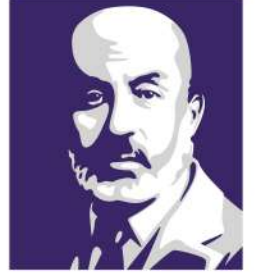


BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

Burdur Theology Journal



MAKÜ

HAZİRAN/JUNE 2024 SAYI/ISSUE 8 e-ISSN 2980-2407

www.maku.edu.tr ■



BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

Burdur Theology Journal

Burdur İlahiyat Dergisi

Sayı: 8 (Haziran 2024) | e-ISSN: 2980-2407

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/burdurilahiyat>

Burdur Theology Journal

Issue: 8 (June 2024) | e-ISSN: 2980-2407

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/burdurilahiyat>

BURDUR THEOLOGY JOURNAL

Issue: 8 (June 2024) | e-ISSN: 2980-2407

Period: Biannually (June & December)

Publisher

Burdur Mehmet Akif Ersoy University Publications 15030 Burdur TÜRKİYE
ror.org/04xk0dc21

Editor in Chief

Asst. Prof. Murat BAHAR, <https://orcid.org/0000-0001-7694-329X>, mbahar@mehmetakif.edu.tr,
muratbahar25@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Tafsir

Former Title

Burdur Mehmet Akif Ersoy Universty Journal of Theology Faculty
(e-ISSN: 2757-6418)
Year Range of Publication with Former Title: (2020 Volume: 1, No: 1-2023 No: 6)

Scope

Religious Studies

Language of Publication

Turkish & English & Arabic & German

Head Office

Burdur Mehmet Akif Ersoy University Theology Faculty
ror.org/04xk0dc21

Contact

Burdur Mehmet Akif Ersoy University Theology Faculty, Istiklal Campus 15030
Merkez/BURDUR/TÜRKİYE
+90 248 213 29 20
ifd@mehmetakif.edu.tr
www.ifd.mehmetakif.edu.tr
dergipark.org.tr/tr/pub/burdurilahiyat

Burdur Theology Journal is an international refereed, electronic journal that is published twice a year. It is licensed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

BURDUR THEOLOGY JOURNAL

OWNER of JOURNAL

Prof. Dr. Yasin PİŞGİN, <https://orcid.org/0000-0001-9337-2863>, ypisgin@mehmetakif.edu.tr
Dean of Burdur Mehmet Akif Ersoy University Theology Faculty, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, Tafsir

EDITOR in CHIEF

Asst. Prof. Murat BAHAR, <https://orcid.org/0000-0001-7694-329X>, mbahar@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, Tafsir

MANAGING EDITOR

Commentary, Res. Asst. Dr. Ali Rıza KARA, <https://orcid.org/0000-0002-4465-1177>,
arkara@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, Hadith

EDITORIAL ASSISTANT

Asst. Chief, Asst. Prof. İbrahim KORHAN, <https://orcid.org/0000-0001-5430-0197>,
ibrahimkorhan33@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, Religions History

SECTION EDITORS

Literature, Assoc. Prof. Mehmet ŞAHİN, <https://orcid.org/0000-0002-2548-211X>, mehmetshahin@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
Theology Faculty, Turkish-Islamic Literature

Islamic Law, Assoc. Prof. Oğuzhan TAN, <https://orcid.org/0000-0002-0657-1352>, otan@divinity.ankara.edu.tr
Ankara University, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
Theology Faculty, Islamic Law

Kalam, Assoc. Prof. Rabiye ÇETİN, <https://orcid.org/0000-0002-4706-0022>, rcetin@ankara.edu.tr
Ankara University, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
Theology Faculty, Kalam

History of Religions, Asst. Prof. Osman ERASLAN, <https://orcid.org/0000-0003-3322-9277>,
oeraslan@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Religions History

Sufism, Asst. Prof. Ömer DİLMEN, <https://orcid.org/0000-0001-7671-2571>, omerdilmen@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Sufism

Commentary, Asst. Prof. Esat SABIRLI, <https://orcid.org/0000-0001-7908-9527>, esabirli@selcuk.edu.tr
Selçuk University, Faculty of Islamic Studies, Konya, Türkiye, ror.org/045hgzm75
Faculty of Islamic Studies, Tafsir

Commentary, Asst. Prof. Abdullah TURHAN, <https://orcid.org/0000-0003-1918-9133>,
abdullahturhan@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Tafsir

Hadith, Asst. Prof. Hakan TAHTACI, <https://orcid.org/0000-0002-0657-6268>, htahtaci@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Hadith

Res. Asst. Dr. Yusuf KARATAY, <https://orcid.org/0000-0002-5304-9575>, yusufkaratay@karabuk.edu.tr
Karabük University, Karabük, Türkiye, ror.org/04wy7gp54
Theology Faculty, Tafsir

Language and Rhetoric, Asst. Prof. Turan BAŞŞI, <https://orcid.org/0000-0003-0900-9258>,
turanbahsi@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
Theology Faculty, Arabic Language and Rhetoric

Arabic Language and Rhetoric, Asst. Prof. Muhammet Mahmut OLÇUN, <https://orcid.org/0000-0002-5218-9525>,
molcun@mehmetakif.edu.tr,
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Arabic Language and Rhetoric

Islamic Law, Asst. Prof. Fatih AVCI, <https://orcid.org/0000-0002-7912-7105>, favci@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Department of Islamic Law

Arabic Language and Rhetoric, Instructor Hüseyin GÜNGÖR, <https://orcid.org/0000-0002-0861-0466>,
hgungor@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Arabic Language and Rhetoric

Commentary, Res. Asst. Aziz KARABULUT, <https://orcid.org/0000-0002-3670-6860>,
azizkarabulut@akdeniz.edu.tr

Akdeniz University, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
Theology Faculty, Tafsir

Sociology of Religion, Res. Asst. Kerem Tarık ŞAHİNER, <https://orcid.org/0000-0002-7399-3475>,
keremtariksahiner@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Sociology of Religion

Arabic Language and Rhetoric, Res. Asst. Elmas Ruşen BARUT, <https://orcid.org/0000-0002-5370-2458>,
erbarut@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Arabic Language and Rhetoric

Arabic Language and Rhetoric, Res. Asst. Yusuf Ziya BAL, <https://orcid.org/0000-0002-7291-5539>,
yusufziyabal@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
Theology Faculty, Arabic Language and Rhetoric

Arabic Language and Rhetoric, Instructor Abdülhamit KILIÇ, <https://orcid.org/0000-0003-4231-7228>,
abdulhamid.kilic@omu.edu.tr
On Dokuz Mayıs University, Samsun, Türkiye, ror.org/028k5qw24,
School of Foreign Languages, Department of Translation and Interpreting in Arabic

Arabic Language and Rhetoric, Instructor Ramazan AKSOY, <https://orcid.org/0000-0003-3717-5085>,
raksoy@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Arabic Language and Rhetoric

Turkish Religious Music, Asst. Prof. İbrahim ODABAŞI, <https://orcid.org/0000-0002-0273-0117>,
ibrahimodabasi@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
Theology Faculty, Turkish Religious Music

Turkish Religious Music, Instructor Furkan CEYLAN, <https://orcid.org/0000-0002-5913-5415>,
fceylan@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Turkish Religious Music

History of Islamic Sects, Res. Asst. Dr. Nuran ÜÇÖK, <https://orcid.org/0000-0001-7048-8054>,
nucok@ankara.edu.tr
Ankara University, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
Theology Faculty, History of Islamic Sects

History of Islamic Sects, Res. Asst. Mine DEMİRBILEK, <https://orcid.org/0000-0003-3436-4788>,
mdemirbilek@ankara.edu.tr
Ankara University, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
Theology Faculty, History of Islamic Sects

Islamic Law, Res. Asst. Meral SABUN, <https://orcid.org/0000-0002-1329-7865>, msabun@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Islamic Law

Islamic Law, Res. Asst. Hilal ATILGAN MOĞOL, <https://orcid.org/0000-0003-3343-2662>,
hilalatilgan3@gmail.com
Akdeniz University, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
Theology Faculty, Islamic Law

Kalam, Res. Asst. Meral GEZEN, <https://orcid.org/0000-0002-8297-6538>, meralgezen@kmu.edu.tr
Karamanoğlu Mehmet Bey University, Karaman, Türkiye
Faculty of Islamic Studies, Kalam

Islamic Philosophy, Res. Asst. Feyza NALCI İPEKYÜZ, <https://orcid.org/0000-0002-1936-6286>,
fnalci@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, Islamic Philosophy

Psychology of Religion, Res. Asst. Rezzan KARATAY, <https://orcid.org/0000-0003-0794-2087>,
rezzankaratay@karabuk.edu.tr
Karabük University, Karabük, Türkiye, <ror.org/04wy7gp54>
Islamic Studies Faculty, Psychology of Religion

LANGUAGE EDITORS

English, Assoc. Prof. Nurettin ÇALIŞKAN, <https://orcid.org/0000-0002-6255-0871>,
ncaliskan@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, Turkish-Islamic Literature

English, Asst. Prof. İbrahim KORHAN, <https://orcid.org/0000-0001-5430-0197>, ibrahimkorhan33@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, Religions History

German, Asst. Prof. Hakan TAHTACI, <https://orcid.org/0000-0002-0657-6268>, htahtaci@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, Hadith

English, English Teacher/PhD Student Ayşegül TÜRKERİ ERYİĞİT, <https://orcid.org/0000-0002-7976-6935>,
turkeriaysegul@gmail.com
Ministry of National Education, Ankara, Türkiye, <ror.org/00jga9g46>
English Teacher

Persian, Assoc. Prof. İzzetullah ZEKİ, <https://orcid.org/0000-0001-6571-7377>, izzetullahzeki@yahoo.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, Turkish Islamic History

Arabic, Asst. Prof. Turan BAHŞI, <https://orcid.org/0000-0003-0900-9258>, turanbahsi@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University, Antalya, Türkiye, <ror.org/01m59r132>
Theology Faculty, Arabic Language and Rhetoric

Arabic, Res. Asst. Yusuf Ziya BAL, <https://orcid.org/0000-0002-7291-5539>, yusufziyabal@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University, Antalya, Türkiye, <ror.org/01m59r132>
Theology Faculty, Arabic Language and Rhetoric

Arabic, Instructor Aya Nasr Mohammed ELKATREY, <https://orcid.org/0000-0002-9948-2307>,
anelkatrey@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, Arabic Language and Rhetoric

Arabic, Instructor Sami ÇAKMAKPUNAR, <https://orcid.org/0000-0003-1016-0182>, samipunar@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University, Antalya, Türkiye, <ror.org/01m59r132>
Theology Faculty, Arabic Language and Rhetoric

EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Orhan GÜRSU, <https://orcid.org/0000-0002-7478-371X>, orhangursu1@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, Psychology of Religion

Prof. Dr. Veli ATMACA, <https://orcid.org/0000-0002-7875-7586>, vatmaca@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, Hadith

Prof. Dr. Şükrü KEYİFLİ, <https://orcid.org/0000-0002-4605-5205>, keyiflisukru@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, Religious Education

Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN, <https://orcid.org/0000-0003-2899-9111>, iscaliskan@ankara.edu.tr
Ankara University, Ankara, Türkiye, <ror.org/01wntqw50>
Theology Faculty, Tafsir

Prof. Dr. Adem APAK, <https://orcid.org/0000-0002-5535-7619>, ademapak@uludag.edu.tr
Bursa Uludağ University, Bursa, Türkiye, <ror.org/03tg3eb07>
Theology Faculty, Islamic History

Prof. Dr. Zişan TÜRÇAN, <https://orcid.org/0000-0002-9779-6900>, zturcan@hotmail.com.tr
Akdeniz University, Antalya, Türkiye, <ror.org/01m59r132>
Theology Faculty, Hadith

Prof. Dr. Bahattin DARTMA, <https://orcid.org/0000-0001-6577-0215>, bahagani@gmail.com
Marmara University, İstanbul, Türkiye, <ror.org/02kswqa67>
Theology Faculty, Tafsir

Prof. Dr. Rıfat ATAY, <https://orcid.org/0000-0001-8715-3023>, rifatay@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University, Antalya, Türkiye, <ror.org/01m59r132>
Theology Faculty, Philosophy of Religion

Prof. Dr. Mustafa TEKİN, <https://orcid.org/0000-0001-6854-3800>, mtekin@istanbul.edu.tr
İstanbul University, İstanbul, Türkiye, <ror.org/03a5qrr21>
Theology Faculty, Sociology of Religion

Prof. Dr. Remzi KAYA, <https://orcid.org/0000-0001-5779-7821>, remzikaya@uludag.edu.tr
Bursa Uludağ University, Bursa, Türkiye, <ror.org/03tg3eb07>
Theology Faculty, Tafsir

Prof. Dr. İsmail GÜLER, <https://orcid.org/0000-0001-8045-1829>, iguler@uludag.edu.tr
Bursa Uludağ University, Bursa, Türkiye, <ror.org/03tg3eb07>
Theology Faculty, Arabic Language and Rhetoric

Assoc. Prof. Mehmet ŞAHİN, <https://orcid.org/0000-0002-2548-211X>, mehmetshahin@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University, Antalya, Türkiye, <ror.org/01m59r132>
Theology Faculty, Turkish-Islamic Literature

Assoc. Prof. Bahset KARSLI, <https://orcid.org/0000-0002-6810-0900>, bkarsli@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University, Antalya, Türkiye, <ror.org/01m59r132>
Theology Faculty, Sociology of Religion

Assoc. Prof. Cavid QASIMOV, <https://orcid.org/0000-0001-7566-3181>, cavidahmedoglu@gmail.com
Van Yüzüncü Yıl University, Van, Türkiye, <ror.org/041jyjp61>
Faculty of Letters, History

Asst. Prof. Betül YURTALAN, <https://orcid.org/0000-0003-3594-8427>, byurtalan@gmail.com
Hitit University, Çorum, Türkiye, <ror.org/01x8m3269>
Theology Faculty, History of Sects

Asst. Prof. Muhammet Mahmut OLÇUN, <https://orcid.org/0000-0002-5218-9525>, molcun@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, Arabic Language and Rhetoric

Asst. Prof. İbrahim KORHAN, <https://orcid.org/0000-0001-5430-0197>, ibrahimkorhan33@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, Religions History

Asst. Prof. Hakan TAHTACI, <https://orcid.org/0000-0002-0657-6268>, htahtaci@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Hadith

Res. Asst. Dr. Ali Rıza KARA, <https://orcid.org/0000-0002-4465-1177>, arkara@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Hadith

Asst. Prof. Muhammad Akram HAKİM, <https://orcid.org/0000-0002-3190-4649>,
Jawzjan University, Afganistan/Afghanistan
Faculty of Social Sciences, Islamic Law

Res. Asst. Feyza NALCI İPEKYÜZ, <https://orcid.org/0000-0002-1936-6286>, fnalci@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Islamic Philosophy

ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Yasin PİŞGİN, <https://orcid.org/0000-0001-9337-2863>, ypisgin@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Tafsir

Prof. Dr. Orhan GÜRSU, <https://orcid.org/0000-0002-7478-371X>, orhangursu1@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Psychology of Religion

Prof. Dr. Ömer ÇELİK, <https://orcid.org/0000-0002-4852-5477>, omer.celik@marmara.edu.tr
Marmara University, İstanbul, Türkiye, ror.org/02kswqa67
Theology Faculty, Tafsir

Prof. Dr. Ömer KARA, <https://orcid.org/0000-0003-3797-2383>, omer.kara@atauni.edu.tr
Atatürk University, Erzurum, Türkiye, ror.org/03je5c526
Theology Faculty, Tafsir

Prof. Dr. Zekeriya GÜLER, <https://orcid.org/0000-0002-8759-6817>, zguler@29mayis.edu.tr
29 Mayıs University, İstanbul, Türkiye, ror.org/014bh1q35
Theology Faculty, Hadith

Prof. Dr. Necmettin GÖKKİR, <https://orcid.org/0000-0002-0875-550X>, ngokkir@istanbul.edu.tr
İstanbul University, İstanbul, Türkiye, ror.org/03a5qrr21
Theology Faculty, Tafsir

Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN, <https://orcid.org/0000-0003-2899-9111>, iscaliskan@ankara.edu.tr
Ankara University, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
Theology Faculty, Tafsir

Prof. Dr. Merdan GÜNEŞ, <https://orcid.org/0000-0002-2661-0611>, merdan.guenes@uni-osnabrueck.de
Universität Osnabrück, Osnabrück, Germany, ror.org/04qmmjx98
Institut für Islamische Theologie, Sufism, Kalam and Islamic Philosophy

Prof. Dr. Mehmet KALAYCI, <https://orcid.org/0000-0002-9016-3123>, mkalayci@ankara.edu.tr
Ankara University, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
Theology Faculty, History of Islamic Sects

Prof. Dr. Sönmez KUTLU, <https://orcid.org/0000-0002-2257-5329>, skutlu@divinity.ankara.edu.tr
Ankara University, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
Theology Faculty, History of Islamic Sects

Prof. Dr. Osman AYDINLI, <https://orcid.org/0000-0003-4716-0522>, aydinli@ankara.edu.tr
Ankara University, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50

Theology Faculty, History of Islamic Sects

Prof. Dr. Erdal BAYKAN, <https://orcid.org/0009-0000-1511-296X>, erdalbaykan@mersin.edu.tr
Mersin University, Mersin, Türkiye, <ror.org/04nqdw39>
Faculty of Islamic Studies, Islamic Philosophy

Prof. Dr. Muhammed Sadık AKDEMİR, <https://orcid.org/0000-0003-1855-7264>, sadikakdemir@sdu.edu.tr
Suleyman Demirel University, Isparta, Türkiye, <ror.org/02s8x5a25>
Theology Faculty, Islamic History

Prof. Dr. Sabri YILMAZ, <https://orcid.org/0000-0001-7792-9211>, sabriyilmaz@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University, Antalya/Türkiye, <ror.org/01m59r132>
Theology Faculty, Kalam

Assoc. Prof. Muhammed ABAY, <https://orcid.org/0000-0002-2209-5069>, abay@marmara.edu.tr
Marmara University, İstanbul, Türkiye, <ror.org/02kswqa67>
Theology Faculty, Tafsir

Assoc. Prof. Muhammed Enes TOPGÜL, <https://orcid.org/0000-0003-3077-2610>, enes.topgul@marmara.edu.tr
Marmara University, İstanbul, Türkiye, <ror.org/02kswqa67>
Theology Faculty, Hadith

Assoc. Prof. Muhammed COŞKUN, <https://orcid.org/0000-0001-5613-2182>,
muhammed.coskun@marmara.edu.tr
Marmara University, İstanbul, Türkiye, <ror.org/02kswqa67>
Theology Faculty, Tafsir

Asst. Prof. Kayrat BELEK, <https://orcid.org/0000-0003-0495-9182>, kairat.belek@manas.edu.kg
Kyrgyz-Turkish Manas University, Bişkek, Kırgızistan/Kyrgyzstan, <ror.org/04frf8n21>
Humanities Faculty, Department of History

PROOFREADING EDITORS

Asst. Prof. İbrahim KORHAN, <https://orcid.org/0000-0001-5430-0197>, ibrahimkorhan33@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, Religions History

Asst. Prof. Ömer DİLMEN, <https://orcid.org/0000-0001-7671-2571>, omerdilmen@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, Sufism

Asst. Prof. Hakan TAHTACI, <https://orcid.org/0000-0002-0657-6268>, htahtaci@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, Hadith

Res. Asst. Ahmet GENÇDOĞAN, <https://orcid.org/0000-0001-7111-4978>, agencdogan@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, Kalam

Res. Asst. Meral GEZEN, <https://orcid.org/0000-0002-8297-6538>, meralgezen@kmu.edu.tr
Karamanoğlu Mehmet Bey University, Karaman, Türkiye
Faculty of Islamic Studies, Kalam

Instructor Hüseyin GÜNGÖR, <https://orcid.org/0000-0002-0861-0466>, hgungor@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, Arabic Language and Rhetoric

REFEREE BOARD

Burdur Theology Journal uses double-blind review. Referee names are kept strictly confidential.

