Ayetlerde bazen durup

---

(Dânî, *el-Muhkem*, s. 3-4; Topuzoğlu, Tevfik Rüştü, "Ebü'l-Esved ed-Düelî", *DİA*, İstanbul, 1994, X, 311-312. Bu işi ilk yapan kişilerin Yahya b. Ya'mur ve Hasan el-Basrî olduğu da söylenmektedir (Bkz. Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerim Tarihi (Bir Deneme)*, s. 52). O, hareke yerine yuvarlak noktalar kullanmıştır. Çizgi halindeki harekelerin Kur'ân'a konması, meşhur dilci Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) tarafından gerçekleşmiştir. (geniş bilgi için bkz. Topuzoğlu, Tevfik Rüştü, "Halîl b. Ahmed", *DİA*, İstanbul, 1997, XV, 309-310) O dönemde ayetlerin harekelenmesi, harflere nokta konması bunlara ilaveten ayet sonlarının belirlenerek birbirinden ayrılması faaliyetlerine karşı çıkanlar olmuştu. Ancak ulemamın çoğunluğu bu tür faaliyetlerin Kur'ân'a bir ilave değil, bilakis onun daha kolay anlaşılmasına yönelik güzel bir hizmet olduğu yönünde görüş bildirmiştir (Dânî, *el-Muhkem*, s. 17, 35).

63 Kur'ân'daki ayet sayısının 6.177, 6.204, 6.212 veya 6218 olduğu söylenmiştir (Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 251). Hasnâvî ise, günümüzde Ezher ulemasının kabul ettiği ayet sayısının 6.236 olduğunu söyler (Hasnâvî, *el-Fâsıla*, s. 295-296).

64 Ebû Dâvud, Süleyman b Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, Vitr, 20; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *el-Câmi'u's-Sahîh (Sünenü't-Tirmizî)*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, Fezâilu'l-Kur'ân, 23; Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah eş-Şeybânî, *Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, VI, 294; ayrıca bkz. Nevevî, Yahya b. Şeref, *et-Tibyân fî Âdâbi Hameleti'l-Kur'ân*, el-Vekâletü'l-Âmme li't-Tevzî, Dımaşk, 1983, s. 45; Karaçam, İsmail, *Kur'ân-ı Kerîm'in Fazîletleri Ve Okunma Kâideleri*, İFAV Yayınları, İstanbul, ts., s. 179 vd.

65 Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 252, 350; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 182.

66 Zerkânî, *Menâhil*, I, 236.

bazen geçmesi ise, bu yerin ya fâsıla olduğunu ya tam vakıf olduğunu bildirmek ya da nefes almak içindir.[67]

2. Kıyâsî Yolla Fâsılanın Bilinmesi: Bu, nass ile sabit olan fâsılalara, nass ile sabit oldukları kesin olmayan fâsılaları ictihad ve kıyas yoluyla ilave etme şeklinde gerçekleşir. Fâsıla kelimelerinin ictihadla belirlenmesinde dini yönden bir sakınca yoktur. Çünkü bu ameliyede Kur'ân metnine hiçbir ilavede ya da çıkartmada bulunulmamaktadır.[68] Buna şu örneği verebiliriz: Fâtihâ suresindeki غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ[69] ayetinin sonunda yer alan عَلَيْهِمْ kelimesinin fâsıla olup olmadığı tartışma konusudur. Fatiha suresinin ayet sayısının yedi olduğunda ittifak vardır. Besmeleyi Fatiha'dan bir ayet olarak kabul edenler عَلَيْهِمْ kelimesinin ayet sonu olmadığını dolayısıyla da fâsıla olarak kabul edilemeyeceğini söylemiş, besmeleyi Fatiha'dan bir ayet olarak kabul etmeyenler ise şurenin ayet sayısını yediye tamamlamak için عَلَيْهِمْ kelimesinin ayet sonu olduğunu söylemiştir.[70]

D. Fâsıla-Musiki İlişkisi

Musiki, "seslerin bilinen ölçülerdeki vurgu ve kesintilere uydurularak nağmeli şekilde söylenmesidir. Sesteki her vurgu ve kesintiden nağmeler oluşur ve bu nağmelerin bilinen belli ölçülerde (makamlarda) birleştirilmesiyle, ortaya kulağa hoş gelen ses ürünleri çıkar."[71] Musikide insanın ruhunu okşayan bir uyum ve ahenk bulunduğu için, insan musikiden hoşlanır. Musiki, yapısı gereği tutulup

---

67 Suyûtî, *el-İtkân*, II, 260-261; Eroğlu, "Kur'ân-ı Kerim'de Fâsıla", s. 254.

68 Suyûtî, *el-İtkân*, II, 261, Zerkânî, *Menâhil*, I, 236; Eroğlu, "Kur'ân-ı Kerim'de Fâsıla", s. 254.

69 Fatiha, 1/7.

70 Zerkânî, *Menâhil*, I, 236-237. Sahabeden bazılarının ayetler arasında Kur'ân metninde bulunmayan bazı kelimeleri okumaları ve kendi Kur'ân nüshalarına bu kelimeleri yazmalarının (Örneğin İbn Abbas, Bakara, 2/198. "لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ" ayetini, sonuna "في مواسم الحج" kelimelerini ekleyerek okurdu. İbnü'z-Zübeyr, Âl-i İmrân, 3/104. "وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ" ayetinin sonuna, "ويستعينون بالله" kelimelerini ilave ederek ayeti okurdu. Ayet sayısının veya fâsılaların belirlenmesinde belirleyici olmadığı ve ulema tarafından bunların hiçbir zaman dikkate alınmadığıyla ilgili İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429)'nin şu yorumu dikkat çekicidir: Sahabe, Rasulullah (sav)'tan duydukları Kur'ân metnini başka bir sözle karıştırmayacak kadar kendinden emindi. Onlar ayetleri okurken, bazen bir kelimenin tefsiriyle ilgili kendi yorumlarını içeren ilaveler yaparlardı. Bu kelimeler, izah ve açıklama türünden kelimelerdi (Suyûtî, *el-İtkân*, I, 209).

71 İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 590.

dokunulamayan şeylerdendir ve insanın mizacıyla, ruhuyla çok yakın bir uyum ve uygunluk sergiler. İkisi arasındaki bu uyumdan dolayı musiki insana zevk verir.[72] Duyulan seslerden insanın zevk alması, o seslerin itici değil, uyumlu ve ahenkli olmasından kaynaklanır. "Çünkü seslerin fısıltı (sessiz), sesli, yumuşak, sert, hüzünlü ve baskın gibi halleri vardır. İşte bunlar arasındaki uyum (bunların uyumlu ve ahenkli bir şekilde kullanılması), güzelliği sağlar." Dildeki musiki ahengin oluşumunda kelimeyi oluşturan harflerin, mahreçleri açısından birbirinden çok uzak olmaması önemlidir. Mahreçleri birbirinden çok uzak olanlar dilciler tarafından "çirkin" olarak tanımlanmıştır.[73] Ancak şunu hemen belirtmeliyiz ki, Kur'ân musikisi "musiki ilminin konusu olan müzikal seslerden" farklılık arz eder. Kur'ân okuyuşunda tecvid kuralları ön plana çıkar. Kur'ân'ın musiki ile okunmasında "harflerin ağızdan çıkış özellikleri, seslendirilirken uzatılma süreleri, ayetlerin durma ve birbirine bağlanma kurallarını belirleyen nağmesiz bir ses uygulaması" söz konusudur.[74]

İslam'ın zuhurundan önce "tempo tutma, ıslık çalma ve koro halinde bir şeyler söyleme gibi durumlar Cahiliye Araplarının hem ibadetlerinde hem de toplumsal faaliyetlerinde başvurdukları ritüeller arasında yer almaktaydı."[75] Onların bu özelliğini Kur'ân şöyle tasvir etmiştir: "*Onların Mescid-i Haramdaki duaları ise ıslık çalıp el çırpmaktan başka bir şey değil!*"[76] Bu tür rivayetler Araplar arasında musikinin var olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca Rasulullah (sav) da Kur'ân'ı güzel ses ve melodiyle okumayı tavsiye etmiştir.[77]

Kur'ân'ın muhatapları üzerinde etkili olmasının unsurlarından biri de, sesi ve lafızların ritmik gücünü anlama katmış olmasıdır. Özenle seçilip kendine has özel bir uyum içinde ayetlere yerleştirilen kelimelerdeki musiki tonlar, Kur'ân'ın edebi ahenginin farklı bir çeşidini oluşturur.[78] Kur'ân vermek istediği mesajı bazen tek bir kelimeyle

---

72 İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 591.

73 İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 592; ayrıca bkz. Uygun, Mehmet Nuri, "Kur'ân ve Musikî", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-II*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2001, s. 49-56.

74 Uygun, "Kur'ân ve Musikî", s. 49.

75 Aslan, Ömer, "Kur'ân Tilavetinde Musiki'nin (Ses Sanatının) Mesnedi", *Elmi Macmuasi Baki Dövlet Universiteti İlahiyyat Fakültesinin*, sayı: 2, Bakü, 2006, s. 78.

76 Enfâl, 8/35.

77 Bu tavsiyelerle ilgili geniş bilgi için bkz. Aslan, "Kur'ân Tilavetinde Musiki'nin (Ses Sanatının) Mesnedi", s. 84-86.

78 Kutub, *Edebi Tasvir*, s. 114, 129.

gerçekleştirir. Bazen "Bir tek söz her şeye yeter." Mesajı hedefine tam olarak ulaştırmak amacıyla bazen "kulaklara hitap eden ses tonu ve nağmesiyle bazen hayalde bıraktığı gölgesiyle bazen de hem ses tonuyla oluşan nağmesiyle hem de hayaldeki gölgesi ve iziyle" bu gerçekleştirilir.[79] Ayet sonlarındaki fâsılaların yanı sıra Kur'ân'daki te'kidler, hazifler, takdim ve te'hirler, kalbler, iltifatlar, taaccüb yerine nidâ, kesret konumunda kıllet, ibdâl, teşbih, istiâre, tevriye, mukâbele, azab üzerine rahmetin takdim edilmesi, i'caz ve itnâb gibi kelama mahsus pek çok özellik, ayetlerin anlamına ses, ahenk ve ritim açısından farklı bir zenginlik kazandırmakla yakından ilişkilidir.[80]

Musikinin tüm kurallarını göz önüne alarak bir karşılaştırma yaptığımızda dar anlamda Kur'ân ile musiki arasında tam bir uyumdan söz etmemiz mümkün değildir. Ancak geniş anlamda bir ilişkiden söz edebiliriz.[81] Fâsılalarda anlam, her zaman önceliklidir. Fâsılalardaki ritmik yapı ve "musiki nağmeleri, Kur'ân üslubunun şahaneliğini tamamlayıcı bir unsur olarak yer alır."[82] Şiir ve nesrin tüm özelliklerini bir araya toplayan Kur'ân, insanların sözlerinde bulunmayan kendine has bir ifade tarzına sahiptir. "Onda esrarengiz bir musiki vardır. Bu musiki, Kur'ân'ın kendine has üslubundan, kelimelerin güzelliğinden, cümlelerin ahenk ve insicamından, iç ve dış fâsılaların sağladığı uyumdan kaynaklanmaktadır. Birçok ayetin sonunda sıralanan fâsılalar, Kur'ân-ı Kerim'i musiki sanatındaki ses tekrarlarıyla birleştirir. Tekrarlanan sesler, son derece güzel ve tesirlidir. Unutulmayacak bir ahenk üstünlüğü içindedir. Bu da Kur'ân'ın bir başka yönünün tezahürüdür."[83]

Fâsılalarda var olan musiki ahenk ve ses güzelliğiyle surelerin genel atmosferi arasında çok mükemmel bir uyum ve yakın bir ilişki söz konusudur. Fâsılaları aynı harfle biten on bir surede[84] bunlar çok güzel bir şekilde tezahür etmiştir. Fâsıla harfleri birbirine yakın olan Fâtiha, Yunus, Mu'minûn, Duhân, Kalem, Mutaffifîn, Tîn ve Mâ'ûn surelerinde

---

79 Kutub, *Edebi Tasvir*, s. 118.

80 Kaçar, Halil İbrahim, *Edebî Yönden Hazif Üslubu (Eksiltili İfadeler)*, Ocak Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 282-284; Kaçar, Halil İbrahim, *Arap Dilinde Devrik Cümlelerin Gramer ve Semantik Boyutu (Takdîm-Te'hîr)*, İstanbul, 2007, s. 26, 216, 230.

81 Okiç, M. Tayyip, *Tefsir Usûlü*, (basılmamış Tefsir Usulü notları), s. 61.

82 Nakre, Saykulûciyyetü'l-Kıssa, s. 492.

83 Eroğlu, "Kur'ân-ı Kerim'de Fâsıla", s. 251.

84 Bkz. Kamer, Munâfikûn, A'lâ, Şems, Leyl, Kadr, Asr, Fîl, Kevser, İhlâs, Nâs.

de söz konusu bu musiki uyum ve ahenk hemen fark edilmektedir. Bunlardaki gibi fâsılalarda var olan musiki ahenk ve ses güzelliği, Kur'ân'ın tamamında kendini göstermektedir.[85]

Diğer taraftan bazıları müstakil birer ayet olan Hurûf-u Mukattaâların oluşturduğu fâsılaların musiki açısından ayrı bir önemi vardır. Alimlerin bir kısmı Hurûf-u Mukattaâları Kur'ân'ın sesli remizleri ve musiki işaretleri olarak görmüşlerdir. Müsteşrik Theodor Nöldeke de bu görüşü benimsemiştir. Bu çerçevede Hurûf-u Mukattaâ ile musiki arasında kurulan ilişkiye verilen en güzel örneği Kâf (ق) ve Nûn (ن) sureleri oluşturmaktadır. Buna göre Kâf (ق) suresinde Kâf (ق) harfi, 45 ayette 57 defa tekrar edilmektedir. Nûn (ن) suresinde ise Nûn (ن) harfi, 52 ayette 124 kez tekrar edilmiştir. Eğer bu surelerdeki Kâf (ق) harfi yerine Nûn (ن), ya da Nûn (ن) harfi yerine Kâf (ق) harfi kullanılmış olsaydı, surelerdeki ahenk bozulmuş olurdu. Nûn (ن) suresindeki fâsılalar Nûn (ن) harfi ile bitmektedir. Ancak 10 ayet ise Mim (م) harfi ile sonlanmaktadır ve Nûn (ن) ile Mim (م), gunne harfler olduklarından musiki bakımından birbirine çok yakın bir yapı oluştururlar.[86]

Kur'ân'ın sahip olduğu musiki ahenginin ve üslup mükemmelliğinin nazil oluşundan asırlar sonra Arapça bilmeyenler üzerinde bile ne denli etkili olduğunu ortaya koyması bakımından, sonradan Müslüman olmuş Fransız bir müzisyenle Muhammed Hamidullah arasında geçen şu diyalog, bir fâsıla çerçevesinde gerçekleşmiştir:

"Fransız müzisyen Abdullah Gilles Gilbert'i (ö. 1980'lere doğru) ilk defa, İstanbul'da üniversitede çalıştığım sırada tanıdım. O, turist olarak geldiği Türkiye'de zaman zaman Kur'ân'ın tilavet edildiği toplantılara katılırdı. Okunan metnin bir şiir değil de düz yazı olduğunu öğrendiğinde öylesine heyecanlanıp etkilenmişti ki, sonunda Müslüman olmuştu. Bana diyordu ki, 'dünyanın bütün dillerinde şiirde ritim mevcuttur; hiçbir yerde düzyazıda ritim görülmemektedir. Kur'ân bunun tek istisnasıdır; öyle ki, Kur'ân okunurken yalnızca bir kelime değil, kelimenin içinden bir harf bile çıkarılacak olsa bu, tıpkı bir şiir

---

85 Hasnâvî, *el-Fâsıla*, s. 294. Bazı ayetlerdeki "ses" yapısının ifade ettiği semantik anlamlar için bkz. Abdul-Raof, Hussein, "The Linguistic Architecture of the Qur'an" *Journal of Qur'anic Studies*, II/2, London, 2000, s. 50.

86 Okiç, Kur'ân-ı Kerimin Üslûb ve Kırâati, s. 13.

dizesinde olduğu gibi kulak tırmalayıcı olur.' Çok anlamasam da, ona hayran kalmıştım. O, bir gün üniversitede beni ziyarete geldi. Oldukça üzüntülü ve sinirliydi. Bana 'atalarımızın Kur'ân'ın kimi bölümlerini kaybettiklerini düşünüyorum!' dedi. Ben, 'nasıl olur?' diye sorduğumda cevaben şöyle dedi: 'Nasr suresinin 2. ayetini şöyle okuyorlar: ' يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا' Böyle bir okuma şekli müzikalite açısından imkansız! Allah'ın sözü böyle olamaz. Bana, bir şeyler eksikmiş gibi geliyor! Ben de dedim ki: 'Hayır bu böyle okunmaz, bunu şöyle okumak lazımdır: ' يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا فَسَبِّحْ' Böylece 'أَفْوَاجًا'in sonunda değil 'فَسَبِّحْ'in sonunda duraklama yapılmalıdır. Bu şekilde, bir nefes almak için duraklama yapıldıktan sonra yeniden 'فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ' diye okumaya başlanır. Gilbert, büsbütün hayrete kapılıp dedi ki; 'Ya! Gerçekten öyle mi? Hakikaten senin okuduğun gibiyse, işte o zaman tamam oldu; şimdi inancımı tazeliyorum!' Hemen hatırlayalım ki, müzikalite hiç göz önünde bulundurulmasa bile, 'أَفْوَاجًا' kelimesi üzerinde duraklama yapılmaz; çünkü cümle eksik kalır, şartın cevabı olan 'فَسَبِّحْ' cümlede yer almamış olur. Be nedenle ancak 'فَسَبِّحْ'ten sonra duraklama yapılmalıdır."[87]

Asrımızın önemli müfessirlerinden Seyyid Kutub da, Kur'ân-ı Kerim'in üslubunun, okunmasıyla ortaya çıkan musiki ahenginin ve ritmik yapının Arapça bilmeyenler üzerinde bile etkileyici derin izler bıraktığına şahit olduğu bir hatırasını şöyle nakleder: "Newyork'a doğru Atlas Okyanusu'nun dalgalarını yarıp giden yüz yirmi kişilik bir Mısır gemisinde, altı kişiden oluşan Müslüman bir grup idik. Gemide Cuma namazı kılmayı düşündük... Geminin İngiliz kaptanı namaz kılmamız için bize kolaylık gösterdi. Gemideki tayfalardan, aşçılardan ve hizmetçilerden görevli olmayanlar dışındakilerin de bizimle Cuma namazı kılmasına izin verdi. Onların tamamı Sudanlı Nûbilerden oluşmaktaydı. Onlar bu duruma çok sevindiler. Çünkü gemide ilk defa Cuma namazı kılınmış olacaktı. Cuma hutbesini ben okudum ve namazı

---

[87] Hamidullah, Muhammed, *Kur'ân-ı Kerim Tarihi*, (trc. Salih Tuğ), İstanbul, 1993, s. 94-95; a.mlf, *Aziz Kur'an*, (trc. Abdülaziz Hatip-Mahmut Kanık), Beyan Yayınları, İstanbul, 2000, 76/77. Aynı olay, Hamidullah'ın başka bir eserinde daha kısa bir şekilde yer almıştır. Bkz. Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerim Tarihi (Bir Deneme)*, s. 62. Hamidullah'ın bu görüşünü karşılaştırmak için bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, I, 432. Her ne kadar 'أَفْوَاجًا' kelimesi ayet sonu olarak işaretlenmiş olsa da, burada vakıf işarete olarak lâ (لا) vardır. Bu da, burada vakıf yapmayıp vasıl yapmanın daha uygun olduğunu göstermektedir.

da ben kıldırdım. Bu sırada yabancı yolcuların büyük bir çoğunluğu etrafımızı çevirmiş olup bitenleri seyretmekteydi. Namazın bitiminde bunların çoğu yanımıza gelerek, kutsal ibadetimizin (kuddâs: Hıristiyanların yaptığı bir dua şekli) başarısından dolayı bizi tebrik etti. Onların namazımızdan anladığı şey buydu. Fakat bu kalabalık arasında bulunan bir hanımefendi, bizim ibadetimizden o kadar çok etkilenmiş ve o kadar heyecanlanmıştı ki, göz yaşlarını tutamamış ve duygularına hakim olamamıştı. Yanımıza gelip coşkulu bir şekilde bizimle tokalaştı ve bozuk İngilizcesiyle namazımızın gösterişten uzak huzur veren yapısından, düzeninden ve manevi atmosferinden çok etkilendiği için kendini tutamadığını söyledi... Daha sonra da şöyle dedi: İbadetinizi yöneten kişinin konuştuğu dil, bir harfini bile anlamamama rağmen insanın içinde hayret verici müzikal bir atmosfer oluşturmaktadır... Ancak benim size sormak istediğim asıl konu bu değildir. Duygularımı etkileyen asıl konu şudur: İbadetinizi yöneten kişinin sözleri arasında tekrarladığı bazı sözler vardı ki, onlar diğer sözlerinden müzikal açıdan çok farklıydılar. Onlar müzikal yönden çok daha zengin ve insanda daha derin etkiler bırakmaktaydılar. Sözlerinin özellikle bu bölümleri sarsıcı ve tüyler ürperten bir yapıya sahipti. Gerçekten onlar değişik şeylerdi. İbadetinizi yöneten kişi "Ruhul Küds" ile dolmuş gibiydi... Bu hanımefendinin söylediklerini bir süre düşündükten sonra şunu anladık: O, Cuma hutbesi ve Cuma namazı sırasında okunmuş olan Kur'ân ayetlerinden söz ediyordu. Sonuç olarak, söylenenleri anlamayan bir hanımefendinin bütün bunları söylemesi, bizi derinden etkilemiş ve bizim için bir sürpriz olmuştu."[88]

E. Fâsıla Çeşitleri Açısından Ritmik Yapılar

1. Son harfleri açısından fâsılalar iki bölümde incelenir:

a. Harflerin Mutemâsil Oluşu (متماثل): Son harfleri birbirine benzeyen fâsıla çeşididir. Kısa surelerden Şems, Leyl, Kadr, Asr, Fîl, Kevser, İhlâs, Nâs; orta büyüklükteki surelerden de Kamer, Munâfikûn ve A'lâ sureleri, kendi içinde fâsıla harfleri aynı olan surelerdir. Bu surelerden Munâfıkûn suresi hariç hepsi Mekkîdir. Bu nedenle fâsılanın

---

[88] Kutub, Seyyid, *fî Zilâli'l-Kur'ân*, Dâru'ş-Şurûk, Beyrut, 1994, III, 1786.

bu çeşidi genelde Mekkî surelerde yer almıştır. Kur'ân-ı Kerim'de en çok bu fâsıla çeşidi bulunur.[89]

Tablo 1: Harflerde Gerçekleşen Mutemâsil Fâsıla

Fâsıla harflerinin (re/ر) ayetlerde aynı oluşu[90]	Fâsıla harflerinin (ye/ى) ayetlerde aynı oluşu[91]	Fâsıla harflerinin (re/ر) ayetlerde aynı oluşu[92]
وَالطُّور	وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى	اِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ
وَكِتَابٍ مَسْطُور	مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى	وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ
فِي رَقٍّ مَنْشُور	وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى	وَكَذَّبُوا وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ وَكُلُّ أَمْرٍ مُسْتَقِرٌّ
وَالْبَيْتِ الْمَعْمُور	إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى	وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنَ الْأَنْبَاءِ مَا فِيهِ مُزْدَجَرٌ
وَالسَّقْفِ الْمَرْفُوع	عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى	حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ فَمَا تُغْنِ النُّذُرُ
وَالْبَحْرِ الْمَسْجُور	ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى	فَتَوَلَّ عَنْهُمْ يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَى شَيْءٍ نُكُرٍ

b. Harflerin Mutekârib (متقارب) Oluşu: Mahreç ve sıfat bakımından fâsıla harflerinin birbirine yakın olduğu fâsıla çeşididir. Bu bağlamda birbirine en yakın harfler Mim (م) ve Nûn (ن)'dur. Medenî ayetlerde bu fâsıla çeşidiyle daha çok karşılaşılmaktadır.[93]

Tablo 2: Mutekârib Fâsıla

Fâsılalarda birbirine yakın Mim (م) ve Nûn (ن) harflerinin yer alması[94]	Fâsılalarda birbirine yakın Mim (م) ve Nûn (ن) harflerinin yer alması[95]
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ	حم

89 Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 60; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 278; Lâşîn, Abdülfettâh, "el-Fâsıla fi'l-Kur'âni'l-Kerîm", *ed-Dâre*, VII/I, Riyad, 1981, s. 81.

90 Tûr, 52/1-5.

91 Necm, 53/1-6.

92 Kamer, 54/1-6.

93 Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 74; Lâşîn, "el-Fâsıla...", s. 81; ayrıca bkz. Okiç, *Tefsir Usûlü*, s. 61.

94 Örnek için bkz. Fâtiha, 1/1-6.

95 Örnek için bkz. Duhân, 44/1-6.

وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ	الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ	الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ	مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ
أَمْرًا مِنْ عِنْدِنَا إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ	إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ
رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ	اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

Mekkî surelerle Medenî sureler arasında içerik ve biçimsel açıdan farklar vardır. Bizi ilgilendirmesi bakımından bu biçimsel farklılıkların üslup yönüne kısaca temas edeceğiz. Mekke'de vahyin karşısında Arap edebiyatına son derece hakim müşrikler vardı. Kur'ân Mekkî ayetlerde bu ilk muhataplarının edebi zevklerine de hitap edecek ve onların bu yöndeki itirazlarını delilsiz ve dayanaksız bırakacak şaşırtıcı bir üslup kullanmıştır. Bu dönemde Kur'ân doğrudan doğruya bu insanların vicdanlarına, hislerine, duygularına ve edebi zevklerine hitap eden alışık oldukları seciye benzer ritimler, kulaklarda yankılanan kısa, orta ve uzun fâsılalı sert sayılabilecek bir üslup kullanarak onları ikna etme hedefi gütmüştür. Vahyin Medine döneminde ise Kur'ân'ın, muhatapların durumunu dikkate alarak daha farklı bir üslup kullandığı görülmektedir. Çünkü Medine'de en geniş muhatap çevresi Allah'a ve Peygamberine gönülden inanmış Müslümanlardır. Bir diğer büyük hitap çevresi de oradaki Yahudilerdir. Onlar, Arapça konuşsalar bile Arapçayı İbranice harflerle yazmaktan vazgeçmeyerek[96] farklı bir kimlik iddiasını sürdürmüş olduklarından, Arap diline Mekkeliler kadar vakıf değillerdi. Böyle bir ortamda Kur'ân vahyi, içerik yönünden ibadet ve hükümlerin ayrıntılarına inen, toplumsal kurallardan ve ahlaki yönlerden söz eden; biçimsel olarak ise daha rahatlatıcı, sükunet veren, uzun uzun düşünmeyi teşvik eden ve Mekkî surelerde gözlemlenen kısa ayetlerin çoğunlukta olduğu şiir formundaki kafiyeli ve secili bir yapıyı çağrıştırmaktan ziyade, çoğunlukla fâsıla harflerinin değişimiyle meydana gelen farklı fâsılaların yer aldığı daha uzun ayetlerden oluşan "daha ince, daha yumuşak" bir üslup kullanmayı tercih etmiştir. Medeni ayetlerde özellikle konu hakiki müminlerden, cennetliklerden ve cennetin güzelliklerinden bahsettiğinde ayetlerdeki ritmik yapı, ses

[96] Gözütok, Şakir, İlk Dönem İslam Eğitim Tarihi (Hz. Peygamber Döneminde Eğitim Öğretim), Fecr Yayınları, Ankara, 2002, s. 68.

ahengindeki uyum adeta musiki bir enstrümanı andırır.[97] Çok daha farklı bir üsluba sahip olan "nebevî ateşin yakıcılığını taşıyan soluk soluğa, heyecanlı, acelesi olan sureler, edebi cezanın haberiyle tehdit ve acı içeren, nihayet Allah'ın şaşmaz adaletini ifade eden metinler Mekki'dirler."[98]

Bu bağlamda Medenî ayetlerde en çok kullanılan formun ون (ûn) - ين(în) -يم (îm) ritmik yapısı olduğu görülmektedir. Nitekim 118 ayetten oluşan Mu'minûn suresinde ون (ûn) ritmi 81 defa, ين (în) ritmi ise 33 defa tekrar edilmiştir. Surenin 51. 73. 86. ve 116. ayetlerinde يم (îm) ritmik yapısının sadece birer kez olmak üzere toplamda 4 kez kullanıldığını görmekteyiz.[99]

Tablo 3: Kur'ân'da En Çok Kullanılan ون (ûn)-ين (în)-يم (îm) Ritmik Yapısı: Muminûn Suresi Örneği

يم (îm) ritmi 4 kez	ين(în) ritmi 33 kez	ون (ûn)ritmi 81 kez
عَلِيمٌ	طِينٍ	الْمُؤْمِنُونَ
مُسْتَقِيمٍ	مَكِينٍ	خَاشِعُونَ
الْعَظِيمِ	الْخَالِقِينَ	مُعْرِضُونَ
الْكَرِيمِ	غَافِلِينَ	فَاعِلُونَ

93 ayetli Neml suresinde ون (ûn) ritmi 50 defa, 34 defa kullanılan ين (în) ritmik yapıyla birlikte yer almıştır. Surenin 9 ayetinde ise يم (îm) ritmi, Mu'minûn suresinde olduğu gibi وم (ûm)- ين (în) ritmik yapısının arasına girerek bu yapıya ayrı bir renk katmıştır.[100]

83 ayetten oluşan Yâsîn suresinde ise وم (ûm) 56 defa, وم (ûm) 16 defa, يم (îm) de 11 defa yer almıştır.[101]

Fâsılalarda aynı harflerin kullanılmasıyla oluşan ritmik yapının art arda gelmesi, surenin tamamında aynı ritmik harfin yer aldığı 11 sure[102]

---

97 Okiç, *Kur'ân-ı Kerimin Üslûb ve Kırâati*, s. 12.
يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي
"*Ey gönül huzuruna ermiş ruh! Sen Rabbinden razı, O senden razı olarak dön Rabbine! Sen de katıl has kullarımın içine, gir cennetime!*" ayeti buna güzel bir örne oluşturur (Fecr, 89/27-30).

98 Gölcük, Şerafeddin, *Kur'an ve Mekke*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 25.

99 Mu'minûn, 23/1-118.

100 Neml, 27/1-93.

101 Yâsîn, 36/1-83.

102 Bkz. Kamer, Munâfikûn, A'lâ, Şems, Leyl, Kadr, Asr, Fîl, Kevser, İhlâs, Nâs.

dışında genelde iki, üç veya dört ayetin peş peşe gelmesi şeklinde tezahür etmektedir. Fakat bunların da istisnaları vardır. Örneğin Mekkî bir sure olan Tekvîr suresinde et (ـَتْ) şeklindeki aynı ritmik yapının 14 ayette peş peşe geldiği anlaşılmaktadır.[103]

Az sayılabilecek bir ayet sayısı içerisinde fazla ritm değişikliğinin yapılmasına Âdiyât suresini örnek verebiliriz. Çünkü sadece 11 ayetlik bu surede, 4 değişik ritm kullanılmıştır: 5 yerde ـً (en), 2 yerde يدْ (îd), 1 yerde ودْ (ûd), 3 yerde ورْ (ûr) ve يرْ (îr).[104]

Tablo 4: Kısa Bir Surede Ritmik Yapının Çok Çeşitli Olması: Âdiyât Suresi Örneği

ورْ (ûr) ve يرْ (îr) ritmi 3 kez	يدْ (îd) ritmi 2 kez	ودْ (ûd) ritmi 1 kez	ـً (en) ritmi 5 kez
أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ	وَإِنَّهُ عَلَى ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ	إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ	وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا
وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ	وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ		فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا
إِنَّ رَبَّهُمْ بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَخَبِيرٌ			فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا
			فَأَثَرْنَ بِهِ نَقْعًا
			فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا

2. Uzunluk-kısalık bakımından fâsılalar üç bölümde ele alınır:

a. Kısa (قصير) Fâsıla. İki kelimeden oluşan fâsılalı ayetler buna örnek verilebilir.[105]

Tablo 5: Kısa Fâsıla

وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا
فَالْعَاصِفَاتِ عَصْفًا

---

103 Tekvîr, 81/1-14. (كُوِّرَتْ, انْكَدَرَتْ , سُيِّرَتْ ... gibi.)

104 Âdiyât, 100/1-11.

105 Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 78; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 278. Verilen örnek için bkz. Mürselât, 77/1-2. Kısa fâsılalı örnekler için bkz. Müddessir, 74/1-2; Âdiyât, 100/1-2; Zâriyât, 51/1-2.

b. Orta (متوسط) Fâsıla: Kısa ve uzun fâsılalı ayetler arasında kalanlar.[106]

Tablo 6: Ort Fâsıla

اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ
وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ

c. Uzun (طويل) Fâsıla: Kelime sayısı ondan fazla olan fâsılalı ayetler. Bu tür ayetlerdeki kelime sayısı bazen on dokuza kadar ulaşmaktadır.[107]

Tablo 7: Uzun Fâsıla

إِذْ يُرِيكَهُمُ اللَّهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلًا وَلَوْ أَرَاكَهُمْ كَثِيرًا لَفَشِلْتُمْ وَلَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَلَكِنَّ اللَّهَ سَلَّمَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ
وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ الْتَقَيْتُمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ

3. Vezin, kafiye ve fâsıla harfi ilişkisi yönüyle fâsılalar üç bölümde ele alınabilir:

a. Mutevâzî (متوازي) Fâsıla: İki fâsılanın hem vezin hem de fâsıla harfleri yönüyle birbiriyle uyumlu olduğu fâsıla çeşididir. En mükemmel fâsıla çeşidi budur.[108]

Tablo 8: Mutevâzî Fâsıla

Fâsılalarda vezin ve kafiyenin aynı olması[109]
فِيهَا سُرُرٌ مَرْفُوعَةٌ
وَأَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ

106 Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 78; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 280. Örnek için bkz. Kamer, 54/1-2.
107 Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 78; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 280. Örnek için bkz. Enfâl, 8/43-44.
108 Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 75; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 278; Lâşîn, "el-Fâsıla...", s. 90.
109 Örnek için bkz. Ğâşiye, 88/13-14.

b. Mutarraf (مطرف) Fâsıla: İki fâsılanın vezinde birbirine uymadığı ancak fâsıla harflerinin birbiriyle uyumlu olduğu fâsıla çeşididir.[110]

Tablo 9: Mutarraf Fâsıla

Fâsılalarda veznin farklı, fâsıla harflerinin aynı olması[111]
مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا
وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا

c. Mutevâzin (متوازن) Fâsıla: İki fâsılanın sadece vezinde birbiriyle uyumlu olduğu fâsıla çeşididir.[112]

Tablo 10: Mutevâzin Fâsıla

Fâsılalarda sadece veznin aynı olması[113]	Fâsılalarda sadece veznin aynı olması[114]
وَنَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ	وَآتَيْنَاهُمَا الْكِتَابَ الْمُسْتَبِينَ
وَزَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ	وَهَدَيْنَاهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

Yukarıdaki örnekte الْكِتَابَ ile الصِّرَاطَ kelimesi, الْمُسْتَبِينَ ile de الْمُسْتَقِيمَ kelimesi sadece vezinde birbiriyle aynı olduklarından mütevâzindirler.

Tablo 11: Mutemâsil Fâsıla

Vezinlerin aynı, fâsıla harflerinin farklı olması[115]
وَآتَيْنَاهُمَا الْكِتَابَ الْمُسْتَبِينَ
وَهَدَيْنَاهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

110 Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 76; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 278; Lâşîn, "el-Fâsıla...", s. 90.
111 Örnek için bkz. Nuh/13-14.
112 Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 76; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 278; Lâşîn, "el-Fâsıla...", s. 90.
113 Örnek için bkz. Ğâşiye, 88/15-16.
114 Örnek için bkz. Sâffât, 37/117-118.
115 Örnek için bkz. Sâffât, 37/117-118.

4. Peş peşe gelen fâsılalı ayetler, kendi aralarında kelime sayıları bakımından üç kısımda incelenir:

a. Fâsıla uyumu bulunan iki ayetteki kelime sayısının aynı olması (karînelerin müsavi olması).[116]

Tablo 12: Her İki Ayetin Kelime Sayısının Eşit Olması[117]

فِي سِدْرٍ مَخْضُودٍ
وَطَلْحٍ مَنْضُودٍ

Bu kullanımın, en güzel fâsıla çeşidini oluşturduğu söylenmiştir.[118]

b. Fâsıla uyumu bulunan iki ayetten ikincisinin birinciye göre daha uzun olması.[119]

Tablo 13: İkinci Ayetin Birinci Ayetten Daha Uzun Olması[120]

وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى
مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى

c. Fâsıla uyumu bulunan ayetlerin kelime sayısının gittikçe artması. Bu durum peş peşe gelen ayetler arasında üçüncü ayeti de kapsayabilmektedir.[121]

Tablo 14: Ayet Uzunluğunun Gittikçe Artması [122]

خُذُوهُ فَغُلُّوهُ
ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ
ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ

116 Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 77; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 280.
117 Örnek için bkz. Vâkıa, 56/28-29.
118 Suyûtî, *el-İtkân*, II, 280.
119 Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 77; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 280.
120 Örnek için bkz. Necm, 53/1-2.
121 Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 77; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 280.
122 Örnek için bkz. Hâkka, 69/30-32.

F. Fâsılaların Sayı Bakımından Harflere ve Son Harfin Harekesine Göre Dağılımı

1. Kur'ân-ı Kerim'de fâsılaların sayı bakımından harflere göre dağılımı, Hasnâvî'nin hesaplamasına göre şu şekildedir:

Tablo 15: Kur'ân'daki Fâsıla Harfleri

Fâsıla harfi	Tekrar sıklığı	Fâsıla harfi	Tekrar sıklığı	Fâsıla harfi	Tekrar sıklığı
(ن) Nûn	3.152	(ق) Kâf	67	(ص) Sâd	10
(م) Mim	742	(ت) Te	45	(ك) Kâf	9
(ر) Râ	710	(ع) Ayn	33	(ث) Sâ	6
(د) Dal	308	(ف) Fâ	21	(ح) Hâ	5
(ى) Yâ (harf-i med)	245	(ج) Cim	20	(ض) Dad	4
(ب) Bâ	221	(ط) Tâ	19	(ش) Şin	3
(ل) Lâm	211	(ز) Ze	17	(و) Vav	3
(هـ) He	129	(ظ) Zâ	17	(ذ) Zâl	2
(ي) Yâ	92	(س) Sîn	14	(غ) Gayn	1

Bu tabloya göre Kur'ân'da Hı (خ) harfiyle hiç fâsıla bulunmamaktadır. En çok kullanılan fâsıla harfleri Nûn (ن) ve Mim (م) harfleridir ki, bunlar da gunneli oldukları için okuyuşta sese ayrı bir ritim, güzellik ve terennüm katmaktadırlar.[123]

2. Kur'ân-ı Kerim'de fâsılaların sayı bakımından son harfin harekesine göre dağılımı, ayetlerin sayısı 6.236 kabul edilerek Hasnâvî tarafından şu şekilde yapılmıştır:[124]

Tablo 16: Kur'ân'daki Fâsıla Harflerinin Harekeleri

Fâsıla harfinin harekesi	Tekrar sıklığı
Sakin olanlar	5.197
Üstün-fetha (--َ) olanlar	916
Ötre-zamme (--ُ) olanlar	3

[123] Hasnâvî, *el-Fâsıla*, s. 296; Çetin-Topuzoğlu, "Fâsıla", XII, 209; ayrıca bkz. Okiç, *Tefsir Usûlü*, s. 61.

[124] Hasnâvî, *el-Fâsıla*, s. 295-296.

İ'rab zamiri (هم, كم, تم, هـ) olanlar	113
Sekte ha'sı (ه , ـه) olanlar	7

II. AYETLER BAĞLAMINDA FÂSILALARIN DEĞİŞİMİYLE OLUŞAN RİTMİK YAPILAR

Kur'ân'daki ahenk ve fâsıla uyumunun, başka bir ifadeyle fâsılaların değişimiyle oluşan ritmik yapının daha etkileyici olmasını sağlamak amacıyla olmalı ki (şiirde olduğu gibi) bazen gramerden "fedakarlık ve müsamahakarlık"[125] yapıldığı görülür. Suyûtî, Şemseddin İbnü's-Sâiğ ez-Zümürrüdî (ö. 776/1375)'nin *İhkâmu'r-Rây fî Ahkâmi'l-Ây* adlı kitabından naklen, Kur'ân'daki bu tür örneklerin kırk farklı çeşidinden bahsetmiştir.[126] Takdim-te'hir yapılması, bir harf ya da kelime yerine başka bir harf ya da kelime kullanılması, kelimenin asıl yapısının değişime tabi tutulması gibi birçok çeşidi arasından burada konuyu uzatmamak için sadece harf ilave edilmesi ve hazf yapılması konularına temas etmekle yetineceğiz. Aslında bu özelliklerin birçoğu aynı zamanda Kur'ân hattının (resmu'l-mushaf) özellikleriyle de yakından ilgilidir.[127]

1. Harf ilave edilmesi[128]

Sibeveyhi (ö. 180/795) Arap dilinin bu özelliğiyle ilgili olarak şöyle der: "Araplar nağmeli söz söylediklerinde söze Elif (ا), Yâ (ي) ve Nûn (ن) ilave ederlerdi. Bununla sesi uzatırlardı. Sesi uzatmak istemediklerinde ise bu ilaveleri yapmazlardı."[129] Arap dilinde var olun bu özellik, anlamdan taviz vermeden kelimenin nağmeli ve daha ritimli bir yapı oluşturması için Kur'ân tarafından da kullanılmıştır. Fâsılalara harf ilave edilmesi de üç şekilde olur:

---

125 Okiç, *Kur'ân-ı Kerimin Üslûb ve Kırâati*, 89; ayrıca bkz. Zerkânî, *Menâhil*, I, 255.

126 Suyûtî, *el-İtkân*, II, 265-270; Okiç, *Kur'ân-ı Kerimin Üslûb ve Kırâati*, s. 13. Zerkeşî ise, bu tür örneklerin on iki çeşidine yer vermekle yetinmiştir. (Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 60-67)

127 Zerkânî, *Menâhil*, I, 255-266.

128 Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 61; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 265; Zerkânî, *Menâhil*, I, 256.

129 Suyûtî, *el-İtkân*, II, 281.

a. Med Harfi Elif (ا) İlave Edilmesi

Tablo 17: Ayete Med Harfi (Elif/ ا) İlave Edilmesi

Kelimenin aslı	Fâsıla gereği ayetin son kelimesine elif (ا) ilave edilmesi[130]
الظُّنُون	وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا
الرَّسُول	وَأَطَعْنَا الرَّسُولَا
السَّبِيل	فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا

Bu ayetlerin sonundaki الظُّنُون, الرَّسُول ve السَّبِيل kelimelerinin yerine, ahenk ve ses uyumunun sağlanabilmesi amacıyla الظُّنُونَا, الرَّسُولَا ve السَّبِيلَا kelimeleri kullanılmıştır. Bu kelimelere Elif (ا) ilave edilmesiyle surenin tamamında kullanılan Elif (ا) fâsılasına uyum sağlanmış olmaktadır.[131] Bazı kıraatlarda buradaki Elif (ا)'in okunmadığı da olmuştur.[132]

b. Sekte He (ـه)'si İlave Edilmesi

Sekte He'si Arap dilinde değişik amaçlarla kelimeye ilave edilebilmektedir.[133] Hâkka suresinde bu kullanımın güzel örnekleri vardır:

Tablo 18: Ayete Sekte He (ـه)'si İlave Edilmesi

Kelimenin aslı	Fâsıla gereği ayetin son kelimesine sekte he (ـه)'si ilave edilmesi[134]
كِتَابِى	يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيَهْ
حِسَابِى	وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيَهْ
مَالِى	مَا أَغْنَى عَنِّي مَالِيَهْ
سُلْطَانِى	هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيَهْ

130 Örnekler için sırasıyla bkz. Ahzab, 33/10, 66, 67.

131 Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 61; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 266; Zerkânî, *Menâhil*, I, 256.

132 İbn Hâleveyh, Hüsiyin b. Ahmed, *el-Huccetu fi'l-Kırââti's-Seb'*, (tah. Abdulâl Salim Mukrim), Dûru'ş-Şurûk, Beyrut, 1401, s. 572-573; Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed, *İthâfu Fudelâi'l-Beşer fi'l-Kırââti'l-Erba'i 'Aşer*, (nşr. Abdülhamid Ahmed Hanefi), Mısır, ts., s. 353.

133 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, XI, 136.

134 Örnekler için sırasıyla bkz. Hâkkâ, 69/25, 26, 28, 29.

Bu şekilde Sekte He (ـه)'sinin كِتَابِى , حِسَابِى , مَالِى ve سُلْطَانِى kelimelerine ilavesiyle bu ayetler diğer ayetlere hece yönüyle denkleştirilmiş ve fesâhat açısından çok etkin bir yapı oluşturulmuştur.[135] Bazı kıraatlarda Sekte He'sinin hazfedilip okunmadığı da olmuştur.[136]

c. لَعَلَّ İlave Edilmesi

Kur'ân-ı Kerimde bu tür kullanımın iki örneğine Yusuf suresinde rastlamaktayız.

Tablo 19: Ayete لَعَلَّ İlave Edilmesi

Arap dili gramerine göre olması gereken şekil	Fâsıla gereği ayete لعل ilave edilmesi[137]
لعلي ارجع إلي الناس فيعلموا	لَعَلِّي أَرْجِعُ إِلَى النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ
لعلهم يعرفونها اذا انقلبوا إلي أهلهم فيرجعوا	لَعَلَّهُمْ يَعْرِفُونَهَا إِذَا انْقَلَبُوا إِلَى أَهْلِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ

Örneklerdeki ayetlerde fâsılaya uymak maksadıyla ikinci لعل kelimesi cümleye fazladan ilave yapılarak tekrar edilmiştir. Birinci örnekte normal şartlarda Arap dili gramerine göre يعلمون fiilinde var olan Nûn (ن) harfi hazfedilerek لعلي ارجع إلي الناس فيعلموا denilmesi gerekirdi. Aynı şekilde ikinci örnekte de يرجعون fiilindeki Nûn (ن) harfi hazfedilip لعلهم يعرفونها اذا انقلبوا إلي أهلهم فيرجعوا denilmesi gerekirdi.[138]

2. Hazif yapılması

Kelimenin bir kısmının hazfedilip diğer bir kısmının bırakıldığı hazif formunu Kur'ân'ın birçok ayetinde gözlemlemek mümkündür. Bu hazif türünün yer aldığı tüm ayetlerde, iktitâ' eksenli kullanımların ibareye çok önemli edebi açılımlar getirdiğini görmekteyiz. Hazif sayesinde söz dizimi yapısı muhafaza edilmekte, fâsılada var olan ritim ve musiki korunarak aynı vurgularla ayetin devam etmesi sağlanmaktadır.[139]

---

135 Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 61; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 268.
136 Dimyâtî, *İthâf*, s. 422-423; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, XXX, 222.
137 Örnekler için sırasıyla bkz. Yusuf, 12/46, 62.
138 Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 62; Eroğlu, "Kur'ân-ı Kerim'de Fâsıla", s. 275-276.
139 Kaçar, Edebî Yönden Hazif Üslubu, s. 282.

Burada fâsılaya riayet gayesiyle hazif konusunu işlerken mefûlun, muzâfun ileyhin, sıfatın, Yâ (ي) harfinin, câr-mecrûrun hazfi gibi bölümlerden[140] "mefulun hazfedilmesiyle"[141] ilgili şu güzel örnek üzerinde kısaca duracağız.

Duha suresi 3. ayetten başlayarak dört ayette fâsılânın Kur'ân ayetlerinde çok güzel bir kullanımıyla karşılaşmaktayız.

Tablo 20: Fâsılada Mefûlun Hazfi

Gramere uygun yapı	Meful zamiri (ك) hazfedilmiş fâsıla
وَمَا قَلَاكَ	مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى
فَآوَاكَ	أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى
فَهَدَاكَ	وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى
فَأَغْنَاكَ	وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى

"Rabbin seni ne unuttu ne de darıldı.
"O, seni yetim bulup barındırmadı mı?
"Seni şaşırmış bulup yola iletmedi mi?"
"Seni fakir bulup zengin etmedi mi?"[142]

Fâsılâ yönüyle birbirine benzeyen bu ayetlerin konuyu uzatmamak için sadece birincisini incelemekle yetineceğiz. Rasulullah (sav)'a vahiy gelme süreci bir süre inkıtaya uğramıştı. Bunu fırsat bilen müşrikler ona şöyle diyorlardı: إن محمداً وَدَّعَهُ ربه وقلاهُ "Muhammed'i Rabbi bıraktı ve ona darıldı."[143] Allah Teala peygamberini yalnız bırakmadığını ve ona asla darılmadığını beyan etmek için bu ayeti inzal buyurdu. Hatta ayette onların kullandıkları üsluba benzeyen ancak daha edebi bir yapı göze çarpmaktadır.

---

140 Bu hazif çeşitleriyle ilgili örnekler için bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 62; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 266, 268, 270; Kaçar, *Edebî Yönden Hazif Üslubu*, s. 192-213, 225-227, 228-233, 245-248, 282.

141 Suyûtî, *el-İtkân*, II, 268.

142 Duhâ, 93/3, 6, 7, 8.

143 Zemahşerî, Cârullâh Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğevâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîli fî Vucûhi't-Te'vîl*, (nşr. Mustafa Hüseyin Ahmed), Dâru'r-Reyyân li't-Turâs, Kahire, 1987, IV, 766; Ebu's-Suûd Efendi, Muhammed el-'Amâdî, *İrşâdu'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut, ts., V, 237, IX, 169; İbn Hacer, el-Askallânî, *Fethu'l-Bârî*, (tah. Muhammed Fuad Abdülbaki-Muhibbuddin el-Hatîb), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1379, VIII, 710.

Arap dili kurallarına göre قلى 'nın, وَدَّعَكَ kelimesine atfedilmesi nedeniyle ayetin مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَاكَ şeklinde olması gerekirdi. Ancak ayetlerin sonu elif-i maksûre (ى) fâsıla harfi ile bittiği için قَلَاكَ 'deki mefulluk durumunu belirten كَ zamiri düşmüş ve geriye قلى kalmıştır. Bunun asıl nedeni suredeki fâsıla uyumunun vacip hale gelmesidir.[144] Fâsıladaki bu yapı, cümlede كَ zamirinin kullanımını gereksiz hale getirmiştir.[145]

Diğer taraftan قَلَاكَ 'deki meful konumunda olan كَ zamirinin hazfini yukarıdaki gibi ses bağlamında yorumlayanların yanı sıra, bunu surenin genel anlamıyla irtibatlandırıp Kur'ân icazı bağlamında yorumlayanlar da olmuştur. Şöyle ki: قلى fiilinde kızgınlık, dargınlık ve öfke eksenli anlamlar söz konusu olduğu için Allah Teala, bu anlamları peygamberine isnat etmeyi uygun görmemiştir. Çünkü surenin geneli Rasulullah (sav)'ı manevi yönden desteklemekle ilgilidir. Burada Allah'ın peygamberini yatıştırması, gönlünü alması ve teselli etmesi öncelikli hedef olduğundan, Allah Teala قلى 'nın içerdiği söz konusu olumsuz anlamları lafız boyutunda bile peygamberine ihsas ettirmek istememiştir.[146] Bu şekilde belağatın gereği olan lafız-anlam uyumu mükemmel bir şekilde tecelli etmiştir.

III. FÂSILALARDAKİ KIRAAT FARKLILIKLARININ RİTİMLE İLİŞKİSİ

"Kıraat", Kur'ân-ı Kerim'i sağlıklı bir şekilde tefsir edebilmek için ihtiyaç duyulan sarf, nahiv, beyan, fıkıh, esbâb-ı nuzûl, nâsih ve mensûh gibi ilimler arasında yer alan önemli bir ilim dalıdır.[147]

Oryantalistler başta kıraat farklılıklarından hareketle, Tevrat ve İncil'dekine benzer şekilde Kur'ân'da da yanlışlar ve çelişkiler bulunabileceğini ispat amacıyla yarım asırdan fazla süren ciddi bir çalışma yapmışlardır. Münih'te Alman'lar tarafından kurulan "Kur'ân Araştırmaları Enstitüsü" bünyesinde toplanan kırk iki bin farklı Kur'ân nüshası üzerinde, bu merkezin 1946 yılında bombalanmasına kadar

---

144 Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtîhu'l-Ğayb)*, Dâru'l-Kutübi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1990, XXXI, 190. Ayrıca bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 766; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, V, 501; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, X, 454.

145 Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, V, 501; Ebu's-Suûd, *İrşâdu'l-'Akli's-Selîm*, IX, 169; ayrıca bkz. Bint eş-Şâti', *el-İ'câzu'l-Beyânî*, s. 269.

146 Bint eş-Şâti', *el-İ'câzu'l-Beyânî*, s. 269.

147 Zerkeşî, *Burhân*, I, 13; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 462.

geçen altmış yıllık süre içerisinde yapılan karşılaştırmalı çalışmaların sonucunu, aynı merkez çalışanlarından Arthur Jeffery şu şekilde açıklamıştır: "Biz, şimdiye kadar rivayet farkı görmedik; gördüğümüz katip hatasından ileri gelmiş olan istinsah farklarıdır."[148]

Görüldüğü gibi Kur'ân'da, Kur'ân'ın diğer bölümleriyle çelişki oluşturacak hiçbir kelime ve ayet bulunamamıştır. Kıraatları bu çerçevede değerlendirdiğimizde bunları, Kur'ân'daki bazı kelime ve harflerin anlam bakımından Kur'ân'la çelişmeyecek şekilde farklı okunması olarak özetleyebiliriz. Aslı Rasulullah (sav)'a kadar uzanan ve "rivayet ve nakil" yoluyla gelişmiş olan kıraatlar, Müslümanlara Kur'ân ayetlerini okumada sağladıkları kolaylığın yanı sıra, ayetlerin muhtemel anlamlarını daha geniş yelpazede değerlendirme imkanı sunmaktadırlar.[149]

Burada fâsılalarda meydana gelen kıraat farklılıklarının musiki yapıyla ilişkisine yeri gelmişken birkaç örnek verelim. Örneğin Vakıâ suresinde "*Dolgun salkımlı muzlar*"[150] mealindeki وَطَلْحٍ مَنْضُودٍ ayet, bir kıraate göre وَطَلْعٍ نَضِيدٍ şeklinde okunmuştur.[151] Bu ayetten bir önceki ayet مَخْضُودٍ şeklinde, bir sonraki ayet ise مَمْدُودٍ şeklinde bitmektedir. Dolayısıyla مَنْضُودٍ şeklindeki okuyuşa göre ayetler arasında fâsıla uyumu söz konusu iken, نَضِيدٍ şeklindeki okuyuşta fâsıla uyumu bozulmakta ve ayetlerdeki ses ahengi ve ritmik yapı kesintiye uğramaktadır. Bu şekildeki kıraat farklılığı, kelimenin "hem şekil hem de mana olarak değişime uğraması" tarzında gerçekleşmiş olmaktadır.[152]

---

148 Hamidullah, Muhammed, *Kur'ân-ı Kerim Tarihi Ders Notları*, (trc. Suat Yıldırım), Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Erzurum, 1978, s. 10-11.

149 Bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 6, 10, 11; Dimyâtî, *İthâf*, s. 5-6; Pâlûvî, Hamid b. Abdülfettah, *Zübdetü'l-'İrfân fî Vucûhi'l-Kur'ân*, Hilal Yayınları, Ankara, ts., s. 3; İsmail, Şaban Muhammed, *el-Kırâât Ahkâmuhâ ve Masdaruhâ*, Dâru'l-Isfahânî, Cidde, 1393, s. 57-58; Şelebî, Abdülfettah İsmail, *Resmu'l-Mushâfi'l-'Osmânî ve Evhâmu'l-Müsteşrikîn fi'l-Kırâati'l-Kur'âni'l-Kerîm Devâfi'uhâ ve Def'uhâ*, Dâru'ş-Şurûk, Cidde, 1983, s. 27; Karaçam, İsmail, *Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri ve Mütevatir Kıraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1996, s. 118-219. Müsteşrik İ. Goldziher'in kıraatlarla ilgili yanlış ve konuyu saptıran iddialarına yönelik cevaplar için ayrıca bkz. Şelebî, *Resmu'l-Mushâf*, s. 17-20.

150 Vâkıa, 56/29.

151 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 27.

152 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 27; Zerkânî, *Menâhil*, I, 113. İbnü'l-Cezerî, kelimelerin "hem şekil hem de mana olarak değişime uğramasını" kıraatların yedi temel bölümünden biri olarak kabul etmektedir (İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 27-28).

Tablo 21: Fâsılada Kıraat Farklılığı

Kıraat Farklılığı	Normal Okuyuş Şekli[153]
	فِي سِدْرٍ مَخْضُودٍ
وَطَلْعٍ نَضِيدٍ	وَطَلْحٍ مَنْضُودٍ
	وَظِلٍّ مَمْدُودٍ

Başka bir örnekte Ebu'd-Derdâ (ö. 32/652), طَعَامُ الْأَثِيمِ "*günahkârların yiyeceği*"[154] ayetini okuturken, okuyan kişi bir türlü الْأَثِيمِ kelimesini söyleyememiş, hatta her defasında bu ayeti طَعَامُ الْيَتِيمِ şeklinde yanlış okumuştur. Bunun üzerine Ebu'd-Derdâ ona; "طَعَامُ الْفَاجِرِ şeklinde oku!" demiştir.[155] Bu nedenle Abdullah b. Mesud (32/652) konuyla ilgili şu açıklamayı yapmıştır: "العزيز الحكيم yerine الغفور الرحيم demen Kur'ân'da hata değildir. Hata, rahmet ayetini azap ayeti şeklinde, azap ayetini de rahmet ayeti şeklinde okuman ve Allah'ın kitabında bulunmayanın ona ilave edilmesidir."[156]

Tablo 22: Fâsılada Kıraat Farklılığı

Kıraat Farklılığı	Normal Okuyuş Şekli
الفَاجِرِ	طَعَامُ الْأَثِيمِ

Ayrıca kıraat farklılıkları bağlamında, ayetlerdeki fâsıla harfi ve vezni değişmeksizin fâsıla kelimesinde meydana gelen değişimlerle de karşılaşmaktayız:

Tablo 23: Fâsılada Kıraat Farklılığı

Kıraat Farklılığı	Normal Okuyuş Şekli

[153] Örnekler için bkz. Vâkıa, 56/28-30.

[154] Duhân, 44/44.

[155] Ebû Yusuf, Yakup b. İbrahim, *Kitâbu'l-Âsâr*, (tah. Ebu'l-Vefâ), Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1355, s. 44; Taberî, *el-Câmi'u'l-Beyân*, XXV, 131; Hâkim en-Nîsâbûrî, Muhammed b. Abdullah, *el-Müstedrek 'ala's-Sahîhayn*, (tah. Mustafa Abdülkadir 'Atâ), Dâru'l-Kutübi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1990, II, 489; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 281. Ayeti bu şekilde okutan kişinin İbn Mesûd olduğu da nakledilmektedir. En eski kaynaklarda Ebu'd-Derdâ adı geçtiği için, onun adını kullanmayı tercih ettik.(bkz. Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, XVI, 149; Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b Ebûbekr, *ed-Dürru'l-Mensûr fi't-Tefsîri bi'l-Me'sûr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1993, VII, 418; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, XXV, 132).

[156] Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 44.

وَنَادَى أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ رِجَالًا يَعْرِفُونَهُمْ بِسِيمَاهُمْ قَالُوا مَا أَغْنَى عَنْكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ	تَسْتَكْثِرُونَ

Yukarıdaki ayette "A'raf halkı, simalarından tanıdıkları bir kısım kimselere seslenip dediler ki: "Ne taraftarlarınızın, ne de büyüklük taslamanızın, size bir faydası oldu."[157] buyrulmaktadır. Ayetin fâsıla ilgili bölümü تَسْتَكْبِرُونَ şeklindedir. Bu kelimenin تَسْتَكْثِرُونَ şeklindeki farklı kıraatine göre[158] ayetin anlamı, "büyüklük taslamanız" yerine "mal ve asker toplamanız"[159] şeklinde olmaktadır.

Ayetin fâsıla harfi ve vezni değişime uğramadan bunun yerine anlamı bozmayacak farklı bir kelime getirilmesi, kıratlarda zaman zaman karşılaşılan bir durumdur. سَلَامٌ عَلَى إِلْيَاسِينَ "Selam olsun İlyas'a!"[160] ayetindeki إِلْيَاسِينَ kelimesi bir kıraate göre إِدْرِيسِينَ şeklinde okunmuştur. Bu okuyuş, bazı lehçelerde İlyas ve İdris'in aynı anlama gelmesinden kaynaklanmıştır.[161]

Tablo 24: Fâsılada Kıraat Farklılığı

Kıraat Farklılığı	Normal Okuyuş Şekli
إِدْرِيسِينَ	سَلَامٌ عَلَى إِلْيَاسِينَ

IV. KUR'ÂN ÜSLUBUNDAKİ ANLAMSAL VE RİTMİK ÖRGÜLER

Kur'ân'ın üslubu, hiçbir metinde olmayan derin dil kaideleriyle örgülü bir yapı arz eder. Bu bağlamda Kur'ân üslubunun çok geniş bir anlam yelpazesini az sayılabilecek kelimelerle gündeme getirdiğini görürüz. Örneğin يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ "*Ey karıncalar, yuvalarınıza girin!*"[162] ayetinde, Arap dilindeki dil zenginliği açısından on bir vasfın

---

157 A'râf, 7/48.

158 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 108; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, III, 23; Ebu's-Suûd, *İrşâdu'l-'Akli's-Selîm*, III, 230; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, VIII, 126.

159 Ebu's-Suûd, *İrşâdu'l-'Akli's-Selîm*, III, 230.

160 Sâffât, 37/130.

161 Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, XV, 118. İlyâsîn (إِلْيَاسِينَ) kelimesi, Zeccâc'a göre İlyâs (إِلْيَاس) kelimesinin farklı bir kullanımından ibarettir. Bazen Mîkâl (مِيكَال) yerine Mîkâîl (مِيكَائِيل) ve Mîkâlîn (مِكَالِين) denmesi gibi, burada da İlyâs (إِلْيَاس) yerine İlyâsîn (إِلْيَاسِينَ) kullanılmıştır (Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVI, 141).

162 Neml, 27/18.

bir arada bulunduğuna şahit olmaktayız: "Nida ediyor, kinaye yapıyor, dikkat çekiyor, isimlendiriyor, emrediyor, hikaye ediyor, uyarıyor, hâss yapıyor, âmm yapıyor, işaret ediyor, ikaz ediyor ve özür ortaya koyuyor."[163]

Kur'ân üslubunun birçok vasfından söz edebiliriz. Her şeyden önce "Kur'ân-ı Kerim Hz. Muhammed'e hitaben gönderilmiştir. Hz. Muhammed'in kendisi ilk muhataptır. Cemaati ancak ondan sonra gelmektedir. Mesela bir Kral elçi olarak tayin ettiğiyle konuşur veya ona talimat verir. Şüphesiz krallar alelade insanlar gibi konuşmazlar: Bazen açık bir şekilde, bazen ima ile veya tahtında müstetir konuşurlar. Birden üslup değiştirirler. Ben diyorum, biz diyoruz, Kral diyor v.s. Her şey Kralın yakınları tarafından anlaşılır, diğerlerinin her şeyi bilmeye dahi ihtiyacı yoktur."[164] "Bir olay, bir ima vasıtasıyla bildirilene dikkati çekmek için parantezler, istitratlar vardır. Uzun izahatlara girmemek için bilinen hadiselere referanslar, hatırlatmalar vardır."[165]

Allah Tealâ, peygamberlerinden muhataplarını derinden etkileyecek, onları adeta can evinden vuracak belîğ sözler söylemelerini istemiştir. Sözlerin muhatabın anlayacağı bir üslupta olması ve onu can kulağıyla dinlemesini sağlaması, en güzel şekilde Kur'ân üslubuyla ortaya konmuştur. Nitekim Allah peygamberine şöyle emir buyurmuştur:

وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا *"Onlara kendilerine dair, içlerine işleyecek beliğ sözler söyle!"*[166]

Buna paralel olarak söz sanatının ne derece etkili olduğunu ortaya koyması bakımından Rasulullah (sav)'ın konuyla ilgili şu ifadesi dikkat çekicidir: إِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لَسِحْرًا "Muhakkak sözde sihir vardır."[167] Diğer taraftan dil ile ilgili başka bir gerçek de şudur: فَضْلُ كَلَامِ اللهِ عَلَى سَائِرِ الْكَلَامِ كَفَضْلِ اللهِ عَلَى خَلْقِهِ "Allah'ın kelamının diğer kelamlara üstünlüğü, O'nun yarattıklarına olan üstünlüğü gibidir."[168] Nitekim Kur'ân'a karşı

---

[163] Zerkeşî, *el-Burhân*, III, 227; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 148.

[164] Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerim Tarihi (Bir Deneme)*, s. 19-20. Bu tür bir örnek için bkz. Maide, 5/12.

[165] Hamidullah, Kur'ân-ı Kerim Tarihi (Bir Deneme), s. 20-21.

[166] Nisâ, 4/63.

[167] Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, Nikâh, 47; Ebû Dâvud, Edeb, 86; Ahmed b. Hanbel, IV, 263.

[168] Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman, *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, Fezâilü'l-Kur'ân, 6; ayrıca bkz. Pâlûvî, *Zübdetü'l-İrfân* s. 3.

çıkanlar, Kur'ân hakkında değişik itham ve iftiralarda bulunmalarına rağmen, hiçbir zaman Kur'ân'ın belağat ve fesahatinin, üslup ve beyanının düşük olduğu gibi bir ithamda bulunmamışlardır. Diğer taraftan Kur'ân'ın bütününe baktığımızda dağınık ifadeler gibi sergilenen ayetlerin, "derin bir uyumla birbirine kenetlenmiş" bir bütünlüğe sahip olduğunu görürüz.[169]

Ayetler arasındaki anlam örgüsü oluşturulurken Kur'ân'ın üslubu, fâsılalarla öyle güzel bir ilişki oluşturur ki, bu üsluptaki mükemmellik insanı hayretler içine düşürür. Kur'ân üslubunun bu örgüde seçtiği kelimelerin yerine başka kelimeleri koymak imkansız olduğu gibi,[170] bunların yerine başka kelimelerin konması halinde de, bu durum kolayca anlaşılabilecek bir görünüm oluşturur. Maide suresinin şu ayetleri konuya güzel bir örnek oluşturmaktadır:

وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى بْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ

"Allah demişti ki: 'Ey Meryem oğlu İsa!' Sen mi insanlara 'Beni ve annemi Allah'tan başka iki tanrı edinin' dedin?"[171] mealindeki ayette Hıristiyanların Hz. İsa'yı ve annesi Meryem'i ilah edindikleri konusu gündeme getirilmektedir. Uluhiyyete ters düşen böylesi bir anlayışı benimsemiş kimselerin cezalandırılmayı hak ettikleri ve bunu Allah'ın dilemesi halinde gerçekleştireceği sonraki ayette işlenen diğer bir konudur. *"Eğer onları cezalandırırsan, şüphe yok ki onlar Sen'in kullarındır. Eğer onları affedersen, şüphesiz sen daima üstünsün, hüküm ve hikmet sahibisin!"*[172] şeklindeki ayette ele alınan bir diğer konu da, Allah'ın böyle bir inanca sahip olan insanları affedip affetmeyeceği meselesidir. İşte bu af konusu, ayetin sonunda yer alan fâsıla ile açıklığa kavuşturulmuştur. Bu fâsılada tercih edilen عَزِيزٌ حَكِيمٌ şeklindeki kelimeler çok anlamlıdır. Halbuki aynı ayette önce azap (تُعَذِّبْهُمْ), sonra da af (تَغْفِرْ) konusundan bahsedilmiştir. Buna göre ayetin sonunda Allah'ın affetme sıfatını konu edinen غَفُورٌ رَحِيمٌ şeklinde bir kullanım ilk etapta aklen uygun gibi gözükmektedir. Halbuki غَفُورٌ رَحِيمٌ yerine عَزِيزٌ حَكِيمٌ kelimelerinin tercih edilmesinde çok daha büyük hikmetlerin varlığı, konuyu Arap dili incelikleri yönüyle tahlil ettiğimizde daha açık bir şeklide ortaya çıkmaktadır. Azabı hak edenler

---

169 Kutub, *Edebi Tasvir*, s. 38.
170 Hamidullah, Kur'ân-ı Kerim Tarihi (Bir Deneme), s. 62.
171 Mâide, 5/116.
172 Mâide, 5/118.

sadece en üstün güç, kudret ve saltanat sahibi (azîz) olan tarafından affedilebilir. Bu makamda olanın da akl-ı selim sahibi olmanın yanı sıra ahmaklık, acelecilik, zulüm ve sorumsuzluktan uzak olması (hakîm) gerekir. Bu nedenle ayetin fâsılasında "azîz" ve "hakîm" kelimeleri tercih edilmiştir.[173]

Tablo 25: Kur'ân Üslubunda Kullanımları Dikkat Çeken Bazı Yapılar

Ayetin öncesindeki kelimelerle uyumlu gibi gözüken fakat kullanılması mahzurlu kelimeler	Kur'ân üslubunda tercih edilen şekil
غَفُورٌ رَحِيمٌ	فَإِنْ زَلَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمُ الْبَيِّنَاتُ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Kur'ân üslubu öyle bir özelliğe sahiptir ki, bazen Arap dilinin selikasına sahip kimseler, söylenen sözün Allah kelamı olup olmadığını hemencecik fark ederler. Bir ayetin sonunda yer alan fâsılanın yanlış okunmasına müdahale eden bedevi bir Arapla ilgili olay, buna güzel bir örnek oluşturur: Bedevi bir Arap, Bakara suresindeki bir ayetin sonunda yer alan "عَزِيزٌ حَكِيمٌ"[174] kelimelerini yanlış bir şekilde "غَفُورٌ رَحِيمٌ" diye okuyan kimsenin bu okuyuş tarzına itiraz etmiş ve okuduğu şeyin Allah'ın kelamı olamayacağını şu sözlerle belirtmiştir: Bu kişi Kur'ân okumuyor. "Eğer bu (önceki okuduğu) Allah'ın kelamı ise, okuyan kişi böyle (غَفُورٌ رَحِيمٌ) diyemez." Çünkü hak yoldan sapmayla (الزلل) Allah'ın affetmesi (الغفران) bir arada olamaz. Bu nedenle burada hüküm ve hikmet sahibi anlamına gelen hakîm (حَكِيمٌ) kelimesi kullanılmalıdır.[175]

Tablo 26: Kur'ân Üslubunda Kullanımları Dikkat Çeken Bazı Yapılar

Ayetin öncesindeki kelimelerle uyumlu gibi gözüken fakat kullanılması mahzurlu kelimeler	Kur'ân üslubunda tercih edilen kelimeler
الْغَفُورُ الرَّحِمُ	إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

173 Nakre, *Saykulûciyyetü'l-Kıssa*, s. 492-493.

174 Bakara, 2/209: "Size açık açık deliller geldikten sonra yine (hak yoldan) ayrılırsanız, bilin ki Allah daima üstündür, hüküm ve hikmet sahibidir."

175 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 203; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 271 (إن كان هذا كلام الله فلا يقول كذا).

Ayet-i kerimenin metninde de görüleceği üzere, ayetteki azap (تُعَذِّبْهُمْ) ve mağfiret (تَغْفِرْ) kelimelerinden hemen sonra yine bunlarla uyumlu bir anlamın gelmesi beklenmektedir ki buna uygun gibi gözüken الْغَفُورُ الرَّحِيمُ kelimeleridir. Ancak Kur'ân, bunun yerine ayetin sonunda mananın daha mükemmel oluşunu sağlayan الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ifadesini kullanmıştır.

Fâsılaların Kur'ân üslubuna kazandırdığı birçok zenginlik vardır. Bu çerçevede, bazı değerlendirmelere göre Kur'ân'ın dörtte üçünü[176] veya üçte birini[177] oluşturan kıssalarda da fâsılaların ritmik yapısının, anlama uygun çağrışımlar yapacak bir tarzda kullanıldığına şahit olmaktayız. Örneğin Meryem suresinde anlatılan kıssa, surenin yaklaşık üçte ikisini kapsamaktadır. Suredeki fâsılaları oluşturan kelimeleri incelediğimizde bu kelimelerin musiki yapısının bazen yumuşak bazen de sertleştiğini görürüz. Seçilen kelimelerin ve fâsılaların oluşturduğu müzikal yapı, konunun değişmesiyle değişime uğrar. Nitekim, surenin fâsılaları çoğunlukla " سويا خفيا نجيا " şeklinde yâ (يا) harfinin uzatılmasıyla oluşan yumuşaklık ve rahatlığı ifade edercesine bir üslupla sona ermektedir. Şiddet, sertlik, zor kullanma, kabalık ve azarlama anlamının gündeme getirildiği ayetlerin fâsılaları ise bu anlamlara paralel olarak şeddeli (ـّ) " مدّا هدّا أزّا " bir şekilde sona ermektedir.[178]

Hâkka suresinde fâsıla harfleri başlangıçta Tâ (ـة), sonra He (ه), sonra Mim (م), sonra Nûn (ن), daha sonra da Lâm (ل) dır. Aynı sure içinde yer alan fâsılalardaki bu değişimler, kulağa hoş gelen zengin bir ritmik yapı ve müzikal armoni oluşturmanın yanı sıra çok derin anlamları da beraberinde getirmektedirler. Konuyla ilgili olarak Seyyid Kutub şunları söylemektedir. "Suredeki durakların ses tonu da, surenin özel ritmine katılıyor ve bu ritim, o derin ve canlı etkiyi gerçekleştirmede sahne ve konumlarına uygun olarak çeşitleniyor. Surenin başında uzatma, şedde ve sükun, "ya" harfi ve ardından gelen harekesiz "he" üzerinde fiziksel bir ritme yol açıyor. Sondaki "te", ister üzerinde durulan yuvarla "he" olsun, isterse dünya ve ahirette yok oluş sahneleri ve ceza pozisyonlarındaki sevinç ve üzüntü tabloları boyunca

---

[176] Kutub, *Edebi Tasvir*, s. 11.

[177] Yıldırım, Suat, "Kur'ân-ı Kerim'de Kıssalar", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, sy. 3/1-2, Ankara, 1979, s. 37.

[178] Nakre, *Saykulûciyyetü'l-Kıssa*, s. 491-492.

onlara uygun bir vurgu meydana getirmek için cümlenin sonuna eklenen sessiz "he" olsun, durum değişmez. Sonra vurgu, hükmü korkunç, heybetli ve uzun bir ritme yükseltirken, değişiyor: "*Tutun bağlayın onu, kelepçeleyin! Sonra da cehenneme fırlatın!*"[179] Sonra hükmün nedenlerini ve işin ciddiyetini açıklarken Mim (م) veya Nûn (ن) üzerinde karar kılan kesin, ağır ve ciddi bir ritme doğru tekrar değişiyor: "*Çünkü o, büyükler büyüğü Allah'a inanmazdı. Çünkü o, fakiri doyurmayı teşvik etmezdi. Bugün artık burada O'nun bir dostu olmaz. Yiyecek olarak da cehennemliklerin irininden başka bir şey bulunmaz.*"[180] ... Ayetlerin son harflerinde, son harflerden önceki uzatma türlerinde ve vurgularda görülen bu değişiklikler, hepsi de açıktır, gözlenebilir, ayetlerin akışındaki değişikliğe, sahnelere ve atmosfere uygun oldukları gibi konulara, tablolara ve ayetin vermek istediği mesaja da tamamen uygundur."[181]

Süleyman Ateş Mesed suresinde fâsılalarla birlikte oluşan üslubun, mana ile olan uyumunun muhteşemliği karşısında hissettiği hayranlığını şu ifadelerle dile getirmiştir: "Surede fevkalade edebi bir uyum vardır. Öfkeden kızaran "alevli adam" ve onun alevini tutuşturan "odun hamalı karısı" alevli bir ateşe girmektedirler. Sureyi okursanız kelimelerdeki "b" harflerinden, odunların birbirine çarpmasından duyulan bir "tab, tab" sesi çıktığını duyarsınız. İşte bu, kelimelerdeki musikinin anlattığı konuya uygunluğu (aliterasyon)dur. Musiki, odunların toplanıp demetlenmesini canlandırmaktadır."[182] Başka bir değerlendirmede de odunların iple bağlanması ve boynun iple sıkılmasıyla ortaya çıkan seslerin, suredeki tehdit ve boğulma sesleriyle benzerlik oluşturduğu, böylece de surede kullanılan kelimelerin ritmik yapılarıyla anlamları arasında muhteşem bir ahenk ve uyum ortaya çıktığı ifade edilmiştir.[183]

---

[179] Hâkkâ, 69/30-31.
[180] Hâkkâ, 69/33-36.
[181] Kutub, *fî Zilâli'l-Kur'ân*, VI, 3676-3677.
[182] Ateş, Süleyman, *Kur'ân-ı Kerîm'in Yüce Meâli*, Şura Yayınları, İstanbul, ts, Mesed 111/5. ayetle ilgili dipnot.
[183] Kutub, *fî Zilâli'l-Kur'ân*, VI, 4000-4001.