PUBLISHED BY

Burdur Mehmet Akif Ersoy University Theology Faculty, Burdur, Türkiye.

LAYOUT and DESIGN

Asst. Prof. Murat BAHAR

COVER and BANNER

Instructor Yasemin KAYABAŞI

SOCIAL MEDIA EDITOR

Res. Asst. Kerem Tarık ŞAHİNER

PLAGIARISM REVIEW

Articles accepted for publication in the journal were reviewed by at least two referees and confirmed to be free of plagiarism.

ABSTRACTING and INDEXING SERVICES

EBSCO / Central & Eastern European Academic Source (CEEAS) (01.01.2022)

MLA / Modern Language Association (09.06.2022)

EBSCO / Humanities International Index Database Coverage List (06.01.2023)

DOAJ / Directory of Open Access Journals (03.10.2023)

ERIH PLUS / European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (17.10.2023)

- ✓ Burdur Theology Journal is published by Burdur Mehmet Akif Ersoy University Burdur/Türkiye.
- ✓ All responsibility for the content of papers published in Burdur Theology Journal belongs to the authors.
- ✓ Burdur Theology Journal is a peer-reviewed academic journal issued twice a year (June-December).
- ✓ Burdur Theology Journal; publishes academic studies primarily in the fields of Religion, Philosophy, History and Social Sciences.
- ✓ Burdur Theology Journal, does not charge any article submission, processing charges and printing charges from the authors.
- ✓ Articles submitted to Burdur Journal of Theology for publication are subjected to double blind review by at least two external referees and at least one referee for research notes.
- ✓ The Electronic version of Burdur Theology Journal is Open Access (CC BY NC).

DECEMBER 2023 BURDUR / TÜRKİYE

BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

Sayı: 8 (Haziran 2024) | e-ISSN: 2980-2407

Periyot: Yılda 2 Sayı (Haziran & Aralık)

Yayıncı

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Yayınları 15030 Burdur TÜRKİYE
ror.org/04xk0dc21

Baş Editör

Dr. Öğr. Üyesi Murat BAHAR, <https://orcid.org/0000-0001-7694-329X>, mbahar@mehmetakif.edu.tr,
muratbahar25@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

Dergi Eski Adı

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
(e-ISSN: 2757-6418)

Yayımlanan Sayılar: (2020 Cilt:1, Sayı: 1 - 2023 Sayı:6)

Kapsam

Dinî Araştırmalar

Yayın Dili

Türkçe & İngilizce & Arapça & Almanca

Yönetim Yeri

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ror.org/04xk0dc21

İletişim

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstiklal Yerleşkesi 15030
Merkez/BURDUR/TÜRKİYE

+90 248 213 29 20

ifd@mehmetakif.edu.tr

www.ifd.mehmetakif.edu.tr

dergipark.org.tr/tr/pub/burdurilahiyat

Burdur İlahiyat Dergisi yılda iki defa yayın yapan uluslararası hakemli, elektronik bir dergidir. Creative Commons Atıf - GayriTicari 4.0 International License (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.

BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

DERGİ İMTİYAZ SAHİBİ

Prof. Dr. Yasin PİŞGİN, <https://orcid.org/0000-0001-9337-2863>, ypisgin@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

BAŞ EDİTÖR

Dr. Öğr. Üyesi Murat BAHAR, <https://orcid.org/0000-0001-7694-329X>, mbahar@mehmetakif.edu.tr,
muratbahar25@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ

Dr. Arş Gör. Ali Rıza KARA, <https://orcid.org/0000-0002-4465-1177>, arkara@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
İlahiyat Fakültesi, Hadis

EDİTÖR YARDIMCISI

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim KORHAN, <https://orcid.org/0000-0001-5430-0197>, ibrahimkorhan33@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi

ALAN EDİTÖRLERİ

Edebiyat, Doç. Dr. Mehmet ŞAHİN, <https://orcid.org/0000-0002-2548-211X>, mehmentsahin@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı

İslam Hukuku, Doç. Dr. Oğuzhan TAN, <https://orcid.org/0000-0002-0657-1352>, otan@divinity.ankara.edu.tr
Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku

Kelam, Doç. Dr. Rabiye ÇETİN, <https://orcid.org/0000-0002-4706-0022>, rcetin@ankara.edu.tr
Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
İlahiyat Fakültesi, Kelam

Dinler Tarihi, Dr. Öğr. Üyesi Osman ERASLAN, <https://orcid.org/0000-0003-3322-9277>,
oeraslan@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi

Tasavvuf, Dr. Öğr. Üyesi Ömer DİLMEN, <https://orcid.org/0000-0001-7671-2571>,
omerdilmen@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf

Tefsir, Dr. Öğr. Üyesi Esat SABIRLI, <https://orcid.org/0000-0001-7908-9527>, esabirli@selcuk.edu.tr
Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Konya, Türkiye, ror.org/045hgzm75
İslami İlimler Fakültesi, Tefsir

Tefsir, Dr. Öğr. Üyesi Abdullah TURHAN, <https://orcid.org/0000-0003-1918-9133>,
abdullahturhan@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

Hadis, Dr. Öğr. Üyesi Hakan TAHTACI, <https://orcid.org/0000-0002-0657-6268>, htahtaci@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Hadis

Arş. Gör. Dr. Yusuf KARATAY, <https://orcid.org/0000-0002-5304-9575>, yusufkaratay@karabuk.edu.tr
Karabük Üniversitesi, Karabük, Türkiye, <https://ror.org/04wy7gp54>
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

Arap Dili ve Belagatı, Dr. Öğr. Üyesi Turan BAHŞİ, <https://orcid.org/0000-0003-0900-9258>,
turanbahsi@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı

Arap Dili ve Belagatı, Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Mahmut OLÇUN, <https://orcid.org/0000-0002-5218-9525>,
molcun@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı

İslam Hukuku, Dr. Öğr. Üyesi Fatih AVCI, <https://orcid.org/0000-0002-7912-7105>, favci@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, <https://ror.org/04xk0dc21>
İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku

Arap Dili ve Belagatı, Öğr. Gör. Hüseyin GÜNGÖR, <https://orcid.org/0000-0002-0861-0466>,
hgungor@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı

Tefsir, Arş. Gör. Aziz KARABULUT, <https://orcid.org/0000-0002-3670-6860>, azizkarabulut@akdeniz.edu.tr

Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

Din Sosyolojisi, Arş. Gör. Kerem Tarık ŞAHİNER, <https://orcid.org/0000-0002-7399-3475>,
keremtarikshahiner@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi

Arap Dili ve Belagatı, Arş. Gör. Elmas Ruşen BARUT, <https://orcid.org/0000-0002-5370-2458>,
erbarut@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı

Arap Dili ve Belagatı, Arş. Gör. Yusuf Ziya BAL, <https://orcid.org/0000-0002-7291-5539>,
yusufziyabal@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı

Arap Dili ve Belagatı, Öğr. Gör. Abdülhamit KILIÇ, <https://orcid.org/0000-0003-4231-7228>,
abdulhamid.kilic@omu.edu.tr
On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun, Türkiye, ror.org/028k5qw24,
Yabancı Diller Yüksekokulu, Arapça Mütercim Tercümanlık

Arap Dili ve Belagatı, Öğr. Gör. Ramazan AKSOY, <https://orcid.org/0000-0003-3717-5085>,
raksoy@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı

Türk Din Musikisi, Dr. Öğr. Üyesi İbrahim ODABAŞI, <https://orcid.org/0000-0002-0273-0117>,
ibrahimodabasi@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
İlahiyat Fakültesi, Türk Din Musikisi

Türk Din Musikisi, Öğr. Gör. Furkan CEYLAN, <https://orcid.org/0000-0002-5913-5415>,
fceylan@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Türk Din Musikisi

İslam Mezhepleri Tarihi, Arş. Gör. Dr. Nuran ÜÇÖK, <https://orcid.org/0000-0001-7048-8054>,
nucok@ankara.edu.tr
Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi

İslam Mezhepleri Tarihi, Arş. Gör. Mine DEMİRBILEK, <https://orcid.org/0000-0003-3436-4788>,
mdemirbilek@ankara.edu.tr
Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi

İslam Hukuku, Arş. Gör. Meral SABUN, <https://orcid.org/0000-0002-1329-7865>, msabun@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku

İslam Hukuku, Arş. Gör. Hilal ATILGAN MOĞOL, <https://orcid.org/0000-0003-3343-2662>,
hilalatilgan3@gmail.com
Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku

Kelam, Arş. Gör. Meral GEZEN, <https://orcid.org/0000-0002-8297-6538>, meralgezen@kmu.edu.tr
Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi, Karaman, Türkiye
İslami İlimler Fakültesi, Kelam

İslam Felsefesi Arş. Gör. Feyza NALCI İPEKYÜZ, <https://orcid.org/0000-0002-1936-6286>,
fnalci@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi

Din Psikolojisi, Dr. Arş. Gör. Rezzan KARATAY, <https://orcid.org/0000-0003-0794-2087>,
rezzankaratay@karabuk.edu.tr
Karabük Üniversitesi, Karabük, Türkiye, ror.org/04wy7gp54
İslami İlimler Fakültesi, Din Psikolojisi

DİL EDITÖRLERİ

İngilizce, Doç. Dr. Nurettin ÇALIŞKAN, <https://orcid.org/0000-0002-6255-0871>, ncaliskan@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı

İngilizce, Dr. Öğr. Üyesi İbrahim KORHAN, <https://orcid.org/0000-0001-5430-0197>,
ibrahimkorhan33@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi

Almanca, Dr. Öğr. Üyesi Hakan TAHTACI, <https://orcid.org/0000-0002-0657-6268>,
htahtaci@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Hadis

İngilizce, İngilizce Öğretmeni/Doktora Öğrencisi Ayşegül TÜRKERİ ERYİĞİT, <https://orcid.org/0000-0002-7976-6935>,
turkeriaysegul@gmail.com
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati

Farsça, Doç. Dr. İzzetullah ZEKİ, <https://orcid.org/0000-0001-6571-7377>, izzetullahzeki@yahoo.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Tarihi

Arapça, Dr. Öğr. Üyesi Turan BAŞI, <https://orcid.org/0000-0003-0900-9258>, turanbahsi@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati

Arapça, Arş. Gör. Yusuf Ziya BAL, <https://orcid.org/0000-0002-7291-5539>, yusufziyabal@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati

Arapça, Öğr. Gör. Aya Nasr Mohammed ELKATREY, <https://orcid.org/0000-0002-9948-2307>,
anelkatrey@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati

Arapça, Öğr. Gör. Sami ÇAKMAKPUNAR, <https://orcid.org/0000-0003-1016-0182>, samipunar@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati

YAYIN KURULU

Prof. Dr. Orhan GÜRSU, <https://orcid.org/0000-0002-7478-371X>, orhangursu1@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi

Prof. Dr. Veli ATMACA, <https://orcid.org/0000-0002-7875-7586>, vatmaca@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21

İlahiyat Fakültesi, Hadis

Prof. Dr. Şükrü KEYİFLİ, <https://orcid.org/0000-0002-4605-5205>, keyiflisukru@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi

Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN, <https://orcid.org/0000-0003-2899-9111>, iscaliskan@ankara.edu.tr
Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

Prof. Dr. Adem APAK, <https://orcid.org/0000-0002-5535-7619>, ademapak@uludag.edu.tr
Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa, Türkiye, ror.org/03tg3eb07
İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi

Prof. Dr. Zişan TÜRÇAN, <https://orcid.org/0000-0002-9779-6900>, zturcan@hotmail.com.tr
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
İlahiyat Fakültesi, Hadis

Prof. Dr. Bahattin DARTMA, <https://orcid.org/0000-0001-6577-0215>, bahagani@gmail.com
Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye, ror.org/02kswqa67
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

Prof. Dr. Rıfat ATAY, <https://orcid.org/0000-0001-8715-3023>, rifatay@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi

Prof. Dr. Mustafa TEKİN, <https://orcid.org/0000-0001-6854-3800>, mtekin@istanbul.edu.tr
İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye, ror.org/03a5qrr21
İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi

Prof. Dr. Remzi KAYA, <https://orcid.org/0000-0001-5779-7821>, remzikaya@uludag.edu.tr
Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa, Türkiye, ror.org/03tg3eb07
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

Prof. Dr. İsmail GÜLER, <https://orcid.org/0000-0001-8045-1829>, iguler@uludag.edu.tr
Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa, Türkiye, ror.org/03tg3eb07
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı

Doç. Dr. Mehmet ŞAHİN, <https://orcid.org/0000-0002-2548-211X>, mehmetshahin@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı

Doç. Dr. Bahset KARSLI, <https://orcid.org/0000-0002-6810-0900>, bkarsli@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi

Doç. Dr. Cavid QASIMOV, <https://orcid.org/0000-0001-7566-3181>, cavidahmedoglu@gmail.com
Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van, Türkiye, ror.org/041jzyp61
Edebiyat Fakültesi, Tarih

Dr. Öğr. Üyesi Betül YURTALAN, <https://orcid.org/0000-0003-3594-8427>, byurtalan@gmail.com
Hitit Üniversitesi, Çorum, Türkiye, ror.org/01x8m3269
İlahiyat Fakültesi, Mezhepler Tarihi

Dr. Öğr. Muhammet Mahmut OLÇUN, <https://orcid.org/0000-0002-5218-9525>, molcun@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim KORHAN, <https://orcid.org/0000-0001-5430-0197>, ibrahimkorhan33@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21

İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi

Dr. Öğr. Üyesi Hakan TAHTACI, <https://orcid.org/0000-0002-0657-6268>, htahtaci@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Hadis

Dr. Arş Gör. Ali Rıza KARA, <https://orcid.org/0000-0002-4465-1177>, arkara@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Hadis

Dr. Öğr. Üyesi Muhammad Akram HAKİM, <https://orcid.org/0000-0002-3190-4649>,
Jawzjan Üniversitesi, Afganistan
Sosyal Bilimler Fakültesi, İslam Hukuku

İslam Felsefesi Arş. Gör. Feyza NALCI İPEKYÜZ, <https://orcid.org/0000-0002-1936-6286>,
fnalci@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi

DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. Yasin PİŞGİN, <https://orcid.org/0000-0001-9337-2863>, ypisgin@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

Prof. Dr. Orhan GÜRSU, <https://orcid.org/0000-0002-7478-371X>, orhangursu1@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi

Prof. Dr. Ömer ÇELİK, <https://orcid.org/0000-0002-4852-5477>, omer.celik@marmara.edu.tr
Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye, ror.org/02kswqa67
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

Prof. Dr. Ömer KARA, <https://orcid.org/0000-0003-3797-2383>, omer.kara@atauni.edu.tr
Atatürk Üniversitesi, Erzurum, Türkiye, ror.org/03je5c526
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

Prof. Dr. Zekeriya GÜLER, <https://orcid.org/0000-0002-8759-6817>, zguler@29mayis.edu.tr
29 Mayıs Üniversitesi, İstanbul, Türkiye, ror.org/014bh1q35
İlahiyat Fakültesi, Hadis

Prof. Dr. Necmettin GÖKKİR, <https://orcid.org/0000-0002-0875-550X>, ngokkir@istanbul.edu.tr
İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye, ror.org/03a5qrr21
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN, <https://orcid.org/0000-0003-2899-9111>, iscaliskan@ankara.edu.tr
Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

Prof. Dr. Merdan GÜNEŞ, <https://orcid.org/0000-0002-2661-0611>, merdan.guenes@uni-osnabrueck.de
Osnabrück Üniversitesi, Osnabrück, Almanya, ror.org/04qmmjx98
İslam Teoloji Enstitüsü, Tasavvuf, Kelam ve İslam Psikolojisi

Prof. Dr. Mehmet KALAYCI, <https://orcid.org/0000-0002-9016-3123>, mkalayci@ankara.edu.tr
Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi

Prof. Dr. Sönmez KUTLU, <https://orcid.org/0000-0002-2257-5329>, skutlu@divinity.ankara.edu.tr
Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi

Prof. Dr. Osman AYDINLI, <https://orcid.org/0000-0003-4716-0522>, aydinli@ankara.edu.tr
Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye, <ror.org/01wntqw50>
İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi

Prof. Dr. Erdal BAYKAN, <https://orcid.org/0009-0000-1511-296X>, erdalbaykan@mersin.edu.tr
Mersin Üniversitesi, Mersin, Türkiye, <ror.org/04nqdw39>
İslami İlimler Fakültesi, İslam Psikolojisi

Prof. Dr. Muhammed Sadık AKDEMİR, <https://orcid.org/0000-0003-1855-7264>, sadikakdemir@sdu.edu.tr
Suleyman Demirel Üniversitesi, Isparta, Türkiye, <ror.org/02s8x5a25>
İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi

Prof. Dr. Sabri YILMAZ, <https://orcid.org/0000-0001-7792-9211>, sabriyilmaz@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi, Antalya/Türkiye, <ror.org/01m59r132>
İlahiyat Fakültesi, Kelam

Doç. Dr. Muhammed ABAY, <https://orcid.org/0000-0002-2209-5069>, abay@marmara.edu.tr
Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye, <ror.org/02kswqa67>
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

Doç. Dr. Muhammed Enes TOPGÜL, <https://orcid.org/0000-0003-3077-2610>, enes.topgul@marmara.edu.tr
Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye, <ror.org/02kswqa67>
İlahiyat Fakültesi, Hadis

Doç. Dr. Muhammed COŞKUN, <https://orcid.org/0000-0001-5613-2182>, muhammed.coskun@marmara.edu.tr
Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye, <ror.org/02kswqa67>
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

Dr. Öğr. Üyesi Kayrat BELEK, <https://orcid.org/0000-0003-0495-9182>, kairat.belek@manas.edu.kg
Kırgız-Türk Manas Üniversitesi, Bişkek, Kırgızistan, <ror.org/04frf8n21>
Beşeri Bilimler Fakültesi, Tarih Bölümü

SON OKUMA EDİTÖRLERİ

Arş. Gör. Dr. İbrahim KORHAN, <https://orcid.org/0000-0001-5430-0197>, ibrahimkorhan33@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi

Dr. Öğr. Üyesi Ömer DİLMEN, <https://orcid.org/0000-0001-7671-2571>, omerdilmen@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf

Dr. Öğr. Üyesi Hakan TAHTACI, <https://orcid.org/0000-0002-0657-6268>, htahtaci@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
İlahiyat Fakültesi, Hadis

Arş. Gör. Ahmet GENÇDOĞAN, <https://orcid.org/0000-0001-7111-4978>, agencdogan@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
İlahiyat Fakültesi, Kelam

Arş. Gör. Meral GEZEN, <https://orcid.org/0000-0002-8297-6538>, meralgezen@kmu.edu.tr
Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi, Karaman, Türkiye
İslami İlimler Fakültesi, Kelam

Öğr. Gör. Hüseyin GÜNGÖR, <https://orcid.org/0000-0002-0861-0466>, hgungor@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati

HAKEM KURULU

Burdur İlahiyat Dergisi, çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

YAYINCI

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

MİZANPAJ ve TASARIM

Dr. Öğr. Üyesi Murat BAHAR

KAPAK ve BANNER

Öğr. Gör. Yasemin KAYABAŞI

SOSYAL MEDYA EDİTÖRÜ

Arş. Gör. Kerem Tarık ŞAHİNER

DİZİNLENME BİLGİLERİ

EBSCO / Central & Eastern European Academic Source (CEEAS) (01.01.2022)

MLA / Modern Language Association (09.06.2022)

EBSCO / Humanities International Index Database Coverage List (06.01.2023)

DOAJ / Directory of Open Access Journals (03.10.2023)

ERIH PLUS / European Reference Index for the Humanities and Socian Sciences (17.10.2023)

İNTİHAL İNCELEME

Dergide yayına kabul edilen makaleler en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

- ✓ Burdur İlahiyat Dergisi, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi tarafından yayımlanmaktadır.
- ✓ Burdur İlahiyat Dergisi'nde yayımlanan yazıların tüm içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.
- ✓ Burdur İlahiyat Dergisi, yılda iki kez yayımlanan (Haziran-Aralık) hakemli bir dergidir.
- ✓ Burdur İlahiyat Dergisi; Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşeri Bilimler alanlarında yapılan akademik çalışmaları yayımlar
- ✓ Burdur İlahiyat Dergisi, yazarlardan makale değerlendirme ve yayım süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.
- ✓ Burdur İlahiyat Dergisi'ne yayımlanmak üzere gönderilen makaleler; en az iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik, araştırma notlarında ise en az bir hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur.
- ✓ Burdur İlahiyat Dergisi'nin elektronik versiyonu (CC BY NC) açık erişim lisansı ile lisanslanmıştır.