Tablo 27: Ayet Sonlarındaki Ritmik Yapının Anlamla İlişkisi: Mesed Suresi Örneği

فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِنْ مَسَدٍ	وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ	سَيَصْلَى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ	مَا أَغْنَى عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ	تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ

Benzer bir durum Nâs suresindeki fâsılaların oluşturduğu ritmik yapıda da kendini açıkça hissettirir. Bu suredeki ayetlerin peş peşe ve gizlice okunmasıyla ortaya çıkan ses tonunda, "surenin atmosferine uygun bir "vesvese" ortamının meydana" geldiği görülecektir. "İnsanlardan ve cinlerden olan, insanların gönüllerine vesvese veren sinsi şeytanın şerrinden... İşte tam bir vesvese ortamı."[184]

Nebe' suresinde ise başlangıçta fâsıla harflerinin Nûn (ن) ve Mim (م) olmasına karşın, daha sonra anlatım üslubunun yerini tartışma üslubu aldığında bu yeni üsluba uygun olarak fâsıla harflerinin de değiştiği anlaşılmaktadır.[185]

Kur'ân, ilk muhataplarının Arapçanın belağat ve fesahat zevkine varmış kimseler olmaları nedeniyle, onların bu zevkine hitap edecek bir üslupta gelmiştir. Allah Teala, onların Kur'ân'ı dinlemelerine imkan sağlaması için peygamberini ayrıca uyarmıştır:[186] "*Eğer müşriklerden biri senden sığınma hakkı isteyip yanına gelmek isterse, sen ona güvence ver, ta ki Allah'ın kelamını dinlesin, düşünsün.*"[187]

Zıt konuların peş peşe gelişiyle oluşan paragraflardaki Kur'ânî üslup, birbirine çok uzak gibi duran konuların bile büyük bir ahenk ve uyum içinde iç içe geçirilerek ele alındığı sahnelerin ortaya konduğu en güzel örnekleri bize sunar. Bu çerçevede teşvik-korkutma (terğîb-terhîb), vaatte bulunma-tehdit (va'd-va'îd), müjdeleme-ikaz etme (tebşîr-inzâr), Şeytan-Melekler, yaz-kış, sıcak-soğuk, azap-rahmet gibi birbirine uzak ve tezat oluşturan konuların birbiri içinde yoğrularak işlenmesiyle[188] oluşan armonik yapı; yan yana geldiklerinde güzel bir resim oluşturamayacağı düşünülen zıt renklerin usta bir ressamın fırça darbeleriyle insanı hayrete düşürecek bir uyum ve ahenk içinde tabloda yer alması gibi, Kur'ân'ın bu tür pasajlarının sahip olduğu mükemmel

---

184 Kutub, *Edebi Tasvir*, s. 121.
185 Kutub, *Edebi Tasvir*, s. 138-139.
186 Nakre, Saykulûciyyetü'l-Kıssa, s. 490.
187 Tevbe, 9/6.
188 Bu tür konuların karşılaştırması için bkz. Nevfel, Abdurrezzak, *Kur'ân'da Ölçü ve Âhenk*, (trc. Muzaffer Kalaycıoğlu), İnkılâb Yayınları, İstanbul, 1988, s. 1-187.

ahenk ve uyumla akıllarda hayranlık uyandırır: Bir tarafında müminlerin hidayete ve imana ulaşmasını çağrıştıran sakinleştirici ve huzur veren, diğer tarafında ise kulakları sağır edercesine yankılanan ve adeta kalpleri yerinden söküp çıkartacak sert iki zıt üslubu birbiriyle ahenkli bir şekilde mezceden bir üslup.[189]

Kur'ân üslubunda ön plana çıkan hususlardan bir diğeri de, peş peşe kullanılan kelimelerde var olan ritim, vezin, ahenk ve musiki benzerliği gibi biçimsel yakınlığın yanı sıra aynı kelimelerde var olan anlam benzerliği ve yakınlığıdır. Örneğin Nâs suresindeki مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ *"O sinsi vesvesecinin şerrinden"*[190] anlamındaki ayet-i kerimeye baktığımızda الْوَسْوَاسِ ve الْخَنَّاسِ kelimeleri dikkatimizi çekmektedir. Her iki kelimenin harf sayılarının, kalıp ve vezinlerinin aynı oluşu gibi farklı anlamlara gelseler de her iki kelimenin Arap dili açısından "mübalağa"[191] ifade eden bir yapıda olmaları üslup açısından önemli bir yeknesaklığı çağrıştırmaktadır.

Bir ayette veya peş peşe gelen ayetlerde kullanılan kelimelerin bir sonraki aşamada kullanılan diğer kelimelerle anlam bakımından oluşturdukları üslup, bazen insanı hayretler içinde bırakır. Hz. Nuh ile oğlu arasında geçen diyalogda yer alan الْجِبَالِ "dağlar" ve الْمَوْجُ "dalga" kelimeleri arasındaki anlam ilişkisi buna güzel bir örnek teşkil eder. Nitekim ortaya çıkan dalgaların büyüklüğü dağların büyüklüğüne benzetilmektedir. Böylece gözler, dağların büyüklüğüne dağlar vasıtasıyla şahit olurken, yine dağlar vasıtasıyla gemideki yolcuların iç dünyalarında yaşadıkları korkunun büyüklüğü ortaya konmuştur.[192]

V. KUR'ÂN ÜSLUBUNUN DİNLEYENLER ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ

Kur'ân'ın sahip olduğu üsluptan kaynaklanan önemli bir özellik de, dinleyenler üzerinde derin izler bırakmasıdır. Rasulullah (sav)'ın inkarcılar içerisinde onların duyacağı şekilde Kur'ân okumada ısrarcı olmasının nedenlerinden biri, kim olursa olsun Kur'ân'ın dinleyenler üzerinde etki etmesi ve zaman içerisinde onlarda büyük değişimlere

---

189 Bkz. Arcûn, Muhammed es-Sadık, *el-Kur'ânu'l-'Azîm Hidâyetuhu ve İ'câzuhu fî Ekvâli'l-Müfessirîn*, Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, Kahire, 1966, s. 289-290.

190 Nâs, 114/4.

191 Âlûsû, *Rûhu'l-Me'ânî*, XXX, 286.

192 Nakre, Saykulûciyyetü'l-Kıssa, s. 502.

neden olmasıdır. Bu açıdan bakıldığında Rasulullah (sav)'ın herkesin içinde sesli Kur'ân okumasının ve bunu ashabına uygulatmasının,[193] Rasulullah (sav)'ın tebliğinin nirengi noktalarından birini oluşturduğu açıkça görülecektir. Mekke döneminde tebliğin açıktan açığa yapılması açısından bir dönüm noktası olarak kabul edilen Hz. Ömer'in Müslüman olmasında da "birinci etken", dinlediği Kur'ân ayetleri olmuştur.[194]

Kur'ân okunduğunda ortaya öyle bir ahenk ve musiki çıkmakta ki, bu yapı Arapçayı en iyi bilen kimseler de dahil olmak üzere dinleyenler üzerinde derin izler bırakmakta ve onları etkisi altına almaktaydı. Bu nedenle Hz. Peygamberle mücadele eden Mekke'nin ileri gelenleri öncelikle Kur'ân'ın duyulmasını engelleme çabası içine girmişlerdir. Onların bu yöndeki engelleme gayretleri Kur'ân'da şöyle ifade bulmuştur:

"Kafirler dediler ki: Şu Kur'ân okunduğunda onu dinlemeyin ve okunduğunda ona karşı yaygara koparıp onun başkaları tarafından anlaşılmasını da engelleyin!"[195]

"Onların böyle ir önleme başvurmaları Kur'ân'ın kendileri ve kendilerine uyanlar üzerinde etki yapmasından ne denli korktuklarını ve yüreklerini nasıl sarstığını göstermektedir. Çünkü onlar, sürekli olarak kendilerini izleyen insanların sabah-akşam Hz. Muhammed'in ve O'nun ilk izleyicilerinin okuduğu bir-iki ayet, bir-iki sure ile ne ölçüde etkilendiklerini, Kur'ân'ın cazibesine ne denli kapıldıklarını, Muhammed'e ve izleyicilerine Kur'ân'a kulak veren herkesin bağlandığını, gönüllerin onlara doğru yöneldiğini görüyorlardı."[196]

Kur'ân'ın okunduğu mekanlarda, Kur'ân'ın başkaları tarafından duyulup anlaşılmasını engellemek amacıyla Mekkeli inkarcıların parayla insanlar tuttukları ve onlara yerine göre gürültü ve patırtı çıkartmalarını, türkü-şarkı söylemelerini, araya laf sokuşturmalarını v.b. tavsiye ettiklerini görüyoruz. Bu bağlamda Ebu Cehil, sözünün

---

[193] Peygamberimiz'in talebi üzerine Abdullah b. Mesud, bir kuşluk vaktinde Kabe'de Rahman suresini okuduğu için Mekkeli müşrikler tarafından saldırıya uğramıştır. Böyle o Kabe'de ilk defa sesli Kur'ân okuyan kişi olmuştur (İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik el-Me'âfirî, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, (tah. Taha Abdurrauf Sa'd), Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1411, II, 156).

[194] Kutub, *Edebi Tasvir*, s. 25.

[195] Fussilet, 41/26.

[196] Kutub, *Edebi Tasvir*, s. 27-28.

geçtiği kimselere şu tavsiyede bulunmaktaydı: "Muhammed Kur'ân okuduğu zaman yüzüne karşı bağırın ki, ne dediği anlaşılmasın."[197]

En önemli Arap şiirlerini barındıran Mu'allakâtu's-Seba' sahiplerinden biri olan Lebîd b. Rebîa (38/658) da Kur'ân'ın edebî mucizesi karşısında boyun eğmekten başka çare bulamamış ve Müslüman olmuştu. Bir gün Hz. Ömer, Lebid'den şiir söylemesini isteyince ondan şu tarihi cevabı almıştır: "Allah Bakara ve Âl-i İmrân surelerini bana öğrettikten sonra artık şiir söyleyemem."[198]

Aradan asırlar geçmesine rağmen Kur'ân'ın ahenk ve musiki açısından cazibiyetini devam ettirdiği anlaşılmaktadır. Özellikle oryantalistlerde ve yeni Müslüman olanlarda bu etki kendini çok açık bir şekilde göstermektedir.

Kur'ân'ın, ayetlerini dinleyenler üzerindeki etkileyici üslubunu ve okunmasıyla ortaya çıkan sadânın onu dinleyenler üzerinde bıraktığı derin izleri bir oryantalist gözüyle değerlendiren Jean-Paul Roux şöyle demektedir: "İslam'ın yayılmasında Kur'ân okumanın bütün uzun nutuklardan daha büyük bir amil olduğu bir çok şehadetle sabittir. Yola getirilmeleri imkansız düşmanlar bile Kur'ân'ı dinler dinlemez birdenbire duraklıyorlar ve hemen imana gelip kelime-i şehadet getiriyorlardı. Ayetlerdeki kelimelerde ne fevkalade bir kuvvet ve kudret vardır!"[199]

Meşhur oryantalist Regis Blachere; "Vahyolunan kelamullahın yüksek bir sesle okunması, dinleyenleri mucizevi bir tesir altında bırakır."[200] derken, Richard Bell; "İnsan ruhu üzerinde Kur'ân-ı Kerim'den daha derin izler bırakan başka bir kitap yoktur."[201] itirafında bulunmaktan kendini alamamıştır. Yine Blachere, Arapça bilmeyen Avrupalıların Kur'ân ayetlerinin üslubundan son derece etkilenmelerinden ve heyecana kapılmalarından bahisle şöyle demiştir: "Bu heyecan, Valery'nin deyimiyle bu vecd hali Kur'ân diline münhasır bir hususiyetten başka ne ile izah edilebilir? Hatta Arapça bilmeyen

---

197 Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, XV, 356; Bağavî, *Me'âlimu't-Tenzîl*, IV, 113.

198 İbn Abdi'l-Berr, *el-İsti'âb fî Esmâi'l-Eshâb*, Yusuf b. Abdullah, (tah. Ali Muhammed el-Bicâvî), Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1412, III, 1337; İbn Hizâm, Ebû Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref, *Tehzîbu'l-Esmâ*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1996, II, 380.

199 Danişmend, İsmail Hâmi, *Garb İlminin Kur'an-ı Kerim Hayranlığı*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1978, s. 63.

200 Danişmend, Kur'an-ı Kerim Hayranlığı, s. 58.

201 Bulaç, Ali, "Kur'ân Tarihi ve Tarihsellik", *Yeni Ümit*, sayı: 58, Ekim-Aralık 2002, s. 54.

Avrupalı bir dinleyici bile bazı sureler okunurken heyecana gelmektedir."[202]

Paris İslam Enstitüsü profesörlerinden Jacques C. Risler, Kur'ân üslubunu şöyle tasvir eder: "Kur'ân'ın ahenkli ve adeta kafiyeli nesri öyle cazip ve nafiz bir letafet ve zerafet neşreder ki bütün fikirlerle tasvirler bir sıcaklık ve aydınlık içinde parlar."[203] John Davenport ise konuyla ilgili olarak şunları söyler: "Arapça bilmeyen bir kimse Kur'ân'ı dinlese, onun Arapça eserlere olan üstünlüğünü derhal anlar."[204]

Kendisini "samimi ve koyu bir Yahudi"[205] olarak tanımlayan Ignaz Goldziher bile Kur'ân hakkında "Kur'ân ismiyle maruf olup Allah tarafından vahyedilmiş olan bu kitap, aynı zamanda bütün cihan edebiyatının bir abidesidir."[206] demekten kendisini alamamıştır.

Mekke'nin ileri gelen bazı müşrikleri, Kur'ân'ın üslûbundan çok etkilenmekteydiler. Görünürde Hz. Muhammed ile çatışma durumunda idiler ve ondan hiçbir şey duymak istemiyorlardı. Ancak iç dünyalarında Hz. Muhammed'in okuduğu Kur'ân'ı dinlemeye can atıyorlardı. Hatta bu arzularına kavuşabilmek için günlerce uykusuz kalmayı bile göze almışlardı. İbn Hişam, onların bu duygularını tatmin için yaptıklarını şöyle nakletmektedir: "Ebu Sufyan b. Harb, Ebu Cehil b. Hişam ve Ahnes b. Şerik bir gece Rasulullah (sav)'ın evde namaz kılarken okuduğu Kur'ân'ı dinlemek üzere yola koyuldular. Bunlardan her biri diğer arkadaşlarından habersiz bir şekilde Rasulullah (sav)'ı duyacak bir yerde oturdu. Onlar, Rasulullah (sav)'ın Kur'ân okuyuşunu dinler halde geceyi orada geçirdiler. Güneş doğunca oradan ayrıldılar, ancak yolları bir yerde kesişince yaptıkları şeyden dolayı birbirini kınadılar. Sonra şöyle dediler: Bir daha buraya gelmeyin, halkın alt tabakasından biriler sizi görürse, onların içine şüphe düşürmüş olursunuz. Sonra da ayrıldılar. Ertesi gece her biri aynı yere gidip Rasulullah (sav)'ın Kur'ân okuyuşunu dinleyerek geceyi geçirdi. Güneş doğunca da oradan ayrıldılar. Yolda yine karşılaştılar. Daha önce

---

202 Danişmend, Kur'an-ı Kerim Hayranlığı, s. 58.

203 Danişmend, *Kur'an-ı Kerim Hayranlığı*, s. 66-67.

204 Ateşmen, Mustafa, *Avrupalı Gözüyle İslam*, İstanbul, 1971, s. 133. Müsteşriklerin Kur'ân hakkındaki değerlendirmeleriyle ilgili daha fazla bilgi için bkz. Dartma, Bahattin, *Yeniden Kur'ân'a Yönelmek*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2003, s. 20-41.

205 İslamoğlu, Mustafa, "Çevirenin Önsözü", Ignaz Golzdiher, *İslam Tefsir Ekolleri* içinde, Denge Yayınları, İstanbul, 1997, s. 7.

206 Danişmend, Kur'an-ı Kerim Hayranlığı, s. 54.

söylediklerini birbirine söyleyip ayrıldılar. Üçüncü gece ise, yine herkes aynı mekanda yerini aldı ve Rasulullah (sav)'ın Kur'ân okumasını dinleyerek geceyi geçirdi. Güneş doğunca oradan ayrıldılar ve yolları yine kesişti. Bu sefer birbirine şöyle dediler: Oraya dönmeyeceğimize dair birbirimize kesin söz vermeden ayrılmayalım! Bu konuda birbirine söz verip oradan ayrıldılar. Sabah olunca Ahnes b. Şerik, eline bir baston alıp Ebu Süfyan'ın evine gitti. Ona; söyle bana ey Ebâ Hanzale, Muhammed'den duyduğun şey hakkında ne düşünüyorsun, dedi. Ebu Süfyan şöyle cevap verdi: Ey Ebâ Sâ'lebe! Allah'a yemin olsun ki, anlamını bildiğim ve onunla ne demek istendiğini de bildiğim bazı şeyler duydum. Fakat anlamını bilmediğim ve onunla ne demek istendiğini de bilmediğim bazı şeyler de duydum. Bunun üzerine Ahnes şöyle dedi: Yemin ettiğin şey üzerine yemin olsun ki, ben de senin gibi düşünüyorum."[207]

Velid b. Muğîre, Mekke toplumu içerisinde Arapçayı en iyi bilen "fasîhlerinden biri"[208] idi. Rasulullah (sav)'a karşı amansız muhalefetiyle bilinirdi. Bir ara dinlediği Kur'ân ayetlerinden etkilenmiş ve Kur'ân'a karşı kalbi yumuşar gibi olmuştu.[209] O, Kur'ân hakkındaki düşüncesini soran Mekkelilere şu itirafta bulunmaktan kendini alamamıştı: "Allah'a yemin olsun ki, içinizde Arap şiirlerini, recezini, kasidesini ve cinlerin şiirlerini benden daha iyi bileniniz yoktur. Allah'a yemin olsun ki, Muhammed'in söylediği (Kur'ân), bunlardan hiçbirine benzemiyor. Allah'a yemin olsun ki, Muhammed'in sözünde (Kur'ân'da) bir tatlılık var. O, altındakini ezer, parçalar. O galip gelir, ona galip gelinmez."[210] "Ben kalpleri etkisi alan bir söz duydum."[211]

Kur'ân'ın üslubu, vahyin ilk muhatabı olan Hz. Peygamber'i de derinden etkilemekteydi. Nitekim o, sahabenin Kur'ân okuyuşundan son derece zevk alır, onları dinlerken duygulanır ve ağlardı. Rasulullah

---

207 İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 156-157. Mekkeli müşriklerin ileri gelenlerinin Kur'ân'ın cazibesine kapılmalarıyla ilgili olarak ayrıca bkz. Kutub, *Edebi Tasvir*, s. 28.

208 Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 110.

209 Kutub, *Edebi Tasvir*, s. 26, 34.

210 Taberî, *el-Câmi'u'l-Beyân*, XXIX, 156; benzer nakiller bkz. San'ânî, Abdurrezzak b. Hemmâm, *Tefsîru'l-Kur'ân*, (tah. Mustafa Müslim Muhammed), Mektebetu'r-Rüşd, Riyad, 1410, III, 328; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 106; Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 550; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, VIII, 403; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, IV, 444; Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 110; Yıldırım, "Kur'an", XXVI, 395.

211 Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 111; benzer bir rivayet için bkz. Beyhakî, *el-İ'tikâd*, I, 268.

(sav) bir gün Abdullah İbn Mesud (32/652)'a; bana Kur'ân oku dedi. Ya Rasulellah, Kur'ân sana indirildi, ben mi sana Kur'ân okuyacağım? deyince, Rasulullah (sav) şöyle buyurdu: Ben Kur'ân'ı başkasından dinlemeyi severim. Bunun üzerine Abdullah, Nisa suresinden bir miktar okudu. Allah Rasulü (sav) de ağladı.[212]

Sonuç

Kur'ân'ın hiçbir edebi türe benzemeyen kendine has bir yapısı vardır. Kur'ân ne nesirdir, ne şiirdir. Kur'ân "Rabbülalemininin kelamı"ndan ibarettir. O, Arap dili açısından tarihin en önemli edebiyatçılarının bulunduğu bir dönemde nazil olmuş ve sahip olduğu dil-anlam bütünlüğü itibariyle, bu edip muhataplarını kendine hayran bırakmıştır. Onun üslubu mucizevî özellikler taşır. Kıyamete kadar hiç kimse dil-anlam bütünlüğü açısından Kur'ân'a benzer bir metin oluşturamayacaktır. İlk muarızlarının Kur'ân'a yönelik ithamları arasında onun bir şairin ya da bir kahinin sözü olduğu iddiası yer almaktaydı. Kur'ân'ın bizzat kendisi bu yakıştırmaları "O, *bir şairin sözü değildir. Ne de az inanıyorsunuz! Bir kâhinin sözü de değildir.*" ifadeleriyle reddetmiştir.

Vahiy mahsülü bir metin olan Kur'ân'daki ifadeler Kur'ân'a has ritmik özellikler taşırlar. "Ritm" veya "ritim", "rythme" kelimesinden dilimize geçen bir kavramdır. Terim olarak, bazı olayların az çok düzenli olacak şekilde arka arkaya gelmesi, düzenli aralıklarla tekrarlanması, ahenk, ölçü, düzenlilik gibi anlamlara gelmektedir. Bu çalışmada Kur'ân metnindeki kelime ve cümlelerin kendi içinde ahenkli, ölçülü ve düzenli bir şekilde ard arda sıralanması konusu "ritim" bağlamında ele alınarak incelenmeye çalışılmıştır. Gelenekte Kur'ân'ın bu özelliği "fâsıla" konusu içerisinde ele alınmıştır. Bu nedenle de fâsıla konusuna yer yer ayrıntılı sayılabilecek bir düzeyde yer verilmiştir. Konuyla ilgili yapılan benzer çalışmalardan farklı olarak, musikiyle konumuz arasındaki ilişkilere temas edilmiş ve ayet sonlarındaki fâsılaların değişimiyle oluşan ritmik yapılar üzerinde durulmuştur. Çalışmanın orijinal sayılabilecek yönlerinden bir diğeri de kıraat farklılıklarından kaynaklanan ritmik yapılardan bahsetmiş olmasıdır. Bunlara ilaveten verilen örneklerin birçoğu tablolar halinde

---

[212] Buhârî, Tefsîru'l-Kur'ân, 9; Müslim, Ebu'l-Hüseyin b. Haccâc, *el-Müsnedu's-Sahîh (Sahîhu Müslim)*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, Salâtu'l-Müsâfirîn, 247.

sunularak konuya görsellik kazandırılmıştır. Kur'ân'ın ritmik yapısı "Fevâsılu'l-Kur'ân" ve "Üslûbu'l-Kur'ân" bağlamında ele alınırken, özellikle Kur'ân üslubunda yer alan hayranlık verici ve gizemli sayılabilecek bazı konuların üzerindeki perdeler aralanmaya çalışılmıştır. Çünkü Kur'ân'daki ritmik yapılar sadece lafız ve vezin güzelliği oluşturan bir özellik taşımazlar, bunun da ötesinde önceki ve sonraki ayetlerle hem lafız hem de anlam açısından çok yakın bir bağlantı görevi üstlenirler. Ayrıca bu ritmik yapılar, Kur'ân'ın okunması ve dinlenmesi esnasında nağmeli ve sanatsal özellikleriyle insana huzur veren etkileyici bir atmosferin oluşmasına katkı sağlarlar.

"RÂİNÂ" -Müphem Bir Kur'ân İbaresinin Otantik Anlamı-

Mehmet DAĞ*

Abstract

"RÂİNÂ" -Authentical Meaning of a Qur'anic Ambigious Phrase. *Allah has forbidden the believers from using "râ'inâ" in Qur'an 2/104. Some of the interpreters say that root of word is "ra'n" which root meaning is associated with a sense of foolishness or slackness. A qur'anic verse calls upon Muslims to refrain from using the expression, ra'ina, and to substitute the word, anzurna. According to some commentators the idiom was common in pre-Islamic Medina. According to one view, the full sense of the idiom in Medina was reciprocal: "You listen to us and we will listen to you." Because this particular way of addressing the Prophet did not show enough deference, it was forbidden along with certain other terms of speech for the same reason. Other exegetes understood ra'ina to be a bilingual pun, has the sound of a Hebrew word that was used as a curse, and it [sounded like] ra'ina. They would ridicule the religion and laugh at the Apostle of God by speaking loaded words intending to insult and abuse but appearing as if respecting and honoring him. In this study, it has been evaluated this interpretations and manifested objectively correct interpretation.*

GİRİŞ

Bu çalışma, Bakara 2/104 ve Nisâ 4/46. ayetlerde geçen "رَاعِنَا" kelimesi ile ilgili gerek tefsirlerde ve gerekse batı kaynaklı çalışmalarda yapılan açıklama ve yorumları belirlemeyi; tüm yaklaşımları, hem rivayet hem de filolojik referansları bakımından sorgulamaya tabi tutmayı ve bunlar arasında, bütünlük ilkesinden hareketle, hem Kur'ân'ın kendi iç dinamiklerinin kullanıldığı hem de diğer tefsir malzemelerinin değerlendirildiği yorumları, objektif bir duruşla ortaya koymayı amaçlamaktadır.

* ***Dr,*** Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, muhammeddag@hotmail.com

Çalışmanın çerçevesini ise, şu sorular ve cevapları oluşturacaktır. Yüce Allah'ın müminlerden Hz. Peygambere karşı "رَاعِنَا" ifadesini değil, aynı anlama gelen "انْظُرْنَا" ibaresini kullanmalarını istemesinin gerçek nedeni nedir? "رَاعِنَا" kelimesi anlamsal açıdan Hz. Peygamber için kullanılmayacak derecede kaba ve argo bir ifade midir? Yoksa yasağın müminlerin kullanımı ile değil, haricî etkenlerle mi ilgisi vardır? Kelime hem Arapçada hem de İbranicede kullanılan ortak (bilingual) bir kelime midir? Eğer kelimenin İbranicede aynı kullanımı var ise, Yahudilerin Hz. Peygamberle alay edecekleri bir anlam alanına sahip midir? Bu anlam alanı, "رَاعِنَا" kelimesinin geçtiği Yahudilerle alakalı ayet ve ilgili diğer rivayetlerin mefhumu ile örtüşmekte midir? Yoksa müsteşriklerin dediği gibi bu anlayış, Müslümanların Yahudilere karşı ileri sürdükleri alışılagelmiş boş iddiaları mıdır? "رَاعِنَا" gerçekten İbranicede, sadece çoban anlamında övücü bir statüye mi sahiptir? Buna karşılık Arapça da çobanlık, aşağılanan ve yerilen bir meslek midir? Dolayısıyla bu yasak, Yahudilerin kullandığı benzer kelimeden değil de, Araplarda "رَاعِنَا" kelimesinin aşağılayıcı bir meslek olan çoban anlamından mı kaynaklanmaktadır?

Çalışmada öncelikle "رَاعِنَا" kelimesinin geçtiği ayetlerin mealleri verilecektir. Sonra çalışmanın merkezinde yer alan "رَاعِنَا" ile alternatifi olarak sunulan "انْظُرْنَا" kelimelerinin etimolojik tahlili yapılacaktır. Bu kelimenin tahlili, sadece Arapçayı değil, kelimenin tefsiri ile doğrudan alakalı olan İbraniceyi de içine alacaktır. Böylece kelimenin Arapçada kök hali, içinde bulunduğu kalıba göre tüm kullanım biçimleri ve anlam alanı ortaya konulacaktır. İbranicede de, yine kelimenin kök hali, buradan türeyen tüm biçimleri ve anlam alanı, elimizdeki sözlükler vasıtasıyla Arapça ile mukayeseli bir şekilde verilecektir. Daha sonra, ayetin nüzûl sebebi ve hem tefsir kaynaklarında hem de batılı çalışmalarda kelime ile ilgili tüm yorumlar, yalın halde ele alınacaktır. Akabinde ise, yalın halde verilen bu yorumlar, ayrı ayrı başlıklar altında değerlendirmeye tabi tutulacak, ileri sürülen argümanlar sorgulanacak; sonuçta hem Kur'ân'ın bütünlüğü ile hem de diğer verilerle uyuşan, gerçekçi bir yorum ve değerlendirme ortaya konulmaya çalışılacaktır.

A. AYETLER ve MEALLERİ

Söz konusu "راعنا" kelimesi, Kur'ân'da şu iki yerde geçmektedir:

1. "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ / *Ey İman edenler! "Râinâ" demeyin "unzurnâ" deyin. Söylenenleri dinleyin. Kâfirler için acı verici bir azap vardır.*" (Bakara, 2/104)

2. " مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمَعْ وَانظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَكِن لَّعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا /*Yahudilerden bir kısmı kelimeleri yerlerinden değiştirirler, dillerini eğerek, bükerek ve dine saldırarak "işittik ve karşı geldik", "dinle, dinlemez olası" ve "râinâ" derler. Eğer onlar "işittik, itaat ettik, dinle ve unzurnâ" deselerdi şüphesiz kendileri için daha hayırlı ve daha doğru olacaktı; fakat küfürleri sebebiyle Allah onları lanetlemiştir. Artık pek az inanırlar.*" (Nisâ, 4/46)

B. LEKSİK-ETİMOLOJİK TAHLİL

Ayetin daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle yasağın merkezinde yer alan anahtar sözcük, "رَاعِنَا" ile alternatifi olarak sunulan "انْظُرْنَا" ifadelerinin, dilsel kökenine inmek gerekmektedir. Özellikle kullanılması istenmeyen "رَاعِنَا" kelimesinin, fonetik benzerliklerini ve farklılıklarını belirlemek için gerek Arap dilinde gerekse İbranicedeki morfolojik yapısının ve içeriğinin ortaya konulması zorunludur. "رَاعِنَا" ifadesi, hayvan otlatmak, onların hayatlarını devam ettirmelerini sağlayacak besinlerle beslemek, düşmanlarına karşı onları savunmak, yöneticilerin halkı idare etmeleri, onları koruyup kollamaları anlamındaki "رعي - يرعي" kök fiilinin müfâ'ale kalıbına ait emir kipi olup, "*bizi görüp gözet, koru, kulak ver, dinle*" demektir." "الرعيّ" muhafaza edilen, idare edilen vatandaş; "المرعي" muhafaza etme yeri, otlak; "الراعي" muhafaza eden, koruyan, otlatan, çoban, yöneten anlamlarında kullanılmaktadır[1]. "*كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته*/*hepiniz yöneticisiniz ve hepiniz yönettiklerinizden sorumlusunuz*"[2] hadisinde ise bu kelime, idare etme anlamında kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu tabir hayvanlar için kullanıldığında gütmeyi; insanlar için kullanıldığında ise mecaz olarak yönetmeyi ifade etmektedir. Bu kalıbın mastarı olan " مراعة", mübalağa ve müşareket ifade eder ki, o da başkalarını

---

1 Bkz., İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, ts., XIV, 325; İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, *Mu'cemu'l-Mekâyisi'l-Luğa*, Tah: Şihâbuddîn Ebû Amr, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1994, s. 409-410; Er-Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr, *Muhtâru's-Sıhâh*, Tah: Mahmut Hâtır, Mektebetü Lübnân, Beyrut, 1995, I, 267; El-İsfehânî, Hüseyn b. Muhammed, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, Tah: Muhammed Seyyid Keylânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts., s. 198.

2 Müslim b. Haccâc, *Sahîhu'l-Müslim*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, İmâre, 5; Tirmizî, Muhammed b. İsa, *Sünenü Tirmizî*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, Cihâd, 27.

yönetmek, gözetmek ve ihtiyaçlarını gidermek demektir[3]. Kelime Kur'ân'da her iki anlamda da kullanılmaktadır. "كلوا وارعوا انعامكم /Yiyiniz, hayvanlarınızı otlatınız", "فما رعوها حق رعايتها/Onu gerektiği biçimde korumadılar" "والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون/O müminler ki, emanetlerine ve sözlerine riayet ederler."[4]

"رَاعِنَا" kelimesinin hem fonetik açıdan hem de kısmen anlam açısından İbranicede benzer bir kullanımı söz konusudur. Kaynaklar " رَاعِنَا" kelimesine benzer İbranicede birbirine yakın sesleri olan farklı kelimelerden bahsetmektedirler. Dolayısıyla biz de, "رَاعِنَا" kelimesini andıran bu kelimelerin dilsel kökenini, ses benzerliklerini ve İbranice-İngilizce sözlüklerin yardımı ile anlamlarını ortaya koymaya çalışalım.

"رَاعِنَا" sözcüğünü İbranicede karşılayan "רע/רע"[5] kelimesidir[6]. Bu sözcük, İbranice- İngilizce sözlüklerde kötü, şer anlamında *"bad, worse, evil"* gibi kelimelerle karşılanmaktadır. Yine aynı kökten gelen fakat farklı seslendirilen "רוע/רוע" kelimesi de kötülük, günahkârlık anlamındaki *"wickedness, evil, badness"* kelimeleri ile anlamlandırılmaktadır. Andrew Rippin, "רע/רע" kelimesini *"evil"*(kötü) ve *"see"* (görmek) kelimeleri ile tercüme etmektedir[7]. Ancak sözlüklerde "רע/רע" kelimesinin *"evil, bad, worse"* dışında *"see"* anlamı bulunmamaktadır. Aynı kökten gelen ve -bazılarına göre- dili eğip bükerek telaffuz etmeyi ifade eden "راعينو/רעינו"[8] kelimesi de, otlatmak ve çoban anlamındaki *"shepherd; graze, pasture"* kelimeleri ile kötü anlamında birleşen birbirine yakın *"bad, wrong, ill, lousy, foul, moldy, mouldy, noxious, unkind, verminous, atrocious; evil, wicked"* kelimeleri ile karşılanmaktadır. Hirschfeld, bu kelimenin referansının Yahudilerin dualarında kullandıkları ya "راهنا/ראהנא" ya da "راينو/ראינו " kelimeleri olduğunu iddia etmektedir[9]. Birinci kelime sözlükte, görüş,

---

3 İsfehânî, *Müfredât*, s. 198; Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Matbaayi Ebu'z-Ziyâ, İstanbul, 1935, I. 452.

4 Ayetler için bkz., Taha, 20/54; Hadîd, 57/27; Mü'minûn, 23/8; Me'âric, 70/32.

5 Arapça harflerin İbranicedeki karşılıkları şöyledir. (א/ا), (ב/ب), (ג/ج), (ד/د), (ה/هـ), (ו/و), (ז/ز), (ח/ح), (ט/ط), (י/ي), (כ/ك), (ל/ل), (מ/م), (נ/ن), (ס/س), (ע/ع), (פ/ف), (צ/ص), (ק/ق), (ר/ر), (ש/س), (ת/ت). (ث, خ, ذ, ض, ظ, غ) seslerinin ise karşılığı bulunmamaktadır.

6 Jeffery, Arthur, *Foreign Vocabulary of the Quran*, Kahire, 1938, s. 136.

7 Rippin, Andrew, "The Function Of Asbâb al-Nuzûl In Qur'ânic Exegesis", *Bullettin of the Schoolof Oriental and African Studies*, University, of London, Vol, 51, No, 1, 1988, s. 18.

8 Künstlinger, Von David, "Râinâ", *Bulletin of the School of Oriental Studies*, University of London, Vol. 5, No. 4, 1930, s. 879.

9 Jeffery, *Foreign*, s. 136; Künstlinger, *Râinâ*, s. 878

görmek, bakmak anlamlarına gelen "*sight, eyesight, eye-sight, vision; looking, seeing, sighting*" kelimeleri ile ikincisi ise yine bakmak, görmek, farkına varmak gibi manalara gelen "*to see; look, behold; foresee, expect; find*" kelimeleri ile karşılanmaktadır. Ancak görüldüğü gibi bu kelimelerin sesleri diğer kelimeler kadar "رَاعِنَا" ifadesine yakın değildir. Geiger'e göre ise, kelimenin aslı ya "רע/ع" ya da "راه/ראה"[10] kelimeleridir ki, birincisi belirtildiği gibi kötü; ikincisi ise, bakmak, gözetmek, farkına varmak anlamlarına gelmektedir.

"رَاعِنَا" kelimesinin alternatifi olarak sunulan "انظرنا" kelimesi, iyice düşünmek, aralarında hükmetmek, korumak, gütmek, riayet etmek, bir şeyi beklemek, borçluya mühlet vermek, birine yardım etmek, kulak verip dinlemek anlamlarındaki "نظر" kökünden emir kipi olup, "*bize bak, bizi gözet, bizi koru, bizi idare et, bize acı, bizi dinle*" demektir[11]. Nazar; hem kalp gözüyle hem de kafa gözüyle olmaktadır. Kafa gözüyle olana "*basar*", kalp gözüyle olana ise "*basîret*" denmektedir. Basar, hakîki; basîret ise mecâzi anlamda bir şeye bakmaktır. Dolayısıyla hakiki olan, gözle görmek, mecazi olan da, akılla idrâk etmektir[12]. Kur'ân'da bu kelime, hem gözle bakmak ve görmek hem de kalple, akılla, zihinle düşünmek ve anlamak anlamlarında kullanılmaktadır. Örneğin "قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ/Göklerde ve yerde ne var bir bakın, düşünün"[13] ayetinde düşünmek; "إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ/ Yüzler var ki, o gün ışıl ışıl parlar, Rabb'ine bakar"[14] ayetinde ise görmek, bakmak anlamındadır. Çalışmamızın konusu olan ayette ise kelime, görüp gözetme, koruma ve riayet etme anlamında kullanılmaktadır.

C. AYETLERİN NÜZÛL SEBEBİ

Ayetlerin tarihsel evveliyatları, onları doğru anlamlandırmada ve yorumlamada yadsınamaz önemi haizdir. Bu nedenle "رَاعِنَا" ifadesini ve ilgili ayetleri doğru anlamak ve açıklamak için ayetin indiği tarihsel ortamı bilmek, son derece gereklidir. Nisâ suresindeki "رَاعِنَا" ayetinin nüzûl sebebi için herhangi bir bilgi bulunmazken; Bakara suresindeki ayet için farklı rivayetler mevcuttur.

---

10 Jeffery, *Foreign*, s. 136.
11 İbn Manzûr, *Lisân*, V, 218-215.
12 İsfehânî, *Müfredât*, s. 497-498; Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf, *el-Bahru'l-Muhît*, Tah: Âdil Ahmet el-Mevcûd ve arkd., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, I, 509; Âlûsî, Mahmud Ebu'l-Fadl, *Rûhu'l-Me'ânî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts., I, 349.
13 Yûnus, 10/101.
14 Kıyâme, 75/23.