HAZİRAN 2024, BURDUR / TÜRKİYE

BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ
BURDUR THEOLOGY JOURNAL

Sayı: 8 (Haziran 2024) – Issue: 8 (June 2024) | e-ISSN: 2980-2407

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

EDİTÖRDEN | FROM EDITOR

ARAŞTIRMA MAKALELERİ | RESEARCH ARTICLES

Müslümanların Kur'ân'a Ta'zimi ve Mushaf Üzerinden Tezâhürü.....1-19

Muslims' Respect for the Quran and Its Appearing through the Mushaf

Saliha TÜRCAN

Ignaz Goldziher'in İslâm'ın Evrenselliğiyle İlgili Düşünceleri Üzerine Bir Değerlendirme.....20-52

An Evaluation of Ignaz Goldziher's Thoughts on the Universality of Islam

Ahmet Emin SEYHAN

İslam Düşüncesinde Aristo Mantığına Yönelik İtirazlar Üzerine Bir Değerlendirme.....53-66

An Evaluation on the Objections to Aristotelian Logic in Islamic Thought

Serap Nurhan ÇAM

İmâm-ı Rabbânî'nin Perspektifinden Teşehhüdde İşaret Meselesi.....67-85

The Issue Of Pointing In Tashahhud From The Perspective Of Imam Rabbani

İskender KARAYİĞİT

İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin Bilgi Tanımlarına Yaklaşımı.....86-107

Imâm al-Haramayn al-Juwaynî's Approach to the Definitions of Knowledge

Muhammed Selim KAYA - Sabri YILMAZ

Mısırlı Şa'râvî'nin Tefsirinde Müvelled Şairlerin Şiirleri.....108-129

Muwallad Poets in Muhammad Metwalli al-Sha'rawi's Tafsir

Adnan ARSLAN - Siba SAEED

Kötülüğün Sıradanlaştırılması: Gazze Soykırımı Bağlamında Psikolojik Bir Analiz.....130-149

The Banalization of Evil: A Psychological Analysis in the Context of the Gaza Genocide

Orhan GÜRSU

| İÇİNDEKİLER

Modern Türk Şiirinde Tanrı Tasavvurunun Tezahürü: Turgut Uyar-Sezai Karakoç Örneği.....150-173

The Manifestation of Conceiving God in Modern Turkish Poetry: The Example of Turgut Uyar-Sezai Karakoç

Nurettin ÇALIŞKAN

Yahudi Müfessir Raşi ve Tefsir Anlayışı.....174-193

Jewish Commentator Rashi and His Conception of Interpretation

Ömer Faruk YIKAR - İsmail TAŞPINAR

Bakire Meryem ve Tanrısal Hamileliği: Yunan Mitolojisi ile Karşılaştırma ve Filolojik İnceleme.....194-216

Virgin Mary and Her Divine Pregnancy: Comparison with Greek Mythology and Philological Analysis

Hilal ÇİFCİ - İsmail TAŞPINAR

KİTAP İNCELEMESİ | BOOK REVIEW

Mevlüt POYRAZ, İbrâhim Rıfat'ın Üç Risâlesi (Hz. Osman'ın Şehadeti, Cemel ve Sıffin Savaşları) ve Fitne Olaylarının Nifak Hareketleri Ekseninde Değerlendirilmesi.....217-220

Mevlüt POYRAZ, İbrâhim Rıfat's Three Risâlesi (The Martyrdom of 'Uthman, Cemel and Sıffin Wars) and the Evaluation of Fitna Events in the Axis of Nifaq Movements

Erol YAPRAKDAL

İTHAF

Bu çalışma, İsrail'in Gazze'deki üniversitelere, okullara, hastanelere, mülteci kamplarına, evlere, camilere ve kiliselere düzenlediği vahşi, barbar, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle hayatını kaybeden bilim insanları, öğrenciler, sağlık çalışanları, din adamları, gazeteciler, bebekler, çocuklar ve masum sivillere ithaf edilmiştir. İsrail'in iki milyondan fazla Gazzeliyi evlerinden ve topraklarından sürgün etmek istemesi insanlık dışıdır. İsrail'in uluslararası hukuka, insan hak ve hürriyetlerine aykırılık içeren tüm işgal ve saldırıları suçtur. Bu nedenle İsrail savaş ve soykırım suçlarından yargılanmalıdır.

Dr. Öğr. Üyesi Murat BAHAR
Baş Editör

DEDICATION

This article is dedicated to the scientists, students, health workers, religious officials, journalists, babies, children and innocent civilians who lost their lives as a result of Israel's brutal, barbaric, inhumane and illegal attacks on universities, schools, hospitals, refugee camps, homes, mosques and churches in Gaza. Israel's attempt to expel more than two million Gazans from their homes and lands is inhumane. All Israeli occupations and attacks that violate international law, human rights and freedoms are crimes. Therefore, Israel has to be tried for war and genocide crimes.

Asst. Prof. Murat BAHAR

Editor in Chief

الإهداء

هذه المقالة مهداة إلى أولئك العلماء والطلاب والعاملين في مجال الصحة ورجال الدين والصحفيين والرضع والأطفال والمدنيين الأبرياء الذين لقوا حتفهم نتيجة الهجمات الوحشية واللاإنسانية وغير القانونية التي شنتها إسرائيل على الجامعات والمدارس والمستشفيات ومحيمات اللاجئين والمنازل والجوامع والكنائس الموجودة في غزة. فما تريده إسرائيل من نفي وتهجير أكثر من مليوني فلسطيني من أراضيهم ومنازلهم هو أمر غير إنساني. و إن كافة ما تفعله إسرائيل من هجمات تتنافى مع حقوق الإنسان والحريات والقانون الدولي هي جرائم. ولذلك، ينبغي محاكمة إسرائيل بتهمة جرائم الحرب والإبادة الجماعية.

الدكتور المحاضر الأستاذ مراد باهار

رئيس التحرير



(Haziran / June 2024) Sayı 8 | e-ISSN: 2980-2407

Müslümanların Kur'ân'a Ta'zimi ve Mushaf Üzerinden Tezâhürü

Muslims' Respect for the Quran and Its Appearing through the Mushaf

Saliha TÜRCAN

<https://orcid.org/0000-0001-5339-2560>

s.turcan@hotmail.com

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi | <https://ror.org/04xk0dc21>

Dr. Öğr. Üyesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir, Burdur, Türkiye

Asst. Prof. Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Burdur, Türkiye

Atıf | Cites As

Türcan, Saliha. "Müslümanların Kur'ân'a Ta'zimi ve Mushaf Üzerinden Tezâhürü". *Burdur İlahiyat Dergisi* 8 (Haziran 2024), 1-19.

<https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1370046>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 02 Ekim/October 2023
Kabul Tarihi/Accepted	: 22 Ekim/October 2023
Yayın Tarihi/Published	: 28 Haziran/June 2024

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Saliha TÜRCAN.

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

Muslims' Respect for the Quran and Its Appearing through the Mushaf

Abstract

In the study, examples of ta'zim (respect) for the Quran during the revelation and compilation processes are discussed. In this context, the relationship of ta'zim practices in the mentioned processes and the resulting change are examined. The Quran has a fundamental position for Muslims as it is a revelation from God. The belief that it is revelation necessitates it to be the fundamental source of creed (itiqad) and practice (amal) and has also produced a broader understanding of ta'zim. This understanding of ta'zim has built a Quran-centered culture throughout history since the first day the Quran was revealed. This culture of ta'zim has also undergone some differentiations during the revelation of the Quran and its transformation into a Mushaf. These differentiations did not occur in the essence of ta'zim. Differentiation emerged as some practices became formalized and new ones were added. The mentioned change is in line with the nature of the development in which the Quran, which was read, listened to and written in pieces on pages during the revelation period, became a book collected between two covers. In fact, this change is a necessary consequence of this development. Muslims continued their approaches to the Quran in the form of listening, reading, learning and teaching, writing on the sahfahs and protecting the sahfahs, which they put forward during the period of revelation, in a similar way through the Mushaf after it became a Mushaf. Because, in addition to the judgments it contains, the Quran has become a concrete presence in the lives of the individual and the society with its existence in the form of a Mushaf, and with its central position, it has become a consciousness-forming and life-shaping entity. In this context, the understanding that veneration (ta'zim) of sahfahs of the Qur'an in the period of revelation is veneration of the Qur'an/revelation itself has been attributed to the Mushaf. The discussions on the Qur'an, which develop around the explanations regarding the identity of the Qur'an, also show that Mushaf ta'zim is nourished by a theological basis. Warnings against turning the Quran into a source of income have been made since the period of revelation, on the basis of veneration for the Quran. In this period, the companions did not approve of charging fees for teaching the Quran, which was in line with the general meaning of the warnings about charging fees for reading and teaching the Quran. This sensitivity was also displayed regarding matters that could mean using the Quran for worldly interests, such as buying and selling the Mushaf, bartering it, and leaving it as an inheritance, after it became a Mushaf. Practices such as kissing the Mushaf, hanging it on the wall, placing it in a high place, and adorning it with gold and silver were evaluated as examples of veneration of the Quran. Although there are examples of reverence for the Mushaf that can be described as "formal" religiosity, it is not appropriate to consider the majority of them as essentially formal religiosity. Because after the Quran became a Mushaf, a new concept of the Quran was formed. and an understanding of ta'zim, required/shaped by the essence/form of the Mushaf, has developed. Although it may seem like a dramatic change from the outside, the examples of ta'zim that emerged after the Mushaf are largely based on the orders, prohibitions, incentives and practices of the Prophet during the period of revelation.

Keywords: Ta'zim (Respect), Quran, Mushaf, Wahy (Revelation), Nuzul (Descent).

Müslümanların Kur'ân'a Ta'zimi ve Mushaf Üzerinden Tezâhürü

Öz

Çalışmada nüzül ve mushaflaşma süreçlerinde Kur'ân etrafında oluşan ta'zim örnekleri konu edilmektedir. Bu çerçevede sözü edilen süreçlerdeki ta'zim uygulamalarının ilişkisi ve ortaya çıkan değişim irdelenmektedir. Kur'ân Müslümanlar için Allah'tan gelen bir vahiy olması bakımından temel bir konuma sahiptir. Onun vahiy olduğu inancı itikadî ve amelî konuların temel kaynağı olmasını gerekli kılmakla birlikte daha geniş çerçevede bir ta'zim anlayışını da üretmiştir. Bu ta'zim anlayışını Kur'ân'ın nazil olduğu ilk günden itibaren tarih boyunca Kur'ân merkezli bir kültür inşa etmiştir. Söz konusu ta'zim kültürü, Kur'ân'ın nüzülü ve Mushaf haline gelme süreçlerinde birtakım farklılaşmalara da uğramıştır. Bu farklılaşmalar ta'zimin özüne ilişkin olmayıp kısmen şekilsel örneklerle evrilmiş kısmen de yeni ta'zim örneklerinin ilavesiyle kendini göstermiştir. Bahsedilen değişim, nüzül döneminde okunan dinlenen ve parça parça sahfelere yazılan Kur'ân'ın iki kapak arasında toplanmış bir kitap halini alması şeklindeki gelişmenin doğasına da uygun hatta bunun zorunlu bir sonucudur. Müslümanlar nüzül döneminde dinleme, okuma, öğrenme ve öğretme, sahfelere yazma ve sahfeleri koruma şeklinde Kur'ân'la kurdukları ilişkiyi Mushaflaşmayla birlikte Mushaf üzerinden sürdürmüşlerdir. Zira artık Kur'ân içerdiği hükümlerin yanı sıra Mushaf şeklindeki varlığıyla bireyin ve toplumun hayatında somut bir şekilde bulunan ve merkezî konumuyla bilinç oluşturan ve hayatı şekillendiren bir hale gelmişti. Bu çerçevede nüzül dönemindeki Kur'ân sahfelerine ta'zimin bizzat Kur'ân'ın/vahyin kendisine ta'zim olduğu yönündeki anlayış Mushaf'a atfedilmiştir. Kur'ân'ın neliğine ilişkin açıklamalar etrafında gelişen halku'l-Kur'ân tartışmaları Mushafa ta'zimin itikadî/kelâmî bir zeminden beslendiğini de göstermektedir. Kur'ân'ı kazanç kapısı haline getirmeye yönelik uyarılar Kur'ân'a ta'zim temelinde nüzül döneminden itibaren yapılmıştır. Bu dönemde Kur'ân okuma ve öğretme karşılığında ücret alınmasına yönelik uyarıların genel anlamına uygun düşecek şekilde sahibiler Kur'ân taliminden ücret alınmasına sıcak bakmamışlardır. Bu hassasiyet mushaflaşma sonrası, Mushaf'ın alım-satımı, takası, miras bırakılması gibi dünyevî menfaatlere Kur'ân'ı alet etmek anlamına gelebilecek hususlarla ilgili de gösterilmiştir. Mushaf'ın öpülmesi, duvara asılması, yüksek yere konulması, altın ve gümüşle süslenmesi gibi uygulamalar ise Kur'ân'a ta'zim örnekleri olarak değerlendirilmiştir. Dışardan bakıldığında bir kırılma gibi görünse de esasen Mushaf sonrası ortaya çıkan ve şekli görünen ta'zim örnekleri kaynağını büyük ölçüde Hz. Peygamber'in nüzül dönemindeki emir, yasak, teşvik ve uygulamalarından almıştır. Mushaf'a olan ta'zimin "şekilsel" dindarlık olarak nitelendirilebilecek örnekleri olsa da genelinin özü itibarıyla şekilsel bir dindarlık olarak değerlendirilmesi isabetli değildir. Zira mushaflaşmayla birlikte Mushaf üzerinden gelişen yeni bir Kur'ân tasavvuru oluşmuş ve Mushaf'ın zatının/formunun gerektirdiği/şekillendirdiği bir ta'zim anlayışı gelişmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ta'zim, Kur'ân, Mushaf, Nüzül, Vahiy.

Giriş

Kur'ân, ilk muhatapları olan sahabeden itibaren nesiller boyunca Müslümanlar için itikad ve amelin temel kaynağı olmasının yanı sıra kimlik ve kültür inşa edici bir konumda olmuştur. Kur'ân'a yaklaşım biçimlerinin zenginliği sayesinde o, İslâm düşünce tarihinin her döneminde entelektüel çabaların merkezinde olduğu gibi geniş halk kitlelerinin dini anlama ve yaşama biçimlerine de doğrudan etki etmiştir.

Kur'ân ile Müslümanlar arasındaki bu varoluşsal ilişkinin muhtelif tezahürlerinin başlıcası Kur'ân'ın muhafazası kaygısıdır. Hz. Peygamber'in vahiy aldığı esnada âyetleri hıfz etme çabasına girişmesi ile başlayan bu süreç daha sonra okuduğu âyetlerin ezberlenmesine sahabeyi teşvik ve âyetleri vahiy katiplerine bizzat yazdırması şeklinde devam etmiştir. Sürecin ilk bölümü yani Hz. Peygamber'in vahiy alma esnasındaki kaygısı bizzat Allah tarafından giderilmiş ve vahyin muhafazasının garanti altına alındığı bildirilmiştir.¹ Hz. Peygamber'in ve Müslümanların Kur'ân ile ilgili hassasiyetlerinin temelinde Kur'ân'ın muhafazası bulunmaktadır. Kuşkusuz bu çabanın gerisindeki saik, Müslümanların Kur'ân'ın Allah'tan gelen bir vahiy olduğuna ilişkin inançları ve bu inancın doğal olarak ürettiği ta'zimleridir. Kur'ân'a ta'zim itikad ve amelden tamamen bağımsız olmamakla birlikte kavramsal çerçevesine uygun olarak Kur'ân merkezli dinî bir kültür üretmiştir. Şu var ki tarihsel süreç içerisinde ta'zimin ifade biçimlerinde değişimler de olmuştur. Bu çerçevede çalışmamız, Kur'ân'ın Mushaf haline gelmesinin bu değişimlerin temel zeminini oluşturduğu tezine dayanmaktadır. Mushaflaşma sürecinde Kur'ân'ın tasavvur bakımından bir bütün halinde Mushaf'la aynileştirilmesi söz konusu olmuştur. Nüzül sürecindeki ta'zim anlayışı Mushaf'ın Kur'ân'la birebir eşitlenmesi ekseninde intikal ettirilmiştir. Mesela Halku'l Kur'ân tartışmalarında bu tasavvurun etkileri gözlemlenebilir. Bu bakımdan çalışma, Kur'ân'ı ta'zim kültürünü nüzül dönemi ve sonrası yani mushaflaşma dönemi olarak takip etmektedir. Makalede nüzül sürecinde sadece dinlenmesi ve ezberlenmesi bağlamında ya da parça parça Kur'ân âyetlerinin yazılı olduğu birtakım nesnelere (sahifeler)² üzerinden kendini gösteren ta'zim şekillerine Kur'ân'ın Mushaf haline gelmesiyle birlikte yeni biçimlerin eklendiği, bir bütün olarak Mushaf'ı esas alan birtakım anlayış ve âdetlerin geliştiği iddia edilmektedir. Bu bağlamda Kur'ân'ın küçük şeylere yazılmasının hoş karşılanmaması, Mushaf'ın imlasının (resmu'l-Mushaf) korunması gerektiğine ilişkin yaklaşımlar, Mushaf'ın öpülmesi, duvara asılması, yüksek yere konulması, altın ve gümüşle süslenmesi, gibi uygulamalar zikredilebilir. Bunlara ilave olarak fikhî boyutu da olan abdestsiz, hayızlı ve cünüp olanın Mushaf'a dokunmasının hükmü, Mushaf'ın alım-satımı, rehin olarak verilmesi ve miras bırakılması gibi meseleler ise Mushaf'a ta'zimle ilişkili tezahür eden tartışmalardır. Bu uygulama ve tartışmalardan Kur'ân'a ta'zimin Mushaf üzerinden bir evrilme yaşadığı anlaşılmaktadır.

Kur'ân'ın nüzül sürecinde ve Mushaf haline geldikten sonraki süreçte ta'zim anlayışının tespiti büyük ölçüde temel hadis kaynaklarında yer alan haberlere dayandırılmıştır. Özellikle Kütüb-i Sitte ile Kütüb-i Sitte'nin kaynaklarını teşkil eden musannefler müracaat kaynağı olarak kullanılmıştır. Ayrıca tefsir literatürüne ve ele aldığımız konuya ilişkin özel bir çalışma sayılabilecek İbn Ebî Dâvud'un *Kitabu'l-Mesahif*'ine de müracaat edilmiştir. Şu var ki tefsir eserlerinde ve İbn Ebî Dâvud'un eserinde yer alan rivayetlerin bir kısmının temel hadis eserlerinde yer almamış olması bahsedilen kaynaklardaki rivayetlere ilişkin hadisçilerin olumsuz bir bakış açısına sahip olduklarının bir işaretidir. Bu nedenle çalışmanın ağırlıklı olarak temel hadis kaynaklarına dayandırılması daha uygun görülmüştür. Merfû'

¹ el-Kıyâmet 75/16-19.

² Kur'ân âyetlerinin yazıldığı kâğıt, deri, kemik, ağaç, yaprak vs. her türlü nesneye sahife denmiştir. Ebu'l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Manzur, *Lisânu'l-Arab*, thk. Emin Muhammed Abdulvahhâb ve Muhammed Sâdık el-Ubeydî, (Beyrut-Lübnan: 1996) 5/291.

hadisler yani Hz. Peygamber'e nispet edilen haberler nüzül sürecindeki ta'zim anlayışının tespitinde kaynak olarak değerlendirilirken, mevkûf ve maktu' haberlere muhtevasına göre hem nüzül sürecindeki hem de Mushaf üzerinden gelişen ta'zim anlayışının ortaya konmasında müracaat edilmiştir.