Biri, İbn Abbas'a ait şu rivayettir: *"Araplar "راعِنَا" kelimesini kullanıyorlardı. Yahudiler, Arapların bu kelimeyi Hz. Peygambere kullandıklarını işitince hoşlarına gitti. Çünkü bu kelime Yahudi dilinde küfürdü. Onlar şöyle dediler. 'Muhammed'e gizli sövüyorduk, artık açıktan küfredin. Çünkü bu onların sözlerindendir.' Böylece Hz. Peygambere gelip ya Muhammed "راعِنَا" diyor ve gülüşüyorlardı. Sa'd b. Ubâde isminde Ensar'dan biri, Yahudi dilini bildiği için bu manayı anladı ve 'ey Allah'ın düşmanları, Allah'ın laneti üzerinize olsun. Muhammed'in nefsi elinde olan Allah'a yemin ederim ki, bu sözü birinizden işitirsem boynunu vururum. Yahudiler de, siz bunu peygambere söylemiyor musunuz? Dediler. Bunun üzerine "Ey iman edenler! "راعِنَا" demeyin " انظرنا" deyin" ayeti indi."*[15]

İkincisi ise Süddî'den nakledilen şu rivayettir: *"Yahudilerden Mâlik b. Sayf ve Rifâ'a b. Zeyd diye iki adam vardı. Bunlar Hz. Peygambere gelip konuşurlar ve 'bize kulak ver ve bizi dinle, dinlemeyesice' derlerdi. Müslümanlar da onların Hz. Peygambere saygı gösterdiklerini zanneder ve onlar da Hz. Peygambere bu ifadeyi kullanırlardı. Bunun üzerine ayet indi."*[16]

Bunların dışında ayetle ilgili Taberî'de birçok rivayet bulunmakla beraber bunlar, nüzûl sebebi ile ilgili değil, kelimenin anlamını açıklamaya yönelik rivayetlerdir[17].

D. AYETLERİN TEFSİRİ

"راعِنَا" kelimesinin geçtiği her iki ayet hüküm ve içerik bakımından birbirinden farklıdır. Nisâ suresindeki ayet, Yahudilerin dillerini eğip bükerek ve dine saldırarak "dinledik, isyan ettik, işit işitmez olası ve Râinâ" dediklerinden; Bakara'daki ayet ise, müminlere hitaben, Hz. Peygambere "راعِنَا" denilmemesi, onun yerine "انظرنا" kelimesini kullanılması gereğinden bahsetmektedir. Müfessirler de, özellikle Bakara suresindeki ayeti "راعِنَا" bağlamında geniş bir şekilde ele almakta ve daha sonra gelen Nisâ'daki ayeti, muhtemelen Bakara'da değerlendirdikleri için "راعِنَا" bağlamında ciddi bir değerlendirmeye tabi tutmamaktadırlar. Söz konusu ayeti, Yahudilerle alakalı olması

---

15 Vâhidî, Ali b. Ahmed, *Esbâbu Nuzûli'l-Kur'ân*, Tah: Kemal Besyûnî Zeğlûl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991, s. 36-37; Suyûtî, Celâluddîn, *Lübâbu'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nüzûl*, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut, ts., s. 24.

16 Suyûtî, *Lübâb*, s. 24.

17 Bkz., Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Tah: Ahmet Abdurrâzık el-Bekrî ve ark., Dâru's-Selâm, Kahire, 2005, I, 618-621.

hasebiyle, birinci ayet için getirdikleri yorumları referans olarak kullanmaktadırlar. Şimdi aynı yöntemi takip etmek suretiyle "رَاعِنَا" çerçevesinde ayetlere getirilen yorumları ele almaya çalışalım.

1. Tefsir Kaynaklarında "رَاعِنَا" Yorumları

Gelenekte ve modern dönemde yapılan tefsir çalışmalarında, ayete getirilen yorumların birbirinden farklı olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla açıklamalar, ayetin nüzûl sebebi, ilgili rivayetler ve kelimenin filolojik referansları etrafında dönmektedir. Bu yorumları maddeler halinde ele alalım.

a) 'Ata ve Mücâhid'e göre, "لاتقولوا رَاعِنَا" ifadesi "لاتقولوا خلافا/aksini söylemeyin" demektir[18]. Dolayısıyla bu tefsire göre ayetin anlamı "*Ey iman edenler! (Peygamberin söylediğinin) Aksini söylemeyin, "انظرنا" deyin...*" şeklinde olmaktadır.

b) "رَاعِنَا" ifadesi müfâ'ele kalıbından olması hasebiyle iki kişi arasındaki müşareketi ve müsâvâtı ifade etmektedir. Sanki inananlar "رَاعِنَا" kelimesi ile "*sen bize dinle, biz de seni dinleyelim*" demişlerdir. Dolayısıyla Yüce Allah, kaba olan bu ifadeyi kullanmaktan müminleri men ederek, Hz, Peygambere saygıda kusur etmemelerini beyan etmektedir. Nitekim "*Hz. Peygamberi, aralarınızda birbirinizi çağırdığınızı gibi çağırmayın.*"[19] ayetinde de, bu buyruk açık bir şekilde ortaya konmaktadır[20]. Taberî de bu yorumu tercih etmekte ve "*sen bizi gözet, biz de seni gözetelim*", "*sen bizi dinle biz de seni dinleyelim*" şeklinde iki anlama muhtemel olan "رَاعِنَا" ifadesinin, kaba bir ifade olmasından dolayı Yüce Allah'ın müminlere, Hz. Peygambere hitap ederken daha kibar ve daha yumuşak ifadeler tercih etmelerini emrettiğini belirtmektedir. Bu yaklaşımını da, Hz. Peygamberin "*kulum (عبدي)demeyin, delikanlı(فتاي) deyin*" şeklindeki tavsiyeleri ile desteklemektedir[21].

c) "رَاعِنَا" kelimesi, cahiliye döneminde Ensar'ın kullandığı bir kelimedir. İslam'ın gelişi ile birlikte bu kelimenin Hz. Peygamber için

---

18 Taberî, *Câmi'*, I, 618-619; İbn Kesîr, İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1401, I, 150; Suyûtî, Celâluddin, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1993, I, 253.

19 Nûr, 24/63.

20 Bkz., Taberî, *Câmi'*, I, 619; İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 150; Râzî, Fahruddîn, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Tahran, ts., III, 224; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, I, 349; Elmalılı, Hak Dini, I, 453-454.

21 Taberî, *Câmi'*, I, 621-622.

kullanılması yasaklandı[22]. Ebû Hayyân, bu kelimenin, sadece Ensar'a ait bir kelime olduğu iddiasının doğru olmadığını, zira bütün Arap lehçelerinde bu kelimenin kullanıldığını belirtmektedir[23]. Râzî de Kutrub'un şöyle dediğini nakletmektedir: "*Bu kelimenin manasında her ne kadar olumsuzluk olmasa da, Hicazlılar bunu istihza ve alay ederken kullanırlardı. Bundan dolayı da Yüce Allah müminlere Hz. Peygambere bu kelime ile hitap etmeyi yasakladı.*"[24]

d) Hasan Basrî ve İbn Muhaysin, "رَاعِنَا" kelimesini mansûb ve tenvin ile okumaktadırlar. Bu okuyuşa göre kelime, çirkin ve ahmakça bir söz anlamına gelen "رعن"den türemiştir ve ayette de mahzûf bir mastarın sıfatı olarak kabul edilmiştir. Buna göre kelime, "*تامر /hurmacı*" ve "*لابن/sütçü*" gibi ahmaklığa nispet edilmekte ve buna göre anlamı da "*لا تقولوا قولا راعنا/çirkin söz söylemeyin*" şeklinde olmaktadır[25]. Zir b. Hubeyş ise kelimeyi, dağınık anlamına gelen "راعونا" şeklinde okumaktadır. Buna göre de ayetin anlamı "*dağınık, gelişi güzel, anlamsız söz söylemeyin*" şeklinde olmaktadır[26].

e) "*Bizi gözet*" anlamına gelen "رَاعِنَا" ifadesini Yahudiler duyunca, kelimeyi "*ahmaklık*" anlamına gelen "رعن" kelimesine nispet ederek, Hz. Peygamber için kullandılar[27]. Râzî, "رَاعِنَا" kelimesini bu hale, sonundaki nun harfini, asıl olan nun harfine çevirerek ve kelimeyi ahmaklık manasına gelen "الرعونة" mastarından türemiş bir kelime kabul ederek, Arapların getirdiğinden bahsetmekte ve bu hale gelen kelimeyi de, Yahudilerin kendi amaçları doğrultusunda kullandıklarını ifade etmektedir[28]. Bir önceki yorum ile bu yorumun referansı "رعن" kök fiilidir. Ancak birinci yoruma göre yasağın merkezinde müminler yer almakta ve Hz. Peygambere çirkin söz söylememeleri

---

22 Taberî, *Câmi'*, I, 620; Mâturîdî, Muhammed b. Mahmud, *Te'vîlâtu Ehli's-Sünne*, Tah: Mecdî Bâsellûm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, I, 529; Suyûtî, *Dürr*, I, 253.

23 Ebû Hayyân, *Bahr*, I, 508.

24 Râzî, *Mefâtih*, III, 224; Ayrıca bkz., Ebû Hayyân, *Bahr*, I, 508.

25 Taberî, *Câmi'*, I, 623; Ebû Hayyân, *Bahr*, I, 508; Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, II, 41; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, I, 349; el-Cevzî, Abdurrahman b. Ali, *Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1404, I, 126.

26 Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. Serî, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhû*, Tah.: Abdulcelîl Abduh Şelebî, Beyrut, 1988, I, 188; Ebû Hayyân, *Bahr*, I, 508; Kurtubî, *Câmi'*, II, 41; Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1989, I, 212.

27 Mâturîdî, *Te'vîlât*, I, 529; Beğavî, Hüseyn b. Mesud, *Me'âlimu't-Tenzîl*, Tah: Hâlit el-Akk-Mervan Suvâr, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1987, I, 102; Beydâvî, Abdullah b. Ömer, *Tefsîru'l-Beydâvî*, Tah: Abdulkadir el-Arafât el-A'şâ, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1996, I, 375.

28 Râzî, *Mefâtih*, III, 224.

istenmektedir. İkinci yorumda ise yasak, müminlerden değil, kelimenin son harfini asıl harf gibi telaffuz etmek suretiyle "*ahmaklık*" anlamında kullanan Yahudilerden kaynaklanmaktadır. Böylece bu kelime her iki yönüyle de olumsuzluk ve saygısızlık ifade etmekte ve yasaklama da buna dayanmaktadır.

f) Yahudilerin, "رَاعِنَا" ifadesine benzer, "راعينا" şeklinde kullandıkları bir kelime bulunmaktadır. Bu kelime "*sen bizim koyunlarımızın çobanısın*" anlamına gelmektedir. Böyle bir anlamsal içeriğe sahip olmasından dolayı Yüce Allah, "رَاعِنَا" ifadesinin kullanımını müminlere yasaklamıştır[29].

g) Diğer yandan "رَاعِنَا" ifadesinin, Yahudi dilinde "اسمع لا سمعت/ /*dinle ey dinlemeyesice*!" şeklinde bir azarlama anlamının olduğu ve bu yüzden yasak getirildiği de belirtilmektedir[30].

h) Hem ayetin nüzûl sebebi, hem de "رَاعِنَا" ifadesinin geçtiği diğer ayete göre yapılan ve müfessirlerin genelinin tercih ettiği ve ihtimallerin başında yer verdikleri yorum ise şudur: "رَاعِنَا" kelimesinin, İbranicede, "*hakaret, kötü, şer*" gibi anlamlar taşıyan benzer bir kelime bulunmaktadır. Yahudiler, inananların "رَاعِنَا" ifadesini kullanmalarını fırsat bilerek ve tevriye sanatını kullanmak suretiyle de maksatlarını gizleyerek, kendi dillerindeki bu kelime ile Hz. Peygambere hitap ediyor ve akıllarınca dalga geçiyorlardı. Müslümanların masum bir şekilde kullandıkları bu kelimeyi, Yahudilerin kötü niyetle kullanmalarından dolayı Yüce Allah, müminlere bu kelimeyi kullanmalarını yasaklamaktadır[31]. Yahudilerin kelimeyi kötü amaçla

---

29 Ferrâ, Ebî Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Me'ânî'l-Kur'ân*, Tah: Ahmed Yûsuf Necati, Muhammed Ali en-Neccâr, İntişârâtu Nasır Hüsrev, Tahran, ts., I, 69; Râzî, *Mefâtih*. III, 224; Ebû Hayyân, *Bahr*, I, 508.

30 Beğavi, *Me'âlim*, I, 102; Râzî, *Mefâtih*. III, 224; Ebû Hayyân, *Bahr*, I, 508; Şihâbuddîn, Ahmet b. Ali, *el-Ucâb fî Beyâni'l-Esbâb*, Tah: Abdulhekîm Muhammed el-Enîs, Dâru İbnü'l-Cevzî, ed-Demmâm, 1997, s. 346; Kurtubî, *Câmi'*, II, 40; Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts., I, 141; Elmalılı, *Hak Dini*, I, 453.

31 Ferrâ, *Me'ânî*, I, 69; Taberî, *Câmi'*, I, 620-621; Beğâvî, *Me'âlim*, I, 102; Zemahşerî, Cârullah Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl*, Beyrut, ts., I, 86; Beydâvî, *Tefsîr*, I, 375; Ebû Hayyân, *Bahr*, I, 508; Râzî, *Mefâtih*, III, 223-224; Kurtubî, *Câmi'*, II, 40; San'ânî, Abdurrezzâk b. Hümâm, *Tefsîru'l-Kur'ân*, Tah: Mustafa Müslim Muhammed, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 1410, I, 54; Şihâbuddîn, *Ucâb*, s. 243, Vâhidî, Ali b. Ahmed, *el-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Tah: Safvân Adnân Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1405, I, 123; Mâverdî, Muhammed b. Hubeyb, *en-Nüketu ve'l-Uyûn*, Tah: es-Seyyid b. Abdu'l-Maksûd b. Abdu'r-Rahîm, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut, 1992, I, 169; Suyûtî, *Dürr*, I, 253; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, I, 348; Ebu's-Suûd, *İrşâd*, I, 141; Elmalılı, *Hak Dini*, I, 453; İbn Âşûr, Muhammet, et-Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Müessesetü't-Târih, Beyrut, 2000, I, 632.

kullandıklarını Yüce Allah *"Yahudilerden bazıları, kelimeleri konuldukları yerden değiştirirler, dillerini eğip bükerek ve dine saldırarak, 'dinledik, fakat isyan ettik, işit işitmez olası ve râ'inâ' derler...."* ifadeleriyle net bir şekilde ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu kelimenin kullanımının yasaklanması, İbranicedeki benzerinin kötü anlam taşıması ve Yahudilerin kelimeyi bu kötü anlamıyla ve kendi aralarında bir şifre gibi kullanımından kaynaklanmaktadır.

2. Kur'ân Tercümeleri ve Oryantalist Çalışmalarda "رَاعِنَا" Yorumları

"رَاعِنَا" kelimesinin İbranice formunun bulunması ve Yahudilerin, ayetteki yasakla doğrudan ilişkilendirilmesi batılı bilim adamları için "رَاعِنَا" kelimesini, daha önemli ve daha anlamlı kıldığı söylenebilir. Nitekim gerek Kur'ân tercümelerinde ve gerekse özel çalışmalarda "رَاعِنَا" kelimesine yer verdikleri ve kendi bakış açılarına göre değerlendirdikleri görülmektedir. Şimdi bunlar içinde örnek teşkil eden tercüme ve özel çalışmaların "رَاعِنَا" yorumlarını ortaya koymaya çalışalım.

J. M. Rodwell, en eski çevirilerden biri olarak kabul edilen tercümesinde, "رَاعِنَا" kelimesini parantez içinde *"look at us/bize bak"*; "انظرنا" kelimesini ise *"regard us/bize dikkatle bak"* şeklinde tercüme etmektedir[32]. Dipnotta ise, "رَاعِنَا" kelimesinin İbranice telaffuzunda *"our bad one/bizim kötümüz"* anlamı bulunduğunu, Arapçada ise, "انظرنا" kelimesi gibi *"look upon us/bize itibar et/gözet"* anlamında bir ifade türü olduğunu, ancak "انظرنا" kelimesinin "رَاعِنَا" gibi ikincil derecede kötü bir anlam taşımadığını belirtmektedir[33]. George Sale de, Bakara'daki ayette hem "رَاعِنَا" kelimesini hem de alternatifi olarak sunulan "انظرنا" kelimesini tercüme etmeden *"Râinâ"* ve *"Ondhorna"* şeklinde vermekte[34]; Nisâ suresinde ise *"look upon us/bize itibar et/gözet"* şeklinde tercüme etmektedir[35]. Ayrıca eserin index bölümünde kelimeyi *"Yahudiler tarafından Hz. Muhammed'e, alay ve istihza amacıyla kullanılan bir kelime"* olarak açıklamaktadır[36].

---

32 Rodwell, J. M., *The Koran Translated From The Arabic*, Sons Ltd., London/Toronto, 1909, s. 348-349, 416.
33 Rodwell, The *Koran*, s. 348 (2. dipnot).
34 Sale, George, *The Koran*, A. L. Burt Company, Newyork, ts., s. 66.
35 Sale, The *Koran*, s. 107.
36 Sale, The *Koran*, s. 537.

Pickthall, kelimeyi "*Listen to us!/bize kulak ver*"[37] şeklinde çevirirken; Abdullah Yusuf Ali[38], Dawood ve Ben-Shemesh ise, kelimeyi tercüme etmeden "رَاعِنَا" şeklinde vermektedirler. Ancak Yusuf Ali, Dawood ve onları takip eden Geiger, "رَاعِنَا" kelimesinin, İbranicede (רע kelimesine istinaden) "*our evil one/bizim kötümüz*" anlamında olduğu bilgisini de eklemektedirler[39]. Richard Bell ise kelimeyi, "*shepherd us/bize çobanlık et, bizi güt*" şeklinde tercüme etmektedir[40].

Arthur Jeffery, "رَاعِنَا" kelimesini, müfessirlerden naklen şöyle anlatmaktadır: "*Yahudiler, Arapların* "***look at us/bize bak***" *anlamında kullandıkları* "رَاعِنَا" *kelimesini, kendi dillerindeki* "***evil/kötü, şer***" *anlamındaki* "רע/רע" *kelimesi ile ilişkilendirdiler. Böylece Muhammed, takipçilerine onun yerine herhangi bir olumsuzluk taşımayan* "***behold us/bakmak, gözlemlemek, görmek***" *anlamına gelen* "انظرنا" *kelimesini kullanmalarını tenbih etti.*"[41] Hirschfeld, bu kelimenin referansının İbranicede ya "راهنا/ראהנא" ya da "راينو/ראינו" kelimeleri olduğunu iddia etmektedir[42]. Ona göre, "*sight, eyesight, to see; look, behold vb./bize bak, bizi gör*" anlamındaki bu kelimeler, muhtemelen Yahudilerin 18 duasından birinin başlangıç kelimeleridir. David Künstlinger de, "رَاعِنَا" ve "انظرنا" kelimelerinin yakın anlamlı, hatta eş anlamlı olduklarını, ancak Hz. Muhammed'in, birini yasaklayıp diğerinin kullanılmasını istemesinin nedeninin anlaşılamadığını belirtmektedir. Ona göre müfessirler de isabetli bir açıklama yapmamaktadırlar. Künstlinger, klasik tefsir kaynaklarında var olan yorumları sıraladıktan sonra bunlar arasında en uygun yorumun, yasağın temel nedeninin "رَاعِنَا" kelimesinin kaba bir ifade olması şeklindeki Taberî'ye ait yorum olduğunu belirtmektedir. Ancak kelimenin "*karşılıklı dikkat*" anlamı içermesinden dolayı, bu açıklamanın da yetersiz olduğunu ileri sürmekte ve bu yasağın başka bir nedeninin olması gerektiğini söylemektedir[43]. Künstlinger, tefsirlerde yasağın temel nedeni olarak gösterilen Yahudilerin kelimeyi

---

37 Pickthall, Muhammad Marmaduke, *The Meaning Of The Glorious Qur'ân*, Araştırma Yay., Ankara, 2005, s. 42.

38 Bkz., http://www.kuranikerim.com/english/m_indexe.htm.

39 Geiger, *Judaism and Islam*, New York, 1970, s. 12-13. (Firestone, Reuven, "The Failure Of a Jewish Program Of Public Satire In The Squares Of Medina", *Judaism: A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought*, 1997, s. 9'dan naklen.)

40 Geiger, *Judaism*, s. 12-13 (Reuven, *The Failure Of a Jewish*, s. 9'dan naklen)

41 Jeffery, *Foreign*, s. 136.

42 Jeffery, *Foreign*, s. 136; Künstlinger, *Râinâ*, s. 878

43 Künstlinger, *Râinâ*, s. 877/879.

kötü niyetli kullanmaları bilgisini, değişik argümanlar ileri sürerek çürütmeye çalışmaktadır. Kelimenin taşıdığı çoban anlamının, gerek Yahudilerde ve gerekse Hıristiyanlarda aşağılayıcı bir anlam taşımadığını, aksine kutsal metinlerde övücü maksatla Hz. Davut, Hz. Musa, hatta bazı yerlerde Tanrı için dahi kullanıldığının görüldüğünü söylemektedir. Ancak bu durumun Araplarda farklı olduğunu, zira bu işin sadece kadınları ve köleleri kapsayan çok fazla aşağılanan bir iş olduğunu, hatta Sina Arapları arasında eğer bir uşağa "*Babanın öküzünü otlağa sür*" denirse kendisine küfür edildiğini belirtmekte ve bu yaklaşımı değişik kullanımlarla gerekçelendirmektedir[44]. Künstlinger, bu belirlemelerden sonra ayetle ilgili şöyle bir sonuca varmaktadır: "رَاعِنَا" kelimesinin bu emir formu, Yahudilerin sofra duasında kullandıkları "راعينو/רעינו" emir formuyla tam uygunluk arzeder. Yukarıda da belirtildiği gibi Yahudiler ve Hıristiyanlar, Tanrıya "*bizi otlat*" veya "*bizim çobanımız*" şeklinde seslenirler. Kelimenin bu şekildeki kullanımında Tanrı "*çoban*" olarak nitelendiği için, bu Arapların gözünde bir hakaret, Tanrı'ya küfretme gibi algılanabilirdi. Muhammed, Tanrı'ya bu tarz hitabı Yahudilerin ve Hıristiyanların Arapça çevirilerinden (İbranice değil) duymuş olabilir ve bunun Tanrı'ya karşı kullanımı hoş olmayacağı düşüncesiyle yasaklamış olabilir. İnsan, aşağılamayla eşdeğer olacağı için Tanrıya "*bizi otlat*" diyemez."[45] Böylece Künstlinger'e göre yasak, Yahudilerin Hz. Peygambere hakaretleri ile alakalı değil, Arapların "رَاعِنَا" kelimesinin de içinde barındırdığı çoban kavramına bakışlarıyla alakalıdır. Çünkü ona göre, Yahudi geleneğinde dua maksadıyla kullanılan çoban kelimesi, Arap geleneğinde aşağılayıcı bir kelimedir. Dolayısıyla yasağın nedeni, Arapların kullanımıdır.

E. DEĞERLENDİRME

Bu bölümde, gerek tefsirlerin ve gerekse oryantalist çalışmaların "رَاعِنَا" kelimesine yönelik farklı yorum ve yaklaşımlarını ayrı başlıklar altında değerlendirmeye ve tahlil etmeye çalışacağız.

1. Tefsirlerdeki "رَاعِنَا" Yorumlarının Değerlendirilmesi

Ayetleri tefsir ederken, Kur'ân'ın, Kur'ânla tefsirine, yani ilahi lafızların, terkiplerin ve ifadelerin, Kur'ân'ın bütünlüğü içerisinde ilgili

---

44 Künstlinger, *Râinâ*, s. 879-881.
45 Künstlinger, *Râinâ*, s. 881.

diğer pasajlar yardımıyla anlaşılmasına, azami özen gösterilmelidir. Kur'ân'ın bütünlüğü içerisindeki bu anlama ve yorumlama çabası, ayet, konteks ve Kurân'ın bütünlüğü şeklinde üç alanda gerçekleşmektedir. Lafızları ve cümleleri anlama ameliyesini, ilk olarak ayetin bütünlüğü içinde ele almak gerekmektedir. Zira tamamlayıcı unsurlarından herhangi biri gözden kaçtığında, varılacak anlamsal sonuç Kur'ân'ın vermek istediğinden farklı olabilir. Yine doğru bir okuma için ayetin siyak ve sibakı da oldukça önemlidir. Peş peşe gelen ayetlerin genellikle ortak bir amacı vardır ve bundan dolayı da, bir ayeti kendi içinde parçalayarak (atomcu) anlama gayreti, Kur'ân'ın ulaşmak istediği ortak amacı vermeyebilir. Belki bunlardan daha önemlisi, Kur'ân'ın, Kur'ân ile açıklanmasında, kelimelerin, cümlelerin, belli konudaki ayet gruplarının aralarındaki düşünsel bütünlüğünü gerçekleştirmektir. Kelimelerin ayet içerisindeki dilsel anlamlarının tespiti ve Kur'ân içinde kazandıkları yeni anlamların belirlenmesi, bu düşünsel bütünlük ile mümkün olmaktadır. Kurân'ın kendi iç dinamikleri, tefsir kaynaklarından sadece biridir. Bunun yanında ayetlerin tam olarak anlaşılması, Hz. Peygamberin sünnetini, sahabenin açıklamalarını, pasajın tarihsel evveliyatını ve Kur'ân'ın indirildiği döneme ait olguları, bir bütünlük içerisinde değerlendirmekle mümkündür[46].

Bu bağlamda "رَاعِنَا" ifadesini ve niçin yasaklandığını doğru anlamak ve yorumlamak için, kelime ile ilgili bütün verilerin bir bütünlük içerisinde değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu da, bahsi geçen unsurların, anlama eyleminde doğru işletilmesi ile mümkündür. Yukarıda da bahsedildiği gibi "رَاعِنَا" ile ilgili tefsir kaynaklarında birçok yorum ve açıklama bulunmaktadır. Bunlar içerisinde, tefsircilerin genelinin kabul ettiği ve asıl ve yardımcı tüm unsurların kullanıldığı yorum, kelimenin bir benzerinin İbranicede olduğu ve Yahudilerin kendi dillerindeki kelimeyi kastederek, Hz. Peygambere hakaret etmeleri ve dalga geçmeleri şeklindeki yorumdur. Müfessirler, kelimeyi anlamlandırırken öncelikle *"Kur'ân'ın, Kur'ân'la tefsiri"* ilkesinden hareketle, aynı kelime grubunda yer alan ayetleri birlikte değerlendirmektedir[47]. Nitekim Nisâ 46. ayette "رَاعِنَا" olgusu –

---

46 Geniş bilgi için bkz., Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şule, Yay., İstanbul, 1993, s. 43-92, 135-153; Gümüş Sadrettin, *Kur'ân Tefsirinin Kaynakları*, Kayıhan Yay., İstanbul, 1990, s. 31-102.

47 Ferrâ, *Me'ânî*, I, 69; Taberî, *Câmi'*, I, 620-621; Beğâvî, *Me'âlim*, I, 102; Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 86; Beydâvî, *Tefsîr*, I, 375; Ebû Hayyân, *Bahr*, I, 508; Râzî, *Mefâtih*. III, 224; Kurtubî, *Câmi'*, II, 40; San'ânî, *Tefsir*, I, 54; Şihâbuddîn, *Ucâb*, s. 243, Vâhidî, *Vecîz*, I, 123; Mâverdî, *Nüket*, I, 169; Suyûtî, *Dürr*, I, 253; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, I, 348; Ebu's-Suûd, *İrşâd*, I, 141; Elmalılı, *Hak Dini*, I, 453; İbn Âşûr, *Tahrîr*, I, 632.

Yahudiler bağlamında- net bir şekilde ortaya konmakta ve şöyle denmektedir: *"Yahudilerin bir kısmı kelimeleri yerlerinden değiştirirler, dillerini eğerek bükerek ve dine saldırarak "işittik ve karşı geldik", "dinle dinlemez olası" ve "Râinâ" derler..."* Daha sonra ise Bakara 104. ayette ise, önceden geçen bir olaya vurgu yapılmakta ve müminleri, *"Ey iman edenler! "رَاعِنَا" demeyin, "انظرنا" deyin..."* emriyle Yahudilerin yaptığı gibi yapmaktan uzak tutmaktadır[48]. Yüce Allah, ilk ayette Yahudilerin, ("رَاعِنَا" kelimesinin kullanımı dahil) birçok olumsuz yönlerinden bahsetmekte ve akabinde de *"Eğer onlar, "dinledik, itaat ettik. İşit ve bizi gözet" deselerdi kendileri için elbet daha hayırlı olurdu"* ifadeleriyle, " *سمعنا وعصينا/dinledik ve isyan ettik*" yerine "*سمعنا واطعنا/dinledik, itaat ettik*"; "*واسمع غير مسمع/işit ey işitmez olası!*" yerine "*واسمع/işit*" ve "رَاعِنَا" yerine "انظرنا" kelimelerinin kullanılmasının daha doğru olacağını söylemektedir[49]. Yine yasağın getirildiği ikinci ayette de, birinci ayetteki gibi Yüce Allah, "رَاعِنَا" kelimesinin alternatifi olarak "انظرنا" kelimesinin kullanılmasını istemektedir.

Aslında Yüce Allah, inananların itaatkâr, Yahudilerin ise isyancı kimliklerini diğer ayetlerde de net bir şekilde ortaya koymaktadır. *"Onlar "işittik, itaat ettik" Ey Rabbimiz mağfiretini niyaz ederiz"; "Ey Rabbimiz! Gerçek şu ki biz, "Rabbinize iman edin" diye seslenen bir davetçiyi işittik, hemen iman ettik..."*; *"Allahın size olan nimetini ve "duyduk ve kabul ettik" dediğiniz zaman sizi bununla bağladığı (O'na verdiğiniz) sözü hatırlayın ve Allah'tan korkun. Şüphesiz Allah, kalplerin içindekini bilmektedir."*; *"Aralarında hüküm vermesi için Allah'a ve Resûlüne davet edildiklerinde "işittik ve itaat ettik" demek, sadece müminlerin söyleyeceği sözdür. İşte asıl bunlar kurtuluşa erenlerdir."*[50] şeklinde birçok ayette, müminlerin, Allah'ın emir ve tavsiyelerini işittikleri ve itaat ettikleri belirtilmektedir. Buna mukabil *"Hatırlayın ki, sizden söz almış da Tûr'u üstünüze kaldırmış "size verdiklerimizi kuvvetlice tutun, söylenenleri işitin" demiştik. Buna mukabil "işittik ve isyan ettik" dediler"*; *"Musa onlara apaçık ayetlerimizi getirince, "Bu olsa olsa uydurulmuş bir sihirdir, biz önceki atalarımızdan böyle işitmemiştik" dediler"*[51] ayetlerinde de Yahudilerin, Allahın emir ve yasaklarını duydukları, fakat itaat etmedikleri, aksine isyan ettikleri

---

48 Bakara suresinin mi yoksa Nisa suresinin mi önce indiği hususunda farklı yaklaşımlar ileri sürülmektedir. Ancak çalışmamızın konusu olan ayetlerin içeriğinden ve anlamsal kurgusundan hareketle, Nisâ suresinin önce indiği görüşü tercih edilmiştir.

49 Râzî, *Mefâtih*. X, 119.

50 Ayetler için sırasıyla bkz., Bakara, 2/285; Âl-i İmrân, 3/193; Mâide, 5/7; Nûr, 24/51.

51 Ayetler için bkz., Bakara, 2/193; Kasas, 28/36.

vurgulanmaktadır. Dolayısıyla gerek "رَاعِنَا" kelimesinin geçtiği her iki ayet ve gerekse Yahudilerin, ilahi emirlere karşı başkaldırıcı ruhunu ortaya koyan diğer ayetler beraber değerlendirildiğinde, "رَاعِنَا" kelimesinin Yahudilerle alakalı olduğu ve kelimeyi, bu isyancı ruhlarının tezahürü olarak kötü maksatla kullandıkları net bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Ancak hem konumuz olan ayetlerde hem de yardımcı unsur olarak sunulan diğer ayetlerde, "رَاعِنَا" kelimesinin Yahudilerle alakalı olduğu ve olumsuz bir anlam taşıdığı anlaşılsa da, niçin yasaklandığı, anlamsal içeriğinin ne olduğu belli değildir. Bu anlamsal kapalılık, tefsirin öteki yardımcı unsurlarından biri olan ayetin tarihsel arka planı ile aşılmaktadır. Nitekim ayetin nüzûl sebebi, hem yasağın gerekçesini hem de Yahudilerin bu kelimeyi hangi anlamda kullandıklarını ortaya koymaktadır. İbn Abbas ve Süddî kanalından gelen her iki rivayette, müminlerin Hz. Peygamber için masum bir şekilde kullandıkları "رَاعِنَا" kelimesini, Yahudilerin tevriye yaparak, yani kendi dillerindeki kötü anlamını kastederek, Hz. Peygambere hakaret ettikleri belirtilmektedir[52]. Kur'ân, Yahudilerin Tevrat'ta birçok kelime ile dillerini eğip bükerek oynadıklarını, onların yerlerini değiştirmek suretiyle tahrif ettiklerini belirtmektedir. *"Fakat zalimler, kendilerine söylenenleri başka sözlerle değiştirdiler."*; *"Vay haline o kimselerin ki Kitabı (Tevrat'ı) elleriyle yazarlar, sonra o yazdıkları şeyi az bir para karşılığında satmak için "Bu Allah katındandır" derler."*; *"Ehl-i Kitaptan bir grup, okuduklarını kitaptan sanasınız diye kitabı okurken dillerini eğip bükerler."*[53] ayetleri onların bu kötü huylarının birkaç örneğidir. Dolayısıyla Yahudiler kötü düşüncelerini gerçekleştirmek için Tevrat'ta alışkanlık haline getirdikleri tahrif (kelimelerle oynama) olayını, Kur'ân'da da denemişlerdir. Hatta bunu sadece "رَاعِنَا" kelimesinde değil "حطة" ve "السلام" kelimeleri üzerinde de uygulamaya çalıştıkları bilinmektedir.

Yahudiler, bütün peygamberlerin ortak sünneti olan selamlaşma üzerinden de Hz. Peygambere hakaret etmektedirler. Bazen Hz. Peygamberin bulunduğu meclise gelerek, kendisine ve ashabına selam verirlerdi. Ancak bu selamlaşmada adeta ayette belirtildiği gibi, dillerini eğip bükerek, "السلام" yerine lam harfini düşürerek "السام عليكم /ölüm sizin üzerinize olsun" derlerdi. Hz. Peygamber de karşılık olarak

52 Vâhidî, *Esbâb*, s. 36-37; Suyûtî, *Lübâb*, s. 24.

53 Ayetler için sırasıyla bkz., Bakara, 2/59,79; Al-i İmran, 3/78. Diğer ayetler için bkz., Mâide, 5/15; En'âm, 6/91; A'râf, 7/162.

"وعليكم/size de olsun" demekle yetinirdi. Hatta Hz. Aişe'nin "*Ölüm ve lanet size olsun*" şeklinde karşılık vermesine Hz. Peygamber "*Ey Aişe, Allah her şeyde yumuşaklığı sever. "وعليكم/size de olsun*" demen yeterlidir"[54] buyurmuştur. Bir başka rivayette ashab, Hz. Peygambere "*Ey Allahın Resulü! Kitap ehli bize selam veriyor, onların selamını nasıl karşılayalım?*" diye sorduklarında O da "*وعليكم/size de olsun*" şeklinde cevap vermişti[55]. Yine onlar, bu kelime oyununu " *واذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدا وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم وسنزيد المحسنين/Bir zamanlar biz, (Tih'ten çıktıkları vakit Beni İsraile) "Bu şehre girin, dilediğiniz yerde, onlardan dilediğinizi bol bol yeyin, kapısından eğilerek girin, (Girerken) Hıtta (Ya Rabbi bizi affet) deyin ki, sizin hatalarınızı bağışlayalım; zira biz, Muhsinlere ziyade vereceğiz" dedik.*" ayetindeki "حطة" kelimesinde de yapmaktadırlar. Bu husus kaynaklarda şöyle anlatılmaktadır. Yahudiler, kırk yıl Tih'te kaldıktan sonra Beyt-i Mukaddese yürüdüler ve orayı fethettiler. Allah, onlara fethettikleri şehrin kapısından secde ederek, yani alçak gönüllülükle, Allah'a karşı boynu eğik bir vaziyette girmelerini ve girerken de "*Hıtta*" demelerini emretti. Fakat onlar bu emrin aksini yaptılar ve şehrin kapısından böbürlenerek girdiler. "*حطة/bizi affet, bizi bağışla*" diyecekleri yerde kelimeyi değiştirerek, buğday anlamına gelen "حنطة" dediler. Af yerine menfaat/mal istediler[56]. Nitekim Hz. Peygamber de bu konuda şöyle buyurmaktadır: "*Yahudilere, 'Beyt-i Makdis'in kapısından eğilerek giriniz ve "حطة/bizi affet, bizi bağışla" deyiniz' denildi. Onlar ise kıçlarının üzerine emekleyerek girdiler ve söylemeleri gereken kelimeyi değiştirip " حنطة حبة في شعرة/bize buğday başağında dane ver" dediler.*"[57]

Yahudilerin gerek Tevrat'taki tahrif alışkanlıkları ve gerekse "حطة" ve "السلام" örneklerinde ortaya çıkan tavırları, onların "رَاعِنَا" konusunda da aynı davrandıklarını desteklemekte ve "رَاعِنَا" kelimesinin, Yahudilerin dışında yorumlanmasını engellemektedir.

Müfessirlerin çoğunluğu, kelimenin iki dilli olduğunu belirtmekte ve kullanımının yasaklanmasını da, İbranicedeki kötü anlamı taşıyan

---

54 Buhârî, Cihâd, 98; Müslim, Selâm, 10-2; Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as, *Sünenü Ebî Dâvûd*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, Edeb, 138; Tirmizî, Siyer, 41.

55 Müslim, Selâm, 7; Ebû Dâvûd, Edeb, 138; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, III, 115, 202, 222, 273, 277 vd. Ayrıca bkz., Güner, Osman, *Resûlullahın Ehl-i Kitap'la Münasebetleri*, Fecr Yay., Ankara, 1997, s. 322-323.

56 İbn Kesîr, *Tefsir*, I, 100; Ebâ Hayyân, *Bahr*, I, 383-384; Kurtubî, *Câmi'*, I, 279; Suyûtî, *Dürr*, I, 173; vd.

57 Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, Tefsir, 4; Müslim, Tefsir, 1.

benzeriyle açıklamaktadırlar. Ancak Reuven'in de dediği gibi müfessirler, kelimenin ne İbranicedeki aslını veriyorlar ne de anlam alanından bahsediyorlar[58]. Sadece İbranicede küfür/sövmek anlamına geldiğini belirtmekle yetiniyorlar. Buna mukabil bazı müfessirler, kelimenin benzerini vermemekle beraber "رَاعِنَا" ifadesinin Yahudi dilinde "*اسمع لا سمعت/dinle ey dinlemeyesice!*" şeklinde bir anlamının olduğunu söylemektedir[59]. Elimizdeki mevcut İbranice sözlüklerde "رَاعِنَا" kelimesinin böyle bir anlamının bulunmadığı görülmektedir. Sözlüklerde böyle bir anlamın yer almaması, kelimenin bir deyim veya beddua olarak özel bir anlam taşımasından kaynaklanabilir. Ancak Nisâ suresindeki ayette, "*اسمع لا سمعت/dinle ey dinlemeyesice!*" ile "رَاعِنَا" ifadelerinin ayrı zikredilmesi, anlamlarının da farklı olduğuna işaret etmektedir. Nitekim ayette "*Yahudilerin bir kısmı kelimeleri yerlerinden değiştirirler, dillerini eğerek bükerek ve dine saldırarak "işittik ve karşı geldik", "dinle dinlemez olası" ve "Râinâ" derler...*" şeklinde atıf ile ayrı ayrı zikredilmişlerdir. "*Matuf, matufun aleyhin gayrıdır*" kuralından hareketle "*اسمع لا سمعت/dinle ey dinlemeyesice!*" ile "رَاعِنَا" kelimelerinin farklı oldukları ve "رَاعِنَا" ifadesinde böyle bir anlamın olmadığı söylenebilir.