Makalede Kur'ân'ın Mushaf haline geldikten sonraki dönemde ortaya konan ta'zim anlayışının, nüzül sürecinde Hz. Peygamber'in emir ve tavsiyelerinin genel anlamına uygun olarak üretildiği iddia edilmektedir. Mushaf'a olan ta'zimin özü itibarıyla şekilsel bir dindarlıkla nitelendirilmesinin³ isabetli olmayacağı, Mushaf üzerinden yeni bir Kur'ân tasavvurunun oluştuğu ve Mushaf'ın zatının ve formunun gerektirdiği/şekillendirdiği bir ta'zim anlayışının geliştiği vurgulanmıştır. Esasen Mushaf'a ta'zimin temelinde *kitâb* kavramının bulunduğu görülmektedir. Hicaz bölgesinde kimliklerin tanımında *kitâb* temel bir ölçüyüdü. Bir kitap geleneğine sahip olanlar *kitâbî*, bu geleneğe sahip olmayanlar ümmî olarak nitelendirilmekteydi. *Kitâb* somut varlığıyla bir kimlik inşa eden sembolik bir güce sahipti. Cahiliye döneminde *kitâb*dan yoksun Araplar için Kâbe, ortak kimliği inşa eden ve kimliğin devamını sağlayan bir sembol iken, İslâm'dan sonra Kâbe'nin sembolize ettiği manevî güç onunla birlikte *Kitâb* ve peygamberlik tarafından temsil edilmiştir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Mushaf Müslümanların ortak kimliğini inşa eden, ihtilafları ortadan kaldıran ve kimliğin devamını sağlayan manevî gücün temel temsilcisi olmuştur.⁴ Bu bakımdan Mushaf etrafında gelişen ta'zim uygulamalarını “şekilsel” bir ritüel mesabesinde algılamak Mushaf kavramının derinliğini ihmal etmek anlamına gelebilir.

1. Nüzül Sürecinde Kur'ân'a Ta'zim

Kur'ân, ilhama yabancı olmayan, şairlerin, kahinlerin sözlerine itibar edilen bir toplumda nazil olmuştur. Müşrikler ilk bakışta Kur'ân vahyini kültürel olarak aşına oldukları olgulara benzeterek reddetmeye kalksalar da ileri gelenlerinden pek çok kimse onun daha önce dinlediklerinden farklı ve etkili bir kelim olduğunu fark ettiler.⁵ Bir yandan onu dinlemekten kendilerini alıkoyamazken⁶ diğer yandan insanların etkilenip de eski inançlarını terk etmelerine sebep olmaması için onun dinlenmesine mâni olmaya çalıştılar.⁷ Esasen nüzül sürecinde vahiyle ilgili olarak odağında “dinleme”nin olduğu bir

³ İbn Ebî Dâvud'un *Kitâbu'l-Mesâhif* ini esas alan bir çalışmada eserdeki rivayetler merkeze alınmak suretiyle tarihi süreçte Mushaf'ın kronolojik olarak teşekkül ve gelişim aşamaları resmedilmiştir. Yazar kendisinin de ifade ettiği üzere yeri geldikçe Mushaf'la ilgili tarihi malumatlardan hareketle Müslümanların Kur'ân algısı ile ilişki kurmuştur. Bu bağlamda Müslümanların Hz. Peygamber ve sahabe döneminde Kur'ân'la kurdukları ilişkinin Kur'ân'ın muhtevasına yönelik iken, sonraki dönemlerde Mushaf'la ilgili gündeme gelen meselelerden hareketle şekilsel bir dindarlık anlayışı geliştirdikleri tespitinde bulunmuştur. Bk. Bayram Kanarya, “İbn Ebî Dâvud'un *Kitâbu'l-Mesâhif* İsimli Eseri Çerçevesinde Mushaf'ın Form Değişikliğinin Panoraması”, *Artuklu Akademi* 4/2 (2017), 29-50. Bizim çalışmamızda ise Hz. Peygamber döneminde tek tek Kur'ân nüshalarına ta'zime ilişkin uygulamaların sahabe döneminden itibaren Mushaf'ın bütününe teşmil edildiği öngörülerek nüzül sürecindeki Kur'ân'a ta'zim uygulamalarında mushaflaşmayla birlikte nasıl bir dönüşüm gerçekleştiği tasvir edilmeye çalışılmıştır. Çalışmamız sonradan şekilsel olarak görünen ta'zim biçimlerinin aslında nüzül döneminde Hz. Peygamber'in emir, tavsiye ve uygulamalarının genel mefhumundan üretildiğini ortaya koymaktadır.

⁴ Selim Türcan, *Kimlik ve Kitâb İlişkisi Bağlamında İlk Dönem Kur'ân Tasavvuru ve Dönüşümü*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 21-25.

⁵ Mesela sihirbazlık, kâhinlik ve şiir konusunda bilgi sahibi olduğunu ifade eden (Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rîfetü ahvâli sâhibi'i-şerî'a*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1405), 2/203.) Utbe b. Rabî'a'nın itirafı dikkat çekicidir. O, Hz. Peygamber'i davasından vazgeçirmek için onunla konuşmaya gitmiş ve Hz. Peygamber konuşmanın sonunda ona Fussilet suresinin ilk âyetlerini okumuştur. Okunan âyetlerden etkilenen Utbe ne tür bilgilerle geldiğini soran diğer müşriklere “Kesinlikle onun bir benzerini daha önce duymuş değilim, o ne şiir ne sihir ne de kehanettir.” demiştir. Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyüb, *es-Sîretü'n-nebevîyye*, thk. Mustafa el-Sakâ ve İbrâhîm el-Ebyârî ve Abdülhafız eş-Şelebî, (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, 1375/1955), 1/293-294.

⁶ İbn Hişâm, *Sîre*, 1/315.

⁷ Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm b. Mahled et-Temîmî el-Hanzalî el-Mervezî, *Müsned*, thk. Abdülgafûr Abdülhak Hüseyin el-Belûşî, (Medine: Mektebetü'l-İmân, 1412/1991), 2/323; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır (B.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422), “Kefâlet”, 3.

tavır geliştirmiştir. Vahyi dinlemek ya da onu dinlememek hem iman ve inkara sevk eden hem de iman ve inkarın ita'ç ettiği bir tavır olarak görünmektedir. Müşriklerin Kur'ân'a ilgi ve merakları onun mu'ciz üslub ve muhtevasından kaynaklanırken Mü'minlerin Kur'ân'ı dinleme arzuları tamamen onun Allah'tan gelen bir vahiy olduğuna dair inançlarından ileri geliyordu. Zaten vahyin nazil olduğunu anladıklarında başlarında kuş varmışçasına⁸ sessiz sakin ve saygılı bir şekilde beklemelerinden sahabenin ta'ziminin henüz vahyi kulaklarıyla işitmedikleri bir anda başladığını göstermektedir. Düşünce dünyalarına ve hayatlarının hemen hemen her anına etki edecek muhtevalara sahip âyetlere kulak vermeleri aslında onlar için varoluşsal bir eylemdi. Üstelik Mü'minler Kur'ân'ı dinlemekle emrolunmuşlardı. “*Kur'ân okunduğu zaman onu dinleyin ve susun ki size merhamet edilsin*”⁹ mealindeki bu âyet, müşrik ele başlarının Kur'ân'dan etkilenmemek için birbirlerini gürültü çıkarmaya teşvik etmeleri ve Kur'ân'ı bastırmaya yönelik çağrılarını üzerine inmiştir.¹⁰ Nitekim “*Bu Kur'ân'a kulak vermeyin, okunurken gürültü çıkarın, belki bastırırsınız.*”¹¹ mealindeki âyet de müşriklerin söz konusu rivayette geçen saygısızlıklarına işaret eder. Bu saygısız ve inatçı tavırlarından dolayı onları “Allah düşmanları” olarak niteleyen ve en ağır cezaya çarptırılacaklarını¹² belirten Kur'ân, onların gürültü yapmak suretiyle saygısızlıklarını dışa vurmalarına karşılık; “*Kur'ân okunduğu zaman onu dinleyin ve susun ki size merhamet edilsin*”¹³ âyetiyle Müslümanlara tam tersini emrederek Kur'ân'a ta'zimde bulunmalarını istemektedir.¹⁴ Hatta Kur'ân'a ta'zimde bulunurken onun vakarını korumak adına tedbirli olmaları da Mü'minlere bir sorumluluk olarak yüklenmiştir. Mesela Hz. Peygamber Mekke günlerinde ashabına namaz kıldırıldığında onun Kur'ân okuyuşunu duyan ve Kur'ân'a, onu indirene ve getirene hakaret eden müşriklerin bu saygısızlıklarına sebebiyet vermemek adına “*Namazında sesini fazla yükseltme, fazla da kısma, ikisinin arasında bir yol tut.*”¹⁵ âyeti nazil olmuştur.¹⁶ Hz. Peygamber'in, Kur'ân'ın yazılı sahifelerinin sefere götürülmemesine ilişkin yasağında¹⁷ da benzer bir tedbirin olduğu anlaşılmaktadır.

Nüzül sürecinde Hz. Peygamber'in temel tavrı Kur'ân'ı muhafaza etmek olmuştur. Kur'ân'ı muhafaza faaliyetinin bizzat onun uhdesinde olması sahabeyi böyle bir kaygıdan büyük ölçüde

⁸ Buhârî, “Cihâd”, 37 (No. 2842).

⁹ el-A'râf 7/204.

¹⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Berdûni ve İbrahim Atfîş (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964), 7/353. Bu âyet, farz namazlarda imamın açıktan okuduğu Kur'ân'ı dinlemeyle de ilişkilendirilmiştir. Mesela bkz. Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azim musneden an Rasulillahi ve's-sahâbeti ve't-tâbiîn*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib, (Suudi Arabistan: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419), 5/1645-1647.

¹¹ Fussilet 41/26.

¹² Fussilet 41/27-28.

¹³ el-A'râf 7/204.

¹⁴ İbn Kesir, bu âyetin tefsirinde diğer müfessirler gibi âyeti namazda okunan Kur'ân'ı dinleme ile izah etmekle birlikte, âyetin tefsirine başlarken müşriklerin Kur'ân'ı dinlemeyerek bastırmaya yönelik saygısız tavırlarına işaret eden âyet ile bu âyet arasında ilişki kurarak Allah'ın müşriklerin tavrının aksine Kur'ân'a ta'zim, saygı ve hürmeti emrettiğini ifade etmiştir. Aynı şekilde Müşriklerin saygısızlığını anlatan Fussilet sûresi 26. âyetin tefsirinde de “Bu, cahil kafirlerin ve onlara uyanların halidir. Allah mü'min kullarına ‘*Kur'ân okunduğunda susun ve onu dinleyin ki size merhamet edilsin*’ âyetiyle bunun aksini emretmektedir” diyerek iki âyet arasındaki ilişkiye işaret etmiştir. (Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesir el-Kureşî ed-Dimaşkı, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azim*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419), 3/484-485, 7/159.

¹⁵ el-İsrâ, 17/110.

¹⁶ Buhârî, “Tevhîd”, 52 (No.7547); Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (B.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 17/583; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed b. Aşûr, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1422/2002), 6/141. Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, thk. Dr. Faruk Hammâde, (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1413/1992), 116.

¹⁷ Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ty.), “İmâre”, 24 (1869).

kurtarmıştır. Sahabede Kur'an'ı ezberleme veya yazma şeklindeki muhafazanın çerçevesi kişisel dindarlıkla yani Kur'an kıraati ve namazdaki kıraat ile ilgilidir. Bununla birlikte çok az sayıdaki sahabî inen bütün âyetleri kendileri için cemetmiştir.¹⁸ Hz. Peygamber'in ashabını vahyin ezberlenmesine ilişkin yönlendirmesi sadece teşvikten ibaret olmamıştır. Kendisine gelen vahiyleri ashabına okumak suretiyle tebliğ etmiş, ezberlemeleri için yavaş yavaş okumuş¹⁹ hatta semâ ve arz yoluna dayanan bir talimle hem onlara okuyarak hem de onların ezberlerini dinleyerek doğru bir şekilde hıfzetalemelerini sağlamıştır.²⁰

Nüzûl sürecinde Kur'an okunduğunda dinlenmesi temel bir ta'zim ifadesi olduğu gibi onun vakarına yaraşır bir vaziyette tilavet edilmesi de ta'zimin bir gereği olarak görülmüştür. Müzzemmil suresinde Hz. Peygamber'e Kur'an'ı tane tane ve hakkını vererek (tertîl) okuması emredilmiştir.²¹ Kur'an'ı okurken onun saygınlığına uygun davranma adına sahabe ve tâbiûn da Kur'an harflerini uygunsuz bir şekilde uzatarak, sesi titreterek, lakayt bir tavırla ve dengesiz bir tarzda okunmasını (tatrîb)²² hoş görmemişlerdir.²³

Hz. Peygamber'den nakledilen "Kur'an'ı sesinizle süsleyin"²⁴ rivayeti de Kur'an tilavetinde onun vakar ve güzelliğine uyumlu davranmaya vurgu yapmaktadır. Şu var ki yine Kur'an'a ta'zim çerçevesinde bazı hadisçiler bu rivayetin "Sesinizi Kur'an'la süsleyin" şeklinde anlaşılması gerektiğini söylemişlerdir. Bu görüşü savunanlardan Hattâbî (ö. 388/998), pek çok hadis imamının nakledilen rivayeti bahsedilen şekilde tefsir ettiklerini, hatta diğer bazı hadisçilerin de rivayetin maktûb olduğunu ileri sürdüklerini belirtir. Nitekim Hattâbî "Sesinizi Kur'an'la süsleyin" şeklindeki Berâ b. Âzîb'den gelen bir rivayeti kendi senediyle nakletmiştir. Ayrıca Şu'be'nin haberi birinci şekliyle rivayet etmekten Eyyûb es-Sahtiyânî'nin kendilerini men ettiğine dair bir sözünü de eklemiştir. Hattâbî'ye göre kârînin kıraat ettiği şeyin Kur'an'ın hikayesi olmayıp Kur'an'ın kendisi olması gerçeği de sesin Kur'an'la süslenmesi şeklindeki rivayeti teyit etmektedir.²⁵ Rivayetin doğrusunun "Sesinizi Kur'an'la güzelleştirin" şeklinde olduğunu savunanlara göre Kur'an sesle güzelleştirilmeye ihtiyaç duymaktan daha büyük ve yücedir. Herhangi bir şeyin onunla güzelleşmesi daha doğrudur.²⁶ Nitekim Hz. Ömer'den "Sesinizi Kur'an'la güzelleştirin" sözü nakledilmiştir.²⁷ Ancak Tîbî, Dârimî'nin rivayetindeki "... Çünkü güzel ses Kur'an'ın güzelliğini daha da arttırır."²⁸ ifadesinin böyle bir iddiayı geçersiz kıldığını belirtir.

¹⁸ Buhâri, "Fedailü'l-Kur'an", 8 (No.4999, 5000), 25 (5035,5036).

¹⁹ Muhammed Abdulazim ez-Zürkânî, *Menahilu'l-irfan fi ulumi'l-Kur'an*, (b.y: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, ty.), 1/29.

²⁰ Geniş bilgi için bk. Mehmet Dağ, *Tenzilden Tezyine Mushaf-ı Şerif*, (Ankara: Fecr Yayınları 2013).

²¹ el-Müzzemmil, 73/4.

²² Tatrîb, bir insanın şevk, sevinç ve arzulu olmaktan kaynaklı hafif davranma halini yani lakayt bir tavır ifade etmektedir. Aynı zamanda lahna sebebiyet verecek şekilde uzatarak okuma ve okurken tıpkı kuşların ötmesi gibi sesi titretilme anlamlarına gelmektedir. Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga*, Muhammed Avz Mer'ab, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2001), 13/228; Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya el-Kazvîni, *Mu'cemü mekâyisi'l-lüga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, (B.y.: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 3/454.

²³ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *Musannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 6/119.

²⁴ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî, *Musannef*, thk. Habîburrahman el-A'zamî, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmi, 1403), 2/484; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 6/118; Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, (Beyrut: Mektevetü'l-Asriyye, ty.), "Tefîr'u ebvâbi'l-vitr", 20; Nesâî, *Sünen*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü'l-Matbuati'l-İslâmiyye, 1406/1986), "İftitâh", 83 (No.1015).

²⁵ Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrâhim Hattâb el-Hattâbî, *Me'âlimü's-sünen şerhu suneni Ebî Dâvud*, (Haleb: el-Matbaatu'l-ilmiyye, 1351/1932) 1/290.

²⁶ Ebû'l-Hasen Muhammed b. Abdilhâdî es-Sindî, *Hâşiyetü's-Sindî alâ süneni'n-Nesâî*, (Haleb: Mektebetü'l-matbû'ât el-İslâmiyye, 1406/1986), 1/404.

²⁷ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 6/118.

²⁸ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî, Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 1412/2000), "Fezâilü'l-Kur'an", 34 (No. 3544).

Buhârî de bab başlığında “Kur’ân’ı sesinizle süsleyin” ifadesine yer vererek rivayetin ilk halini doğru bulduğunu açığa vurmuştur. Esasen Buhârî’nin konuyu ele alma şekli ve amacı meselenin Kur’ân’a ta‘zim çerçevesini aştığını ve kelâmî bir boyuta taşındığını da göstermektedir. Buhârî bab başlığı altında Kur’ân tilâvetinde kulun katkısına ve tilâvet ile beşerî durumların ilişkisine işaret eden rivayetler tahrîc etmiştir. Rivayetler, tilâvetin fiillerin nitelendiği şeylerle nitelendiğini, yani zaman ve mekanla ilişkisini ortaya koymaktadır. Buhârî’nin bu tavrının, “kırâat”ın okuyanın fiili olduğunu ispatlama amacı taşıdığı anlaşılmaktadır.²⁹

Hadis kaynaklarında Kur’ân okumanın ve öğretmenin bir kazanç kapısı haline getirilmemesine yönelik ikazları içeren haberler de yer almaktadır. Hz. Peygamber’e nispet edilen bu rivayetlerin bir kısmı zayıf bir kısmı ise nispeten daha sağlam görülmüştür.³⁰ “Her kim Kur’ân okursa ihtiyacını Allah’tan istesin. İleride öyle insanlar gelecek ki Kur’ân okuyacak ve Kur’ân’ı alet edip insanlardan dönecekler.”³¹ Temel hadis kitaplarında bulunmayan ancak Beyhakî’nin (ö. 458/1066) *Şu‘abü’l-îmân*’ında naklettiği benzer bir rivayete göre “Her kim Kur’ân’ı okur ve onu alet ederek insanlardan kazanç elde etmek isterse kıyamet günü yüzü etten soyulmuş kemikten ibaret bir halde gelir.”³² Kıyamet günü kişinin bu halinin sebebi, en yüce ve en saygın bir şeyi yani Kur’ân’ı, en değersiz elde etmeye araç kılmasıdır.³³ Yine zayıf bulunan bir başka rivayette Übey b. Ka‘b bir adama Kur’ân öğretmiş ve karşılığında bir yay almıştır. Bu durumu Hz. Peygamber’e danışınca o, “Onu alırsan ateşten bir yay almış olursun” buyurmuştur.³⁴ Benzer bir hikâye Ubâde b. Sâmit ile ilgili de nakledilmiştir.³⁵ Kur’ân okumanın yanı sıra -ilgili rivayetler zayıf olmakla birlikte- Kur’ân öğretmenin de ücrete konu edilmesinin nüzûl sürecinde gündeme geldiği ve Hz. Peygamber’in sahabeyi bu şekilde davranmaktan menettiği anlaşılmaktadır. Bu meselenin Kur’ân’ın Mushaf haline geldikten sonraki süreçte çok daha yoğun bir şekilde gündeme alındığı görülmektedir. Zira hadis eserlerinde Kur’ân’ın ücrete konu edilmesi ile ilgili bablar oluşturulmuş,³⁶ fikhî mezhepler arasında da bu, tartışılan meselelerden biri olmuştur.³⁷

²⁹ Ebü’l-Abbâs Nâsiruddîn İbnü’l-Müneyyir, *el-Mütevârî alâ terâcimi ebvâbi’l-Buhârî*, thk. Salahuddîn Makbûl Ahmed, (Kuveyt, Mektebetü’l-mu‘allâ, ty.), 431.

³⁰ İbn Hazm ilgili rivayetlerin pek çoğunu bir arada ele almış ve tenkitler yöneltmiştir. Bkz. Ebü Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa‘id b. Hazm el-Endelüsî, *el-Muhallâ bi’l-âsâr*, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ty.), 7/20-21. Ayrıca bkz. Bedruddîn Ebü Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü’l-kârî şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ty.), 12/96.

³¹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 6/124; Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Beşâr Avvâd Ma‘ruf, (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1998), “Fedâilü’l-Kur’ân”, 20. Hadisin senedinde yer alan Hayseme b. Abdîrrahman’a İbn Hıbbân (ö. 354/965) *Sikât*’ında yer vermiş de (Ebü Hâtîm Muhammed b. Hıbbân b. Ahmed et-Temîmî, *es-Sikât*, (Haydarâbâd: Dâiratü’l-Me‘ârifî’l-Osmaniyye, 1393/1973), 4, 213) o, Yahya b. Ma‘în gibi münekkitlerce zayıf bulunmuştur. İbn Hacer *Takrîb*’inde onu “leyyinü’l-hadîs” olarak nitelendirmiştir. Ebü’l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *Takrîbü’l-tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme, (Suriye: Dâru’r-Reşîd, 1406/1986), 197.

³² Ebü Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *Şu‘abü’l-îmân*, thk. Dr. Abdulali Abdulhamîd Hâmid, (Hindistan: Mektebetü’r-Rüşd, 1423/2003), 4/195.

³³ Şerefüddîn el-Hüseyn b. Abdillâh et-Tîbî, *el-Kâşif an hakâiki’s-sünen*, thk. Abdülhamîd Hindâvî, (Riyad: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997), 5/1699.

³⁴ İbn Mace, Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, (B.y.: Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-Arabiyye, ty.) “Ticârât”, 8. Seneddeki ravilerden Abdurrahman b. Selem hakkında olumsuz değerlendirmeler bulunmaktadır. Bkz. Ebü’l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl fî esmâi’r-ricâl*, thk. Beşâr Avvâd Ma‘ruf, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1400/1980), 17/148.

³⁵ Ebü Dâvud, “Büyü”, 37. Rivayetin senedinde yer alan el-Esved b. Sa‘lebe’nin meçhul olduğu belirtilmiştir. Bkz. Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl*, 3/220; Şemsuddîn Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mizânu’l-i’tidâl fî nakdi’r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, (Beyrut: Dâru’l-ma‘rife, 1382/1963), 1/256.

³⁶ Buhârî de “İnsanlara gösteriş yapmak, kazanç elde etmek ya da övünmek için Kur’ân okuyanın günahı” şeklinde bir bab başlığına yer vermiştir. Buhârî, “Fedâilü’l-Kur’ân”, 36.

³⁷ Geniş bilgi için bk. Abdurrahman Çetin, “Ücretle Kur’ân Öğretme ve Okuma Meselesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/5, 1993.

Hız. Peygamber, peyder pey aldığı vahiyleri vahiy katiplerine düzenli olarak yazdırmıştır. Nazil olan âyetleri kendisinden dinleyen ve okuma yazma bilen sahabeden bazıları da kendileri için bu âyetleri kaydetmişlerdir. Âyetleri vahiy katiplerine bizzat kendi nezaretinde yazdırarak Kur'an'ın muhafazasını amaçlayan Hız. Peygamber, bu âyetleri kişilerin kendileri için yazmalarına da karşı çıkmamıştır. Bununla birlikte kendi sözlerinin yazılmasını yasaklayarak onların Kur'an ile karıştırılmaması hususunda tedbirler almıştır.³⁸ Ne var ki özellikle İbn Mes'ûd'un mushafında olduğu gibi sahabenin elindeki nüshalara âyetlerin tefsirine ilişkin bilgileri not almaya devam ettikleri anlaşılmaktadır. Hız. Peygamber döneminde Kur'an âyetleri bir kitap halinde toplu olarak bir araya getirilmemişti. Kur'an âyetleri ağaç yaprakları, kemik parçaları, deriler vb. çeşitli nesnelere yazılıyordu.³⁹ Kimi sahabilerin kendilerine özel mushafları bulunmakla birlikte bunlar o güne kadar nazil olan vahiyler olduğu için tam bir Mushaf özelliğinde değildi. Dolayısıyla o vakte kadar nazil olan vahyin tamamı dağınık vaziyette farklı sahabilerin elinde sahifeler halinde mevcuttu. Nitekim Kur'an'ın istinsahı sonrasında Hız. Osman söz konusu sahifelerin ve sahabilere ait mushafların imha edilmesi talimatını vermişti.⁴⁰

Nüzûl döneminde dinleme, okuma, öğrenme olguları çerçevesinde ortaya çıkan Kur'an'a ta'zim anlayışı, Kur'an'ın yazılı olduğu sahifeler ile ilgili bir hassasiyeti de gerekli kılmıştır. Zira Hız. Peygamber'in inen vahiy derhal yazdırmasının ve Kur'an dışında hiçbir sözün yazılmasına izin vermemesinin, vahiy ile yazılı olma vasfına ilişkin neredeyse bütünlüklü bir algıya zemin hazırladığını söylemek mümkündür. Hız. Peygamber'in Kur'an nüshalarının korunmasına yönelik emirleri, zaten ümmî Arap kültüründe geçmişten süregelen yazılı bir metne saygınlık atfetme⁴¹ şeklinde hâlihazırda mevcut olan anlayışa denk düşmüş, yazılı metnin vahiy olduğu inancına dayalı olarak daha güçlü bir bilinç oluşturmuştur.⁴² Kısacası vahyin yazılı olduğu sahifeye ta'zim zihinlerde bizzat vahye ta'zim olarak görülmüştür. Hız. Peygamber'in Kur'an yazılı sahifelere ancak temiz olanların dokunabileceğine ilişkin talimatı sahifelere ta'zimle ilgili önemli bir uygulamadır. Hız. Ebû Bekir'den nakledildiğine göre Hız. Peygamber, Necrân'daki Hâris b. Ka'b oğullarına âmil olarak gönderdiği Amr b. Hazm'a⁴³ verdiği talimatnamede "Kur'an'a yalnızca temiz olanlar dokunsun" şeklinde bir madde de koymuştur.⁴⁴ Rivayet hadisçilerce senedindeki inkıtadan dolayı zayıf kabul edilmişse de⁴⁵ İbn Abdilber, onun başka bir yoldan müsned olarak da nakledildiğini, üstelik rivayette geçen talimatnamenin siyer bilginleri arasında meşhur olduğunu ve ilim ehli için isnada ihtiyaç bırakmayacak bir yaygınlığa sahip olduğunu belirtir.⁴⁶ Rivayet sonraki dönemlerde Mushaf'a dokunma meselesine bir zemin hazırlamış gibi görünmektedir. Esasen nüzûl döneminde konuşulduğuna emin olabileceğimiz mesele, abdestsiz veya cünüp kimsenin Kur'an

³⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hafîb el-Bağdâdî, *Takvîdu'l-ilm*, (Beirut: İhyâu's-sunneti'n-Nebeviyye, ty.), 57.

³⁹ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdir b. Abdillâh ez-Zekeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, (B.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1376/1957), 1/238.

⁴⁰ Zekeşî, *el-Burhân*, 1/233-236.

⁴¹ M. Mustafa, el-A'zamî, *Studies in Early Hadîth Literature*. (Indianapolis: American Trust Publication, 1978), 17.

⁴² Türcan, *İlk Dönem Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü*, 332.

⁴³ İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen, *Târihu Dimaşk*, thk. Amr b. Gurâme el-Amravî, (B.y.: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 45/471. Hız. Peygamber'in Amr b. Hazm'ı Yemen halkına gönderdiğine dair bir bilgi için bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 21/585.

⁴⁴ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1406/1985), "Kur'an", 1; Abdürrezzâk, *Musannef*, 1/341; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Meâlimu't-Tenzil*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr-Osman Cum'a Damîriyye-Süleyman Müslim el-Harş (B.y.: DâruTayyibe, 1417/1997), 8/23.

⁴⁵ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî, *el-İstizkâr*, thk. Sâlim Muhammed Ata-Muhammed Ali Muavviz, Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, Beirut 1421/2000, 2/473. İbn Abdilber de rivayetin Mürsel olsa da cumhurun yaygın fetvasına denk düştüğüne dikkat çeker. Cumhur sahih olmayan bir haber konusunda genel bir kabulü olmaz diyerek bu tür rivayetlerin tek kişinin muttasıl haberinden daha güçlü olduğunu belirtir. (İbn Abdilber, aynı yer.)

⁴⁶ Celâlüddîn Ebu'l-Fadl Abdurrahman es-Suyûtî, *Tenvîru'l-havâlik şerhu muvattai Mâlik*, (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1389/1969), 1/159.

okuyup okuyamayacağı hususudur. Hz. Peygamber'in cünüplük hariç her halinde Kur'an okuduğuna ilişkin rivayetler⁴⁷ tek tek değişen oranlarda zayıf bulunsa da çok sayıda olmaları belli düzeyde bir fikir vermektedir. Buna göre Hz. Peygamber'in abdestsiz Kur'an okuduğu fakat cünüpken okumadığı aktarılmaktadır.⁴⁸ Kur'an yazılı sahifelerle ilgili hassasiyeti gösteren bir başka örnek olarak, Hz. Peygamber'in sahabilere savaşlarda yanlarında Kur'an sayfaları taşımamalarına yönelik uyarısı zikredilebilir.⁴⁹ Hz. Peygamber'in savaşa Kur'an'ın yazılı olduğu belgelerin götürülmemesini emretmesi, âyetlerin kaybolmasını ya da tahrife uğramasını engelleme amacını değil, düşman eline geçip de Kur'an'a yazılı belgeler üzerinden saygısızlık yapılmasını engelleme amacı taşımaktadır.⁵⁰ Hz. Peygamber'in bu emrinin Kur'an'ın yazılı belgelerinin muhafazasına ve ta'zimine yönelik bir bilinç geliştirdiği yadsınamaz.⁵¹ Öte yandan müşriklerin duyup da alay etmelerini önlemek adına Hz. Peygamber'e Kur'an'ı yüksek sesle değil, yanındakilerin duyacağı kadar ortalama bir sesle okumasına dair emirde⁵² de benzer bir yöntemin varlığı dikkat çekmektedir.

2. Ta'zimin Mushaf Üzerinden Şekillenmesi

Mushaf'a ta'zimin gelişimini anlamak için Hz. Peygamber'in vefatından sonra Kur'an'ın Müslüman toplumun ortak kimliğinin inşasındaki rolüne dikkat etmek gerekir. Hz. Peygamber'in yokluğunda ortak kimliği ancak nazmı korunmuş ve birliği tehdit edecek düzeyde ihtilaflar içermeyen bir metin devam ettirebilirdi. Hz. Peygamber'in vefatından sonra yazılı vahyin dağınık parçalar halinde olması üstelik Kur'an'ı ezberlemiş kurrânın Yemâme'de şehit düşmesi Kur'an'ın muhafazasına dair endişeleri artırmıştır. Bu gelişmeler üzerine Hz. Ömer'in önerisiyle ilk halife Hz. Ebû Bekir zamanında Kur'an cemedilmiş ve bir Mushaf haline getirilmiştir. Hz. Osman zamanında da kıraat farklılıkları dikkate alınarak çoğaltılmıştır.⁵³ Bahsedilen dönemler itibarıyla Müslümanlar nüzül döneminde dinleme, okuma, öğrenme ve öğretme, sahifelere yazma ve sahifeleri koruma şeklinde Kur'an'la kurdukları ilişkiyi Mushaf üzerinden sürdürmüşlerdir.

Hz. Peygamber'in Kur'an'ı yazdırması ve yazılmasına izin vermesi, Kur'an dışında başka bir sözün yazılmasını yasaklaması sahabede "yazılı olma"nın vahye özgünlüğüne dair bir tasavvur oluşturmuş görünmektedir. Hz. Peygamber'in sahifelerde yazılı âyetlere herhangi bir şeyi karıştırmamaya ve bu sahifelere ta'zime ilişkin tavrı, Mushaf'a ta'zimin de temel zeminini oluşturmuştur. Nüzül döneminde oluşan Kur'an'ın yazılı olduğu sahifelere ta'zimin bizzat Kur'an'ın kendisine ta'zim anlayışı bu dönemde Mushaf'a atfedilmiştir. Bahsedilen ta'zimi üreten itikadî/kelâmî bir zemin de bulunmaktadır. Zira Kur'an'ın neliğine ilişkin kelâmî tartışmalarda mesela Ebû Hanîfe'nin tanımına göre Kur'an, "Mushaflarda yazılı olan, kalplerde hıfzedilen, dillerde okunan, Peygamber'e

⁴⁷ "Cünüplük dışında herhangi bir şey onun Kur'an okumasına engel değildi" şeklindeki rivayeti Tirmizî, İbn Huzeyme, İbn Hibbân, Ebû Ali et-Tûsî, el-Hâkim en-Neysâbüri ve Begavî gibi hadisçiler sahih olarak değerlendirmişlerdir. el-Aynî, *Umdetu'l-kârî*, 3/261.

⁴⁸ Rivayetlerin topluca ele alındığını görmek için bk. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr-Muhammed Seyyid Câd el-Hak, (B.y.: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994), 1/88-91.

⁴⁹ Buhârî, "el-Cihâd ve's-siyer", 128; Müslim, "İmâre", 24 (1869); Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 9/219; Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbüri el-Vâhidi, *el-Basît fi tefsiri'l-Kur'an*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavviz ve diğerleri, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 4/239; İbn Kesîr, *Tefsiri'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 7/265, 545.

⁵⁰ Müslim, "İmâre", 24 (No. 1869).

⁵¹ Türçan, *İlk Dönem Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü*, 332, 333.

⁵² Buhârî, "Tevhîd", 52 (No. 7547); Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/583; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 6/141.

⁵³ Kur'an'ın cem'i ve istinsahı için bk. Zerkeşî, el-Burhân, 1/233-240. Kur'an'ın Hz. Ebû Bekir zamanında iki kapak arasında toplanarak bir kitap (Mushaf) haline getirildiğine dair yaygın görüşü eleştirel bir yaklaşımla ele alan bir çalışma için bk. Vezir Harman, "Yedi Harf Bağlamında Kur'an'ın Hz. Peygamber Döneminde Kitaplaştırılması Meselesi", *Diyânet İlmî Dergi*, 53/3 (2017), 73-102.

(s.a.v) indirilmiş Allah kelmâdır.”⁵⁴ Halku'l-Kur'an tartışmaları çerçevesinde formüle edilmiş bu tanıma göre Allah'ın kelâmı olması bakımından yaratılmamış olan Kur'an, Mushaflara yazılması ve dillerde okunması yönüyle yaratılmıştır. Zira yazmak ve okumak insan fiilleridir. Bu görüş, Kur'an'ın ne lafzının ne de manasının kadim olduğunu savunan görüş ile buna bir tepki olarak ortaya çıkan ve Kur'an'ın hem manasının hem lafzının hatta yazılması ve okunmasının Allah'ın zatiyla kâim ve dolayısıyla kadim olduğunu savunan görüş arasında daha makul bir konumda bulunmaktadır.⁵⁵ Çoğunluğun bakışını yansıtan bu mutedil görüş, vahyin kendisi ile beşerî uygulamalarla ortaya çıkan boyutları bir bütün halinde Kur'an olarak tanımlamaktadır. Böyle bir ayırım yapmayan üçüncü görüş, yazılı Mushaf'ın Kur'an'ın bizzat kendisi oluşuna ilişkin bütüncül bir algıya evleviyetle zemin hazırlamıştır.

Hiz. Peygamber'in kendi sözlerinin yazılmasını yasaklamasındaki temel gerekçe olan Kur'an'a karışma riski mushaflaşmayla birlikte kalktığı halde sahabenin zihninde hadis kitâbeti konusu alternatif mushafların oluşması yönünde bir kaygıya evrilmiştir. Bu kaygı, Kur'an metninin korunmasından ziyade, yazılı olmak, lafzen korunmuş olmak ve tilâvet edilmek şeklinde birbirini besleyen/gerektiren temel vasıflarıyla Kur'an'ın benzersizliğinin muhafazasına yöneliktir. Kur'an içerdiği hükümlerin yanı sıra Mushaf şeklindeki varlığıyla bireyin ve toplumun hayatında somut bir şekilde bulunan ve merkezî konumuyla bilinç oluşturan ve hayatı şekillendiren bir hale gelmişti. Mushaf etrafında gelişen ta'zim uygulamalarının büyük bir kısmının nüzûl sürecinde, bizzat Hiz. Peygamber'in gösterdiği hassasiyetin, emir ve tavsiyelerinin genel manasına uyumlu olarak üretildiği söylenebilir.

3. Kur'an Nazmının Korunmasının Mushaf'taki Yansıması: Resmü'l-Mushaf'a Sadakat

Nüzûl sürecinde Kur'an nazmının korunmasına ilişkin hassasiyet Mushaf'ın istinsahından sonra imlayı da kapsayacak şekilde genişlemiştir. Esasen bu meselenin gündeme gelmesine, hicri ikinci asırla birlikte dil çalışmalarının gelişimiyle lafız ve okuyuş birlikteliğinin esas alınması yönündeki eğilim sebep olmuştur. Hiz. Osman zamanında istinsah faaliyetini gerçekleştiren komisyonun çoğaltılan Mushaflarda kullandığı ve Hiz. Osman'ın da onayladığı yazı biçiminde (Resmü'l-Mushaf)⁵⁶ bazı kelimelerin yazılışları ile okunuşları arasında farklılıklar söz konusuydu. İstinsah edilen Mushaflardaki yazı biçimi telaffuzu tam karşılamayan kısımlarıyla beraber günümüze kadar muhafaza edilmiştir.⁵⁷ Zira Hiz. Osman Mushaf'ındaki yazı şekli Kur'an'ın nazmının muhafazasından ayrı telakki edilmemiştir. Şu var ki Mushaf'ın hattında Osman Mushaf'ına uymanın zorunlu olmadığını,⁵⁸ yeni imlaya uygun olarak yazımının caiz olduğunu hatta bugün için bunun Kur'an öğretiminde zorunlu olduğunu savunanlar bulunmaktadır.⁵⁹ Bazı âlimler mushaflardaki yazım şeklinin imlâ kurallarıyla uyumsuzluğunu kâtiplerin

⁵⁴ Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit, *el-Fıkhu'l-ekber* (Muhammed b. Abdurrahman el-Hamîs'in şerhi ile birlikte), (Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetu'l-Furkân, (1419/1999), 20.

⁵⁵ Halku'l-Kur'an meselesindeki ihtilaflı görüşleri görmek için bk. Takıyyüddin Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzı'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, (Suudî Arabistan: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1411/1991), 1/256-270.

⁵⁶ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/369; Zerkeşi bu konuyu “عَلْمُ مَرْسُومِ الْخَطِّ”, Suyûtî de “في مرسوم الخط وأداب كتابته” başlığı altında ele almıştır. bk. Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/376-432; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/167-192.

⁵⁷ Hiz. Osman döneminden sonra Kur'an imlası konusunda yaşanan gelişme sürecini ele alan ve değerlendirmelerde bulunan bir çalışma için bk. Mesut Okumuş, “Kur'an İmlâsının Gelişim Süreci Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler”, *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/17 (2010), 5-37.

⁵⁸ Ebû Bekir el-Bâkîllânî (ö.403/1013), Mushaf'ın yazılmasında Hiz. Osman zamanındaki imlaya uyma mecburiyeti olmadığını savunur. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî, *el-İntisâr li'l-Kur'an*, thk. Muhammed 'İsâm Kudât, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001), 2/547-548.