Bazıları "رَاعِنَا" ifadesinin benzerinin İbranicede "*sen bizim koyunlarımızın çobanısın*" anlamındaki "راعينا" kelimesi olduğunu belirtmektedirler[60]. İbranice sözlüklerde "رَاعِنَا" kelimesinin "راعينا" değil, "راعينو/רעינו" şeklinde formu bulunmaktadır. "راعينا" kelimesi fonetik açıdan "راعينو/רעינו" kelimesine uymasa da, anlam bakımından uymaktadır. Nitekim müfessirlerin İbranicede "راعينا" şeklinde olduğunu söyledikleri kelime ile bu günkü İbranicede bulunan "רעינו/راعينو" kelimesinin ortak anlamları çobandır.

Klasik tefsir kaynaklarında "رَاعِنَا" kelimesinin İbranicedeki karşılığı ile ilgili "راعينا" fonetiğinin dışında yeterli bilgiler bulunmasa da, modern dönemlerde yapılan çalışmalarda kelimenin İbranicedeki müradifinin "רע/رع" kelimesi olduğu ortaya konmuştur[61]. Söz konusu kelimenin, mevcut İbranice-İngilizce sözlüklerdeki anlamı, kaynaklarda

---

58 Reuven, *The Failure of a Jewish*, s. 9.

59 Beğâvî, *Me'âlim*, I, 102; Râzî, *Mefâtih*, III, 224; Ebû Hayyân, *Bahr*, I, 508; Şihâbuddîn, *Ucâb*, s. 346; Kurtubî, *Câmi'*, II, 40; Ebu's-Suûd, *İrşâd*, I, 141; Elmalılı, *Hak Dini*, I, 453.

60 Ferrâ, *Me'ânî*, I, 69; Râzî, *Mefâtih*. III, 224; Ebû Hayyân, *Bahr*, I, 508; Elmalılı, *Hak Dini*, I, 453.

61 http://www.ansaaar.com/vb/showthread.php?mode=hybrid&t=23267;Jeffery, *Foreign*, s. 136; Künstlinger, Râinâ, s. 877;

Yahudilerin kullanım amaçlarını ortaya koyan yorumlara uygun düşmektedir. Medine Yahudileri "رَاعِنَا" kelimesini, Arapçadaki anlamıyla değil, dillerini eğip bükerek, kendi dillerindeki anlamını kastederek kullanmaktaydılar. Onlar Arapça kelimeleri seslendirirken, (السام عليكم/ölüm sizin üzerinize olsun örneğinde olduğu gibi) kendi dillerine uygun düşecek şekilde, kelimelerin yerlerini değiştirmekte ve amaçları doğrultusunda telaffuz etmekteydiler. "رَاعِنَا" kelimesi üzerinde de aynı uygulamayı yaptılar ve Hz. Peygambere kendi dillerindeki "*içimizdeki kötü*" anlamını kastederek hitap ettiler. Burada "رَاعِنَا" kelimesi üzerindeki oynamanın iki şekilde olması muhtemeldir. Birincisi ve kuvvetli olan görüş, onların dillerini bükerek kelimeyi " راعينو/רעינו" şeklinde seslendirmeleridir. Bu şekliyle kelime "*bizim kötümüz*" veya "*bizim içimizdeki kötü*" anlamına gelmektedir. İkincisi ise, kendi dillerindeki kelimenin aslına göre "רוע/روع" şeklinde söylemeleridir ki, bu da yine "*bizim kötümüz*" veya "*bizim içimizdeki kötü*" anlamına gelmektedir[62]. "راعينو/רעינו" şeklindeki ifadenin İbranice sözlüklerde, kötü yanında otlatmak ve çoban anlamına da geldiği belirtilmelidir. Yahudiler, Hz. Peygambere karşı kelimeyi, kendi dillerindeki anlamına uygun bir tarzda dillerini eğip bükerek kullanırken, sanki bakışların, dikkatlerin ve kulakların kendilerine verilmesini önemsiyorlar hissini vermektedirler. Bu yüzden Yüce Allah onların bu kötü niyetlerini ve peygambere karşı hakaretlerini ortadan kaldırmak için onlardan "رَاعِنَا" kelimesi yerine, kendi dillerinde karşılığı olmayan ve yanlış anlamaya meydan vermeyecek olan "انظرنا"[63] kelimesini kullanmalarını istemiştir.

Bu yorumun dışında yine Yahudilerin "رَاعِنَا" ifadesini, "ahmaklık" anlamına gelen "رعن" kelimesine nispet ederek, Hz. Peygamber için kullandıkları da belirtilmektedir[64]. Bu yorumun referansı ise, Hasan Basri ve İbn Muhaysin'e nispet edilen "رَاعِنًا" kelimesinin tenvinli kıraatıdır[65]. Bu yorum aslında Yahudilerin tavrına uygun bir yorumdur, ancak genel kabul gören ve tefsir unsurlarının tümünün kullanılması sonucu ulaşılan yorumun gölgesinde kalmıştır.

"رَاعِنَا" ile ilgili yapılan diğer açıklamalarda ise, bu bütüncül yaklaşımın olmadığı ve ayete parçacı bir mantıkla yaklaşıldığı

---

62 http://www.ansaaar.com/vb/showthread.php?mode=hybrid&t=23267.

63 Jeffery, *Foreign*, s. 136

64 Beğâvî, *Me'âlim*, I, 102; Beydâvî, *Tefsîr*, I, 375.

65 Zeccâc, *Me'ânî*, I, 188; Ebû Hayyân, *Bahr*, I, 508; Kurtubî, *Câmi'*, II, 41; Ateş, *Tefsir*, I, 212.

görülmektedir. Bunlar içerisinde "*لاتقولوا خلافا/aksini söylemeyin*" şeklindeki 'Ata ve Mücahid'e nispet edilen yorum[66], kelimenin ne dilsel referansları ile ne de ayetin bağlamı ile uyuşmaktadır. Nitekim Taberî, "رَاعِنَا" ifadesinin "*gözetmek*" ve "*riayet etmek*" şeklinde iki anlamı bulunduğunu, kelimenin Arap kelamında "*aksini söylemek*" gibi bir anlamının ve kullanımının olmadığını söyleyerek, dilsel açıdan bu yorumu eleştirmektedir[67]. Bu yorumun ayetin bağlamı ile de ilgisinin olmadığı görülmektedir. Zira Yüce Allah, "رَاعِنَا" ifadesinin kullanımını yasaklarken alternatif olarak, benzer anlamları taşıyan "انظرنا" kelimesini sunmaktadır. "خلافا" kelimesi ile "انظرنا" kelimesinin, anlam açısından herhangi bir yakınlığı söz konusu değildir. Buna göre ayetin anlamı, "*Ey iman edenler! (Peygamberin söylediklerinin) Aksini söylemeyin, "انظرنا/bize bak, bizi gözet" deyin.*" şeklinde olur ki, bunun da ayetin maksadını tam olarak ortaya koymadığı açıktır. Taberî'nin, "*sen bizi gözet biz de seni gözetelim*" şeklindeki dilsel dayanağına istinaden kelimeye verdiği anlam, ayetin kendi bağlamı içerisinde tutarlı gözükmektedir. Dolayısıyla Taberî'ye göre yasağın nedeni, kelimenin anlamının, Hz. Peygambere kullanılması uygun olmayacak derecede kaba olmasıdır[68]. Ancak bu yorum da bazı yönlerden eksiktir. Öncelikle müfaele babına ait olan "*mürâ'ât*" kalıbının müşâreket anlamı dışında, "*yönetimde mübalağa, başkasının işlerini yürütmek, yararını gözetmek ve ihtiyaçlarını tedarik etmek*" gibi tek taraflı anlamlar taşımaktadır[69]. Kaldı ki, kelime böyle bir kaba anlam içerse de, müminlerin kelimenin bu kadar çok anlamı içerisinde, Hz. Peygambere böyle bir maksatla bu kelimeyi kullanmaları imkânsızdır. Nitekim yukarda verilen ayetlerde görüldüğü gibi, Allah'ın emirlerine karşı "*işittik ve itaat ettik*" ifadesi müminlerin en önemli vasıflarındandır. Ayrıca yukarda selam ile ilgili bahsedilen rivayet de, kelimenin yasaklanmasında hâricî bir etkenin olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber sahabeye, Yahudilere karşı "السلام" kelimesini kullanmalarını yasaklamaktadır. Onun yerine sadece "وعليكم" kelimesini kullanmalarını emretmektedir. Hz. Peygamber "السلام" kelimesini kötü bir anlam içerdiği için değil, Yahudilerin kötü maksatlı kullanımlarına malzeme vermemek için yasaklamaktadır. "رَاعِنَا" kelimesindeki yasak da aynıdır ve tamamen hâricî bir etkenden, yani

66 Taberî, *Câmi'*, I, 618-619; İbn Kesir, *Tefsir*, I, 150; Suyûtî, *Dürr*, I, 253.
67 Taberî, *Câmi'*, I, 622.
68 Taberî, *Câmi'*, I, 621-622.
69 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, I, 348; İbn Âşûr, *Tahrîr*, I, 633.

kelimenin kullanım biçiminden kaynaklanmaktadır. Yoksa kelimenin bizzat anlamsal yapısından değil. Ayrıca aynı kelimenin geçtiği diğer ayet ve ilgili rivayetler, "رَاعِنَا" kelimesinin müşareket anlamında kullanıldığı şeklindeki yorumu olumsuzlamaktadır.

2. Oryantalist Çalışmalarda "رَاعِنَا" Yorumlarının Değerlendirilmesi

Oryantalist çalışmalarda, "رَاعِنَا" kelimesine yönelik iki farklı yaklaşım görülmektedir. Birincisi, kelimenin klasik tefsir kaynaklarındaki gibi ele alınarak, dilsel ve nakli referanslar çerçevesinde yorumlanması; ikincisi ise, kelimenin yasaklanma nedeninin, Yahudiler olmadığı iddiasını değişik argümanlarla ispatlama çabasıdır.

Rodwell, George, Geiger, Pickthall, Abdullah Yusuf Ali, Dawood ve Ben-Shemesh, Kur'ân tercümelerinde, hem "رَاعِنَا" kelimesini hem de "انظرنا" kelimesini, ya olduğu gibi ya da *"look upon us/bize itibar et/gözet"*,*"Listen to us!/bize kulak ver"* şeklinde tercüme etmektedirler[70]. Bu tercümelerini de yine klasik kaynaklarda, kelimenin açıklanmasında etkin olan malzeme ile gerekçelendirmektedirler ve "رَاعِنَا" kelimesinin kullanılmamasını, İbranicede (ر ع kelimesine istinaden) *"our evil one/bizim kötümüz"* anlamında olmasına bağlamaktadırlar[71]. Arthur Jeffery de, müfessirler gibi kelimeyi Arapların *"look at us/bize bak"* anlamında kullandıklarını belirtmekte, ancak Yahudilerin kendi dillerindeki *"evil/kötü, şer"* anlamındaki "רע/רע" kelimesi ile ilişkilendirerek, Muhammed ile alay ettiklerini itiraf etmektedir[72].

Hirschfeld, "رَاعِنَا" kelimesinin referansının İbranicede, ya "ראהנא/راهنا" ya da "راينو/ראינו" kelimeleri olduğunu iddia ederek, bu kelimeleri Yahudilerin dualarında kullandıklarını ileri sürmektedir[73]. Hirschfeld'in bu iddiası, gerek kelimelerin fonetik benzerliği açısından ve gerekse Yahudilerin kelime üzerindeki manipülasyonlarının olmadığını gösterme çabası açısından havada kalmaktadır. Öncelikle "رَاعِنَا" kelimesi ile "راهنا/ראהנא" ya da "راينو/ראינו" kelimeleri

70 Bkz., Rodwell, *The Koran*, s. 348-349, 416; Geiger, *Judaism*, s. 12-13 (Reuven, *The Failure Of a Jewish*, s. 9'dan naklen); Sale, *The Koran*, s. 66, 107, 537; http://www.kuranikerim.com/english/m_indexe.htm; Pickthall, *The Meaning*, s. 42;;

71 Geiger, *Judaism* s. 12-13. (Reuven, *The Failure Of a Jewish*, s. 9'dan naklen.); Sale, *The Koran*, s. 537.

72 Jeffery, *Foreign*, s. 136.

73 Jeffery, *Foreign*, s. 136; Künstlinger, *Râinâ*, s. 878

seslendirme açısından birbirine benzememektedir. Birincisinde (ع/ע) harfi yerine (ه/ה); ikincisinde ise (ع/ע) harfi yerine (ي/י), sondaki (ا) yerine (و/ו) harfi kullanılmaktadır. Eğer "رَاعِنَا" kelimesinin İbranicede "רע/רע" şeklinde tam karşılığı bulunmasaydı Hirschfeld'in yaklaşımı tartışmaya değer bulunabilirdi. Nitekim Geiger de, meselenin "רע/רע" ve "راه/ראה" kelimeleri üzerinde olduğunu ve Yahudilerin alay etmelerine Hz. Peygamberin kızmasını, bu kelimelerin yansıttığını belirtir[74]. Diğer yandan "راهنا/ראהנא" ve "راينو/ראינו" kelimelerinin "*sight, eyesight, to see; look, behold vb./bize bak, bizi gör*" gibi anlamlar taşıması ve bu kelimeleri Yahudilerin dualarında kullanmaları, "رَاعِنَا" kelimesinin Yahudilerle alakalı olmadığını ispatlama gayretidir. Oysa özellikle Nisâ suresinde Yahudilerin menfi kişiliklerinden bahsederken onların "*işittik ve isyan ettik, dinle ey dinlemeyesice! Ve Râinâ*" dediklerini aktarmaktadır. Eğer ayetteki "رَاعِنَا" ile Hirschfeld'in, Yahudilerin dualarında kullandığını iddia ettiği ve "*look, behold/bize bak, bizi gör*" gibi olumlu anlam taşıyan "راهنا/ראהנא" ve "راينو/ראינו" kelimeler aynı olsaydı, ayette olumsuz bağlamda kullanılmazdı. Nitekim Arthur Jeffery, bu yaklaşımı, "*tefsircilerin konu ile alakalı yorumları daha doğrudur*"[75] ifadeleriyle eleştirmektedir. Dolayısıyla anlam açısından uysa da, fonetik açıdan kelimelerin aynı olmaması ve diğer yandan kelimenin İbranicede tam benzerinin olması, Hirschfeld'in yaklaşımının, Yahudileri tamamen ayetin muhtevasından uzaklaştırma temeline dayandığını ortaya koymaktadır.

David Künstlinger de, "رَاعِنَا" kelimesinin yerine "انظرنا" kelimesinin kullanılması talebini, Nisâ suresindeki ilgili ayeti ve diğer argümanları yok sayarak Arapların kullanımına bağlamaktadır. Gelenekteki yorumların tümünü verdikten sonra en mantıklı ve tutarlı gördüğü Taberî'nin "*sen bizi dinle biz de seni dinleyelim*" "*sen bizi gözet biz de seni gözetelim*" şeklindeki müşâreket temeline dayalı görüşünü de yeterli bulmaz ve başka nedenler arar[76].

Künstlinger'e göre, "رَاعِنَا" kelimesinin bu emir kalıbı, Yahudilerin sofra duasında kullandıkları "راعينو/רעינו" emir formuyla tam bir uyum içindedir. Yani "رَاعِنَا" kelimesinin İbranicedeki karşılığı tam olarak "راعينو/רעינו" kalıbıdır. Yahudiler, Tanrı'ya dua ederken "*bizi*

74 Jeffery, *Foreign*, s. 136.
75 Jeffery, *Foreign*, s. 136.
76 Künstlinger, *Râinâ*, s. 877/879.

otlat" veya "*bizim çobanımız*"[77] anlamındaki bu kelimeyi/kalıbı kullanırlar[78]. Buradan hareketle Künstlinger, çobanlığın Yahudi ve Hıristiyan kültüründeki dini ve toplumsal değerini ortaya koymakta ve Kutsal metinlerden örnekler sunmaktadır. "*Ve Samuel Yesseye dedi: Çocukların hepsi bu mu? Ve dedi: daha en küçüğü var ve işte koyunları güdüyor.*"[79], "*Koyunların yanında olan oğlun Davud'u bana gönder.*"[80], "*Rab çobanımdır, benim eksiğim olmaz*"[81], "*Yüreğinin kemaline göre onlara çoban oldu*"[82], "*Ey İsrailin çobanı! Kulak ver*"[83] ayetleri bunlardan bir kaçıdır. Yine İncil'deki "*İmdi koyunların büyük çobanını, Rabbimiz İsa'yı, ebedi ahdin kanı ile ölülerden geri getiren selamet Allah'ı...*"[84], "*Çünkü yoldan sapan koyunlar gibi idiniz; fakat şimdi canlarınızın çobanına ve nazırına döndünüz.*"[85] pasajları da çobana verilen değerin diğer örnekleridir.

Künstlinger, kutsal metinlerin referansıyla Yahudi ve Hıristiyanlıkta çobanlığın değerli bir statü olduğunu ortaya koyduktan sonra, bu mesleğin sosyal statü açısından Arap kültüründeki aşağılayıcı konumunu ispata koyulmaktadır. Örneğin "*لست براعي ابل ولا غنم/Ben ne deve ne de koyun çobanıyım*" sözünü çobanı aşağılayıcı bir ifade olarak algılamaktadır. Yine Lisânu'l-Arab'ta geçen "*كأنه راعي غنم أي في الجفاء والبذاذة/Sanki koyun çobanı gibi pejmürde ve perişan bir haldedir*" ile "*إنما هو راعي ضأن ما له وللحرب/O, savaşta etkisi olmayan koyun çobanıdır*" hadisleri[86] bu düşüncesinin temel argümanlarıdır[87]. Bu aşamadan sonra Künstlinger, şöyle bir sonuca varmaktadır. "رَاعِنَا" kelimesinin karşılığı İbranicede "راعينو/רעינו" kelimesidir. Bu kelime de çoban anlamına gelmekte ve Yahudiler dualarında Tanrı için kullanmaktadırlar. Araplarda ise çoban, toplumsal açıdan değersiz ve aşağılanan bir meslektir. Kelimenin bu şekildeki kullanımında, Tanrı "*çoban*" olarak nitelendiği için, bu Arapların gözünde bir hakaret, Tanrı'ya küfretme

---

77 Richard Bell de, kelimeyi "shepherd us/bize çobanlık et, bizi güt" şeklinde, yani çoban olarak tercüme etmektedir. Geiger, *Judaism*, s. 12-13 (Reuven, *The Failure Of a Jewish*, s. 9'dan naklen).

78 Künstlinger, *Râinâ*, s. 881.

79 Kitabı Mukaddes, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1997, I. Samuel, XVI/11.

80 I. Samuel, XVI/19.

81 Mezmurlar, 23/1.

82 Mezmurlar, 78/72.

83 Mezmurlar, 80/1.

84 İbranilere, XIII/20.

85 Petrus, II/25.

86 Bu hadisler, temel ve yan hadis kaynaklarında bulunamadı.

87 Künstlinger, *Râinâ*, s. 881.

gibi algılanabilirdi. Dolayısıyla bu kelime, Tanrı'ya karşı kullanımı hoş olmayacağı düşüncesiyle yasaklanmış olabilir.[88] Böylece Yahudiler bu kelimeyi Hz. Peygambere karşı hakaret için değil, normal olarak kullanmaktaydılar. Ancak yasak, Arapların "رَاعِنَا" kelimesinin de içinde barındırdığı çoban kavramına kötü bakışları ile alakalıdır. Sonuç itibariyle bu kelime ve yasak ile Yahudilerin ilgileri yoktur.

Bu yaklaşım ve sunulan gerekçeler bilimsel objektiviteden uzak olması dışında, bilgi açısından da oldukça sıkıntılıdır. Önceden de belirttiğimiz gibi "رَاعِنَا" kelimesinin karşılığı olan "راعينو/רעינו" kelimesi, İbranicede "رع/רע" kökünden gelmektedir. Dolayısıyla kelimenin sözlüklerdeki ilk karşılığı, kötü anlamında ortak olan "*bad, wrong, ill, lousy, foul, moldy, mouldy, evil, wicked, vicious, meany*" kelimeleridir. İkincisi ise, çoban ve yönetme anlamında ortak olan "*to shepherd; graze, pasture; lead*" kelimeleridir. Böylece Künstlinger, görüşünü temellendirmek için kelimenin sadece çoban anlamını almakta, kötü anlamını görmemektedir. Diğer yandan kutsal metinlerde çobanın övülmesi ile ilgili pasajları kullanırken, İslam kültüründeki övücü malzemeyi görmezden gelmektedir. Örneğin Hz. Peygamberin "*hepiniz yöneticisiniz ve hepiniz yönettiklerinizden sorumlusunuz*"[89] hadisinde çoban, sembolik olarak toplumun elitleri olan yöneticilere; sorumlu oldukları halk ise sürüye benzetilmektedir. Yine Hz. Peygamberin "*Bir dağın başındaki koyun çobanı Yüce Allah'ın hoşuna gider. O, ezan okur ve namaz kılar. Yüce Allah şöyle buyurur: kuluma bakınız, ezan okuyor, namaz kılıyor, benden korkuyor ve ben onu affettim ve cennete koydum.*"[90] ve "*Allah'ın gönderdiği peygamberler koyun çobanıdır. Ashab "Siz Ya Resulellâh?" diye sordular. Hz. Peygamber "Ben de Mekke'de koyun güttüm..." diye cevap verdi*"[91] hadislerinden birincisinde çobanın Yüce Allah katındaki değeri; ikincisinde de Hz. Peygamber kendisinin de yaptığı bu meslekten duyduğu gurur anlatılmaktadır. Dolayısıyla İslam'dan önce Arap kültüründe çobanlık, yerilen bir meslek olabilir, ancak İslam'ın gelişi ile ve Hz. Peygamberin de icrasıyla bu mesleğin yerilen değil, övülen bir meslek olduğu görülmektedir.

---

88 Künstlinger, *Râinâ*, s. 881.

89 Müslim, İmâre, 5; Tirmizî, Cihâd, 27.

90 Nesâî, Ahmed b. Şuayb, *Sünenü Nesâî*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, Ezan, 26; Ahmed b. Hanbel, 4, 145, 157.

91 Buhârî, Et'ime, 48; Müslim, Eşribe, 163; İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd, *Sünenu İbn Mâce*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, Ticârât, 5.

Aslında Künstlinger'in Arap kültüründe çobanın utanç verici bir meslek olduğuna dair verdiği örnekler de, bu düşünceyi tam olarak yansıtmamaktadır. Arapların "لست براعي ابل ولا غنم/*Ben ne deve ne de koyun çobanıyım*"[92] şeklindeki ifadeleri çobanı aşağılayıcı bir ifade değildir. Zaten araştırmacının cümleyi de eksik aldığı görülmektedir. Cümlenin tamamı "لست براعي إبل ولا غنم ولا بجزار" şeklindedir ve muhtemelen sözün sahibi, meslek olarak çoban ve kasap olmadığını anlatmaya çalışmakta ve kendi işini belirtmektedir[93]. Dolayısıyla bir mesleğe sahip olmamak onu yermek anlamına gelmez. Bu kadar çok hadis kaynağı varken bir sözlük olan Lisânu'l-Arap'tan aldığı " كأنه راعي غنم أي في الجفاء والبذاذة"; "إنما هو راعي ضأن ما له وللحرب"[94] hadislerden birincisi yermek anlamında, ancak ikincisi bir savaşta çobanın konumunu anlatmaktadır. Nitekim sözlük sahibi " كأنه يستجهله ويقصر به عن رتبة من يقود الجيوش" ifadeleriyle çobanın askere komutanlık eden kişiden rütbe açısından daha aşağı ve daha bilgisiz olduğundan bahsetmektedir[95]. Bununla birlikte Künstlinger, kutsal metinlerin bazı pasajlarında da "*Çobanların işinden daha aşağılayıcı bir zanaat olmadığı, tüm gün elinde sopası ve omuzlarında çantasıyla yürüdüğünü bilirsin*" şeklinde çobanlık mesleğini aşağılayan ifadeler yer aldığını belirtmektedir[96]. Dolayısıyla her kültürde kullanım amacına göre, bu mesleği öven ve yeren ifadeler bulunmaktadır.

Künstlinger, "رَاعِنَا" ile ilgili gerek ilgili ayeti ve gerekse açıklanmasında oldukça önemli olan tarihsel verileri hiç dikkate almamaktadır. Dolayısıyla kelimenin hem Arapçada hem de İbranicedeki etimolojik yapısı ve Künstlinger'in ön yargılı yaklaşımı, onun bu çalışmadaki amacının, kelimenin kötü anlamını sadece Arapçaya ve Araplara dayandırmak suretiyle, Yahudileri, bu ayetin mefhumundan uzaklaştırmak, onları temize çıkarmak olduğu görülmektedir.

SONUÇ

Çalışmanın içeriğinde de açıkça görüldüğü gibi kelimenin kullanılmasının istenmediği Bakaradaki ayette de Yahudilerin telaffuz ettiği belirtilen Nisâ'daki ayette de, "رَاعِنَا" kelimesinin içeriği net

92 İbn Manzûr, *Lisân*, XII, 640.
93 İbn Manzûr, *Lisân*, XII, 640.
94 İbn Manzûr, *Lisân*, XIV, 325.
95 İbn Manzûr, *Lisân*, XIV, 325.
96 Künstlinger, *Râinâ*, s. 880.

değildir. İki ayet beraber değerlendirildiğinde, Yahudilerin kelimeyi çok da hoş olmayan anlamda kullandıkları anlaşılmaktadır. Bu nedenle de gerek müfessirler ve gerekse batılı bilim adamları kelimeyi farklı şekillerde değerlendirmektedirler. Bu değerlendirmeler içerisinde olgu ile uyuşanlar olduğu gibi uyuşmayanlar da bulunmaktadır. Özellikle Taberî'nin başını çektiği bazı âlimler, "رَاعِنَا" kelimesinin kullanılmaması talebini kelimenin anlam alanına ve müminlerin kullanım şekline bağlamaktadırlar. Yine bazı batılı bilim adamları, kelimenin Yahudilerle alakalı olmadığını ispatlama adına açıklayıcı birçok malzemeyi görmezlikten gelmekte ve kelimenin İbranice benzerinin de kendi görüşlerini destekleyecek çoban anlamına sığınmaktadırlar.

Oysa "رَاعِنَا" kelimesinin anlamlandırılmasına ve açıklanmasına yönelik Nisâ suresindeki ilgili ayet, nüzûlün arka planı olan Yahudilerin alay ve hakaretleri ve bu alay ve hakarete uygun düşen kelimenin İbranicedeki benzerinin kötü bir anlam taşıması, ayetteki yasağın inananlarla ve kelimenin bizzat kendisi ile alakalı olmadığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla ayetin inananları muhatap alması, onların yasağın gerekçesi olduklarını göstermez. Müminlerin, kelimeyi mevcut kalıbıyla karşılıklı müsavat (sen bizi gözet biz de seni gözetelim) şeklindeki kaba anlamı ile kullandıklarını hiç göstermez. Çünkü inananların bir yasağı gerektirecek şekilde maksatlı olarak kelimeyi böyle kullanmaları imkânsızdır. Kelimenin böyle bir anlamı barındırması sebebiyle yasaklandığı, yoksa müminlerin maksatlı kullanıp kullanmamasının önemli olmadığı şeklindeki yaklaşım da doğru değildir. Çünkü kelimenin müşareket dışında da "*yönetme, başkalarının ihtiyacını giderme vb.*" birçok anlamları bulunmaktadır.

Dolayısıyla ayetin müminleri muhatap alması ve onlardan "رَاعِنَا" kelimesinin yerine, "انظرنا" kelimesini kullanmalarını istemesi, tamamen Yahudilerin oyunlarını bozmaya ve onların kötü maksatlarını izale etmeye yöneliktir. Çünkü Yahudilerin bu eylemi bir anlamda filolojik bir tuzak(mekr)tır; ucuz bir retorizmle yapılan bir aldatmacadır. Nitekim kelimenin geçtiği Nisâ ayetinde Yüce Allah onların dillerini eğerek bükerek ve dine saldırarak "رَاعِنَا" dediklerini belirterek, bu tuzaklarına vurgu yapmaktadır. Kur'ân'da vurgulanan Allah'ın kanunlarından (sünnetullah) biri de, kâfirlerin, inananların aleyhine planladıkları tuzakları boşa çıkarmaktır. "*(Yahudiler gizlice) tuzak kurdular. Allah da onların hilelerine karşılık verdi*"[97] ve "*Hatırla ki,*

97 Âl-i İmrân, 3/54.

kâfirler seni tutup bağlamaları veya öldürmeleri yahut seni yurdundan çıkarmaları için sana tuzak kuruyorlardı. Onlar tuzak kurarlarken Allah da onlara tuzak kuruyordu..."[98] ayetlerinde, sünnetullâh gereği Yüce Allah Yahudilerin tuzaklarını boşa çıkarmaktadır. "رَاعِنَا" kelimesinde de, onların bu dilsel oyun ve tuzaklarını haber vermek ve kelimenin eş anlamlısı olan "انظرنا" kelimesinin kullanılmasını istemek suretiyle onların bu kötü maksat ve hilelerini bozmaktadır. Dolayısıyla sünnetullâhın bir tezahürü olarak onların sinsi planlarına karşı müminlere yardım etmektedir.

98 Enfâl, 8/30.

Ebu's-Salt Umeyye ed-Dânî'nin Mısır İzlenimleri: VI./XII. yüzyılda Kahire'de İlmî, Kültürel ve Edebî Çevreler

Eyyüp TANRIVERDİ*

Abstract

A Description of Cairo by Abû al-Salt Umayya al-Dânî in VI./XII.th century. *A significiant cultural picture of Cairo in the middle ages is that of Abû al-Salt al-Dânî in his al-Risâlah al-Misriyyah. After a brief geographical and historical knowledge in his risalah the auther then gave a description of the Nil and the pyramids in account of his own impressions. During his long stay in Cairo the capital of the Fatimids, Abû al-Salt lived there in a continious touch with the cultural and literary environments, and participated meetings and discussions with physicians, astrologers, scholars and poets of the time. At the last when he left to Tunusia to join Abû Tâhir al-Sanhâcî he attemped to draw a brilliant sciene of what he witnessed in Cairo. And this was the al-Risâlah al-Misriyyah. As it is worthy of a study in many aspects, here, I analized the contents and detailed in what it seems to be authentic and unusal compared to the similar works.*

Key Words*: Abû al-Salt al-Dânî,* al-Risâlah al-Misriyyah, *description of Cairo by Abû al-Salt al-Dânî*

GİRİŞ

Edebiyat, tarih, tababet, eczacılık, astronomi, musiki ve fizik gibi ilim dallarındaki birikimiyle çok yönlü Endülüslü (İşbîliyye; ed-Dâniyye) bilgin Ebu's-Salt Umeyye b. Abdul'azîz b. Ebi's-Salt ed-Dânî (460-529/1068-1134),[1] otuz yaşlarında (489/1096) müreffeh bir hayat beklentisiyle Fa-

---

* ***Dr.,*** Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı, eyyuptanriverdi@hotmail.-com.Eleştirel katkılarından dolayı Sayın M.Sait Özervarlı ve çalışma arkadaşlarına teşekkür ederim.

1 Ebu's-Salt'ın hayatı, eserleri ve etkileri hakkında bilgi ve bibliyografya için bkz. Cemil Akpınar, "Ebü's-Salt ed-Dânî", *DİA*, X, İstanbul 1994, ss. 340-342.

timîlerin Mısır'ına gider. On yedi yıl sonra (506/1112) buradan ayrılıp Sanhâce emiri Ebû Tâhir Yahyâ b. Temîm es-Sanhâcî'nin (ö.509/1115) davetlisi olarak Tunus; el-Mehdiyye'ye gittiğinde bu intisabını Arap kültüründe ilgi uyandıran bir eser takdimiyle kutlar: *er-Risâletu'l-Mısriyye*. Risale, yazarın Mısır'a dair izlenimlerinden oluşur. Eserde Mısır'ın kimi tarihî varlıkları ile çağdaş ilmî ve kültürel durumu özlü fakat yoğun bir anlatımla ortaya konulmuştur. Eserin içeriği iki kısımda mütalaa edilebilir. Coğrafî tanıtım ile tarihî ve kültürel miras kapsamındaki konular, tarihî ve kültürel çevre başlığında toplanabilir. Mısır'ın güncel ilmî ve kültürel durumunu ele alan ikinci bölüm ise eserin asıl hedefi olarak görünmektedir.

Öncelikle ülkenin çok özlü genel bir coğrafi tanıtımı yapılır eserde. Nil bahsinde yazar klâsik bilgilendirme anlatılarından farklı olarak kendi izlenimlerine dayalı bir tasvir yapmayı tercih eder. Bunu da bir Nil taşkınının şairane anlatımı ile gerçekleştirir. Sadece isimlerine yer verilen kimi Mısır kentleri içinde Ebu's-Salt'ın dönemin kültür merkezi el-Fustât'a (Eski Kahire) duyduğu ilgi hemen sezilir. Mısır'ın etnik yapısı, eski Mısırlıların din, inanç ve ahlâk yapısı gibi konuların içeriği de birkaç kaynaktan yapılan bazı seçme aktarımlardan oluşur. Nil taşkını anlatımı, bir grup hâlinde gerçekleştirdikleri piramit gezisine dair izlenimleri ve bu kapsamda eski Mısır tapınaklarına dair gözlemleri, şairane duygular ve edibane yorumlarla şekillenen tasvir ve anlatımlardır. Yazarın aydın kişiliğini ve ilmî birikiminin izlerini yansıtan bu tasvirler bu kısmın hatta bütün kitabın zengin ve kıymetli bölümlerinden birini oluşturur. Yazarın Mısır'a gidişinin asıl saiklerinden birisinin buradaki ilim ortamlarının kurucuları ve temsilcileri ile münasebet kurmak, bu nitelikteki oturum ve ortamlarda bulunmak ve kendi birikiminin dönüşümünü sağlamak yani bunu değerlendirebilmek olduğunu biliyoruz. Kendisi uzun bir süre buradaki tabip, astrolog, ilim adamı, aydın, edebiyatçı, şair gibi ilmî, edebî ve kültürel durumu temsil konumunu ihraz edenlerle kişisel görüşmelerini sürdürmüştür. Onun izlenimleri genel olarak böyle şekillenmiştir. Yazar bu tutum ve yaklaşımla Mısır'ın bu dönemdeki ilmî, kültürel ve edebî durumuna dair genel değerlendirmeler yapar. Bunun yanı sıra tabipler, astrologlar, bilginler ve şairlerin nitelik ve faaliyetlerini ayrı ayrı ve muşahhas örnekler üzerinden anlatır.

Bir seyahatname olmaktan öte edebî bir eser niteliği taşıyan *er-Risâletu'l-Mısriyye;* konu seçimi, üslûp ve işleme biçimi itibariyle yazarın kişisel tercihlerinin ürünüdür. Kültür tarihi kaynaklarının bu eserde önemse-

diği unsurlara gelince, tespit edebildiğimiz kadarıyla bunların başlıcaları, yazarın Nil nehri ile ilgili tasviri, piramit gezisi izlenimleri ve Mısır'ın o dönemdeki ilmî ve kültürel durumuna dair tanıklıklarıdır. Genel olarak risalenin Ebû Tâhir'e bir Mısır tablosu sunmayı hedeflediği dikkate alınırsa, bazı hususların genel bir bakışla işlenmesinin mantığı anlaşılabilir. Sözgelimi Mısır coğrafyasına dair bilgiler derinlemesine değil, genel düzeydedir. Nil bahsi bir Nil taşkını anlatımı şeklinde edebî bir bakış ile yani coğrafî bir bilgilendirme hedefi gözetilmeden işlenmiştir. Buna göre çeşitli kaynaklarda yapıldığı üzere coğrafya veya tarihî coğrafya itibariyle esere fazla önem atfedilmemelidir. Aynı şekilde antik ve çağdaş Mısır kentleri, eski Mısırlıların din, inanç ve ahlâk yapıları gibi konulara da genel bir fikir oluşturma hedefiyle yer verilmiştir. Bu itibarla esere, zaten yazılı kaynaklardan nakledilmek suretiyle yer verdiği bu bilgilere nazaran önem atfedilmesi isabetli olmaz. Ayrıca bu dönemde Mısır'da astrolojinin halk kültüründeki yeri noktasında aydınlatıcı bilgiler içermekle beraber eser, bizzat astroloji ile ilgili hiçbir veri içermez. Eserin bir tarihçi veya arkeologa sağlayabileceği katkı ise genel kanaatlerden öteye gitmiyor. Bu hususların önemi bize göre sözlü ve yazılı kültürün içeriğinde görülen gelişmeyi takip noktasında söz konusu olabilir.