⁵⁹ Muhammed Receb el-Beyyûmî Mısır'da eski imla ile basılan Mushafların Kur'an eğitim-öğretiminde çocukların eski imlayı bilmemelerinden dolayı ciddi bir problem olduğuna işaret ettiği makalesinde; okullarda çocukların kendilerine dağıtılan hiçbir kitapta görmedikleri Hiz. Osman Mushafındaki imla ile karşılaştıklarını ve okurken her âyette hata

yetersizliği ile izah etmişlerdir.⁶⁰ İslâmiyet'in ilk günlerinde Arap yazısının yazı sanatı açısından orta seviyenin de altında olduğunu vurgulayan İbn Haldûn, sahabenin kendi elleriyle yazmış oldukları Kur'ân sahifelerindeki yazıların düzgün olmadığı ve güzel yazı yazma sanatına ters düştüğünü ifade etmiştir. İbn Haldûn'a göre sahabe mushaflarındaki bu duruma karşın tâbiûn, Hz. Peygamber'in arkadaşları ve ondan sonra insanların en hayırlıları olmaları hasebiyle sahabenin yazısına teberrüken uymuştur.⁶¹ Tabiûnun sahabenin yazısına teberrüken uyma tavrı sonraki dönemlerde Mushaf hattının tevkîfi olduğuna, dolayısıyla da yeni imlaya göre yazımının caiz olmayacağına ilişkin yaklaşımlar olarak tezahür etmiştir. Kısacası başlarda ta'zîm çerçevesinde algılanan bir konu itikadî ve amelî bir mahiyete evrilmiş gibidir. İmam Malik (ö. 179/795), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Beyhakî (ö. 458/1066) Mushaf imlasının ilk dönemlerdeki imla üzere kalması gerektiğini savunan isimlerdir. İmam Mâlik, Kur'ân'ın yeni imlaya göre yazılıp yazılamayacağı sorusuna "Hayır, Mushaf ancak İslâm'ın ilk dönemindeki imlaya göre yazılmalı" diyerek cevap vermiştir. Ahmed b. Hanbel'in "elif, vav, ya harflerinin yazılışında Hz. Osman'a muhalefet etmek haramdır"⁶² şeklindeki ifadelerinden onun, Mushaf'ın ilk imlasına müdahaleyi tahrif olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. "Mushaf'ı yazmak isteyenler Hz. Osman'ın kabul ettiği imlaya göre yazmalıdır" diyen Beyhakî, bu görüşünü mushafı ilk yazanların bu ilimde ileri düzeyde olduklarını, kalben ve lisanen daha doğru ve daha güvenilir olduklarını dolayısıyla sonrakilerin bu konuda kendilerini onların seviyesine ulaşmış gibi görmemeleri gerektiğini söyleyerek temellendirir.⁶³ Ses ve telaffuzu daha iyi yansıtabilecek araçların gelişme süreçlerini göz ardı eden bu yaklaşıma karşılık Zemahşerî imla konusunda oluşan güçlü bir geleneğin varlığına işaret etmekle yetinmiştir. O, Mushaf hattı için tevkîfi dememekle birlikte Mushaf hattına uymanın muhalefet edilemez bir sünnet ve terkedilemez bir gelenek olduğunu ifade etmiştir.⁶⁴ Abdülazîz ed-Debbâğ'ın düşüncesi de Mushaf hattının tevkîfi olduğu yönündedir.⁶⁵ Ona göre Hz. Peygamber vahiy katiplerine emretmiştir ve vahiy katipleri de Hz. Peygamber'den işittiklerini ne eksik ne fazla olacak şekilde aynen yazmışlardır.⁶⁶ Debbâğ'ın tarif ettiği yazma faaliyetine dayanarak Mushaf hattının tevkîfi oluşunu temellendirmek çok isabetli görünmemektedir. Buradaki yazma işi aslında vahiy katiplerinin okunan Kur'ân'ın kaydını, telaffuz edilen hiçbir sesi eksiltmeden yapmalarını içeren bir yazmadır. Yani katipler Hz. Peygamber'in yazılı olarak verdiği âyetleri yazıya geçiriyor değillerdi. Onun okuduklarını dolayısıyla ondan duydukları sesleri/lafızları bildikleri yazı şekliyle kayda geçiriyorlardı.⁶⁷ Mushaf

yaptıklarını ifade etmiştir. Beyyûmî'nin bu tespiti abartı içeren bir tespittir. Hz. Osman Mushafı'nın imlası her âyeti okurken hata yapılacak kadar bugünkü imladan farklı değildir. Sadece bazı kelimelerin yazımında farklılıklar söz konusudur. Beyyûmî işaret ettiği sorunlardan hareketle Kur'ân'ın yeni imlâ ile yazılması gerektiğine ilişkin düşüncesini İzz b. Abdisselâm'ın eski imlayı bilmeyenleri hatalı okumaktan kurtarmak için Mushaf'ın eski imlaya göre değil yeni imla kurallarına göre ve âlimlerin koydukları esaslara göre yazılmasına ilişkin görüşü ile de destekler. Bk. Muhammed Receb el-Beyyûmî, "Mushaf'ın Yeni İmlaya Göre Yazılması", çev. Hüseyin Avni Çelik, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 3/1(Ocak 1989), 56.

⁶⁰ Mehmet Emin Maşalı, "Mushaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/243.

⁶¹ Abdurrahman Muhammed b. Muhammed b. Haldun, *Mukaddime*, thk. Halil Şehâde, (Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1408/1988), 1/526.

⁶² Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kurân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, (B.y.: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1394/1974), 4/168-169; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/377-380.

⁶³ Beyhakî, *Şu'abu'l-imân*, 4/219.

⁶⁴ Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 1/27. Mushaf'ın imlâsında birtakım sırlar ve hikmetler olduğu düşüncesini savunanlar da olmuştur. Merrâkuşî bu düşünceye sahip olan bir isimdir. Bk. Resul Akcan, "Mushaf İmlâsına İrfânî Yaklaşım- Merrâkuşî Örneği-", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 50 (Haziran, 2021), 763-793.

⁶⁵ Abdulaziz Debbâğ, *el-İbriz*, thk. Ahmed b. el-Mübarek, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002), 90, 110.

⁶⁶ Abdulaziz Debbâğ, *el-İbriz*, 85.

⁶⁷ Resmu'l-Mushaf'ın tevkîfi olduğu düşüncesi Hz. Peygamber'in vahiy katiplerine imlaya ilişkin müdahalelerde bulunduğu anlatılan rivayete dayandırılmaktadır. (Zürkânî, *Menâhil*, 1/377) Bu görüş sahiplerinin, söz konusu müdahaleleri adeta bir imla uzmanının müdahaleleri şeklinde tasvir eden rivayeti Hz. Peygamber'in ümmî oluşu ile nasıl

hattının tevkîfilîği düşüncesi günümüzde de devam ettirilmektedir. Nitekim Ezher fetva komisyonu da Mushaf'ın Hz. Osman zamanında geçerli olan imlaya uygun yazılması gerektiği yönünde gerekçeleriyle birlikte bir fetva yayınlamıştır.⁶⁸ Mushaf hattının tevkîfi olduğu düşüncesi Kur'ân nazımının korunmasına ilişkin nüzûl sürecindeki hassasiyetin resmî'l-Mushaf'a ta'zime evrildiğinin göstergesi olarak yorumlanabilir.

4. Kur'ân Metnini Muhafaza Kaygısının Mushaf'a Özgü Bir Hale Evrilmesi

Hz. Peygamber'in vahiyyle ilgili temel çabalarından biri onu muhafaza etmektir. Yukarıda belirtildiği gibi onun bu konuda aldığı temel tedbirlerden biri hadis kitabetine izin vermemesiydi. Zira hem nazil olan vahiy hem de kendi sözlerini Hz. Peygamber'den dinleyen sahabe işittikleri esnada bu iki sözün arasını tefrik edebilseler bile aynı sahifelere yazıldığında bu iki sözün zamanla karışması mümkündür. Esasen âyet pasajlarının parça parça dağınık sahifelere kaydedilmiş olması, Kur'ân'a başka sözlerin karışması riskini artıran bir durumdur. Kur'ân'ın Mushaf haline gelmesi böyle bir riski büyük ölçüde azaltmıştır.

Nüzûl sürecinde inen her bir âyet Kur'ân olarak isimlendirilirken, mushaflaşma sonrası bir bütün olarak Mushaf Kur'ân olarak tasavvur edilmiş ve tek tek âyetlerin yazılması yerine Mushaf'ın bir bütün olarak yazılması yönünde bir anlayış gelişmiştir. Bu anlayışın bir sonucu olarak Kur'ân'ın küçük şeylere yazılması kerih görülmüştür.⁶⁹ Kur'ân'a başka bir sözün karıştırılmaması konusunda Hz. Peygamber'in gösterdiği ihtimamın sonraki dönemlerde Müslümanlarda Mushaf'la ilgili bir hassasiyet geliştirdiği anlaşılmaktadır. Kaynaklarda gerek sahabe döneminde gerekse sonraki dönemlerde Mushaf'a noktalama, harekeleme ve ta'sîr (her on âyette bir ta'sîr ifadesini yazmak ya da kelimeye delalet etmesi bakımından ilk harfi olan ayn harfini yazmak) gibi metin dışı ilavelerin kerih görüldüğünü bildiren haberler yer almaktadır. Mesela Abdullah b. Mes'ûd "Allah'ın Kitabı'na ondan olmayan bir şeyi karıştırmayın" diyerek bu tarz ilavelere karşı olduğunu ifade etmiştir.⁷⁰ Mugîre b. Miksem ed-Dabbî hocası İbrahim en-Neha'î'den Kur'ân'ın alım-satımının ve ücret karşılığı yazmanın kerih görüldüğünü, Mushaf'ın miras bırakılamaz dendiğini, süslemenin, ta'sîr'in, ism-i tasğîr kalıbıyla (musayhif) anmanın hoş görülmediğini aktarır. Yine onun naklettiğine göre İbrahim en-Neha'î 'Kur'ân'a ta'zimde bulunun, başka bir şeyi ona karıştırmayın' dendiğini, altınla yazmanın ya da

te'lif ettikleri ise cevaplanması gereken bir soru olarak durmaktadır. Rivayet şu şekildedir: "Diviti mürekkebe batır. Kalemî sivriltil. ب' yi dik yaz. س' i ayır. م' in içini doldurma. الله kelimesini güzel yaz. الرحمن kelimesini uzat. الرحيم kelimesini düzgün/güzel/tecvitli yaz ve kalemini sol kulağına koy ki sana daha iyi hatırlatsın." İbn Hacer çoğunluğun bu rivayeti zayıf kabul ettiğini söylemiştir. Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 7/504.

⁶⁸ Ezher fetva komisyonunun fetvası ve gerekçeleri ile ilgili bk. el-Beyyûmî, "*Mushaf'ın Yeni İmlâya Göre Yazılması*", 56. Mushaf'ın Hz. Osman zamanındaki imla ile yazılması gerektiği konusunda Ezher fetva komisyonunun gerekçelerinden biri; "Hz. Peygamber hayatta iken Kur'ân vahiy katipleri tarafından yazılmış ve herhangi bir harf ya da imla düzeltilmesi yapılmamıştır" şeklindedir. Bu gerekçe vahyin yazım sürecine dair bilgileri aktaran rivayetlerle uyumsuzdur. Zira vahyin kitabetine ilişkin bilgileri içeren rivayetlerde Hz. Peygamber'in katiplere yazdıklarını okutmak suretiyle muhtemel hatalara müdahale ettiği görülmektedir. (bk. Ebu'l-Hasen Nuruddîn el-Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid*, thk. Hisamuddin el-Kudsî, (Kahire: Mektebetu'l-Kudsî, 1414/1994), 1/152.)

⁶⁹ İbn Ebî Dâvud, Ebubekir Abdullah b. Süleyman b. el-Aş'es es-Sicistani, *Kitâbu'l-Mesâhif*, thk. Muhammed b. Abduh, (Kahire: el-Fâruk el-Hâdise, 1423/2002), 308. Kur'ân'ın küçük şeylere yazılmasının hoş karşılanmaması ilk planda Kur'ân'ın saygınlığına hâlel getirilmesi anlayışıyla ilgili olsa da Mushaf bütünlüğünü bozmayla ilgili bir yönü de vardır. Zira küçük nesnelere ancak Mushaf'ın bir parçası yazılabilir. Esasen belli bir dönem sonra Mushaf algısı nüzûl dönemindeki her bir ayetin Kur'ân olarak nitelenmesinin aksine bütüncül bir kitap algısına evrilmiştir.

⁷⁰ İbn Ebî Dâvud, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 324-328. Mushaf'a yapılan ilaveleri kerih gören diğer isimler için bk. İbn Ebî Dâvud, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 316-319.

âyetlerin başına alem koymaya olumsuz bakıldığını ve ‘Kur’ân’ı (ona ait olmayan şeylerden) arındırın” dendiğini nakleder.⁷¹

Kur’ân’ın Mushaf haline gelmesiyle artık dinleme, ezberleme ve kendisi için sahifelere yazma çerçevesindeki faaliyetler, iki kapak arasında toplanmış yazılı bir kitap üzerinden belli ölçüde farklılaşmıştır. Resmü’l-Mushaf’a sadakat Kur’ân metnini koruma çerçevesinde algılanmış, bazı kesimlerce noktalama, harekeleme ve ta’sîr gibi düzenlemeler metne ilave/tahrif mesabesinde görülebilmektedir. Mushaf’ın tezyinini Mushaf’a bir şey eklemek olarak görüp karşı çıkanlar olsa da tezyin, Hz. Osman döneminden itibaren Mushaf’a bir ta’zim anlayışıyla uygulanagelmıştır.⁷²

5. Kur’ân’ın Vakarına Uygun Muamelede Bulunmaya İlişkin Hassasiyetin Mushaf’a İntikali

Nüzûl sürecinde Kur’ân’ın azametine uygun düşecek şekilde tilavet edilmesi, tane tane sindirerek okunması (terfîl), aceleye getirilmemesi ve lakayt tavırlarla (tatrîb) okunmaması gibi uyarılar yapılmıştır. Kur’ân’ın güzel sesle okunması teşvik edilmiştir. Bütün bunlar, Kur’ân’ın tilavetinin onun saygınlığına ve güzelliğine uygun bir estetikle icrasının gerekliliğine işaret etmektedir. Vahyin nazil olduğu süreçte Kur’ân hem ezberden hem de yazılı sahifelerden okunmaktaydı.⁷³ Kur’ân’ın, Mushaf haline geldikten sonraki dönemde de tilaveti aynı minvalde -belki yazılı metinden okuma biraz daha ağırlıklı olarak- devam etmiştir. Nüzûl sürecinde Kur’ân’ın tilavetinin onun saygınlığına münasip olmasına gösterilen özen, sahabede Kur’ân’ın yazım tarzına ilişkin olarak da ortaya çıkmıştır.

Hız. Peygamber döneminde, o gün mevcut olan imkânlar dahilinde çeşitli yazı malzemeleri üzerinde dağınık bir şekilde kayıt altına alınan Kur’ân âyetleri Hz. Ebû Bekir döneminde Mushaf’ın yazı biçimi ve düzeni açısından oldukça sade bir Mushaf olarak iki kapak arasında toplanmıştı. Bu Mushaf esas alınarak Hz. Osman zamanında istinsah edilen mushafalarda da geometrik şekillerin hâkim olduğu noktasız ve harekesiz basit ve sade bir yazı türü olan medenî yazı kullanılmıştı. İstinsah heyetinin belirlediği ve Hz. Osman’ın onayladığı imlâ kurallarını esas alarak parşömenler üzerine siyah mürekkeple ve medenî hatla irice yazılan mushafalarda Kur’ân metni dışında hiçbir işarete yer verilmemişti.⁷⁴ Âyetlerin kitâbetinde iri yazı kullanılması ilk defa istinsah edilen mushafalara uygulanmış değildi. Öncesinde sahabenin kendileri için yazdıkları nüshalarda da iri yazının kullanılması yönünde özellikle Hz. Ömer’in müdahaleleri dikkat çekmektedir. Hz. Ömer’in birinin elinde kalın yazılı bir Mushaf görünce bundan hoşnut olduğu, ince kalemle yazılmış ince yazılı bir Mushaf gördüğünde ise

⁷¹ Ebû Osman Sa’îd b. Mansûr b. Şu’be el-Cûzcânî, *Sünenü Sa’îd b. Mansûr*, thk. Sa’îd b. Abdillâh, (Riyad: Dâru’s-Samî, 1417/1997), 2/304; Rivayeti Beyhakî muhtasar olarak rivayet etmiştir. Bk. Beyhakî, *Şu’abü’l-İmân*, 4/ 219.

⁷² Zerkeşî’nin naklettiği bir rivayete göre; Enes b. Mâlik, kendisine Mushaf’ın gümüşle süslenmesi meselesini soran Velid b. Müslim’e elindeki Mushaf’ı göstererek şöyle cevap vermiştir: “Babamın dedemden naklettiğine göre onlar, Hz. Osman (r.a) zamanında Kur’ân’ı cemetmişler ve Mushaf’ları bu Mushaf gibi gümüşle süslemişler.” Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/478.

⁷³ Hz. Ömer’in müslüman olma olayında Kur’ân sahifelerinden okumanın söz konusu olması bu durumu teyit edici bir örnektir. Bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Fadâilü’s-Sahâbe*, thk. Vasiyullah Muhammed Abbas, (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1403/1983) 1/285; İbn Hişâm, *Sîre*, 1/343-346. Kaynaklarda genellikle Hz. Ömer’in kız kardeşi ve eniştesinin müslüman olduklarını öğrenince öfkeyle onların evine gitmesi ve okudukları Kur’ân sayfalarını alarak okumasını ve müslüman olmasını anlatan rivayet aktarılır. Bununla birlikte çok yaygın olmasa da Hz. Ömer’in bir gece içki içmek üzere dışarı çıktığı, sonrasında Kâbe’ye gittiği ve Hz. Peygamber’in namaz kıldığı esnada onun Kur’ân okuyuşundan etkilenerek müslüman olduğunu anlatan başka bir rivayet daha nakledilir. Hz. Ömer’in müslüman oluşuna ilişkin söz konusu rivayetlerin değerlendirmesini içeren bir çalışmada bk. Mehmet Azimli, “Hz. Ömer’in Müslüman Oluşuyla İlgili Rivayete Farklı Bir Yaklaşım”, *İslâmiyat*, 6/1 (Ocak-Mart 2003), 172-183; M. Hanefi Palabıyık, “Hz. Ömer’in Müslüman Oluşu”, *Ekev Akademi Dergisi*, 12/37 (Güz 2008), 137-148; Fuat İstemi, “Hadis Metodolojisine Göre Hz. Ömer’in Müslüman Olmasıyla İlgili Rivayetlerin Sihat Değeri” *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/1 (2018), 421-450; “Ahmed Ağrakça, Hz. Ömer’in Müslüman Olması Meselesi ve Rivayetlerin Değerlendirilmesi”, *Artuklu Akademi*, 4/1(2017).

⁷⁴ Muhittin Serin, “Hat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/249.

bundan hoşlanmadığı ve bunu yazan kişiyi cezalandırdığı, ardından da “عَظِّمُوا كِتَابَ اللَّهِ” “Allah'ın Kitabı'nı yüceltin/onun vakarına uygun muamelede bulunun”⁷⁵ şeklinde uyardığını anlatan rivayetten kalın yazının makbul olduğu ve Mushaf'a saygının bir göstergesi olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Kur'ân vahyinin yazımında sahabe döneminde bölgede bilinen ve kullanılan iki yazı türü (meşk ve cezm) de kullanılmakla birlikte zamanla meşke göre daha düzenli ve geometrik bir yapıya sahip olan cezmin Mushaf yazımına tahsis edildiği ve Hz. Ali'nin bu yazıyla ilgili bazı kurallar koyduğu bilinmektedir.⁷⁶

Nüzûl döneminde Kur'ân tilavetinin onun ağırlığına uygun bir şekilde yapılmasına ve estetik yönüne ilişkin anlayışın bir benzeri, mushaflarda yazının kalınlığı ve güzelliğini dikkate alma şeklinde ortaya çıkmıştır. Kur'ân hattının sadeliği konusundaki hassasiyet zamanla yerini âyetlerin en güzel yazı şekliyle yazılmasına ve Mushaf'ın tezyinine bırakmıştır. Bu çerçevede hicrî I. yüzyıldan itibaren Mushaf kitabeti üzerinden hüsn-ü hat, tezhip ve bunlarla ilişkili pek çok sanat dalı gelişim kaydetmiştir.