Arapça kültüründe Mısır konulu literatürün gelişimi hususuna gelince, Arapça kaynaklar bilhassa belirli kayıtlar için öncelikle İbn Abdulhakem'in (ö.257/871) *Futûhu Mısr ve ahbâruhâ* adlı eserine atıfta bulunurlar. Konuyla ilgili ilk tecrübelerden sayılması gereken bu eser, sözlü rivayetlerin derlenmesinden oluşur. IV./X.yüzyıl kültür tarihçisi el-Mes'ûdî (ö.345/956)[2] ise bunun çok daha geniş bir çerçevesini kurar. Bu itibarla el-Mes'ûdî, sonraki asırlarda daha da yaygınlaşacak olan el-Makrîzî (ö.845/1442) ve es-Suyûtî (ö.911/1505) gibi muahhar yazarların başlıca kaynağını oluşturur. Aynı dönemlere ait literatür içinde el-Kindî'nin (ö.350/961) *Fadâilu Mısr el-mahrûse*, İbn Zûlâk'ın (ö.387/997) *Târîhu Mısr ve fadâiluhâ* ve İbn Vasîfşâh'ın (ö.598/1202), *Fedâilu Mısr* gibi eserlerinde konu plânının gittikçe netleşmeye ve konunun daha düzenli işlenmeye başladığını görmekteyiz. Mısır ile ilgili ayetler ve hadisler, Peygamber ve sahabe sözleri, eski Mısır bilginleri, Mısır ile ilgisi bulanan peygamberler, sahabeler, alimler, şairler, Mısır'ın coğrafî konumu, üstünlükleri, ayrıcalıkları, tabiî güzellikleri ve Nil gibi konular bu kaynakların temel taslağını

2 İlgili konular için bkz. el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-zeheb, I-IV*, haz. Yûsuf el-Bikâ'î, Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, Beyrut 2002, I, 226-245. el-Mes'ûdî, *Ahbâru'z-zemân*, 38-97, (www.alwaraq.net).

oluşturur. Bu eserlerin piramitler ve benzeri yapılara dair anlatı ve söylencelere de geniş yer ayırdığına tanık oluyoruz. Ebû Şâme el-Makdisî-'nin (ö.665/1268) tespit ettiği üzere el-İmâd el-Kâtib'in piramitlere dair tasviri, yaklaşım ve yorum itibariyle Ebu's-Salt'ın bakış açısıyla tamamen örtüşür.[3] el-Makrîzî (ö.845/1442) öncekileri kuşatan bir taslak ve içerik ortaya koyar.[4] Bu kapsam, es-Suyûtî (ö.911/1505) tarafından daha da geliştirilerek Mısır ile ilgili antik ve çağdaş konuların düzenli bir tasnifi ve ayrıntılı bir kombinasyonu kurulur.[5] Coğrafya konulu eserler içinde İbn Hurdâzbeh'in (ö.300/913)[6] sınırlı, el-İstahrî'nin (ö.346/957)[7] özet anlatımına karşılık İbn Havkal (ö.367/977),[8] el-Makdisî (ö.390/1000)[9] ve el-İdrîsî (ö.560/1165),[10] Mısır'a dair konuları pek çok açıdan genişçe ele alır. Konunun çeşitli yönlerini ele alan İbn Fazlullâh el-Ömerî de (ö.749/1349)[11] ünlü yapılar kapsamında Mısır'ın antik yapılarına; piramitlere ve tapınaklara geniş yer ayırır.[12] Yazarın bizzat müşahede ve incelemeye dayalı anlatıma önem vermesi, Ebu's-Salt'ın tutumuyla tam bir benzerlik gösterir. İbn Fazlullâh burada Ebu's-Salt'ın izlenimlerini de aktarmıştır. VI./XII. ile VIII./XIV. yüzyıllar arasında bilhassa hac amaçlı yakın doğu

---

3 Ebû Şâme el-Makdisî, *Kitâbu'r-ravdateyn fî ahbâri'd-devleteyn*, haz. İbrâhîm ez-Zeybak, Muessesetu'r-risâle, Beyrut 1997, II, 443-444.

4 Sözgelimi el-Makrîzî'nin Mısır kentlerine ayırdığı bölüm, anılan eserlerle kıyaslanamayacak derecede kapsamlı ve ayrıntılıdır, (el-Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr*, 161-359), (www.alwaraq.net).

5 Meselâ dilci ve dilbilimciler için bkz. es-Suyûtî, *Husnu'l-muhâdara*, 178-181, (www.alwaraq.net); şairler ve edipler için bkz. *A.e.*, 186-193.

6 İbn Hurdâzbeh, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*,18-19, 38, (www.alwaraq.net).

7 el-İstahrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, 19-22, (www.alwaraq.net).

8 İbn Havkal: *Kitâbu sûreti'l-ard*, haz. J.H.Kramers, dizi editörü. M.J.De Goeje, 2.bs., E.J.Brill, Leiden 1939, 132-164.

9 M.bin Ahmed el-Makdisî, *Ahsenu't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, haz. Gâzî Tuleymât, Vizâretu's-sekâfe ve'l-irşâdi'l-kavmî, Dımaşk 1980, 71-79. el-Makdisî konuya "Firavunun kendisiyle gururlandığı ülke, Hazreti Yusuf'un kendisiyle dünya halkının elinden tuttuğu memleket" şeklinde giriş yapar ve devam eder: Mısır'da peygamberlerin izleri vardır, çöller vardır, Tûrisînâ vardır, Hazreti Yusuf'un hayat sahneleri vardır, Hazreti Musa'nın mucizeleri vardır. Hazreti Meryem, Hazreti İsa ile beraber buraya hicret etmiştir. Yüce Allah, Kur'an'da defalarca Mısır'ı anmış ve insanlara onun üstünlüklerini göstermiştir. Dünyanın iki kanadından biridir. Ayrıcalıkları saymakla bitmez. Mısır, İslâm'ın kubbesidir. Nehri nehirlerin en verimlisidir. Ekinleri, Hicaz'ı rihya eder. Hacılarıyla hac mevsimi şenlenir. Toprağı doğuyu ve batıyı içine alır. Yüce Allah bu ülkeyi iki denizin arasına koymuş, şanını doğuda ve batıda yüceltmiştir."[9] Demek oluyor ki el-Makdisî bu giriş ile Mısır'a dair eserlerin ana taslağını çok erken dönemlerde ortaya koymuştu. Konu ile ilgili temel kaynakların plânının bu çerçevede şekillendiği malûmdur. (el-Makdisî, *a.g.e.*, 71).

10 el-İdrîsî, *Kitâbu Nuzheti'l-muştâk fî ihtirâki'l-âfâk*, Âlemu'l-kutub, Beyrut 1989, 317-347.

11 İbn Fazlullâh el-Ömerî, *Mesâliku'l-ebsâr*, 17-18, 66-67, (www.alwaraq.net).

12 *A.e.*, 74-75.

yolculuklarını anlatan seyahatnamelerde de Mısır durağına dair çeşitli şekillerde anlatımlar yapılır. Başlıcaları el-Gırnâtî (ö.565/1169), İbn Cubeyr (ö.614/1217), İbn Battûta (ö.770/1368) ve el-Belevî (ö.780/1378 ?) gibi Endülüslü seyyahlara aittir. Bu arada Nâsır-ı Husrev (ö.481/1088), Ebu's-Salt'tan önce Mısır izlenimlerini kayda geçirir, seyahatinin 1049-1050 yıllarına tekabül eden Mısır durağında Nil ve ülke coğrafyası hakkında bilgilendirme yapar, halkın yaşamından kesitler anlatır, Kahire'ye yani Fatımîlerce yapılan yeni kente özel bir ilgi gösterir. Onun da Mısır'a dair anlatımı çok yönlü, detaylı ve sadedir.[13] el-Gırnâtî'nin (ö.565/1169), Ebu's-Salt ve Ziyâeddîn İbnu'l-Esîr'den (ö.637/1239) de alıntılar yaptığı piramitlere dair genel tanıtımında bilhassa piramit içi incelemesiyle ilgili detaylı güzel anlatımı benzerlerine göre büyük önemi haizdir.[14] İbn Cubeyr (ö.614/1217), (Zilhicce 578 / Mart 1183 ile Muharrem 579 / Nisan 1183 tarihleri arasında)[15] ve İbn Battûta (ö.770/1368) (yolculuğun Tanca başlangıcı 727/1326) yolculuklarının Mısır durağında buranın eski ve yeni kültürel durumlarına dair değerlendirmeler yaparlar.[16] el-Belevî'nin (ö.780/1378 ?) (yolculuğun başlangıcı 18 Safer 736 / 7 Ekim 1335) bütün yolculuğu boyunca yaptığı üzere bilhassa ilim ve kültür çevrelerine ilgi gösterme alışkanlığı bir buçuk ay kaldığı (13 Receb 736 / 2 Şubat 1336 - 28 Receb 736 / 12 mart 1336) Kahire'de en geniş şekliyle ve bütün ayrıntılarıyla ortaya çıkar.[17] Bu tutumuyla Ebu's-Salt'a yaklaşan el-Belevî duruş itibariyle ondan uzaklaşmıştır.

Bütün bu kaynakların yaklaşım anlayışı itibariyle benzer özelliklerde birleştiklerini katiyetle söyleyebiliriz. "Ummu'l-ard" kavramıyla ifadesi mutat hâle gelen efsanevî ülke Mısır'ın her zaman olumlu çehresi bu yaklaşımın hareket noktasıdır. Menfi kanaatle dile getirilen durumlar, bu bütünlük içinde çok sınırlı kalmaktadır.[18] Bunun gerçeklik kısmının hem sözlü hem de yazılı kültürde zihinsel bir zemin kurduğu çok açık bir şekil-

---

13 Nâsır-ı Husrev, *Sefernâme*, çev. Abdülvehhab Tarzî, MEB, İstanbul 1994, ss. 59-95.

14 Ebû Hâmid M. el-Kaysî el-Gırnâtî, *Rihletu'l-Gırnâtî: Tuhfetu'l-elbâb ve nuhbetu'l-a'câb*, haz. Kâsım Vehb, Dâru's-Suveydî-el-Muessesetu'l-Arabiyye, Ebû Zaby-Beyrut 2003, 65-70.

15 İbn Cubeyr, *Rihletu İbn Cubeyr*, Dâru'l-kutubi'l-Lubnânî-Dâru'l-kutubi'l-Mısrî, Beyrut-Mısır, ty.*Rihletu İbn Cubeyr*, 45-56.

16 İbn Battûta, *Rihletu ibn Battûta*: *Tuhfetu'n-nuzzâr fî garâibi'l-emsâr ve acâibi'l-esfâr*, I-II, haz. Alî el-Muntasır el-Kettânî, 4.bs., Muessesetu'r-risâle, Beyrut 1405, I, 53-63.

17 Ebu'l-Bekâ Hâlid b. Îsâ el-Kantûrî el-Belevî, *Tâcu'l-mefrik fî tahliyyeti ulemâi'l-meşrik*, 24-42, (www.alwaraq.net).

18 Mısır'ın güzellikleri ve üstünlüklerinin öne çıkarılması, Arap kültüründe Mısırlıların söylemi olarak kabul edilir. Mukabil söylem Iraklılara aittir. Bu ise Mısır'ın kusurları, Irak bölgesinin üstünlükleri üzerine kuruludur. Bkz. el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-zeheb*, II, 294, 295, 296.

de görülebilmektedir. Söz ve hayal ustalarının Mısır'a dair süslü tasvir ve tanıtımları bu zemin üzere kuruludur ve bundan beslenmektedir. Bunun şairlerin muhayyilesi ve ediplerin kudret gösterileri için verimli bir alan hâline geldiği kuşkusuzdur. Nesirde hüner sergisi teşebbüslerinin oluşturduğu tablo da genel Samî karakterinden hiç uzaklaşmaz.[19] Ebu's-Salt'ın bu müreffeh ülkeye dair tanıtımı ise bütünlüğü itibariyle genel yaklaşımın dışında kalır. Onun burada diğer yazarlarla kıyaslanmayacak derecede uzun zaman geçirmiş olması kayda değer bir husustur. Ebu's-Salt'ın bu çerçevede, deyim yerindeyse, övgüye değer bulduğu hususlar; Nil, piramitler ve tapınaklar gibi tabiî ve antik varlıklardan ibarettir. İlim ve kültür noktasında ise bu husus, bütün Kahire'de neredeyse sadece bir eski tabip, bir alim ve bir şairden ibaret kalmıştır. Yine de onun Kahire hayranlığını saklı tutma eğilimini bütün Mısır'ın eşsiz kenti nitelemesinden anlamak zor değildir. Ebu's-Salt bilhassa ilim ve kültür temsilcilerini bizzat görüşmüş olma kaydıyla sınırlandırmayı tercih eder. Bu bakımdan onun buna dair genellemelerine ihtiyat payı konulmalıdır. Fatımîlerin idare, ilim, kültür ve medeniyette en güçlü dönemlerinin akabine tesadüf eden ve bunu koruma ve sürdürme amacıyla yönetim yetkilerinin vezirlere devredilmiş olduğu bu uzatma sürecinde Kahire'de ilim ve kültür hayatının, Ebu's-Salt'ın gösterdiği tablodan daha faal olması beklenir. Haddizatında siyasî ve askerî hayatına yönelik karmaşa bir tarafa, tıpkı babası Bedrulcemâlî (ö.487/1094)[20] gibi el-Efdal'in (ö.515/1121)[21] de edebî ve kültürel faaliyetlere düşkünlüğü bilinmektedir. Kendisi de şairdir. Bu dönemin Kahire'si şair ve ediplerin karargahı nitelemesini haizdir. Ebu's-Salt'ın ise Kahire'ye karşı bir kırılganlık yaşaması doğaldır. Onun yıllar sonra bile içinde hâlâ bir Mısır ukdesi yaşattığını, ikinci seyahatinde (510/1116) burada şansını bir kez daha deneme girişiminden, hem de sonucunda üç yıl hapis kalma riskini muhtemelen önceden göze almasından çıkarsamak yanlış olmasa gerek. Bu anlamda Ebu's-Salt'ın Mısır'a dair içinde kaldığını söylediği ukdeyi Birketu'l-Habeş'i şarap dolusu kana kana içmek şeklinde dil-

---

19 Sözgelimi el-Belevî, Kahire'yi tanıtmaya başladığı takdiminde sergilediği edebî hünerini "el-Kâhire; ve mâ edrâke me'l-Kâhire; ez-zilâlu'l-vârife; ve'l-miyâhu'l-hâmire; ve'l-ardu'l-arîda; ve'r-ravadâtu'l-'âtire..." ifadeleriyle süsler. el-Belevî, *a.g.e.*, 34.

20 Bunun hakkında bkz. Abdülkerim Özaydın, "Bedr el-Cemâlî", *DİA*, V, İstanbul 1992, ss.330.

21 Bunun hakkında bkz. Abdülkerim Özaydın, "Efdal b. Bedr el-Cemâlî", *DİA*, X, İstanbul 1994, ss.452-453.

22 es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, 1304, (www.alwaraq.net).

lendirmesi[22] de anlamlıdır. Ayrıca Ebu's-Salt, bu risaleyi ithaf ve takdim ettiği, emirliğinin imkânlarını kendisi için bir bakıma seferber eden yeni velinimeti Ebû Tâhir açısından da titiz ve ihtiyatlı davranacak olgunluk ve nezakete sahip bir kişiliktir. Bu açıdan ise ona bir Mısır methiyesi sunması zaten beklenemez. Öyleyse Ebu's-Salt, Kahire anlatısını bu zeminde kurmuştur.

er-Risâletu'l-Mısriyye'nin Arapça kültüründe önemsendiğini görmekteyiz. Arapça kaynakların bundan yaptığı iktibasların bütün esere yayıldığını söyleyebiliriz. Bu çerçevede başlıca kaynaklara işaret etmek mümkündür. Yazarın Nil hakkındaki şiirleri, Yâkût el-Hamevî (ö.626/1229)[23] ve el-Makkarî (ö.1041/1631)[24] gibi yazarlar tarafından çeşitli münasebetlerle aktarılır. el-İsfahânî (ö.597/1201),[25] el-Hamevî ve el-Makkarî, onun Nil taşkını mevsiminde yaptığı Birketu'l-Habeş tasvirini de aktarırlar.[26] Ebu's-Salt'ın piramit tasviri, İbn Zâfir (ö.613/1216),[27] Yâkût el-Hamevî ö.626/1229),[28] İbn Fazlullâh el-Ömerî (ö.749/1349)[29] ve el-Makrîzî (ö.845/1442)[30] tarafından tamamen, piramitlerle ilgili şiirleri ayrıca el-İsfahânî (ö.597/1201),[31] es-Safedî (ö.764/1363),[32] es-Suyûtî (ö.911/1505)[33] ve el-Makkarî[34] tarafından aktarılır. İbn Ebî Usaybia (ö.668/1270), tabiplerle ilgili bölümü bütünüyle nakleder.[35] İbnu'l-Adîm de (ö.668/1270), Ebu's-Salt'ın şair İbn Miknese hakkındaki tespitlerini bütünüyle aktarır.[36] Hedef kaynakların bu iktibasları önemli bilgiler formunda aktardıklarını kolaylıkla söylemek mümkündür. Buna göre eserin bilhassa VII./XIII. yüzyılda yani müteakip asırda çok yaygın bir kullanım kazandığı ortaya çıkıyor.

---

23 Yâkût el-Hamevî: *Mucemu'l-buldân*, I-V, Dâru'l-fikr, Beyrut, ty, V, 336.
24 el-Makkarî, *Nefhu't-tîb*, haz. İhsân Abbâs, Dâru Sâdır, Beyrut 1968, I, 497; II, 286-287; II, 293.
25 İmâduddîn el-İsfahânî, *Harîdetu'l-kasr ve cerîdetu'l-asr*, 936, (www.alwaraq.net).
26 Yâkût el-Hamevî, *a.g.e.*, I, 401; el-Makkarî, *a.g.e.*, III, 316-317.
27 İbn Zâfir el-Ezdî, *Bedâiu'l-bedâih*, 68-69, (www.alwaraq.net).
28 Yâkût el-Hamevî, *a.g.e*, V, 401-402.
29 İbn Fazlullâh el-Ömerî, *a.g.e.*, 75.
30 el-Makrîzî, *a.g.e.*, 148-149.
31 İmâduddîn el-İsfahânî, *a.g.e.*, 943, 946.
32 es-Safedî, *a.g.e.*, 1304.
33 es-Suyûtî, *a.g.e.*, 23-28.
34 el-Makkarî, *a.g.e.*, I, 498, III, 325.
35 İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ fî tabakâti'l-etibbâ*, haz. Nizâr Rıdâ, Dâru mektebeti'l-hayât, Beyrut ty, I, 568-570.
36 İbnu'l-Adîm, *Bugyetu't-taleb fî târîhi Haleb*, haz. Suheyl Zekkâr, Dâru'l-fikr, Beyrut 1988, IV, 1814-1815.

A. TARİHÎ VE KÜLTÜREL ÇEVRE

Mısır'ın tarihî geçmişinde ürettiği bilhassa görsel kültür unsurlarının, tarih boyunca süreklilik gösteren geniş bir ilgi alanı oluşturduğu kuşkusuzdur. Ebu's-Salt'ın da Mısır'ın tarihî kültürel varlıklarına bigane kalmadığını görüyoruz. Kendisi öncelikle Mısır hakkında genel bilgiler içeren bir tablo sunumu yapmaktadır. Bu çerçevede ülkenin coğrafi konumu, önemli kentleri, Nil, nüfus yapısı ve benzeri konularda genel bir bilgilendirme yapar. Eski Mısır medeniyetinin ölümsüz yapıları piramitleri ve tapınakları bir aydın bakışıyla anlatır. Anlatımının en belirgin özelliği, şiir kıtaları eşliğinde özlü bilgi sunumu yapmasıdır.

1.Coğrafya

Ebu's-Salt, öncelikle özet bir Mısır coğrafyası anlatımı yapar. Bu, Mısır'a dair veya Mısır'a yer veren eserlerin ortak bir özelliğidir. Dünya coğrafyasını yedi bölgeye ayıran taksime göre çoğunluğu üçüncü olmak üzere ikinci ve üçüncü bölgelerde yer alan Mısır coğrafyası konusunda Ebu's-Salt, Mısır tarihçi ve coğrafyacılarının verdiği bilgilerden çok özet bir aktarım yapmakla yetinir. Mısır'ın Eyle'den Barka'ya doğu-batı, Reşîd'den Asvân'a kuzey-güney sınırlarına işaret eder. Reşîd'den Asvân'a kadar aralarından Nil nehrinin aktığı pek yüksek olmayan sıradağlara değinen yazar, bölgeler arası bazı mesafe ölçülerine de verir. Yazarın kuşbakışı bir görüntü sunmayı hedeflediği bu kısım genel bilgi düzeyindedir.[37]

2.Kentler

Mısır coğrafyası çerçevesinde Ebu's-Salt, önemli gördüğü kentlere de değinir. Ona göre Mısır'ın en güzel, en görkemli ve en kalabalık kenti, yönetim ve idare merkezi olan el-Fustât'tır, Mısır'da bunun benzeri yoktur. Bunun kuzeyinde yer alan önemli kentler İskenderiye, Tinis ve Dimyât'tır. es-Saîd bölgesi yani güney istikametinde ise yazar tarafından kayda değer görülen kentler, Kûs ve Kıft olur. Ebu's-Salt'ın Mısır kentleri hakkında verdiği bilgi bundan ibarettir. Bu da coğrafya konusu kapsamında bir bakıma dolayısıyla değinme niteliğinde olup kentler hakkında tanıtım ve bilgilendirme amacı taşımıyor.[38]

---

37 Ebu's-Salt, *er-Risâletu'l-Mısriyye*, 3, (www.alwaraq.net).
38 *A.e.*, 4.

Ebu's-Salt, Mısır'ın eski yapıları yani piramitler ve tapınaklar sadedinde ise Nil'in batısında, el-Fustât'a on iki mil mesafede bulunan eski dönemlerin başkenti Memfis'i söz konusu eder. Bu arada Büyük İskender'in İskenderiye'yi kurmasıyla buranın ilim ve kültür kenti hâline geldiğini, Hazreti Ömer'in hilâfeti döneminde Mısır'ın İslâm coğrafyasına katılmasının ardından da el-Fustât'ın kurulduğunu ve bunun bütün Mısır bölgesinin ana kenti hâline geldiğini ifade eder.[39]

3. Nil

Mısır'a yer veren bütün Arap yazarlar, Nil nehri hakkında detaylı anlatımlar yapmaktan geri durmazlar. Nil bu itibarla âdeta Mısır ile özdeştir. Ebu's-Salt da Mısır coğrafyası bahsinden sonra Nil'i anlatmaya geçer. Doğrusu eser bütünlüğü içinde onun bu konuya fazlaca yer ayırdığını görüyoruz. Fakat Ebu's-Salt, anlatımını Nil taşkını üzerinden yapar. Yazar Mısır halkının "izâ dehale ebîb, kâne li'l-mâi debîb" (Temmuz girince, sular çağıldamaya başlar) sözünü aktararak konuyu işleme biçimiyle uyumlu bir giriş yapar. Ebu's-Salt'ın bu konuyu nesirden çok kendisine ve başka şairlere ait, Nil'in taşma zamanında mecrası boyunca kendine katıp sürüklediği maddelerle uğradığı fiziki değişim ve sonuçları anlatan, beyitler ile işlemesi onun edebî açıdan bakış ve görüş eğilim ve alışkanlığından kaynaklanıyor olmalıdır.

Ebu's-Salt bu bölümde suların on beş zira yükselerek Nil'in yatağından taştığı gün Mısır'da yapılan şenliklere işaret eder. Suların nehir yatağından taşmasıyla nehrin aralarından aktığı sıra tepeler arasında delta sular altında kalır ve geçici bir deniz hâlini alır. Taşkın süresince halk yüksek yerlere taşınır. Sular nihayet ortalama olarak on sekiz zira yüksekliğe ulaştıktan sonra yavaş yavaş çekilmeye başlar ve nehir eski hâline döner. Ebu's-Salt'ın Nil'i özellikle taşkın üzerinden anlatmasının sebebi, taşkın sonrası deltanın büründüğü büyüleyici çehredir. Mısır'da bütün sene boyunca en güzel doğal manzaraların taşkın sularının çekilme mevsiminde ortaya çıktığını kendisi ifade eder. Zaten burada anlatımı hemen bir edibin kaleminden dökülen şiirsel ifadelere dönüşüverir. Suların çekilme sürecinde de özellikle gezinti yerlerinin büyüleyici ve şairane duyguları tahrik edici manzaralarını Ebu's-Salt, bizzat gerçekleştirdiği, sabahlara kadar eğleştikleri bu nitelikteki bir geziye dair izlenimleri aracı-

---

39 *A.e.*, 7.

lıyla özetle aktarır: "Bir taşkın mevsimi nihayetinde Birketu'l-Habeş'e gezintiye çıktık. Buranın çiçeklerinden en güzel sergileri yaydık. Ağaçların arasında en güzel yerlere yayıldık. Kadehlerden güneşler göründü dolunaylar çekilince. Berraktı parlayan yıldızlar. Devam etti gerçeğin altını suyun gümüşüne akıncaya kadar. Usul usul şafağın ateşi karanlığın kömürünü tutuşturdu. Kimimizin ağzından dökülmeye başladı dizeler" diyerek burada söyleştikleri şiirleri kaydeder. Ebu's-Salt bu çerçevede ayrıca Ebu'l-Hasen Alî b. Ebi'l-Bişr el-Kâtib, Mansûr b. Kîglig, Ebu'l-Kâsım Alî b. İbrâhîm b. Ebi'l-Fehm et-Tenûhî, İbn Vekî' et-Tinîsî, Ebû Ubâde el-Buhturî, Abdullâh b. el-Mu'tezz, İbnu't-Temmâr el-Vâsitî, Muhammed b. Abdullâh es-Selâmî gibi şairlerin bu veya benzeri münasebetlerle yazılan çeşitli beyitlerini sıralayarak konuyu tamamlar.[40] Ebu's-Salt'ın Nil nehrine dair anlatımı kendi müşahedeleri üzerine kurulu olmak itibariyle önem kazanır. Anlatımını nesirden çok şiir üzerinden yapması ise onun edebî kişiliği ve tercihi ile ilgilidir. Yazar bu açıdan da neredeyse bütün kaynaklardan farklı bir tutum sergilemiş olmaktadır.

4.Etnik unsurlar

Mısır'ın o dönemdeki etnik yapısı hakkında Ebu's-Salt, beş satırı geçmeyen kısa bir anlatım yapar. Buna göre Mısır halkı çeşitli ırklara mensup karma bir yapıdan oluşmaktadır. Bunlar da Kıptîler, Rumlar, Araplar, Berberîler, Kürtler, Deylemliler, Habeşliler, Ermeniler ve benzeri çeşitli ırklardır. Ebu's-Salt, Mısır sakinlerinin bu karma yapısını ise tarihçilerin bir yorumu ile açıklamayı yeterli bulur. Buna göre Mısır sakinlerinin bu karma yapısı, Mısır'da yönetim icra eden idareçilerle ilgilidir. Mısır'ın Amelika, Yunan, Rum, Arap ve benzeri halkların yönetimine geçmesi dolayısıyla nüfusu da buna bağlı olarak şekillenmiştir. Bunlar da zamanla kendilerini mensup oldukları unsurlara intisapla tanıtmayı tercih etmişlerdir.[41]

5.Din, inanç ve ahlâk

Ebu's-Salt, eski Mısırlıların dini hakkında önce tarih kaynaklarından naklen birkaç cümlelik yalın bir tanıtım yapar. Mısırlılar önceleri putperest ve tapınakların kurucuları idiler. Sonra Hıristiyanlık ortaya çıktı. Hıristiyanlık, Mısır'da alabildiğince yayıldı. Hazreti Ömer'in halifeliği döneminde Mısır'ın Müslümanlarca fethine kadar Mısırlılar Hıristiyan olarak

---

40 *A.e.*, 4-6.
41 *A.e.*, 6.

kaldılar. Fetihten sonra Müslüman olan Mısırlıların yanı sıra bazıları da Hıristiyan olarak kalmaya devam etti. Buradaki Hıristiyanlık mezhebi, Yakûbîliktir.[42]

Yazarın eski Mısırların dinî eğilimlerine dair detaylandırması ise insaf sahibi ve adil bir hakem olarak nitelediği Ebu'l-Hasen Alî b. Rıdvân (ö.460/1068 ?) ile el-Vasîff'den yaptığı birer nakilden ibarettir. Birincisinin ifadesine göre eski Mısırlılar, şehvet, lezzet ve ihtirasa mail bir ahlâk anlayışına tabi idiler. Anlamsız işlerle uğraşıyor, imkân dışı şeylere inanıyorlardı. Sağlam ve kararlı yapıları yoktu. Ebu's-Salt'ın ikinci nakilde de çok seçicidir. Eski Mısırlıların inancına göre eski zamanlarda kâinatta insan türü mevcut değil imiş. Bu sırada mevcut varlıklar ise kâinatta kendi başına ve sıra dışı şekillerde kalmaya devam etmiş. Sonra insanoğlu ortaya çıkmış ve kâinatta karşılaştığı bu varlıklarla mücadele ederek galip gelerek onlara boyun eğdirmiş. Çoğunu öldürerek yok etmiş. Kalanlarını da çöllere sürmüş. Sözü edilen bu varlıklar ise cinler, periler ve benzerlerinin ta kendisidir. Bu inanca işaret ettikten sonra Ebu's-Salt, bunu ve benzerlerini saçma inançlar, abes düşünceler ve yabani kuruntular olarak niteleyip konuyu sonlandırır.[43]

Haddizatında Ebu's-Salt, eski Mısırlıların tarih öncesi dinleri, inançları ve bunlarla ilgili çoğu zaman eklemeler yapılarak aktarıla gelen anlatılara pek itibar etmez. O, bunları çok önemli de görmemektedir. Bu eğilim, büyük ölçüde onun görsel unsurlar karşısında hemen kıpırdaşan edebî kişiliğinden etkilenmektedir. Zaten bunun hemen akabinde açtığı piramitler ve tapınaklar bahsinde anlatımının bu çerçevede tasvir ettiği görsel varlıkların ihtişamına yaraşır edebî ifadelere dönüştüğü görülmektedir.

6.Piramitler

Eski Mısırlıların düşünsel dünyaları, din ve inançları ile yaşam biçimleri ilgisini pek çekmese de, Ebu's-Salt hâlâ ayakta kalmaya devam eden tapınaklar, piramitler ve benzeri yapılarından hareketle onların özellikle mühendislik ve astroloji alanında bilgi ve birikim sahibi olduklarını iddia ve ifade etmekten de geri durmaz. Bu şekilde onların ilmî kapasitelerini tayine çalışan Ebu's-Salt, eski Mısırlılara ait görsel varlıkların en muazzamları olan piramitleri tasvire koyulur. Onun bilhassa piramitler hakkındaki değerlendirmelerini, iki kısımda mütalaa etmek gerekir. Birincisi

---

42 *Aynı yer.*
43 *Aynı yer.*

bizzat onun gerçekleştirdiği gezilerde edindiği izlenimlerini aktaran kendi tasvirleridir. Diğeri ise Arapça kaynakların da yaygın olarak kaydettiği çeşitli nakillerden ibarettir. Onun bu nakiller çerçevesinde de çok seçici davrandığını belirtmeliyiz.

Ebu's-Salt'ın yer yer araya başka anlatımların girdiği izlenimleri şöylece bir araya getirilebilir: "Tapınaklar ve piramitler, keskin zekaları hayretlerde bırakır, dahi zihinleri şaşkınlığa boğar. Beşer yapısı olarak piramitler çok şaşırtıcı ve hayranlık uyandırıcı yapılardır. Devasadırlar. Kocaman kaya taşlardan yapılmışlardır. Zeminleri karedir. Koni şeklinde yükselirler. Ana direği üç yüz on yedi zira boyundadır. Bunu üçgen şeklinde dört duvar kuşatır. Bunların köşeleri eşittir ve her biri dört yüz altmış zira boyundadır. Bu devasa yapılarıyla piramitler büyük bir ustalık eseri ve çok sağlam yapılardır. Mükemmel tasarımlıdırlar. Günümüze kadar ne kasırgalardan etkilenmişler, ne yıldırımlardan, ne de yer sarsıntılarından. İşte el-Fustât'ın karşısında batı yakasında gördüğümüz her iki piramidin özellikleri böyledir. Bu iki piramit bütün Mısır ülkesini kolaçan eder, yükseklerden bakar, yüksekliklerinin zirvesidir Mısır'ın." "Her iki piramidin tavanlarını gördük. İkisinde de yukarıdan aşağıya kadar dar ve düzgün satırlı yazılar yazılıdır. Bu yazı, piramitleri yapanlara aittir. Günümüzde ise bu alfabe bilinemiyor, bu yazıların anlamları da anlaşılamıyor. Sonuç olarak bu yapılar hakikaten şaşırtıcıdır."[44] Bu anlatım, Ebu's-Salt'ın aydın bir grup ile gerçekleştirdiği piramit gezisinde edindiği kişisel izlenimlerinin ifadesidir. Kendisi de bunu zaten anlatımının sonlarına doğru ifade etmektedir: "Bir gün bu iki piramidi gezmeye gittik, çevrelerinde dolandık, etraflarını dolaştık, daha çok hayran kaldık bunlara ve söyleşmeye başladık bu iki piramit anısına:"

Bi-'ayşike hel absarte a'cebe manzaran
'Alâ tûli mâ absarta min heremey Misra

Enâfâ 'inânen li's-semâi ve eşrefâ
'Ale'l-cevvi işrâfe's-semâi evi'n-nesri

Ve kad vâfeyâ neşzen mine'l-ardi âliyâ
Ke-ennehumâ nehdâni kâmâ alâ sadri[45]

---

44 *Aynı yer.*

45 Gördünüz mü hiç daha ihtişamlı bir görüntü/ Mısır'ın iki piramidi kadar yüksek // İkisi de bulutlara kavuşmuş/Havada gök kubbe ya da kartallar gibi // Yerden bitip olgun bir yüksekliğe erişmişler/Bir göğüste biten iki meme gibidirler, (Ebu's-Salt, *a.g.e.*, 7).

Bu arada Ebu's-Salt bu anlatım arasında Ebu't-Tayyib el-Mutenebbî'nin (ö.354/965) iki piramit hakkında inşad ettiği beyitlere de yer verir:

Eynellezî el-heremânî min binyânihi
Mâ kavmuhu mâ yevmuhu me'l-masra'u

Kunnâ nazunnu diyârehu memlûeten
Zeheben fe-mâte ve kullu dârin belka'u

Tetehallefu'l-âsâru 'an erbâbihâ
Hînen ve yudrikuhe'l-harâbu fe-tetba'u[46]

Haddizatında piramitlere dair bahis açan Arapça kaynakların âdeta yer vermeden geçemediği el-Mutenebbî'nin bu beyitlerinde dile getirilen durum, İbn Fazlullâh el-Ömerî'nin (ö.749/1349) *Mesâliku'l-ebsâr*'da işaret ettiği tabiî durum ile bir arada tasavvur edildiğinde daha anlaşılır olmaktadır. Piramitlerin bulunduğu bölgeyi çeşitli zamanlarda defalarca gezdiğini belirten İbn Fazlullâh, bölgede mevcut çok sayıdaki irili ufaklı piramidin yıkılmaya yüz tutmuş, yıkılmış ve harap olmuş durumlarına işaret ettikten sonra el-Mutenebbî'nin bu beyitlerini bu durumun ifadesi sadedinde kaydetmektedir.[47] Böylece beyitlerin bir yandan iki büyük piramidin yani Keops ve Kefren'in görkemine işareti, diğer taraftan sözü edilen durumun ifadesi ile olarak dile getirildiği anlaşılıyor.

Piramitler sadedinde Ebu's-Salt'ın ilgisini çekebilecek şeyin bizatihi bunların müşahede olunan görkemi, yani piramitlerin bizzat kendisi olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Ebu's-Salt yine de hakkında güvenilir bilginin bulunmadığı bu yapılar hakkında yaygın bazı anlatılara yer vermeyi ihmal etmez. Piramitlerin kurucuları, inşa sebebi ve el-Mem'ûn'un (dönemi: 813-833) 217/ 832'de Gize piramitlerini açma girişimi ile ilgili bu özet anlatılar da şöyledir:[48]

"Kimilerine göre peygamberlik, hükümdarlık ve hikmet üçlüsüne sahip Hermes yani Hazreti İdris, yıldızların işaretlerinden edindiği yorumlara dayanarak tufanın bütün dünyayı kaplayacağını anladı. Bu nedenle de çok sayıda piramit inşa etti. Mal varlıklarını, ilim malzemesini ve kay-

---

46 Nerede iki piramidin kurucusu/Hangi millettendi, ne zaman yaşadı, akıbeti ne oldu // Sanırdık onun yurdu doludur/Altınlarla, oysa o ölmüş ve her yer harabe // Eserler kalır geride sahiplerinden bir süre için/Sonra onlara da dokunur yok oluş ve giderler peşleri sıra. (Ebu's-Salt, *a.g.e.*, 6).

47 İbn Fazlullâh el-Ömerî, *a.g.e.*, , 74.

48 Ebu's-Salt, *a.g.e.*, 7.

bolmasına hayıflanılabilecek her şeyi korumak üzere piramitlere yerleştirdi." "Bir söylentiye göre piramitlerin kurucusu Sûrîd b. Sahlûk b. Siryâk'tır. Kimilerine göre el-Fustât karşısındaki iki büyük piramidi, gördüğü bir rüya üzerine Şeddâd b. Âd yapmıştır. Oysa Kıptîler, Amelîka'nın Mısır'a girmiş olmasını kabul etmezler, buna göre de bunlar, gökten inen bir afet yani tufan işareti olarak yorumlanan rüyası üzerine Sûrîd b. Sahlûk tarafından yapılmıştır. Bu söylentiye göre Sûrîd bu iki piramidin yapımını altı ayda tamamlamıştır. Bunları renkli ipek örtü ile örtmüş ve üzerlerine "biz bu iki piramidi altı ayda yaptık, bizden sonra geleceklere şöyle deyin: Siz buyurun bunları altı yüz yılda yıkın, yıkmak yapmaktan daha kolaydır. Biz bunları renkli ipek ile giydirdik, siz hasır ile örtün, hasırla örtmek ipekle örtmekten daha kolaydır."

Piramitlerin kurucusuna dair bu anlatılara yer vermekle yetinen Ebu's-Salt, piramitlerin ne olduğu konusunda da bir nakil yapar: "Bazı bilginlere göre piramitler büyük kralların mezarlarıdır. Buna göre onlar öldükten sonra da diğer krallardan farklı olmak istemişler, tıpkı hayattayken farklı oldukları gibi. Aynı zamanda piramitler sayesinde şanlarının sonsuza kadar yaşamasını arzu etmişler."

Piramitlerle ilgili bu dönemlerde kaynaklarca yaygın olarak derlenerek kayda geçirilen ve aktarılan pek çok anlatıya karşılık Ebu's-Salt, sadece el-Me'mûn'un Keops'u açma girişimini anmaya değer bulur: "Halife el-Me'mûn, Mısır'a girince el-Fustât karşısındaki piramitlerin açılmasını emretti. Yoğun çabalar ve yorucu uğraşlardan sonra iki piramitten biri delinerek açılabildi. Ürkütücü geçitler, tırmanması imkânsız merdivenlerle karşılaştılar. En tepede ise küp şeklinde bir oda vardı. Köşeleri sekizer zira uzunluğundaydı. Ortasında ise üzeri kapaklı mermer bir havuz vardı. Kapak açıldı. İçinde ise üzerinden yüzyıllar geçmiş, ufalanmış bir cesetten başka bir şey bulamadılar. Bu durumda el-Me'mûn artık diğer piramitleri açmaktan vazgeçti. Bu gediği açmak için çok masraf yapıldığı ve bunun güçlükle gerçekleştirilebildiği söyleniyor."

Ebu's-Salt'ın böylece tamamlamış olduğu piramitler bahsinde dikkat çeken değerlendirmeler onun kendi izlenimleri olmuştur. Kendisinden sonra gelen yazarlar piramitler bahsinde bu izlenimleri iktibas etmeye önem vermişler. Böylece bu tasvirin piramitlerin kültürel geçmişinde kayda değer bir mevki kazandığını görmekteyiz. Eski Mısır'a ait kültürel varlıkların aydınların kalemine sağladığı canlılık bir yandan da dönemin kültürel ilgilerini anlamaya katkı sağlar. Yaygınlığı bilinen diğer aktarma bilgilerin dahi dönemlere göre varlık ve yaygınlık haritası bunların eserlere

yansıma oranıyla tespit ve tayin edilebilir. Buna göre bunların kıymeti, kültür tarihinin bu ciheti itibariyle fark edilmek durumundadır.