Mushaf'a ta'zimin çok güçlü bir manevi göstergesi, ona ancak temiz olanların dokunabileceği şeklindeki anlayıştır. Hz. Peygamber'in Hâris b. Ka'b oğullarına âmil olarak gönderdiği Amr b. Hazm'a başka pek çok meseleyle birlikte “Kur'ân sahifelerine ancak temiz olanlar dokunur” şeklindeki emrini içeren bir talimatname vermesi muhtemelen yeni müslüman olan ve dinî açıdan bilgilendirilen, bir kültür kazandırılmaya çalışılan insanlara Kur'ân'ın vakarına uygun hareket etmelerini sağlamaya yönelikti. Kur'ân Mushaf haline geldikten sonraki dönemlerde ona hayızlının, cünübün ve abdestsiz dokunup dokunamayacağı meselesi belirgin bir şekilde gündeme gelmiştir. Şu var ki Mushaf'a dokunma meselesi bu kimselerin Kur'ân okuyup okuyamayacağı meselesine eklenmiştir. Hz. Peygamber'in Kur'ân okumasına cünüplükten başka bir şeyin engel olmadığı şeklindeki haberler⁷⁷ hadisçilerin büyük çoğunluğu tarafından zayıf bulunmuştur.⁷⁸ Benzer şekilde “Ne cünüp ne de hayızlı Kur'ân'dan bir şey okuyabilir”⁷⁹ şeklindeki merfû rivayet de zayıf olarak değerlendirilmiştir. Bununla birlikte Tirmizî, sahabe, tâbiûn ve daha sonrakilerden Süfyân es-Sevrî, İbnü'l-Mübârek, Şâfî, Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Râhûye gibi pek çok ilim ehlinin hayızlı ve cünübün Kur'ân okuyamayacağı, ancak bir âyetin bir kısmını okuyabileceği görüşünde olduklarını belirtir.⁸⁰ Buna karşın Buhârî İbn Abbâs'ın, cünübün Kur'ân okumasında bir beis görmediği bilgisini nakletmiş ve Hz. Aişe'nin “Rasûlullah her anında Allah'ı zikrederdi” sözünün umumuna işaretle onun bu tavrını teyit etmiştir.⁸¹ Rivayette abdestsiz Kur'ân okunabileceği fakat cünüp okunamayacağına bir işaret bulunmaktadır. Hanefîlerin görüşü de cünüp ve hayızlının tam bir âyet okuyamayacağı, abdesti olmayanın ise Kur'ân okumasında bir beis olmadığı yönündedir. Aynı manayı taşıyan bir hayli rivayet nakledilmiştir. Sahabe ve tâbiûnun genelinin bu görüşte oldukları anlaşılmaktadır.⁸² Kur'ân'ın Mushaf haline geldiği dönemlerde Kur'ân kıraati ile ilgili konuşulan meselelere Mushaf'a dokunma meselesi eklenmiştir. Kur'ân kıraati ile ilgili ta'zim çerçevesinde belirlenen hassasiyet bire bir Mushaf için de gösterilmiş, cünüp ve hayızlının Mushaf'a dokunamayacağı vurgulanmıştır. Dikkat çeken nokta ise Mushaf'la ilgili

⁷⁵ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Fezâilü'l-Kur'ân*, thk. Mervan el-Atıyye, Muhsin Harâbe, Vefâ Takıyyuddîn, (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1415/1995), 398.

⁷⁶ Serin, “Hat”, 31/249.

⁷⁷ Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 87; Nesâî, *Tahâret*, 175.

⁷⁸ Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, thk. İsamuddîn es-Sabâbitî, (Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1413/1993), 1/283.

⁷⁹ İbn Mâce, “Tahâret”, 105 (No. 595); Tirmizî, “Tahâret”, 98 (No.131).

⁸⁰ Tirmizî, “Tahâret”, 98 (No. 131).

⁸¹ Buhârî, *Hayz*, 7.

⁸² Bkz. Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, I, 88-91.

hassasiyetin abdestsiz dokunmamayı da içerecek şekilde genişletilmiş olmasıdır. Yani abdestsiz Kur'ân okumada bir beis yokken, Mushaf'a dokunmak saygısızlık olarak değerlendirilmiştir. Bu görüşün dayanağı daha önce temas ettiğimiz “Kur'ân'a yalnızca temiz olanlar dokunur”⁸³ şeklindeki Amr b. Hazm hadisi ile Vâkıa suresindeki “Ona ancak tertemiz olanlar dokunabilir”⁸⁴ âyetidir. Şu var ki özellikle erken dönemde bu âyette konu edilenlerin melekler olduğuna ilişkin anlayış daha yaygındır.⁸⁵ Âyette Kur'ân'dan bahsedildiği kanaatinde olan Mâlik, -Ebû Hanîfe ve Şâfiî'nin aksine- tâhir olmayan bir kişinin Mushaf'ı ne bir askıyla ve ne de bir kap içinde taşıyabileceğini belirtir. Zira ona göre eğer bu şekilde taşımak caiz olsaydı, Mushaf'ın kendi cildi içerisinde taşımak da sorun olmazdı. Temiz olmayanların Mushaf'ı taşımaları, onu tutan ellerin ona bir kir bulaştıracak olmasından dolayı kerih görülmemiştir. Kerih görülmesi Kur'ân'a saygı ve ta'zimden dolayıdır.⁸⁶

Kur'ân'ı kazanç kapısı haline getirmeye yönelik uyarılar nüzûl döneminden itibaren yapılmıştır. Nüzûl döneminde Kur'ân okuma ve öğretme karşılığında ücret alınmasına yönelik uyarıların genel anlamına uygun düşecek şekilde sahabiler Mushaf'ın alım satımına şiddetle karşı çıkmış ve Kur'ân taliminden ücret alınmasına da sıcak bakmamışlardır.⁸⁷ Daha sonraki dönemlerde de Mushaf'ın yazılması, satılması, takas edilmesi, miras bırakılması gibi Mushaf üzerinden kazanç elde etme yollarına hoş bakılmamıştır.⁸⁸ Zira dünyevî menfaatler için Kur'ân'ın alet edilmesi onun saygınlığına uygun düşmemektedir.

Sonuç

Kur'ân'ın vahiy olduğu inancı, onu Müslümanların hayatında hem itikâdî hem de amelî bir kaynak konumuna yerleştirirken, Kur'ân'a ilişkin bir ta'zim kültürü üretmiştir. Nüzûl döneminde vahiy “dinleme” temel bir ta'zim göstergesi olarak belirginleşmiştir. “Dinleme” Mü'min ve müşriklerin vahye karşı tavırlarının temel tefrik noktası olarak öne çıkmıştır. Nüzûlu devam eden Kur'ân'ın muhafazasına ilişkin alınan tedbirler kapsamında onun vahiy katiplerine yazdırılması, kendileri için yazanlara Kur'ân'ın dışında bir şey yazmamalarının tembihlenmesi sayılabilir. Kur'ân'ı sahifelerden ya da ezberden okurken onun vakarına uygun davranılması ve sahifelerin korunmasına salık verilirken, Kur'ân kıraati ve öğretiminden kazanç elde edilmesinin hoş karşılanmaması Kur'ân'a ta'zim uygulamalarıdır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra nüzûl döneminde dağılık halde yazıya geçirilen âyetlerin iki kapak arasında toplanarak Mushaf haline getirilmesi vahyin muhafazası için atılan önemli bir adım olmasının yanı sıra Kur'ân'a ta'zim uygulamalarının gelişiminde de en önemli etken olmuştur. Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı yazdırması, Kur'ân'ın dışında başka bir sözün yazılmasına karşı çıkması sahabede “yazılı” olma vasfının vahye özgülüğüne dair bir algı oluşturmuş gibidir. Kur'ân'ın vahiy olduğu inancı, öteden beri yazılı olanın saygınlığına ilişkin Arap kültüründe mevcut olan anlayışla birleşmiştir. Bu doğal zemin mushaflaşmayla birlikte Müslümanlarda Kur'ân'ı Mushaf'a eşitleyen bir tasavvurun gelişmesini mümkün kılmıştır. Şu hâlde Mushaf'a saygı bizzat Kur'ân'a saygıdır. Burada nüzûl döneminde tek tek âyetlerin Kur'ân olarak nitelendirilmesinden farklı olarak Mushaf'a ilişkin

⁸³ *Muvatta*, Kur'ân, 1; Abdürrezzâk, *Musannef*, 1/341.

⁸⁴ el-Vâkıa, 65/79.

⁸⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/150-152.

⁸⁶ *Muvatta*, Kur'ân, 1; Muhammed b. Abdülbâkî ez-Zürkânî, *Şerhu'z-Zurkânî alâ Muvattai'l-İmam Mâlik*, (Beyrut: Y.y., 1407/1987), 2/3-4.

⁸⁷ Abdürrezzâk, *Musannef*, 8/114, 115; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 6/27.

⁸⁸ Ebû Osman Sa'îd b. Mansûr b. Şu'be el-Cüzcânî, *Sünenü Sa'îd b. Mansûr*, thk. Sa 'd b. Abdillâh, (Riyad: Dâru's-Samî, 1417/1997), 2/304.

bütünlüklü bir algı oluşmuştur. Bu durum nüzûl döneminde tek tek Kur'ân sahifelerine ilişkin ortaya konulan ta'zim uygulamalarının Mushaf merkezli tezahür etmesine ve gelişmesine zemin hazırlamıştır. Mushaflaşmayla birlikte vahyin muhafazasına yönelik hassasiyet ve ta'zim, Mushaf hattının tevkîfi oluşu düşüncesini beslemiş ve Mushaf'ı merkeze alan bir anlayışla resmî-Mushaf'a sadakat şeklinde tezahür etmiştir. Nüzûl döneminde Kur'ân'ın vakarına uygun okuma şeklindeki ta'zime onun vakarına uygun yazım tarzına dair hassasiyet de eklenmiştir. Kur'ân'ın ne olduğuna dair itikâdî düzeyde ortaya konulan görüşlerden Kur'ân ile Mushaf arasında ayırım yapmayan görüş, Mushaf'ın Kur'ân'ın bizzat kendisi oluşuna ilişkin bütüncül bir algının oluşmasında etkili olmuştur.

Nüzûl döneminde Kur'ân sahifelerine ta'zimin bizzat Kur'ân'a ta'zim olması anlayışı mushaflaşma sonrası Mushaf'a atfedilmiştir. Bu çerçevede Mushaf'a abdestsiz olarak dokunmak ya da hayızlı ve cünüp olanın Mushaf'a dokunması meseleleri fikhî açıdan tartışılmakla birlikte ta'zim çerçevesinde Kur'ân'a saygısızlık olarak kabul edilmiştir. Kur'ân'a ancak temiz olanların dokunabileceği şeklindeki anlayış, Mushaf'a ta'zimin çok güçlü bir manevi göstergesi olarak belirginleşmiştir. Nitekim Kur'ân kıraati ile ilgili ta'zim çerçevesinde belirlenen hayızlı ve cünüp olanın Kur'ân okumasının caiz olmayacağı şeklindeki hassasiyet Mushaf için de gösterilmiş, cünüp ve hayızlının Mushaf'a dokunamayacağı vurgulanmıştır. Bu uygulamada dikkat çeken nokta ise Mushaf'la ilgili hassasiyetin abdestsiz dokunmamayı da içerecek şekilde genişletilmiş olmasıdır. Yani abdestsiz Kur'ân okumada bir beis yokken, Mushaf'a dokunmak saygısızlık olarak değerlendirilmiştir.

Nüzûl döneminde Kur'ân'ı kazanç kapısı haline getiren uygulamalar Kur'ân'a saygısızlık olarak algılanmış ve ta'zim çerçevesinde Kur'ân okuma ve öğretim karşılığında ücret alınması hoş karşılanmamıştır. Bu hassasiyet mushaflaşma sonrası, Mushaf'ın alım-satımı, takası, miras bırakılması gibi dünyevî menfaatlere Kur'ân'ı alet etmek anlamına gelebilecek hususlarla ilgili de gösterilmiştir. Mushaf'ın öpülmesi, duvara asılması, yüksek yere konulması, altın ve gümüşle süslenmesi gibi uygulamalar ise Kur'ân'a ta'zim örnekleri olarak değerlendirilmiştir.

Kur'ân'ın Mushaf haline gelmesinden sonraki dönemde ortaya konan ta'zim anlayışı ve uygulamaları, nüzûl sürecinde Hz. Peygamber'in emir, yasak ve tavsiyelerinin genel anlamına uygun olarak ortaya çıkmıştır. Mushaf'a olan ta'zimin “şekilsel” dindarlık olarak nitelendirilebilecek örnekleri olsa da genelinin özü itibarıyla şekilsel bir dindarlık olarak değerlendirilmesi isabetli değildir. Zira mushaflaşmayla birlikte Mushaf üzerinden gelişen yeni bir Kur'ân tasavvuru oluşmuş ve Mushaf'ın zatının/formunun gerektirdiği/şekillendirdiği bir ta'zim anlayışı gelişmiştir. Bu noktada Mushaf'a ta'zimin tam olarak değerlendirilebilmesi için Mushaf'ın genel olarak toplumsal kimlik bilincini inşa eden manevî gücü nasıl sembolize ettiğine dikkat etmek gerekmektedir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Mushaf Müslümanların ortak kimliğini inşa eden, ihtilafları ortadan kaldıran ve kimliğin devamını sağlayan manevî gücün temel temsilcisi olmuştur. Müslümanlar açısından bu derece önemli bir konuma sahip olan Mushaf etrafında gelişen ta'zim uygulamalarını şekilsel ritüel olarak nitelemek Mushaf'ın bu konumunu ihmal etmek anlamına gelebilir.

Kaynakça/Bibliography

- Abdürrezzak, Ebû Bekr b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *Musannef*. thk. Habîburrahman el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403.
- Ağırakça, Ahmed Hz. Ömer'in Müslüman Olması Meselesi ve Rivayetlerin Değerlendirilmesi". *Artuklu Akademi*, 4(1)/2017.
- Akcan, Resul. "Mushaf İmlâsına İrfanî Yaklaşım- Merrâkuşî Örneği-". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 50 (Haziran, 2021), 763-793.
- el-Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y.
- el-A'zamî M. Mustafa, *Studies in Early Hadith Literature*. (Indianapolis: American Trust Publication, 1978.
- Azimli, Mehmet "Hz. Ömer'in Müslüman Oluşuyla İlgili Rivayete Farklı Bir Yaklaşım". *İslâmiyat*, 6/1 (Ocak-Mart 2003), 172-183.
- el-Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed. el-Basrî *el-İntisâr li'l-Kur'ân*. thk. Muhammed İsam el-Kudât, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001.
- el-Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ. *Meâlimu't-Tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr - Osman Cum'a Damîriyye - Süleyman Müslim el-Harş. 5 Cilt. B.y.: DâruTayyibe, 1417/1997.
- el-Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *Şu'abu'l-imân*. thk. Abdu'l-Ali Abdu'l-Hamîd Hâmîd. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi'i-şerî'a*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405.
- el-Beyyûmî, Muhammed Receb. "Mushaf'ın Yeni İmlaya Göre Yazılması". çev. Hüseyin Avni Çelik, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 3/1, Ocak 1989, 55-60.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. 9 Cilt. B.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422.
- Çetin, Abdurrahman. "Ücretle Kur'ân Öğretme ve Okuma Meselesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/5, 1993.
- Dağ, Mehmet. *Tenzilden Tezyine Mushaf-ı Şerif*. Ankara: Fecr Yayınları 2013.
- ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl. *Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 1412/2000.
- Debbağ, Abdulaziz. *el-İbriz*, thk. Ahmed b. el-Mübarek, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, t.y.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit, *el-Fıkhu'l-ekber*. (Muhammed b. Abdirrahman el-Hamîs'in şerhi ile birlikte), B.y.: Mektebetü'l-Furkân, 1419/1999.
- Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrâhim Hattâb el-Hattâbî. *Me'âlimu's-sunen şerhu suneni Ebi Dâvud*. Halep: el-Matbaatu'l-İlmiyye, 1351/1932.
- el-Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-lüga*. Muhammed Avz Mer'ab. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.

- Harman, Vezir. “Yedi Harf Bağlamında Kur'an'ın Hz. Peygamber Döneminde Kitaplaştırılması Meselesi”. *Diyanet İlmî Dergi*, 53/3, 2017, 73-102.
- el-Heysemî, Ebu'l-Hasen Nuruddîn. *Mecmeu'z-Zevâid*. thk. Hisamüddin el-Kudsî. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414/1994.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *el-İstizkâr*. thk. Sâlim Muhammed Ata-Muhammed Ali Muavviz. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen. *Târihu Dımaşk*. thk. Amr b. Gurâme el-Amravî. 80 Cilt. B.y.: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azim musnedan an Rasulillahi ve's-sahâbeti ve't-tâbiîn*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib, (Suudi Arabistan: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *Musannef*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Takrîbü't-tehziib*. thk. Muhammed Avvâme, Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1406/1986.
- İbn Hacer, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuad Abdalbâki. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Haldun, Abdurrahman Muhammed b. Muhammed. *Mukaddime*. thk. Halil Şehâde, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1988.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Fadâilü's-sahâbe*. thk. Vasiyyullah Muhmmmed Abbas. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1403/1983.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd el-Endelüsî, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*. 12. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî. *es-Sikât*. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-Osmaniyye, 1393/1973.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa el-Sakâ ve İbrâhîm el-Ebyârî ve Abdülhafiz eş-Şelebî. 2 Cilt. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâdihî, 1375/1955.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer el-Kureşî ed-Dımaşkî. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Mace, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. *Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâki. 2 Cilt. B.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, t.y.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm. *Der'ü te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 10 Cilt. Suudî Arabistan: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1411/1991.
- İbnu Manzur, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed. *Lisânu'l-Arab*. thk. Emin Muhammed Abdulvahhâb ve Muhammed Sâdık el-Ubeydî. 15 Cilt. Beyrut-Lübnan: 1996.
- İbnü'l-Müneyyir, Ebû'l-Abbâs Nâsıruddîn. *el-Mütevarî alâ terâcimi ebvâbi'l-Buhârî*. thk. Salahuddîn Makbûl Ahmed, Kuveyt: Mektebetü'l-Mu'allâ, t.y.
- İstemi, Fuat “Hadis Metodolojisine Göre Hz. Ömer'in Müslüman Olmasıyla İlgili Rivayetlerin Sıhhat Değeri” *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/1 (2018), 421-450.

- Kanarya, Bayram. "İbn Ebî Dâvud'un Kitâbu'l-Mesâhif İsimli Eseri Çerçevesinde Mushaf'ın Form Değişikliğinin Panoraması". *Artuklu Akademi* 4/2 (2017), 29-50.
- el-Kazvîni, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya. *Mu'cemü mekâyisi'l-lüga*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, B.y.: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed Berdûnî ve İbrahim Atfiş. 20 Cilt. Kahire: Dârül-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh. *el-Muvatta*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1406/1985.
- Maşalı, Mehmet Emin "*Mushaf*". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- el-Mervezî, Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm b. Mahled et-Temîmî el-Hanzalî. *Müsned*. thk. Abdülgafûr Abdülhak Hüseyin el-Belûşî, Medine: Mektebetü'l-İmân, 1412/1991.
- el-Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y.
- en-Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünen*. thk. Abdulfettah Ebû Gudde. 9 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Matbuati'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- en-Nesâî, *Fedâilü'l-Kur'an*. thk. Dr. Faruk Hammâde, Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1413/1992.
- Okumuş, Mesut. "Kur'an İmlâsının Gelişim Süreci Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler." *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/17 (2010), 5-37.
- Palabıyık, M. Hanefî "Hz. Ömer'in Müslüman Oluşu", *Ekev Akademi Dergisi*, 12/37 (Güz 2008), 137-148.
- es-Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'an*. thk. Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002.
- es-Sindî, Ebü'l-Hasen Muhammed b. Abdilhâdî. *Hâşiyetü's-Sindî alâ süneni'n-Nesâî*. Halep: Mektebetü'l-Matbû'ât el-İslâmiyye, 1406/1986.
- es-Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kurân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. B.y.: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1394/1974.
- es-Suyûtî, *Tenvîru'l-havâlik şerhu muvattai Mâlik*. 2. Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1389/1969.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. B.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu me'âni'l-âsâr*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr-Muhammed Seyyid Câd el-Hak. 5 Cilt. B.y.: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994.
- et-Tîbî, Şerefüddîn el-Hüseyn b. Abdillâh. *el-Kâşif an hakâiki's-sünen*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 13. Cilt. Riyad: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997.
- et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Türçan, Selim. *Kimlik ve Kitâb İlişkisi Bağlamında İlk Dönem Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.

el-Vâhidi, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbüri. *el-Basît fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavviz ve diğeri. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.

ez-Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Mîzânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963.

ez-Zekeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. B.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1376/1957.