7.Tapınaklar

Ebu's-Salt, Mısır'ın eski yapıları sadedinde eski tapınaklardan da söz açar. Bunlar da yazar tarafından tıpkı piramitler gibi gizemli ve sağlam yapıları çerçevesinde değerlendirilerek yorumlanır. İhmîm, Sanmûd ve Denderâ tapınaklarından söz açan yazar bunların mükemmel tasarımlı ihtişamlı yapılar olduğunu belirtir. Yapılarda görülen büyük ustalık yazar tarafından kurucularının özellikle mühendislik ve astroloji alanında üstün yetenekli ve hikmet sahibi olduklarının kanıtı olarak yorumlanır.[49]

8.Eski Mısır bilginleri

Eski Mısır bilginleri bahsi, eski Mısır tarih ve kültürüne dair teliflerin taslağında umumiyet itibariyle yer almış görünmektedir. Ebu's-Salt öncelikle güncel kimi dünya tarihçilerince mütedavil bir bilgi aktarır. Buna göre tufandan sonra Mısır, pozitif ilimler, tabiî ilimler ve ilâhiyat gibi hikmetin çeşitli türlerinde seçkin alimlerin, tılsım ve efsun uygulayıcılarının yurdu olmuştu.[50] Ebu's-Salt'ın eski Mısır bilginleri bahsini "söylendiği üzere" şeklinde başlatması onun bu tür bilgilere pek de güven duymadığını hissettirmektedir. Bu itibarla çok seçicidir, belirsizlikten nispeten daha uzak isimlere işaret etmeyi daha uygun bulur: Buna göre Mısır'daki en eski bilginlerden biri Hermes'tir. Hermes, gezgin bir feylesof idi. Bir şehirden ötekine seyahat ederdi. Şehirlerin konumlarını, bahtlarını ve bunlarda yaşayan halkın mizaçlarını bilirdi. Hikmetin çeşitli dallarında yararlı ve kıymetli eserleri vardır. Eski Mısır bilginlerinden biri de Debûfantîs'tir. Onun da sayılar ve sayıların özellikleri hakkında eserleri vardır. el-İskenderanî, *Kitâbu'l-eflâk*, *Kitâbu'l-kânûn fî takvîmi'l-kevâkib* adlı eserlerin yazarıdır. Revsem ise kimya alanında eserler yazmıştır. İskenderiyeli Anklâûs ve arkadaşları ise Galen'in tıp alanındaki eserlerini yeniden özetlemiş ve bunları soru cevap şeklinde yeniden kurmuşlardır. Bu özetlerin güzelliği, onların bu konuda birikim sahibi ve yetkin olduklarını göstermektedir. Vâlîs ise *el-Birîdecu'r-Rûmî* adlı eserin sahibidir. Bu eser, doğumlar ve öncesinde astroloji alanına dahil konuları içerir. Vâlîs'in uzun

---

49 *Aynı yer.*
50 *Aynı yer.*

ve yorucu araştırmalar sonucunda Mısırlıların atalarını tespit ettiği de söylenmektedir. Ebu's-Salt, "Eski Mısırlı hikmet erbabından meşhur olanlar bunlardır" diyerek eski Mısır'a dair konuları da böylece sonlandırmış olur.[51]

B. İLİM, KÜLTÜR VE EDEBİYAT

Ebu's-Salt'ın bu risaledeki en önemli hedeflerinden biri, Mısır'ın o günkü ilmî ortamını anlatmak, kültürel durumunu ortaya koymaktır. Risale zaten büyük ölçüde bunun üzerine kurulmuştur. Yazar öncelikle Mısır'daki ilim ve kültür hayatı hakkında genel nitelikli kısa bir değerlendirme yapar. Bu bahisteki değerlendirmelerinin, kendi bilimsel donanımından duyduğu eminlik ve kendisine duyduğu güvenden bir ölçüde etkilendiği ve yorumlarının buna göre şekillendiği seziliyor. Onun Mısır'a intikalinin sebebi, birikiminin burada karşılık bulacağı ve değerleneceği beklentisidir. Oysa buradaki çevre onun zihinsel olarak tahayyül ettiği çevrenin çok uzağındadır. Bu ise Kahire'deki ilim ve kültür çevreleri itibariyle Ebu's-Salt'ı zihinsel bir boşluğa sürüklemiştir. Bu boşluğu kısmen de eski Mısırlı bilginleri söz konusu ederek güncel durumu bunun karşılaştırması üzerinden sunuşu gelişigüzel olmasa gerektir. Ona göre genel tablo şöyledir:

"Günümüzde ise Mısır'da bütün ilim dalları yok olmuş, ilmin izleri silinmiş, özü unutulmuş, geriye kabuk ve köpük kalmış. İlim çevreleri, kara cehalet içinde kör kalabalıklardan ibaret. Laubalidirler, hilekarlık ve düzenbazlıkta yetenek sahibidirler, bu tür hususlarda hünerlidirler. Yaltaklanma ahlâkı kalıcı bir hâl almıştır. Bu yol ile idarecilerden kazanç sağlama peşinde koştururlar. Mısırlılar kadar buna düşkün kimse yoktur. Mısırlıların bu özelliklerine dair özlü sözler bile üretilmiştir."[52]

Bu bahis kapsamında Ebu's-Salt, Mısır'da tababet, astronomi, ilim ve edebiyat; bilhassa şiir alanındaki faaliyetleri değerlendirir. Anlatıma kendisinin görüştüğü, tanık olduğu kişi ve ortamlar esas olmuştur. Ebu's-Salt aktarma ve tasvir yapmakla yetinmez. Yaptığı değerlendirme, yorum ve karşılaştırmalarda münekkitlik yönü öne çıkar.

1.Tabipler

Dönemin Kahire çevresi ilim ve kültür hayatına dair değerlendirmelerden sonra Ebu's-Salt, "ilme intisap etmiş olanları" kendi tespitlerince

---

51 *A.e.*, 7-8.
52 *A.e.*, 8.

anlatacağını belirterek detaylara geçer. Bununla tabip sınıfını kastetmektedir. Haddizatında kendisi, Mısır'daki ilk dönemlerinde âdeta Galen ve Hippokrates'e odaklanmıştır. Onun bunlara ait eserlerin kimi anlaşılmaz ve kapalı bölümleri ile ilgili sorunlarını Mısır'da çözebileceğine dair güçlü bir ümit ve beklenti içinde olduğunu sanıyoruz. Bu nedenle Mısır'da ısrarla bunun peşine düşer. Bu eserler konusunda yetkin, kendisinden istifade edip yararlanabileceği ve sorunlarını danışabileceği bilginler bulmaya çalışır. Ancak bu ümit ve beklentiye karşılık "Allah'ın kalplerine mühür bastığı, gözlerini kör edip basiretlerini bağladığı, hikmetle aralarına engeller koyduğu bir güruhtan başkasını bulamadım"[53] der Ebu's-Salt.

Tabipler hakkındaki bu katı söylem, onların genel durumlarına dair değerlendirmeler, ayrıca kimi örneklendirmeler ile teyit edilir. Bu arada Ebu's-Salt'ın kendi zihninde ideal bir tabip modeline sahip olduğuna dikkat çekmeliyiz. Eleştirilerinin şekillenmesinde bu modelin önemli yer tuttuğu fark ediliyor. Ancak kendisi bununla sınırlı kalmayarak belirli tabiplere yönelik aydınların, toplumun ve halkın belirli tabiplere yönelik tutumlarına dair aktarımlar da yapar.

Mısırlı tabiplerin meslekî bilgileri ile ilmî birikim ve donanımları konusunda Ebu's-Salt'ın büyük bir hayal kırıklığına uğradığı hususunda kuşku yoktur. Mısır'da cari tababet meslek ahlâkı ve saygınlığı da kendisine yakışır nitelikte ve seviyede değildir. Ebu's-Salt'ın ifadesine göre Mısırlı tabipler münakaşa, anlaşmazlık ve acımasızlık içindedirler. Bencillik, kibir, inat, ağız dalaşı ve itham arasına sıkışmışlar. Ona göre bu tabipler temel kaynaklardan habersizdirler. Tababet için gerekli en temel donanımdan bile çok uzaktırlar. Tababet için şart olan ilkeleri ihmal etmişler, tababete esas olan prensipleri göz ardı etmişler. Zaten zihinsel olarak da tababetin inceliklerini kavrayabilecek, gerçeklerini anlayabilecek durumda değiller. Bir tabipte bulunması gereken nitelikleri özümseyememişler, sadece bunlara uzanmış ve öylece kalakalmışlar. Bunları elde etmek uzun süre alır, onlarsa buna katlanacak durumda değildirler. Tababetteki hedefleri, kazanç elde etmekten ibarettir. Bunun için ise kadim üstatların temel düzey şartlarının en kolay formlarını yeterli görürler. Bütün bilebildikleri, birkaç ilaç isminden ibarettir. Bütün hastalıklar için de bilebildikleri bu ilaçları uygularlar. Hastalığın türü, sebebi, kaynağı ve gereği konusunda zihin yormayı ise akıl edemezler. Belirli ilkeler üzere sabit değiller, bir tıp ekolüne intisapları da yoktur. Ebu's-Salt'ın "Galen bunların bu hâ-

53 *Aynı yer.*

lini görseydi, acaba ne derdi?" şeklindeki ifadesi, bir taraftan da şekil itibariyle de olsa burada Galen ekolünün hakimiyetine işaret etmektedir.[54]

Ebu's-Salt, dönemin tabiplerinden birkaçı hakkında kişisel tanıtımlar yapar. Bunlardan biri, Ebu'l-Hayr Selâme b. Rahmûn'dur.[55] Ebu'l-Hayr, Yahudidir. Fatimî emirlerinden Ebu'l-Vefâ el-Mubeşşir b. Fâtik'ten (ö.V./XI yy.)[56] mantık dersleri okumuştur. Galen'in bazı eserlerini ise Ebu'l-Hasen Alî b. Rıdvân'ın (ö.460/1068 ?)[57] talebesi Ebû Kuseyyir Efrâîm b. el-Hasen b. İshâk ibnu'z-Zeffân el-İsrâilî'den[58] okumuştur. Ebu'l-Hayr, daha sonra çalışmalarını mantık, felsefe ve teoloji araştırmalarına hasretmiştir. Ebu's-Salt ise onun bu çalışmalarını önemsemeyip "kendi zannınca şerh, açıklama ve özetlemeler yapmıştır" şeklinde niteler ve "bilgi, çıkarsama ve yorumları ilmî kıymeti haiz değildir" şeklinde değerlendirir. Ona göre Ebu'l-Hayr, alelâcele cevap yetiştirme ve uzun uzun konuşma müptelâsıdır. Bundan dolayı sürekli yanlışlara düşmekte, hatalar yapmaktadır. Bu tür değerlendirmelerin, Ebu's-Salt'ın ilmî kapasite ve donanımlarını anlamak üzere ilim mensubu olarak bilinen şahıslarla yaptığı kişisel görüşmelerin sonucunda ortaya çıktığına dikkat çekilmelidir. Kendisi Ebu'l-Hayr ile de görüşmüştür. Onun hakkındaki izlenimlerinin kesinleştiği bu görüşmeye dair kendi ifadeleri şöyledir: "Onunla gerçekleştirdiğim ilk görüşmede, daha ilim yolunun başında olanların bile anlayıp değerlendirebileceği bazı konuları özellikle sormuştum. Onun cevapları ise ilmî yetersizliğini, anlayış ve kavrayış eksikliğini ortaya koydu, kusurlarını açığa çakırdı. En çok iddialı olduğu hususlarda da durumu bundan farklı olmadı."[59] Bu arada Ebu'l-Hayr hakkında bir hayli hiciv ifadesinin halk arasında yaygınlık kazandığı anlaşılıyor. Bunların içeriği ise yukarıdaki söylemin bir bakıma toplumun ve halkın bakışıyla ifadesidir. Ebu's-Salt, onun hakkında söylenmiş bu hiciv kıtalarını ilim ve kültüre Ebu'l-Hayr'in katkıları olarak tespit eder. Ebu's-Salt'ın beğenisini en çok kazanan hiciv, ise Antakyalı Corcis'in Ebu'l-Hayr için söylediğidir:

---

54 *A.e.*, 8-9.

55 Bir yandan Ebu'l-Hayr'i büyük bir bilgin ve kudretli bir hekim olarak takdirle tanıtan İbn Ebî Usaybia diğer taraftan Ebu's-Salt'ın ona dair tanıtımını bütünüyle iktibas etmekten de geri durmaz, (bkz. İbn Ebî Usaybia, *a.g.e.*, 568-569).

56 Bunun hakkında bkz. H.Bekir Karlığa, "İbn Fâtik", *DİA*, XIX, İstanbul 1999, ss.482-483.

57 Bunun hakkında bkz. Esin Kahya, "İbn Rıdvân, Ali", *DİA*, XX, İstanbul 1999, ss.250-252.

58 Bunun hakkında bkz. İbn Ebî Usaybia, *a.g.e.*, 567.

59 Ebu's-Salt, *a.g.e.*, 9.

İnne Ebe'l-Hayri 'alâ cehlihi
Yahiffu fî keffetihi'l-fâdilu

'Alîluhu'l-miskînu min şûmihi
Fî bahri helekin mâ lehu sâhilu

Selâsetun tedhulu fî def'atin
Tal'atuhu ve'n-na'şu ve'l-gâsilu[60]

Ebu's-Salt'ın örneklediği isimlerden biri de Antakyalı Corcis'tir. Şöyle tanıtır Corcis'i: Mısır'da Antakyalı bir tabip vardı. Adı Corcis idi. Kendisine tıpkı kargaya "ebu'l-baydâ" ve zehirli bir sürüngen tarafından ısırılmış olan kişiye "selîm" denilmesi kabilinden "feylesof" denilirdi. Corcis, tabipler adına imkân dışı, anlamsız ve boş bir takım tıp ve felsefe ifadeleri uydurup, sonra da kendisine ilgi gösterenlere bunların anlam ve amaçlarını gelişigüzel ve bir çırpıda açıklamaya koyulurdu, kendi zannınca, itina, dikkat ve özen göstermeden. Bu da çevresi için bir güldürü ve eğlence ortamı oluşturmaktaydı.[61]

Bunların dışında Ebu's-Salt'ın Mısırlı tabiplere dair izlenimleri çoğunlukla olumsuz olsa da, beğendiği uygulamalar da yok değildir. Kendisi yakın zamanlara kadar Mısır'da hasta ve tabiplerce gözde olan bir hastanede görev yapan bir tabibin tedavi uygulamalarını hayranlıkla dile getirir. Bu tabibin uygulaması ise hastayı öncelikle güler yüzle kabul edip bilge bir tutum ile güldürücü ve eğlendirici nükteler, teselli edici anlatılarla rahatlatmak ve hastayı tedaviyi benimsemeye hazırlamak, daha sonra reçete uygulamasına geçmek esasına dayanmakta imiş. Ebu's-Salt bu yöntemi "keşke çağımızın tabipleri bu tedavi uygulamasını yapabilseler" şeklinde takdir eder. Ona göre bunun ne bir zararı var, ne de külfeti. Hasta için de çok kolay ve çok yararlıdır. Bu sayede ruh dinçlik kazanmakta, tabiî hararet yayılmakta, tabiî direnç takviye olmaktadır. Bunun sonucunda da beden, kendi tabiî yapısına ait formu kazanma gücü elde etmektedir.[62]

---

60 Cehaleti karşısında Ebu'l-Hayr'in/Terazisinde bilginler(in bilgisi) hafif çeker // Uğursuzdur onun için hastaları hep/Sahili olmayan helâk deryasındadır // Üç şeydir ortaya çıkan aynı anda/Ebu'l-Hayr, naaş ve gassal. (Ebu's-Salt, *a.g.e.*, 9-10). Ebu'l-Hayr için söylenen diğer bir hiciv şöyledir:
Li-Ebi'l-Hayri fi'l-'ilâci /Yedun mâ taksiru // Kullu men yestatibbuhu / Ba'de yevmeyni yukberu // Vellezî gâbe ankum /Ve şehidnâhu ekseru (Ebu'l-Hayr'in iyileştirmede/Kusur bırakmayan bir eli var // Kimin üzerinde doktorculuk icra etse/İki gün sonra mezara gömülür // Sizin bilmediğiniz hâlde/Bizim bildiklerimizin sayısı daha çoktur).

61 Ebu's-Salt, *a.g.e.*, 9.

62 *Aynı yer.*

Mısır'da karşılaştığı iç karartıcı tablo ve olumsuz şartları anlatırken ideal tabip modelini ve bir tabip de bulunması gerekli özellikleri de ortaya koyar Ebu's-Salt. Ona göre mükemmel bir tabip ve nitelikli bir bilgin olabilmenin şartları vardır. Pozitif bilimlerde bilhassa astroloji ve musiki alanında birikimli olmak mutlaka gereklidir. Bu birikime birinci derecede tabiplerin sahip olması gerekir. Ebu's-Salt'ın meslek bilgisi ve meslek ahlâkı çerçevesinde şiddetle eleştirdiği olumsuzluklar ise tabibin uzak durması gerekli tutumlar olarak algılanmalıdır. Onun esaslı temel tababet eğitimini mutlak şartlardan saydığı konusunda kuşku yoktur. Tabibin hastalık ve tedavi arasındaki ilgi ve intikal süreci hakkında kısa bir çözümleme yapan Ebu's-Salt, Mısırlı tabiplerin bu tababet formasyonunun önemini dahi kavramamış olduğundan yakınır. Kendisi, mevcut tabiplerin başarısızlığını ve yetenekli tabip yetişmemesini, eğitim yetersizliği, meslekî düzensizlik, tababet disiplininin gereği gibi anlaşılıp takdir edilmemiş olmasıyla ilgili görür.

Ebu's-Salt'ın anlatımı eser boyunca şiir beyitleriyle süslenmiştir. Mısırlı tabipler bahsi de âdeta şiirler eşliğinde işlenmiştir. Bu şiirlerin, anlatımın akışına ve söz konusu duruma uygunluğu ise ustalığın ve maharetin eseri olarak hemen fark edilir. Tabiplerle ilgili kimi durumların ifadesi sadedinde yer verilen bazı şiirleri göstermek mümkündür. Bir tabibin sahip olması gereken özellikleri ortaya koyduktan sonra, Ebu's-Salt zamane tabiplerinin buna göre durumlarını ise şöyle dile getirir:

Heyhâte en ye'tiye'z-zemânu bi-mislihi
İnne'z-zemâne bi-mislihi le-bahîlu[63]

Ebu's-Salt burada tabiplere dair pek çok hiciv kaydetmiştir. Bunlardan biri de şöyledir:

Mâ hatara'n-nabdu 'alâ bâlihi
Yevmen ve lâ ya'rifu me'l-mâu

Bel zanne enne't-tıbba durrâ'atun
Ve lihyetun ke'l-kutni beydâu[64]

Ebu's-Salt bu sırada Mısır'da tababet sanatının çoğunlukla Yahudi veya Hıristiyan tabiplerce icra edildiğine de dikkat çeker. Bu durum bir kıta şiir aracılığıyla şöyle ifade edilmiş:[65]

---

63 Nerde, zamanın böylesini yetiştirmesi/Zaman böylesine karşı çok cimri (Ebu's-Salt, *a.g.e.*, 8).

64 Hiç gelmez aklına nabız/Su nedir bilmez bile // Bir önlükten ibaret sanır tababeti/Bir de sakaldan, pamuk gibi beyaz. (Ebu's-Salt, *a.g.e.*, 9).

65 Bütün Müslümanlara sesleniyorum/Siz bizim tıbbımızda şöhret kazanmak istiyorsunuz //

Ekûlu li'l-muslimîne turran
Tebgûne fî tıbbinâ iştihârâ

Heyhâte hâveltum muhâlen
Kûnû izen hûden ev nasârâ

2. Astrologlar

Ebu's-Salt'ın en çok ilgi duyduğu alanlardan biri de astrolojidir. Hatta onun astrolojiye tababet ilminin yan dalı, ayrılmaz bir parçası olarak itibar ettiği söylenebilir. Ona göre kavrayışlı yetkin bir tabibin astrolojiye bigane kalmaması gerekir. Bu ilgiyle Ebu's-Salt, Kahire'deki astroloji çevreleri ve bunların faaliyetleriyle alâkadar olur. Halkın buna gösterdiği şaşırtıcı ilgiye tanıklık eder. Doğrusu bu alan itibariyle de Kahire'nin durumu, Ebu's-Salt açısından parlak görünmüyor. Bu ilim ile uğraşanların birikimleri ve donanımları, tabip sınıfından pek de farklı değildir. Kendisi bunların tıpatıp aynı zihniyete sahip olduklarını açıkça söyler. Bilgileri iptidaidir. Gelişmek, derinleşmek, temel prensipleri kavramak, nedenleri sonuçları kuşatmak ise onların ilgilerine konu olmaz. İçlerinde bu seviyelere yükselen, bu zirvelerde gezinen ve bu ışıklardan aydınlanan kimse de zaten yoktur.[66] Kahire'de astroloji biliminin seviyesine dair bu genellemeden sonra buradaki bilginlerden birini istisna tutar. O da "el-edîb" lâkabıyla şöhret kazanan Yukarı Mısırlı Ebu'l-Hasen Alî b. en-Nadr'dır. Ebu's-Salt'ın onun hakkındaki beğenisi onun için kullandığı "Allah ondan razı olsun" ifadesinden bile sezilir. Kendisi de Ebu'l-Hasen'i dönemin en yetkin üstadı olarak kabul eder. Onunla ilgili tanıtımı ise bilginler bahsinde genişçe yapar.

Bu ilim ile iştigal edenlerin geneli ise onun ifadesiyle "taklitçi güruhu"dur (et-tâifetu'l-mukallide). Bunların ilgileri öze değil kabuğa, içeriğe değil görünüşe, ruha değil şekle yönelmiştir. En seçkinleri ise Rızkullâh en-Nahhâs'tır. Rızkullâh, bu sanatın bazı konularında tecrübe sahibidir. Bu sayede biraz maharet kazanmıştır. Kendisi Mısırlı astrologlarca büyük pir kabul edilir. İlimlerinin kaynağı odur. Başvuru üstatlarıdır. Hepsi de ona bağlıdır. Onun listesinde kayıtlıdır. Onun üstünlüğünü kabul eder. Onun deryasından avuçlanır. Kendisi ise kaftanlar ve kokular içinde yaşar.[67]

Ne yazık ki imkânsız bir şeye kalkışıyorsunuz/Bu takdirde ya Yahudi olun ya da Hıristiyan. (Ebu's-Salt, *a.g.e.*, 9).

66 Ebu's-Salt, *a.g.e.*, 11.

67 *Aynı yer.*

Ebu's-Salt, Mısır'da astroloji ilminin seviyesini ve buna mensup olanların yapılanmasını bu şekilde Rızkullâh en-Nehhâs etrafında ortaya koyduktan sonra, burada halkın bu ilme olan düşkünlüğüne işaret eder ve gösterdikleri şaşırtıcı ilgi üzerinde durur. Ebu's-Salt'a göre yıldızların hükümlerine en düşkün, bunlara en çok inanan halk, Mısır halkıdır. Yıldızlara çok bağlıdırlar, tutkundurlar âdeta. Çok basit eylemleri dahi mutlaka yıldız falına göre icra etmek, Mısırlılar için bir alışkanlık hâline gelmiş. "Bir gün" diyor Ebu's-Salt "bir hamam kazancısının tırnaklarını kesmek için uygun bir saate işaret etmesi için Rızkullâh'a müracaat ettiğine bizzat tanık oldum, şaşırdım kaldım, basit bir mesleği olan bu sıradan adamın gösterdiği yüce himmet karşısında."[68]

Buna vurgu yapan bir anlatı daha kaydeder Ebu's-Salt. Mısırlıların yıldız falına düşkünlüğünü gösteren bu olay ise Yukarı Mısır'da cereyan etmiştir. Buna göre vali bu bölge mensuplarından astroloji ile uğraşan birini hapse atar. Bu adam aracılar vasıtasıyla valiyi ikna ettirir. Büyük sıkıntılara maruz kaldığı hapishaneden çıkarılıp kurtulması için gerekli karar sağlanır. Tahliye kararı kendisine bildirilince, adam hemen cebinden bir usturlap çıkarır ve o vaktin hapishaneden çıkmak için uygun bir zaman olup olmadığını inceler. Ne yazık ki incelemenin sonucu olumsuzdur. Bunun üzerine hücresine çekilir ve görevlilerden uygun zaman girinceye kadar kendisine vakit tanımaları ricasında bulunur. Görevliler durumu valiye aktarırlar. Vali kahkahalara boğulur ve adamı kendi hâline bırakır.[69]

Ebu's-Salt bir bakıma bir arada itibar ettiği tabipler ve astrologlar bahsi için bu bilgilerin bu hâliyle yeterli olduğunu belirtir. İleriki zamanlarda konuyu tekrar ele alması hâlinde daha detaylı bir inceleme yapabileceğini söyleyerek bu konuyu bitirir. Bu arada her nedense bu bahiste şiire hiç yer vermez.

3.Bilginler

Kuşkusuz Ebu's-Salt'ın Kahire'de ilmî, edebî ve kültürel açıdan umduğu şekilde bir çevre bulamamış olması, bu sırada dirayetli yetkin bilginlerin yokluğu tezini gündeme getirmez. Ebu's-Salt'ın bilhassa yakındığı husus bize göre onlara yönelik iltifat ve takdir geleneğinin işlevsizliği ile ilgilidir. Bizzat Ebu's-Salt'ın anlatımında dahi bir bakıma onun bu tür bir ruh hâli içinde olduğunu fark etmek mümkündür. Sözü edilen du-

---

68 *Aynı yer.*
69 *Aynı yer.*

rumdan etkilenen önemli isimlerden biri, Kadı Ebu'l-Hasen Alî b. en-Nadr-'dır. Ebu's-Salt, tanıdığı aydın ve dirayetli ilim adamları arasında birinci sırayı ona verir. Ebu'l-Hasen'i edebî birikim, derin ilim, geniş kültür sahibi ve hikmetin bütün dallarında yetkin bir ilim adamı olarak tanıtır. Onun el-Fustât'a gidip vezir el-Efdal'dan görev talep etmesi ise dirayetli bilginlere karşı bir na-kadirşinaslık örneği olarak kayda geçer. Ebu'l-Hasen'in isteği reddedilince çabası boşa çıkar, ümitleri yıkılır. Artık yapabileceği tek şey zamanın kötülüğünü, yokluğu, yoksulluğu dile getiren ve edebiyat tarihinin sayfalarını süsleyen dürr-i yetîm bir kaside armağan etmektir. Bilginlerin bu tür tutumlarının bütünlüğü içinde, burada kişilikli tutum ile dalkavukluk karşıtlığının işlenmesi artık doğal bir hâl almaktadır. Sonra da ayrılır gider el-Fustât'tan. Bu hüzünlü gidiş de kanaatin azizliği, dalkavukluğun hasisliğini işleyen bir kaside ile yine edebiyat ve kültür tarihi şenlenir. Ebu'l-Hasen'in gururlu kişiliği, onu sık sık yanında görmek isteyen bir yöneticiye yazdığı dizelerden de ortaya çıkmaktadır. Ebu's-Salt, beğeni, takdir ve saygı ile söz ettiği Ebu'l-Hasen'in şiirlerini uzun uzadıya aktarır.[70]

4.Şairler

Alimler ve bilginler bahsinde münhasıran Ebu'l-Hasen Alî b. en-Nadr ile yetinen Ebu's-Salt, dönemin şairleri bahsini daha geniş tutar. Dönemin başta gelen şairi İbn Miknese yani Ebu't-Tâhir b. İsmâil b. Muhammed b. Alî el-Kureşî el-Mısrî el-İskenderî[71] olmalıdır. Ona göre İbn Miknese, tam bir şair tabiatına sahiptir. Şiirleri doğaldır, zorlama anlatımlara pek rastlanmaz. Gerçekleri ve nükteleri ilmek ilmek işler. Doğrudan ve dolaylı anlatımlarda üstattır. Gençliğinde Mısır ordusuna mensup Fâik adlı bir askerin İzzuddevle adlı oğluna tutulmuştu. İzuddevle, o sıralar Mısır'da ileri gelen sayılı bir devlet adamıdır. Kendisi de son zamanlara kadar İbn Miknese'yi himaye etmiş. Nihayet zaman aralarını ayırmış. İbn Miknese, Fatımî veziri ve başkomutanı Bedrulcemâlî (ö.487/1094) döneminde Ebû Muleyh b. Memâtî adlı Hıristiyan bir valiye intisap etmişti. Şiirinin büyük bir kısmı da ona ithaf edilmiş. el-Efdal döneminde İbn Miknese bunu methe koyulur. Ama Ebû Muleyh'e dair methiyeleri özellikle onun için nazmettiği mersiyedeki övgü, el-Efdal nezdinde kabul görmesine engel olur. İbn Miknese, ölünceye kadar İzzuddev-

---

70 *Aynı yer.*

71 Bunun hakkında geniş bilgi veren İbnu'l-Adîm, Ebu's-Salt'ın tanıtımını da bütünüyle nakleder, (bkz. İbnu'l-Adîm, *a.g.e.*, IV, 1814-1819).

le'nin himayesinde kalır. Ebu's-Salt, İbn Miknese'nin şiirinden uzun bölümler aktarır.[72]

el-Efdal'in en çok iltifat ettiği şair, Maarratu'n-Nu'mân'lı Ebu'l-Hasen Alî b. Ca'fer b. en-Nûn'dur. el-Efdal onun üzerine ihsan bulutlarını salmış, in'amının süt sağıcısını ona vakfetmişti. Kendisine "emînu'l-mulk" lâkabını vermişti. En yakın, en gözde adamıydı. Ancak Ebu's-Salt onun şiir sanatındaki hünerini el-Efdal'in gösterdiği iltifata eş değer görmez. Hatta onun şiirlerini gelişigüzel ve zorlama dolu olarak niteler. Dönemin şairleri arasındaki itibarını ise "Bu bölgede onun şiirinden tek bir beyit bile rivayet bir şair görmedim" şeklinde dile getirir. Bunun sebebini de "çünkü şiirleri can sıkıcıdır, kulak tırmalayıcıdır" şeklinde açıklar. Bu yargının popüler şairlere ait şiirlerin, beyitlerin bu dönemde de şairler ve aydınlar arasında rivayet edilerek değerlendirildiğini göstermesi bakımından taşıdığı öneme dikkat çekilmelidir. Bu arada Ebu's-Salt onun edebî yetisini bir beyti üzerinde tenkide tabi tutar. Buna göre el-Efdal ondan meyveler ve yeşilliklerle bezeli bir ortamın tasvirini istemektedir. Onun söylediği şiirin bir beytinde utruc el-musabba'ın (turunç) tasviri şöyle yapılır:

Ke-enne-mâ utrucuhu'l-musabba'u
Eydî cunâtin min zunûdin tukta'u

Ebu's-Salt'a göre şair burada yaptığı gafı hissedecek edebî olgunluğa sahip değildir. Her şeyden önce övme niyetiyle turunçgili canilerin dirseklerinden kesik ellerine benzeterek el-Efdal'i tiksindirmiştir. Haddizatında eğer burada yerme kastetmiş olsaydı, daha fazlasına hiç gerek olmazdı. Oysa yetkin söz ustaları, tasviri gereği gibi yaparlar, övme veya yermeyi en uygun durumuyla tasvir ederler, şiirde de nesirde de her şeyi yerli yerine koyarlar. Ebu's-Salt daha sonra İbnu'r-Reşîk (ö.456/1064), İbnu'r-Rûmî (ö.283/896) ve İbnu'l-Mu'tezz (ö.296/908) gibi söz ustalarının benzer veya karşıt şartlarda yaptığı tasvir örneklerini göstererek aradaki farka dikkat çeker. Böylece Ebu's-Salt şairler arasında bir beytinin dahi terennüm edilmediğini belirttiği bu şairin bir beytini, kendisinin şiir tenkidi yetisinin icrasına bir vesile olarak rivayet etmiş olur.[73]

Ebu'l-Hasen Alî b. Ca'fer hakkında verdiği bu bilgilerden sonra Ebu's-Salt, İbn Miknese'nin şiirlerinden uzun alıntılar yapar. Bu arada İbn Miknese'nin üç beyti sadedinde anlamın çok güzel fakat bunun Ebû Hâmid

---

72 Ebu's-Salt, *a.g.e.*, 11, 12-13.
73 *A.e.*, 12.

el-Gazâlî'nin (ö.505/1111) iki beytinden çalıntı olduğunu ileri sürer ve söz konusu iki beyti de tespit eder. Bu beyitler ise el-Gazâlî'nin öğrencisi Ebû Muhammed et-Tikrîtî tarafından kendisine aktarılmıştır. Ebu's-Salt bunları başka kimseden duymadığını da ifade eder.[74]

Genişçe tanıttığı bu isimler dışında Ebu's-Salt kayda değer bulduğu dönemin Mısırlı şairlerinin isimlerini üçer beşer beytini de naklederek tespit eder. Bunlar da şöylece listelenebilir: Yukarı Mısır'da Decrecâ'dan Ebu Muşrif ed-Decrecâvî, Kus kentinden Ebu'l-Hasen Alî b. el-Barkî, Ebû Muhammed Abdillâh b. et-Tabbâh el-Kâtib, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muslim el-Kâtib, Kadı İbn Hadîd'in kâtibi Mahmûd b. Nâsır el-İskenderî, İskenderiyeli Ebû Nasr Zâfir b. Kâsım el-Haddâd (ö.529/1135) (şiirlerini bir mektup ile Ebu's-Salt'a ulaştırmış), Ebu'l-Kâsım b. Ruşd el-Mısrî, en-Nâcî el-Mısrî, Ebu'l-Hasen Mervân b. Osmân, Ebû İshâk İbrâhîm b. el-Eş'as, Mahmûd b. İsmâîl b. Hamîd ed-Dimyâtî.[75]

SONUÇ

Ebu's-Salt Umeyye ed-Dânî, *er-Risâletu'l-Mısriyye* adlı eserinde VI./XII.yılda Kahire'nin ilmî, kültürel ve edebî durumu hakkındaki mütalaalarını tespit etmiştir. Onun ilgili tespitleri dönemin sözü edilen durumlarının anlaşılmasına ve aydınlatılmasına katkı sağlayacak değerdedir.

Yazar sözgelimi Nil, piramitler ve tapınaklar hakkında kişisel izlenimlerini yansıtan edebî niteliği haiz tasvirler yapmıştır. Geleneksel yaklaşımlara nazaran farklı bir bakış açısını yansıtmak itibariyle onun bu tasvirleri kültür tarihi kaynaklarınca önemsenerek iktibas edilmiştir.

VI./XII.yüzyıl Kahire'sinin tababet, astroloji, ilim, edebiyat alanındaki genel durumu yazar tarafından detaylı değerlendirmelere konu edilmiştir. Bu hususlarda da yazar kişisel gözlemlerine dayalı muşahhas örneklendirmeler yapma yoluna gitmiştir. Kahire'nin bu alanlardaki birikiminin yazar tarafından yetersiz görüldüğü ve çoğunlukla tenkide tabu tutulduğunu söyleyebiliriz.

Eser, konuların seçimi, işlenmesi ve işlenme biçimi itibariyle konu ile ilgili eserlerin geleneksel yaklaşımı dışında bir tutum göstermiştir. Bu itibarla eser yazarın kişisel tercihleriyle şekillenen bir denemedir. *er-Risâletu'l-Mısriyye*'nin genel olarak eleştirel bir yaklaşımın ürünü olduğu söylenebilir.

---

74 *A.e.*, 13.
75 *A.e.*, 13-15.

Katolik Kilisesi İlmihali'nde Diğer Dinler*

MICHAEL L. FITZGERALD**
Çeviri: *Yrd. Doç. Dr. Kemal POLAT****

Giriş

"Kilise dışında kurtuluş yoktur". Bu cümle, Katolik Kilisesi İlmihali[1] (CCC)'nin 846. paragrafının ilk cümlesidir. Kilise Babaları tarafından sıkça tekrar edilse de, bu cümlenin aslında nasıl anlaşılması gerektiği sorusu[2] akla gelebilir. İlmihal'de, bu cümlenin olumlu olarak anlaşılması durumunda, tüm kurtuluşun, kurtuluşun başı olan İsa'dan, İsa'nın bedeni olan kilise vasıtasıyla geldiği anlamında olduğundan bahsedilmekte-

---

* Bu çalışma, ***Islamochristiana***, c. 19 (1993), s. 29-41'de yer alan, Michael L. Fitzgerald'ın "Other Religions in the Catechism of the Catholic Church" adlı makalesinin tercümesidir.

** Monsenyör Michael L. Fitzgerald, 1937 yılında Walshall, İngiltere'de doğmuştur. 6 Ocak 1992 tarihinde, Papa II. Jean Paul tarafından Piskopos olarak atanmıştır. Afrika Misyonerler Cemiyeti'nin bir üyesi olan Fitzgerald, PISAI (Pontificio Instituto Studi di Arabi e d'Islamistica – Papalık Arap ve İslâm Araştırmaları Enstitüsü) başkanlığı yapmıştır. Fitzgerald, 1987'den beri Papalık Dinler arası Diyalog Kurulu'nun başkanlığını yürütmektedir.

*** Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dinler Tarihi Öğretim Üyesi.

1 Katolik Kilisesi İlmihali henüz İngilizce yayınlanmadığından, verilen tüm referanslar Fransızca baskısınadır. *Catéchisme de l'Eglise catholique*, Mame/Plon, 1992. Parantez içindeki sayılar paragraf numaralarını belirtmektedir. Çeviriler tarafıma aittir. (Çevirenin Notu: Katolik Kilisesi İlmihali 1997 yılında İngilizce'ye çevrilmiştir) İkinci Vatikan Konsili'ne ait belgelerden alıntı yapılırken kaynak olarak, Austin P. Flannery (ed.), *Documents of Vatican II*, new revised edition 1984 kullanılmıştır. Kullanılan kısaltmalar:
AG – *Ad gentes*. Kilisenin Misyonerlik Faaliyetleri Hakkındaki Emir
DG – *Dignitatis humanae*. Dinsel Özgürlük Bildirisi
GS – *Gaudium et spes*. Modern Dünyada Kiliselerin Yeri Hakkındaki Piskoposluk Yasası
LG – *Lumen gentium*. Kilise Hakkındaki Dogmatik Yasa
NA – *Nostra aetate*. Kilise'nin, Hıristiyan Olmayan Dinlerle Olan İlişkisi Hakkındaki Bildiri
UR – *Unitatis redintegratio*. Ekümenizm Hakkındaki Emir.

2 Bu konu hakkında bkz. Francis A. Sullivan, *Salvation outside the Church? Tracing the history of the Catholic response*, New York/Mahwah, Paulist Press, 1992.

dir. İlmihal daha sonra, II. Vatikan Konsili'nin en önemli belgelerinden biri olan, Kilise'nin Dogmatik Yasası'ndan bir alıntı yaparak, kurtuluş için neden Kilise'nin gerekli olduğunu şu şekilde açıklamaktadır:

> Bir tek Mesih (İsa) uzlaştırıcıdır ve kurtuluş için yegâne yoldur. Mesih, bugün bedenen yanımızdadır. Mesih'in bedeni kilisedir. O (İsa), inanç ve vaftizin önemini açıkça belirterek aynı zamanda, insanın vaftiz olarak içine girdiği Kilise'nin gerekliliğini belirtmiştir. Bundan ötürü, Katolik Kilisesi'nin Tanrı tarafından İsa aracılığıyla kurulduğunu bildiği halde, içine girmeyi veya içinde kalmayı reddeden kişi için kurtuluş yoktur (LG 14).

Uzlaşmaz görünen bu ifade, kuralın kendi hatası dışında İsa'dan ve Kilise'den haberdar olmayanlar için uygulanamayacağı şeklinde kısıtlanmıştır (847). Bu durum, yukarıdaki belgeden bir alıntı ile şu şekilde desteklenmiştir:

> Kendi hataları dışında, İsa'nın İncilinden veya Kilisesi'nden haberdar olmayan, fakat yine de, içten bir kalple Tanrı'yı arayan ve nezaketle hareket eden, kendi bilinçleri aracılığıyla Tanrı'nın onlardan istediklerini hisseden ve bu yönde yaşamaya çalışanlar da sonsuz kurtuluşa kavuşacaklardır (LG 16).

Takip eden paragrafta ise II. Vatikan Konsili'nin, Kilise'nin misyonerlik faaliyetleri hakkındaki emrinden alıntı yapılarak, Tanrı'nın sadece kendine has metotlarla, insanları kurtuluşun yolu olan inanca döndürebileceğini, bununla beraber, Kilise'nin "hâlâ tüm insanları Hıristiyanlığa çağırma sorumluluk ve kutsal hakkının devam ettiği" (AG 7) belirtilmiştir (848).

Yukarıda bahsedilen üç kısa paragraftan da görülebileceği gibi CCC, bir taraftan kurtuluş için Kilise'nin gerekliliğini vurgularken, diğer taraftan da bu gerekliliğin (belirli şartlar altında) atlanabileceğini belirtmektedir. CCC yukarıdaki paragraflarda "hata"nın tanımını tam olarak yapmamış, "İncil ile Kilise'den haberdar olmama" nın tam olarak ne anlama geldiğini açıklamamış, ayrıca diğer dinlerden de hiç bahsetmemiştir. Bu konulara daha sonraki paragraflarda değinilmiştir. Bunları incelemeden önce, bu konuların CCC'nin genel çerçevesi içinde ne durumda olduğunun belirlenmesi akıllıca olacaktır. Bu bölümde, CCC'nin diğer dinler hakkında ne gibi hükümler verdiği analiz edilecek daha sonrasında ise, CCC içerisinde diğer dinlere yapılan atıflar ve yine CCC içerisinde yer alan, diğer dinleri ilgilendirebilecek olan konulardan bahsedilecektir. Burada amaçlanan ise, CCC'nin diğer dinler hakkında gerçekte ne söyle-

diğini açıklamaktır. Ne söylemediği veya ne söylemesi gerektiği hakkında hiçbir yorum yapılmamıştır.

Genel Çerçeve

CCC, bir *giriş* bölümü ile başlar. Giriş bölümünde inancı yaymanın öneminden, İlmihal'in yapısından ve nasıl kullanılması gerektiğinden bahsedilir. Giriş bölümünden sonra ise CCC, dört bölüme ayrılır. *Birinci Bölüm*, inancın açıklanmasını Katolik geleneğe göre Hıristiyanların sahip olduğu inançlara dair bir açıklamayı içerir. *İkinci Bölüm* Hıristiyanlığın sırrının kutlanmasına temas eder ve aynı şekilde toplu ibadetlere (liturgy) ve kutsal ayinlere değinir. *Üçüncü Bölüm* İsa'nın yolunda yaşamanın nasıl olduğundan ve Hıristiyan inancının ahlâkî sonuçlarından bahsederken, son olarak *Dördüncü Bölüm* ise Hıristiyanlıkta dua konusunu işler.

CCC'nde, Hıristiyanlığın diğer dinlerle olan ilişkisi, Birinci Bölüm'ün Kilise hakkındaki kısmında incelenir. CCC'nin Birinci Bölümü, Havarilerin İtikadı (Apostles' Creed) üzerine kurulmuştur. "Havarilerin İtikadı'na bu isim verilmiştir. Çünkü bu, Havarilerin neye inandıklarının güvenilir bir özetidir" (194). Bu İtikat, 12 başlıktan (article) oluşur. Bu başlıklardan dokuzuncusu, "Kutsal Katolik Kilisesi'ne İnanıyorum" dur.

CCC, ilk olarak Kilise'nin ilâhî plan içindeki yerini ve Kilise'ye değişik Kutsal Kitaplarda verilen ve her biri Kilise'nin değişik yönlerini vurgulayan isimleri –ağıl, alan, ev, tapınak, yüksekteki Kudüs- açıklar (751–757). Devamında ise, Kilise'nin köklerini, kuruluşunu ve misyonunu açıklar. Burada II. Vatikan Konsili'nin şu öğretisi hatırlanır: Kilise, dünyanın başından beri görünür biçimde mevcuttur; Kilise, İsrail halkının tarihinde hazırlanmış; Mesih ile kurulmuş; Kutsal Ruh (Spirit) tarafından açıkça gösterilmiş ve zamanın bitimine kadar var olmaya mukadder kılınmıştır (krş. LG 2) (759–769). Daha sonra CCC, Kilise'yi "bir sır" olarak tanımlamıştır. Kilise, her ne kadar tarihin içinde var olsa da, tarihin üzerindedir. Bundan ötürüdür ki, "iman gözü" ile görülmelidir (770).

Daha sonraki paragraflar Kilise'yi; tek, kutsal, evrensel (catholic) ve havarisel (apostolic) olmasından ötürü, Tanrı'nın Halkı, Mesih'in Bedeni ve Kutsal Ruh'un Tapınağı olarak tanımlar (781–810) –işte tam bu noktada CCC, Kilise'nin yapısı ve üyeleri ile (871–945), Kilise'nin diğer dinlerle olan ilişkisine değinir. Daha sonrasında ise, dikkatler azizler birliğine (communion of saints) (946-961), Mesih'in ve Kilise'nin annesi olan Meryem'e çevrilir (963-975).

Kilise ve Dinler

İnanç Esası, Katolik Kilisesi'ne inanıyorum der. Ama burada bahsedilen Katolik kelimesi ne anlama gelir? Bu kelime, iki anlama işaret eder. Kilise, Katolik'tir (evrenseldir), çünkü "Kilise içinde Mesih, vardır" ve bunun sonucu olarak Kilise, Mesih'ten, "kurtuluşun bütün yollarını" alır (AG 6) (830). Fakat aynı zamanda Kilise, Mesih tarafından bütün insanlık için görevlendirilmiş olduğundan dolayı da Katolik'tir.

> Tüm insanlar Tanrı'nın yeni halkına katılmaya çağrılır. Bu Halk, bu yüzden bir taraftan tekliğini korurken, diğer taraftan Tanrı'nın iradesi yerine gelsin diye bütün dünyada ve bütün çağlarda yayılmak durumundadır (LG 13) (831).

Bu demektir ki, Kilise, nerede bulunursa bulunsun, dünyanın hangi köşesinde olursa olsun, Katolik'tir, çünkü (dünyadaki diğer kiliselerle) bir bütünlük içindedir ve bu bütünlük dünyanın diğer yerlerindeki kiliselerle devam ettikçe, Roma'daki Kilise yönetiminde yardımseverlik içinde ilerler (832–835).

Bu durumda kimler Katolik Kilisesi'ne mensuptur? Bu soru, CCC tarafından 836. paragrafın başlığı olarak sorulmuş ve Kilise hakkındaki aynı doküman tarafından şöyle bir cevap verilmiştir:

> Tüm insanlar, bu Katolik Birliğe (Tanrı'nın Halkına), değişik yollarla ona mensup olmaya ve onunla ilişkili[3] olmaya, Katolik müminler, Mesih'e inanan diğer insanlar ve nihayet Tanrı'nın lütfu ile kurtuluşa davet edilen bütün insanlıkla birlikte olmaya çağrılır (LG 13) (836).

Bir sonraki (839. paragraftan önceki) başlık ise "Kilise ve Hıristiyan olmayanlar"[4] dır. CCC, burada, Kilise Yasası'nın, yukarıdaki mantığa benzer bir mantık öne süren bir bölümünden alıntı yapar:

> Onlar ki, çeşitli sebeplerle, henüz İncil'e ulaşamamış ve Tanrı'nın Halkı ile ilişkili olamamışlardır (LG 16) (839).

İki paragraf da Kilise'nin Yahudi Cemaat ile olan ilişkisinden bahseder. Bu paragraflarda, "Diğer Hıristiyan olmayan dinlerden farklı olarak

---

3 Orijinal Latince metinde burada kullanılan kelime *ordinantur*dur. Bu kelime, belki de "ilişkili (related)"den daha organik bir anlam içermektedir. *Ordinantur* kelimesi sıklıkla "nasip olmak, mukadder kılmak (ordain)" olarak da çevrilir.

4 CCC'nin burada, Papa II. Jean Paul tarafından Roma Katolik Kilisesi'nin yapısını yeniden düzenlerken de kullandığı, 28 Haziran 1988 tarihli *Pastor Bonus Papalık Yasası*'nı takip etmemesi bir talihsizliktir. İşbu belgede, olumsuz bir anlam içeren "Hıristiyan olmayan" terimi kullanılmamıştır. Bunun sonucunda, Papalık Hıristiyan Olmayanlar Sekreterliği, Papalık Dinler arası Diyalog Kurulu'na dönüştürülmüştür.

Yahudi inancı, Tanrı'nın Eski Ahit'teki tecellisinin bir sonucudur" (839) denilmektedir. Bu sebeple Yahudilik, kurtuluş tarihinde ayrı bir yerde tutulmuştur. Her ne kadar Eski Ahit, Mesih tarafından Yeni Ahit ile değiştirilmişse de, Yahudi Cemaati (CCC bünyesinde) hala ayrı bir yere sahiptir. Burada Paul'un Romalılara yazdığı mektuptan bir alıntı yapılmıştır: "Oğulluk, zafer, ahitler, yasaların bağışlaması, tapınma ve verilen sözler onlarındır; atalar ve ırkları sebebiyle, kan bağına göre Mesih onlarındır" (Rom 9:4-5), çünkü "Tanrı'nın lütufları ve çağrısı değiştirilemez" (Rom 11:29) (839-840).

Kilise'nin Müslümanlarla olan ilişkisi hakkındaki sıradaki paragraf ise sadece Kilise Yasası'ndan bir alıntı ile sınırlı kalmıştır:

> Kurtuluş planı, Yaratan'ı kabul edenleri de kapsar, bunlardan en önde gelenleri Müslümanlardır. Onlar (Müslümanlar), İbrahim'e inanırlar ve bizimle (Hıristiyanlarla) beraber; tek, bağışlayıcı ve kıyamet gününde insanları yargılayacak olan Tanrı'ya taparlar (LG 16) (841).

CCC burada, konu hakkında daha fazla bilgi edinilmesi amacıyla, II. Vatikan Konsili'nin, Kilise'nin Diğer Dinlerle İlişkisi Hakkındaki Bildirisi (*Nostra Aetate*)'nin 3. paragrafına bir referans yapar. Bahsedilen referans gerçekten de İslâmiyet ve Hıristiyan-Müslüman ilişkileri hakkında daha fazla bilgi veriyor olsa da, teolojik bağlamda büyük bir katkı yapmamaktadır.

Son olarak, CCC, *Nostra Aetate*'de bahsedilmiş olmalarına rağmen, Budizm ve Hinduizm'den hiç bahsetmeden Kilise ve diğer dinler arasındaki bağı vurgular. Bu bağ, CCC tarafından insan neslinin ortak kökleri ve kaderi olarak görülür (krş. NA 1) (842). Kilise, diğer dinler aracılığıyla da olsa Tanrı'yı aramayı benimser, çünkü Tanrı yaşamın kaynağıdır ve tüm insanlar için kurtuluş ister. Kilise ayrıca, diğer dinlerdeki güzel ve doğruları da benimser. Çünkü bu davranışları "İncil'e hazırlık ve yaşayan tüm insanları aydınlığa kavuşturandan (Tanrı) gelen" olarak algılar (LG 16) (843). Bununla beraber CCC, diğer dinlerdeki dinî davranışların bazı limitlerinin ve hatalarının olabileceğini de kabul eder ve bu yüzden insanlığın birliğinin ve kurtuluşunun merkezi olarak Kilise'yi gösterir (844–845).

Bu inanış CCC' yi "Misyonerlik-Kilise'nin evrenselliğinin bir şartı" (849. paragrafın başlığı) konusunda daha fazla bilgi vermeye iter. Burada, Kilise'nin misyonerlik faaliyetlerinin motivasyonlarından bahsetmek akıllıca olacaktır:

> Kim ki, Kutsal Ruh'un gösterdiklerine uyarsa, onlar zaten kurtuluş yoluna girmişlerdir. Fakat gerçeğin emanet edildiği Kilise, yine de onların gerçeğe olan açlıklarını gidermek için onlara gitmeli ve onlara gerçeği götürmelidir. Bu yüzdendir ki misyonerlik, kurtuluşun evrensel planının bir parçasıdır.

Kilise'nin misyonerlik faaliyetleri arkasındaki gerçek itici güç ise, tüm insanlar adına Tanrı'yı sevmektir (851).

Bu demektir ki Kilise, misyonerlik faaliyetlerini başarıyla yerine getirmek için:

> Tüm insanlarla aynı yolculuğu yapar ve aynı toprak parçasını paylaşır. Bu durum, insanlığın ruhunun Mesih ile yenilenerek Tanrı'nın ailesine katılmasının mayasıdır (GS 40,2) (854).

Sonuç olarak Kilise'nin misyonerlik faaliyetleri, CCC tarafından, henüz İncil'i kabul etmeyenlerle yapılan *saygılı bir diyalog (respectful dialoque)* (CCC metninde altı çizilmiştir) olarak tanımlanmıştır. İnananlar (ki burada belirtilmek istenen açıkça Hıristiyanlardır), bu diyalog sayesinde; "Tanrı'nın gizli bir tezahürü olan, insanların içindeki doğruluk ve güzellik kıvılcımlarını" daha iyi anlayabilirler (AG 9) (856).

CCC'nin diğer dinlere gösterdiği özel ilgi oldukça sınırlıdır. Resmi tamamlamak için İlmihal'in kalan kısmında dinlere yapılan referanslar şimdi verilecektir.

Tanrı'ya İman

CCC, imanın ne olduğunu anlatan bir sunuşla başlar. Sonrasında insanın ilâhî kapasitesi üzerine bir bölüm gelir. Bu durumun Latince söylenişi *homo capax Deo* dur. Bu demektir ki, insan Tanrı tarafından ve Tanrı için yaratıldığından, Tanrı arzusu, insan kalbine işlemiştir. Bu yüzden Tanrı, insanı sürekli olarak kendine çeker (27). Burada altı çizilmesi gereken nokta, CCC'nin bu durumun yalnızca Hıristiyan olanlar için değil, tüm insanlar için geçerli olduğunu söylemesidir. Tanrı arzusu, Tanrı arayışı, hem günümüzde ve hem de tarih boyunca, insanların inançlarında ve dinî davranışlarında (dua, kurban, çeşitli ibadet usulleri, meditasyon vs.) vücut bulmuştur. Yukarıda bahsedilen özellikler belirli bir muğlâklık taşısa da; insanın *dinî bir varlık* (CCC metninde altı çizilmiştir) olduğunu açıkça göstermektedir (28).

Sonuç olarak, Tanrı hiçbir zaman kendini arayanları çağırmayı bırakmaz (30). Bu da insan kalbinin, Tanrı'yı tanıma kapasitesinin olumlu yönünü gösterir:

> İnsanın Tanrı'yı tanıma kapasitesini savunmak için şu söylenebilir: Kilise, herkese ve herkesle Tanrı'yı konuşma konusunda kararlıdır. Bu kanaat, diğer dinlerle, felsefe ve bilimle ve hatta inançsızlar ve ateistlerle olabilecek bir diyalogun başlangıç noktasıdır (39).

Dinlerin, felsefe ve bilimle ve hatta ateizmle aynı kefeye konulması ilginç gelebilir. Fakat CCC, bunların her biri ile yapılacak diyalogun aynı olduğunu söylememektedir.

Buradan sonraki bölüm ise Tanrı'nın insanlarla tanışma yollarından bahseder. Bu konu ise Tanrı'nın varlığı ile ilgili olan tartışmaları beraberinde getirir. Bu konuda ilk olarak, ilâhî pedagojiye göre, Tanrı'nın kendini insanlara yavaş yavaş gösterdiği söylenir (53, krş. 199) ve bunun aşamalarından bahsedilir. Dünyanın yaratılışı esnasında bile Tanrı, kendine şahitler göstermiştir. Ta en başında, kendini ilk ana-babamıza göstermiştir (54). Günahkârların günahları yüzünden insanlar arasındaki oluşan parçalanmaya bir cevap olarak, Nuh ile bir anlaşma yapmıştır. Bu anlaşma, ilâhî gücün 'milletler' üzerindeki tasarrufunun bir göstergesidir. Burada 'milletler' den kasıt, "aileleriyle birlikte, kendi topraklarında yaşayan ve kendi dillerini konuşan" tüm insan gruplarıdır (Gen 10:5) (56). Çok tanrılılık ve putperestlikten ileri gelen günahlar yüzünden Tanrı ile yapılan bu anlaşma tehlikeye girmiştir (57), yine de bu anlaşma, 'milletler' var oldukça yani İncil evrensel olarak ilân edildikçe yürürlükte kalacaktır (58). CCC burada, İncil'in evrensel olarak ilân edilmesinin ne anlama geldiğinden ise bahsetmemektedir. Bundan sonra CCC, İbrahim'in çağrısından, İsrail halkıyla yapılan anlaşmadan ve sonrasında ise "tek, mükemmel ve Baba'nın eşsiz işareti" olan Mesih'in gelişinden bahseder (65).

CCC her ne kadar açıkça söylemese de, denilebilir ki; sonradan yapılan anlaşmalar, ne Nuh ile yapılan anlaşmayı yürürlükten kaldırmış, ne de bu anlaşma içinde var olan Tanrı'nın varlığının ifşasını geçersiz kılmıştır. Bununla beraber, İsa Mesih, "arabulucu ve Tanrı'nın varlığının tam anlamıyla kanıtı" dır (III. bölümün başlığı, 63–67). Bu demektir ki, Tanrı'nın varlığına daha güçlü bir kanıt bulunamaz. Her ne kadar Tanrı'nın varlığına daha güçlü kanıt bulunamayacak olsa da bu kanıt, tam anlamıyla anlatılamamıştır. Bu sebeple, bir Hıristiyan, bilincinde ve takdirinde bu Kanıt'ı güçlendirmelidir (66). CCC'de bu konudaki uyarı şöyledir:

> Hıristiyan inancı, her ne şekilde olursa olsun, Mesih bünyesinde vücut bulan Kanıt'tan öte ve daha doğru bir kanıtı kabul edemez. Buna örnek, bazı Hıristiyan olmayan dinlerin ve bazı güncel Hıristiyan tarikatların inançlarını üzerine kurdukları 'kanıt' lardır (67).

Bundan sonra gelen bölümlerde, ilâhî Kanıt'ın iletilmesinden (74–100) ve Kutsal Kitap'tan (101–141) bahsedilir. Fakat bu bölümlerin hiçbirinde diğer dinlerden, onların kutsal kitaplarından bahsedilmez. Bunun sebebi, büyük ihtimalle, gerçek Kanıt'ın –ki dikkat edilirse büyük "K" harfi ile yazılır- sadece Mesih bünyesinde vücut bulması olabilir. Benzer olarak, CCC'de, insanın Tanrı'ya cevabı tümüyle Hıristiyan inancı çerçevesinde anlatılmıştır. Diğer taraftan, "bir Hıristiyan için Tanrı'ya inanmak, O'nun gönderdiği peygamberlere inanmayı da gerektirir" (151) cümlesi başka tür inançların da mümkün olabileceğini gösterir.

Yaratan/Yaratıcı

İnanç Esası'nın bir başlığı, Tanrı'dan Yaratıcı olarak bahseder. Burada denir ki, yaratılış, Tanrı'nın kurtuluş planının temeli ve kurtuluş tarihinin başlangıcıdır (280). Daha sonra, diğer dinlerin ve eski kültürlerin dünyanın başlangıcı ile ilgili mitlerine referans yapılır ve Hıristiyan inancı bunlarla ta en başından karşılaştırılır (285). Bu yüzden, her ne kadar insanoğlu evrenin başlangıcı ile ilgili bilgileri kendiliğinden keşfedebilirse de, Tanrı zaten bu bilgileri açıklamıştır (286–287). Bu konunun gizeminin devam etmesine rağmen:

> Bizler Tanrı'nın, dünyanın ve tarihin tek Hâkim'i olduğuna sıkı sıkıya inanırız. Fakat Tanrı'nın takdiri bizim için bilinmezdir. Ta ki en sonunda, bizim kısıtlı dimağımız öldüğünde... Tanrı'nın yaratma gücü son (Sabbath) *Sebt Günü*'nü (CCC metninde altı çizilmiştir) yarattığında... Tanrı'nın yaratma yolları bizlere malum olacaktır (314).

Burada diğer dinlerden yine bahsedilmez ama yukarıdaki cümle, Tanrı'nın yaratılıştaki planında diğer dinlerin kesinlikle yerleri olabileceğine dair açık bir kapı bırakmaktadır.

Benzer olarak konu, Tanrı'nın sureti içinde yaratılmış olan, insanın kişiliği olduğunda da, CCC evrensel tanımlamalar kullanır. İnsan, güzellikle (zorlama olmadan), inayetle Tanrı ile bir anlaşma yapmaya çağrılmıştır ki bu anlaşma, insanın, imana ve ona başka kimsenin sunamayacağı kadar büyük bir sevgiye karşılık verebilmesine imkan sağlar(357). Burada insan neslinin tekliği üzerine özellikle vurgu yapılır. Çünkü tüm nesillerin menşei ortaktır (360). Bu sebeple, birlik ve hayır yasasına göre; insanların, kültürlerin ve halkların çeşitlilikleri inkâr edilmeden tüm insanlar, kardeş kabul edilir (361). Burada değişik dinlerden yine bahsedilmez, ama din kesinlikle kültür sınıflandırması içine girer.

İsa Mesih ve Tanrı'nın Krallığı

CCC'de, Hıristiyan inancının başlıkları, kısımları açıklanırken diğer dinlerden bahsedilmesi veya onların akılda tutulmasını beklemek pek de akıllıca olmaz. Ama CCC, İsa Mesih hakkında konuşurken, Tanrı'nın Krallığı ile ilgili vaaza atıfta bulunur:

> Herkes Krallığa dâhil olmaya çağrılır. İlk olarak İsrail Oğulları'na duyurulan bu Mesihî Krallık, dünya üzerindeki tüm milletleri birleştirmeye mukadderdir.

Krallık, özellikle fakirlere ve küçük insanlara aittir (544). Her ne kadar CCC'de açıkça belirtilmediyse de, bu tür insanların sadece Hıristiyanlar arasında bulunmadığını kabul etmek gerekir.

Krallık hakkındaki sorular, Kilise bünyesinde inanç kavramını tekrar gündeme getirir[5] . Kilise, Tanrı'nın halkıdır. Fakat Tanrı'nın Halkı'nın bir araya gelişi, günahla beraber gelen bozulma sonrasında oluşur. Bu birleşme, tüm insanların gözü önünde, "kalbinde Tanrı korkusu olanların ve Tanrı'nın kabul edebileceği iyi şeyler yapanların" (Ac 10:35) (761) içinde gizliden gizliye oluşur. Bu cümle, diğer dinlere mensup olanlar için de uygulanabilir. "Ta Âdem'in zamanından beri, Habil'den beri, seçilmiş olanların sonuncuları, evrensel Kilise'de Baba (Tanrı) ile birlikte olacaktır" (LG 2) (769).

İsa, Tanrı'nın Krallığı'nın geleceğini söyler (763). O'nun havarileri ki, "küçük bir sürü" gibidirler, Tanrı'nın Krallığı'nın tohumu ve başlangıcıdırlar. Onlar, bir topluluk oluşturmuşlardır ki, bu topluluk, Krallığın tamamlanmasına kadar devam edecek olan bir yapı olarak kalacaktır (765). Bu yapı, Kilise'dir. Yani Kilise, bir 'ayin' ve "Tanrı ile birleşmenin ve tüm insanların birliğini sağlayan bir işaret ve bir araç" olarak görülür (LG 1) (775). Bu da demektir ki Kilise, kendi varlığının ötesinde olan ve ulaşılması gereken bir şeyin işaretidir.

Burada, CCC'nin söylediğinin ötesinde, Katolik teolojisinin bir prensibi vardır. Bu prensip şöyle der: "Tanrı, ayinlerle sınırlı değildir". Diğer bir deyişle, her ne kadar Tanrı, insanlarla ayinler yoluyla haberleşmeyi tercih etse de; diğer türlü yollarla haberleşmekte de özgürdür. Dolayısıyla Kilise de bir 'ayin' olarak nitelendirildiğinden, bu kural Kilise'ye de

---

5 Kilise ve Krallık arasındaki ilişki için bkz. Jacques Dupuis, Dialogue and Proclamation in Two Recent Documents, in *Bulletin. Pontificium Consilium pro diologo inter Religiones*, 80 (1992), s. 165-172, özellikle s. 167-168

uygulanabilir. Burada CCC, II. Vatikan Konsili'nin ekümenizm hakkındaki bildirisinden alıntı yapar:

> Yalnızca kurtuluşa ulaşmanın evrensel yardımcısı olan Mesih'in Katolik Kilisesi aracılığıyla kurtuluşa ulaşmanın tüm yolları elde edilebilir (UR 3) (816).

'Kurtuluşa ulaşmanın evrensel yardımcısı' terimi CCC'nin Fransızca çevirisinde *moyen général de salut* olarak geçmektedir. Orijinal Latince metinde ise *generale auxilium slutis* olarak geçmektedir. Bu terim, kurtuluş için başka yollar olabileceği kanısını uyandırmaktadır. Sıradaki paragraf da buna kanıt olarak gösterilebilir:

> Takdisin ve gerçeğin birçok parçası, Katolik Kilisesi'nin görülebilir sınırlarının dışındadır (819).

Bu sözler diğer *Hıristiyan* Kiliseleri ve toplumları için direkt olarak geçerlidir, fakat daha geniş bir bakış açısıyla bakıldığında, diğer dinler de bu kapsama alınabilir.

Ayinler/Sakramentler

CCC'nin ayinlerden uzunca bahseden ikinci bölümünde diğer dinlerde var olan 'rahmet/inayet parçaları'ndan bahsedilir. CCC'de, ilâhî pedagojiye göre, ayinler esnasında kullanılan işaret ve sembollerin köklerinin ta yaratılışa, insan kültürüne dayandığı söylenir. Bu işaret ve semboller, Eski Ahit'te daha da açıkça belirtilmiş ve Mesih'in kişiliğinde tamamen açığa kavuşmuştur (1145). Nasıl insanlar birbirleri ile haberleşirken işaret ve sembollere ihtiyaç duyuyorsa, Tanrı ile haberleşirken de işaret ve sembollere ihtiyaç vardır (1146). Bundan sonra da diğer dinlere yapılan atıf gelmektedir:

> İnsanlığın büyük dinleri, etkileyici bir şekilde, dinî ayinlerin kozmik ve sembolik anlamlarına şahittirler. Kilise'nin Dualar Kitabı, yaratılışın ve insan kültürünün parçalarını ele alır, inceler ve onlara inayetin işaretlerinin ve Mesih'in yeniden yaratılışının haysiyetini tevdi eder (1149).

Burada anlatılmak istenen, Hıristiyanlığın getirdiği tamamlanma ve bütünlük fikrini vurgulamaktır. Ama bunu saygılı bir şekilde yapar. Daha sonra denir ki:

> Mesih'in gizemi... ilân edilmeli, kutlanmalı ve tüm kültürler tarafından yaşanmalıdır. Böylece onlar yok olmaz, aksine yeniden kurtulur ve bu gizeme nail olurlar, gizemle dolarlar (1204).

Katolik Kilisesi tarafından tanınan ayinlerden birisi, nikâh yani evliliğin kutsanmasıdır. CCC onaylar ve der ki,

> Evlilik, her ne kadar, yüzyıllar boyunca süregelmiş değişik kültürler, sosyal yapılar ve ruhanî akımlar içinde çeşitli varyasyonları olsa da, sadece insanî bir kurum değildir (1603).

Burada *'Ruhanî akımlar'* teriminin seçilip kullanılması ilgi çekicidir. Bu terim belki de, sadece diğer dinleri değil, Katolik geleneklerini benimsememiş olan diğer Hıristiyanları da kapsamaktadır. Paragraf şöyle devam eder:

> Mamafih, evlilik bağının yüceliği, her kültürde bir şekilde benimsenmiştir (1603).

Hıristiyanlar arasındaki değişik mezhepler arası evlilikler (*karışık evlilik*) ve Hıristiyanlar ile Hıristiyan olmayanlar arasındaki evliliklere (*dinî farklılık*) bu bölümde değinilmiştir. Karışık evlilikler, eşler ve onları evlendiren papazlar açısından özel bir dikkat gerektirirken, evlilikte dinî farklılıklar daha da fazla dikkat ister (1633). Bu konuda CCC şöyle devam eder:

> Evlilikte dinî farklılıklar bu gibi sorunları ve zorlukları arttırabilir. Eşler arasındaki inanç farklılıkları, evlilik müessesesi ile ilgili farklı düşünceler, farklı dinî mantaliteler, özellikle çocukların eğitimi söz konusu olduğunda, eşler arasında gerilime sebep olabilir. Bu durum ise, dinî umursamazlık, belirsizlik gibi çok tehlikeli bir günaha teşviki doğurabilir (1634).

Yinede bu gibi evlilikler yasaklanmamış, fakat bu gibi durumlarda Katolik eşe, aynı inancı paylaşmayan, değişik inanca sahip eşin kutsanmasına katkı sağlamak özel görevi verilmiştir. Eğer bu evlilik, Hıristiyan olmayan eşin özgür iradesiyle Hıristiyanlığı kabul etmesi sonucunu doğurursa, bu durum, hem Katolik eş için hem de Kilise için büyük bir mutluluk kaynağı olacaktır (1637).

Ahlakî Zorunluluklar

CCC'nin üçüncü bölümü "*Mesih gibi Yaşamak*" tan bahseder. Bununla beraber, insanın genel olarak, dünya üzerindeki varoluş nedeni ile ilgili bir paragrafla başlar. Bu bölümde, modern toplum için büyük önem arz eden ve dinî çoğulculuktan bahseden birçok görüş de belirtilmiştir.

> Tanrı'nın sureti biçiminde yaratılmış olan her bir insanoğlu, özgür ve sorumlu bireyler olarak tanınma hakkına sahiptir. Bu durum, özellikle ahlâkî ve dinî konular söz konusu olduğunda, insan kişiliğinin haysiyetinin bir gerekliliğidir (1738).

Bu bakımdan, insan bilincinin önceliğine dikkat çekilmiştir:

İnsan, bilincinin derinliklerinde, üzerine vazife olmayan fakat yinede uyması gereken bir yasanın varlığını keşfetmiştir... Çünkü bu yasa, insan yüreğine Tanrı tarafından işlenmiştir (GS16) (1776).

Böylece:

> Sağduyulu bir insan, ahlakî bilincini dinlediğinde, aslında Tanrı'nın sesini duyar (1777).

Bu durum, doğal olarak, dini ne olursa olsun tüm insanlar için geçerlidir. Bilincin önceliğinin toplumsal bağlamda da doğurduğu önemli sonuçlar vardır:

> Herkesin iyiliği için, toplumsal yöneticiler insanların en temel ve uzaklaştırılamaz haklarına saygı göstermek zorundadır... Örneğin, 'bilincinin söylediği şekilde davranma hakkı, mahremiyetini koruma hakkı ve hatta dinî konulardaki haklı özgürlükler' (GS 26,2) (1907).

Sonuç olarak:

> İnsanın temel haklarını ihlâl eden; cinsiyet, ırk, renk, sosyal durum ve din temelli tüm ayrımcılıkların üstesinden gelinmelidir, çünkü bu durum Tanrı'nın tasarısına aykırıdır (krş. GS 29,2) (1935).

Dinî Özgürlük

Bir Hıristiyan için Mesih gibi yaşamak, her şeyden önce On Emir'e uymaktır. Bunlardan ilki Tanrı'ya tapmaktır. Burada yine tapınma özgürlüğüne değinilmiştir:

> Tüm insanlar gerçeği aramak ve bulduklarında inançla peşinden gitmekle yükümlüdür. Tabiî ki burada kastedilen her şeyden önce Tanrı ve O'nun Kilise'sidir. (DH 1)...Bu durum, diğer dinlere duyulan 'içten saygı'yla da tezat oluşturmaz. Çünkü diğer dinler çoğu zaman, "tüm insanları aydınlatan, gerçeğe doğru yayılan ışık huzmeleri yayarlar" (NA 2) (2104).

Tanrı'ya gerçekten tapınma zorunluluğu meselesi, insanı hem toplumsal hem de bireysel olarak ilgilendirir. Bu sebeple:

> Bir Hıristiyan'ın sosyal görevi, insanların içinde bulunan gerçeğe duyulan aşkı ve güzelliği uyandırmaktır. Bu da onlardan (Hıristiyanlardan), evrensel Kilise'nin içinde bulunan gerçek dinin tapınma kurallarını öğretmelerini ister (krş. DH1) (2105)[6].

---

6 Burada ve II. Vatikan'ın çeşitli belgelerinde (krş. LG 8) kullanılan, 'içinde bulunmak' terimi hakkında birçok şey söylenebilir. Bu terim, her ne kadar, konuya tam bir açıklama getirmese de açık bir bağlantıyı ortaya koymaktadır. Yani bu terim, gerçek dinin sadece Kilise içinde var olduğunu söylememekte; fakat Kilise içinde bulunması gerektiğini söylemektedir. Bu

Bu sözden şu sonuç çıkmaktadır:

> Belirli sınırlar dâhilinde; hiç kimse bireysel veya toplumsal olarak, ya da tek başınayken veya birileri ile birlikteyken, dinî meseleler hakkındaki inançlarına karşı hareket etmeye zorlanamaz (DH 2) (2106).

Devlet, şunu göz önünde tutmalıdır:

> Eğer, şartlar gereğince, belirli bir zümrenin dinî inançları, Devlet'in anayasal organları tarafından tanınmışsa; o zaman tüm vatandaşların ve dinî toplulukların dinî özgürlükleri de tanınmalı ve bunlara saygı gösterilmelidir (DH 6) (2107).

Daha sonra, Dördüncü Emir'in açıklanması esnasında, bir kimsenin ebeveynlerine saygı gösterilmesi konusu, otoriteye saygı gösterilmesi düşüncesine kadar genişletilmiş ve burada CCC, dinî çoğulculuk kavramını değişik bir açıdan ele almıştır. CCC burada der ki: Bazı zengin toplumlar, güvenlik veya maddî kazançların zedelenmemesi için, *yabancıyı* içlerine kabul etmeye daha meyilli olurlar (2241). Burada, zengin ülke vatandaşlarının, yabancının kendi dininde ibadet etmesine izin vermesi gerektiği konusunda bir şey söylenmemektedir. Burada söylenen, göçmenin, geldiği ülkenin dinî ve maddî miraslarına saygılı olunması gerektiğidir (2241).

Dua

CCC, Hıristiyan duasının çok güzel bir açıklaması, sunumu ile biter. CCC, burada da konuyu genelden özele doğru açıklar. Öyle ki, tüm insanlar Tanrı'ya ihtiyaç duyar ve bu ihtiyacını dua ile açığa vurur. Tüm dinler, insanın bu isteğine şahittir (2566). Yine de ilk hareket Tanrı tarafından gelir:

> Yaşayan ve gerçek Tanrı, tüm insanları dua ile gizemli bir karşılaşmaya çağırır. Tanrı'nın bu sevgi dolu hareketi, dua da ilk başta gelir. İnsanın hareketi ise Tanrı'nın ilk hareketine bir cevap niteliğindedir (2567).

Yaratılış, duaların esin kaynağıdır. Buna örnek, ilk meyvenin sunumu gösterilebilir. Burada Nuh'un gösterdiği fedakârlığa atıfta bulunulur. Bu fedakârlık Tanrı tarafından kabul görmüştür. Çünkü kalpten gelmiştir, makul ve doğrudur. CCC der ki:

> Bu kalitedeki dualar, tüm dinlerde böylesi makul insanlar tarafından yaşatılır (2569)

---

terim hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. F. Sullivan, The Significance of the Vatican II Decleration that the Church of Christ 'subsists in' the Roman Catholic Church, in R. Lotourelle (ed.), *Vatican II: Assesment and Perspectives Twenty-Five years After (1962-1987)*, Vol. II, Paulist Pres, New York/Mahwah, 1989, s. 272–287.

Sonuç

Papa II. Jean Paul, daha önce onaylamış olduğu CCC'nin yayımlanmasını emrettiğinde şu şekilde kabul edilmesi gerektiğini söylemiştir:

> CCC, Kutsal Kitap, havarilerin gelenekleri ve Kilise'nin eğitim otoritesi (ecclestial magisterium) tarafından aydınlatılmış olan, Kilise inancının ve Katolik doktrininin bir patlamasıdır.

Papa, CCC'yi "inancın öğretilmesi için en emin kaynak"[7] olarak tanımlamıştır.

CCC, büyük hacmine rağmen her şeyi söylemez. Dinî çoğulculuk konusuna ve bu konunun Kilise'ye ne ifade ettiğine de fazlaca değinmez. Mamafih, II. Vatikan Konsili'nin dinî özgürlükler ile ilgili düşüncelerini tam olarak yansıttığından diğer dinlerle ilişkiler konusunda siyasi bir kaynak olarak kullanılabilir, hizmet edebilir.

CCC, her konuda son sözü söylemez. Çünkü Papa'nın da belirttiği üzere, sadece Kutsal Yazılara ve Geleneğe değil magisteriuma göre de yazılmıştır. Magisterium, Kilise kendi doğası ve görevini daha iyi anladıkça ve yeni durumlar ortaya çıktıkça sürekli gelişme gösterir. Bu bağlamda, Kilise'nin diğer dinlerle olan ilişkisini oldukça derin anlatacak daha yeni bir ilmihal yayınlanması da her zaman mümkündür.

---

7 Papalık Yasası *Fidei deposium*, 11 Ekim 1992, CCC'ye giriş olarak yeniden basılmış bölüm, s. 5–9; alıntı 8. sayfadan yapılmıştır.

Religious Studies

TRI-ANNUAL ACADEMIC REVIEW

Vol:10 • Num:29
September - December 2007
ISSN 1301-966-X

RS