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.

ez-Zürkânî, Muhammed Abdulazim. *Menahilu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. B.y: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, t.y.

ez-Zürkânî, Muhammed b. Abdulbâkî. *Şerhu'z-Zürkânî alâ Muvattai'l-İmam Mâlik*. 4 Cilt. Beyrut:y.y., 1407/1987.



Ignaz Goldziher'in İslâm'ın Evrenselliğiyle İlgili Düşünceleri Üzerine Bir Değerlendirme

An Evaluation of Ignaz Goldziher's Thoughts on the Universality of Islam

Ahmet Emin SEYHAN

<https://orcid.org/0000-0002-5740-487X>

ahmeteminseyhan@gmail.com

Afyon Kocatepe Üniversitesi | <https://ror.org/03a1crh56>

Doç. Dr., İlahiyat Fakültesi, Hadis, Afyon, Türkiye

Assoc. Prof. Dr. Afyon Kocatepe University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Afyon, Türkiye

Atıf | Cites As

Seyhan, Ahmet Emin. "Ignaz Goldziher'in İslâm'ın Evrenselliğiyle İlgili Düşünceleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Burdur İlahiyat Dergisi* 8 (Haziran 2024), 20-52.

<https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1460756>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 28 Mart/March 2024
Kabul Tarihi/Accepted	: 03 Haziran/June 2024
Yayın Tarihi/Published	: 28 Haziran/June 2024

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Ahmet Emin SEYHAN.

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

An Evaluation of Ignaz Goldziher's Thoughts on the Universality of Islam

Abstract

Ignaz Goldziher is an orientalist who is considered the unrivalled master of Islamic studies in the Western world, leaving a deep impression on many orientalists and some Muslim scholars. The reason for writing this article is to analyse Ignaz Goldziher's ideas on the universality and localism of Islam, which he defended in his paper "Katholische Tendenz und Partikularismus im Islam (Universal Tendency and Localism in Islam)" presented on 21 September 1913. It was seen that there was no other study in the literature that analysed the issues Goldziher dealt with in this paper independently and it was decided to write article. The research is limited to analysing Goldziher's claims in the aforementioned paper. In the article, the method of data collection and analysis has been used, and scholarly research on the aforementioned orientalist has also been used. At the end of the research, it was concluded that Goldziher lost his scientific objectivity to a great extent in his approach to Islamic religion, the Holy Qur'an, the Prophet Muhammad and hadith narrations, created the perception that hadiths cannot be trusted, and put forward unfounded views on the authenticity of the Qur'an. It has been observed that Goldziher defended the idea that Islam was a religion spread by the sword, that the practice of Islamic life did not correspond to reality, and that therefore the dogmatism of the Sharia should be unshakably ignored. It is concluded that his theses that Islamic scholars elevated un-Islamic customs to the level of written laws of written law are purposeful analyses that do not correspond to the facts. It is concluded that Goldziher's analyses that those who accept the idea that the disagreement of the ummah is a mercy are reacted against, and that therefore "a high level of freedom of opinion is not allowed in Islam" are based on his prejudices. It has been determined that his assertion that the Ottoman Empire would collapse when the regional powers, which were held together by the "so-called unity" of the caliphate idea, gained power, and his depiction of the caliphate as insignificant and worthless are biased analyses. However, Goldziher's findings that there is no "infallible scholarly authority" in Sunnism as there is in Shi'ism, that there is no institution such as a "council" or "spiritual assembly" whose decisions are binding, and that the books containing the principles of theology and belief prepared by great theologians should not be equated with the works of such untouchable institutions have a grain of truth. In the same way, it has been seen that the validity of the doctrine that disagreement is mercy is not limited to the disagreements of Islamic jurists, but also encompasses theological differences and that such theological differences cause many problems among Muslims. It has been concluded that Goldziher's findings that the Shiites and some Mutazilite scholars had a stricter attitude towards differences of opinion, but that the sects that emphasised reason in the teaching of the legal system developed a tolerant perspective towards different opinions, and that the idea that the disagreement of the ummah was a mercy could not provide a unity of method in the judiciary in the early Abbasid period were also justified.

Keywords: Hadith, Orientalism, Ignaz Goldziher, ihtilafu ummah, Ijma, The hadith of 73 factions.

Ignaz Goldziher'in İslâm'm Evrenselliğiyle İlgili Düşünceleri Üzerine Bir Değerlendirme

Öz

Ignaz Goldziher, Batı dünyasında İslâm araştırmalarının rakipsiz efendisi kabul edilen, pek çok oryantalist ve bazı Müslüman araştırmacılar üzerinde derin izler bırakan bir müsteşriktir. Bu makalenin yazılma nedeni, Goldziher'in 21 Eylül 1913 yılında sunduğu "Katholische Tendenz und Partikularismus im Islam (İslâm'da Evrensel Eğilim ve Yerellik)" adlı tebliğinde savunduğu İslâm'm evrenselliği ve yerelliğiyle ilgili düşüncelerini analiz etmektir. Literatürde Goldziher'in bu tebliğinde ele aldığı konuları müstakil olarak inceleyen bir başka çalışmanın olmadığı görülmüş ve makalenin yazılmasına karar verilmiştir. Araştırma, Goldziher'in mezkûr tebliğindeki iddialarını tahlil etmekle sınırlanmıştır. Makalede veri toplama ve analiz yöntemi kullanılmış, adı geçen oryantalistle alakalı yapılan ilmî araştırmalardan da faydalanılmıştır. Araştırmanın sonunda Goldziher'in İslâm dini, Kur'an-ı Kerim, Hz. Muhammed ve hadis rivayetlerine yaklaşımında ilmî tarafsızlığını büyük ölçüde yitirdiği, hadislere güvenilemeyeceği algısı oluşturduğu ve Kur'an'm mevsûkiyetiyle ilgili temelsiz görüşler ileri sürdüğü sonucuna ulaşılmıştır. Goldziher'in İslâm'm kılıç zoruyla yayılan bir din olduğu, İslâmî hayatın pratiğinin realiteyle uyuşmadığı, bu yüzden de şeriatın dogmatikliğinin sarsıntısız bir şekilde görmezden gelinmesi gerektiği fikrini savunduğu müşahade edilmiştir. Onun İslâm bilginlerinin İslâm'a aykırı âdetleri yazılı hukukun yazılı kanunları derecesine yükselttikleri şeklindeki tezlerinin ise gerçeklerle örtüşmeyen maksatlı analizler olduğu kanaatine varılmıştır. Goldziher'in ümmetin ihtilafının rahmet olduğu düşüncesini kabul edenlere tepki gösterildiği, dolayısıyla "İslâm'da yüksek düzeyde fikir hürriyetine izin verilmediği" şeklindeki analizlerinin de önyargılarından kaynaklandığı neticesine ulaşılmıştır. Goldziher'in halifelik düşüncesinin "sözde birliğiyle" bir arada tutulan bölgesel iktidarların artık güç kazanmasıyla Osmanlı Devleti'nin yıkılacağını ileri sürmesinin ve hilâfet makamını önemsiz ve değersiz göstermesinin taraflı analizler olduğu tespit edilmiştir. Bununla birlikte Goldziher'in Şiilerde olduğu gibi Sünnilikte "hatasız ilmî otorite" bulunmadığı, kararları bağlayıcı bir "konsil" veya "ruhânî meclis" gibi bir müesseseye de rastlanılmadığı, büyük kelimcilerin hazırladığı akâid ve inanç esaslarını içeren

kitapların bu tür dokunulmaz kurumların yaptıklarıyla aynı tutulmaması gerektiği şeklindeki tespitlerinin ise haklılık payı taşıdığı neticesine ulaşılmıştır. Aynı şekilde ihtilafın rahmet olduğu öğretisinin geçerlilik alanının İslâm hukukçularının ihtilaflarıyla sınırlı kalmadığı, bilakis kelâmî farklılıkları da kuşattığı ve bu kelâmî farklılıkların Müslümanlar arasında birçok probleme yol açtığı şeklindeki değerlendirmelerinin de isabetli olduğu görülmüştür. Goldziher'in Şiiler ile bir kısım Mu'tezilî âlimin düşünce farklılıkları konusunda daha katı bir tutum sergilediği, ancak hukuk sisteminin öğretiminde aklı önemseyen mezheplerin farklı düşüncelere müsamahayla yaklaşan bakış açısı geliştirdikleri ve ümmetin ihtilafının rahmet olduğu düşüncesinin Abbasîlerin ilk dönemlerinde yargıda yöntem birliği sağlayamadığı şeklindeki tespitlerinin de kısmen haklı olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Oryantalizm, Ignaz Goldziher, İhtilâfu ümme, İcmâ, 73 firka hadisi.

Giriş

Ignaz Goldziher (1850-1921), Batı dünyasında İslâm araştırmalarının tartışmasız üstadı kabul edilen, İslâm ile ilgili kitap, makale ve tebliğler yazan, sistemli bir şekilde hadislere yönelik eleştirilerde bulunan ve kendisinden sonra gelen araştırmacıları etkileyen bir müsteşriktir.¹ Goldziher'in zengin kaynakçalara dayalı yazdığı araştırmalarının pek çoğunda ilmî tarafsızlığını yitirdiği, duygularına yenik düştüğü ve İslâm hakkında isabetli değerlendirmeler yapamadığı görülmektedir. Nitekim o, genellikle tezlerinin çökmesine neden olan verileri görmezden gelen, tikel örneklerden hareketle genelleme yapan ve gerçekleri tahrif etmekten çekinmeyen bir araştırmacıdır. Goldziher, hadislere güvenilemeyeceği yönünde menfi algı oluşturan,² metodik şüpheden ziyade "hadisler hakkında şüphe uyandırmayı" amaç edinen,³ oluşturduğu şüpheler Batı'daki hadis araştırmalarının seyrini önemli ölçüde etkileyen bir şarkiyatçıdır.⁴ Goldziher'in İslâm'ın evrenselliği ve yerelliği konusuna da böyle bir zihniyetle yaklaştığı, tebliğinde bazı isabetli değerlendirmeler yapmış olmakla birlikte eski yanlış ve hatalı görüşlerini tekrarladığı görülmektedir.

Araştırmalarımız neticesinde daha önce Goldziher'in İslâm'ın evrenselliği konusuna yaklaşımını eleştirel gözle inceleyen bir yüksek lisans veya doktora tezine yahut araştırma makalesine rastlanılmamıştır. Bu araştırma, Goldziher'in İslâm'ın evrenselliği ve yerelliğiyle ilgili düşüncelerini muhteva "İslâm'da Evrensel Eğilim ve Yerellik"⁵ isimli tebliği esas alınarak hazırlanmış, oryantalist hadis anlayışına yönelik tenkit literatürüne mütevazı katkı sunması ve bu alandaki boşluğu doldurması hedeflenmiştir. Çalışma iki başlıktan oluşmaktadır. Birinci başlıkta Goldziher'in İslâm'ın evrenselliğiyle ilgili düşüncelerini içeren tebliği okuyucu tarafından konuya yaklaşımının genel

¹ Goldziher'in hayatıyla ilgili bk. Mehmet Said Hatiboğlu, "Goldziher, Ignaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/102; Hüseyin Akgün, *Goldziher ve Hadis* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019), 31, 35-40, 56; Ignaz Goldziher, *Hadis Kültürü Araştırmaları*, ed. Hüseyin Akgün (Ankara: Otto Yayınları, 2020); Tahsin Görgün, "Goldziher, Ignaz (Metodu)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/105-109; Ignaz Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, çev. Cihad Tunç - Mehmet Said Hatiboğlu (Ankara: Otto Yayınları, 2019), 2/20; Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 196-198; M. Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* (Ankara: Kitâbiyât, 2000), 24.

² İlyas Canikli, "Ignaz Goldziher'in 'İslâm Kültürü ve Araştırmaları I-II' Eseri Bağlamında Hz. Peygamber ve Hadisler Hakkındaki Görüşlerine Yeniden Bakış", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 356; Hafize Yazıcı, "A Study on the Historical Foundations of Jewish Orientalism: Ignaz Goldziher Example/Yahudi Oryantalizminin Tarihi Temelleri Üzerine Bir Araştırma: Ignaz Goldziher Örneği", *HADITH* 5 (2020), 136-137.

³ M. Fuad Sezgin, "İslâm Tarihinin Kaynağı Olmak Bakımından Hadis'in Ehemmiyeti", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 2/1 (1956-1957), 25.

⁴ Ahmet Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 33; Yazıcı, "A Study on the Historical Foundations of Jewish Orientalism: Ignaz Goldziher Example", 136-137; Hüseyin Akgün, "Hadislerin Otantikliği Hususunda Bazı Oryantalistlerin Görüşleri ve 'Hadisin Özü' (Kern, Core) Kavramı", *Hikmet Yurdu* 8/15 (2015), 75-81, 94.

⁵ Goldziher'in 21 Eylül 1913'te Fehr-Rydberg Günleri'ndeki kutlama toplantısında sunduğu bu tebliği *Gesammelte Schriften* adlı derginin beşinci cildi, 285-312 sayfaları arasında neşredilmiştir. bk. Ignaz Goldziher, "İslâm'da Evrensel Eğilim ve Yerellik", çev. Hüseyin Akgün, *Hadis Kültürü Araştırmaları*, ed. Hüseyin Akgün (Ankara: Otto 2020), 127.

hatlarıyla görülüp değerlendirilebilmesi ve üslubunun bilinmesi amacıyla özetlenmiş, ikinci başlıkta ise buradaki iddiaları analiz edilmiştir.

1. Goldziher'in İslâm'ın Evrenselliği ve Yerelliği Konusuna Yaklaşımı

Goldziher, 21 Eylül 1913 yılında Fehr-Rydborg Günleri'ndeki kutlama toplantısında sunduğu tebliğine İslâm'ın oluşum ve en eski gelişim tarihi incelendiğinde dogmatik bir dürtüye hiç sahip olmadığını, ara sıra ortaya çıkan tekdüzelik (uniform, aynı kararda ve aynı tarzda devam eden) eğilimine rağmen her zaman “meşrû özellikleri” hoş görme yönünün ön plana çıktığını ifade ederek başlar. Yazar, bu tekdüze eğilim (sürüp giden, aynı kalan, düzenli, yeknesak tutum) karşıtı yerelliğin (partikularismus/belirli bir sistemden bağımsız hareket edebilmenin) Sünnilik içerisinde çeşitli alanlarda geçerlilik kazandığını, yerelliğin (merkezi otoriteden bağımsız hareket edip belirli bir topluluğa aidiyetini sürdürmenin) İslâm'ın başlangıcındaki gelişmelerden sonraki merhalelerine kadar işlevselliğini dinî teşekkülün önemli safhalarında gösterdiğini, hatta en önemli alanlarda öne çıkan farklılıkların bile mezhepleşmeye hiçbir fırsat vermediğini, bunların İslâm'ın evrenselliğinin (cihanşümul oluşu/İslâm'ın ilkelerinin ve ahlâkî yasalarının tüm zaman, coğrafya ve kültürlerden bağımsız olarak her devir için geçerli olmasının) normal nüansları olarak görülüp kabul edildiğini ifade eder.⁶

Müellif, bu isabetli tespitlerin hemen ardından tarafsızlığını bir kenara bırakır ve İslâm'ın kendi merkezinde öğretisinin temel düşüncelerini muğlak bir genelleme ve belirsizlikten kurtaramadan, pratik faaliyetlerinin sadece ilk basamakları belirli formlarda şekillenir şekillenmez “dış kuvvetle” bütün dünyaya yayıldığını ileri sürer. Yazar, bu ifadesiyle Müslümanların henüz İslâm'ı sistemleştirmeden onu yaymak için dışarıya taşıdığını ve bütün dünyayı egemenliği altına almaya kalkıştığını iddia eder. O da her oryantalistin mutlaka temas ettiği “İslâm'ın kılıç zoruyla yayıldığı” iddiasını tekrarlar ve İslâm'ın bir doktrin olmaktan çok “bir savaş parolası” olarak adlandırılabilceğini kaydeder. Goldziher Suriye, Babil, İran ve Mısır'da Allah'ın adı hâkim olsun diye başarıyla savaşanlar arasında Kur'ân'ın kendisinin bile “sadece küçük bir azınlık tarafından” bilindiğini, Hz. Osman (ö. 35/656) zamanında İslâm'ın hâkim olduğu beldelere gönderilen kutsal kitabın redaksiyonuyla bu bilgisizliğin kontrol altına alınmaya başlandığını ifade eder.⁷ Yazar, İslâm'ın ritüellerinin tekdüze geliştiğinden söz edilemeyeceğini, bu savaşçıların hiçbir sabit normu beraberlerinde gittikleri yere götüremediklerini, ibadetlerin formel öğelerinin uzun bir süre her türlü disiplinden uzak şekilde devam ettiğini iddia eder ve İbn Sa'd'ın *et-Tabakât*'inde geçen bir rivayete dayanarak Hz. Ömer'in (ö. 23/644) kıldığı akşam namazındaki şeklî unsurların geç dönem namazla ilgili formlardan çok farklı olduğunu ileri sürer.⁸ Goldziher, ibadetlerin en önemli öğelerinin Emevîler döneminin derinliklerine kadar herhangi bir kurala bağlı olmaksızın devam ettiğini ve halife Abdülmelik b. Mervân (ö. 86/705) zamanında (685-705) henüz hac ibadetinin detaylarının bile tespit edilemediğini iddia eder.⁹ Goldziher, bu bilgileri aktardıktan sonra tekrar ilmî tarafsızlığını unuttur, sözü Kur'ân-ı Kerim'e getirir ve Kur'ân metninin resmî bir redaksiyonla tespit edilmesine rağmen onun bile “tekdüzelğe ulaşmadığını” ileri sürer¹⁰ ve her zaman yaptığı gibi Kur'ân'ın mevsûkiyetiyle alakalı zihinlerde şüphe uyandırmaya çalışır.

Tebliğine devam eden Goldziher, İslâmî hayatın öz niteliklerinin başlangıçta bir merkezde tespit edilip kurallarının kendisinden çevresine yayılmadığını, ibadet ve yasaların yerel gelişme safhalarıyla

⁶ Goldziher, “İslâm'da Evrensel Eğilim ve Yerellik”, 127.

⁷ Goldziher, “İslâm'da Evrensel Eğilim ve Yerellik”, 128.

⁸ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsân Abbâs (Beirut: Dâru Sâdır, 1968), 5/47.

⁹ Goldziher, “İslâm'da Evrensel Eğilim ve Yerellik”, 128-129.

¹⁰ Goldziher, “İslâm'da Evrensel Eğilim ve Yerellik”, 129.

sınırlı kaldığını, ümmetin ihtilafının rahmet olduğu düşüncesinin peygambere dayandırılmasıyla birlikte birbirinden çok farklı geleneklerden gelen her bir okul temsilcisinin kendilerine meşrûyet kazandırdığını, bu yüzden de hadis denilen peygamber sözlerinin bölgesel kaynaklı olduğunu, bundan dolayı menşesine göre “Kufî, Basrî, Medenî hadisler” vb. şekilde tasnif edildiklerini ileri sürer. Goldziher, hadislerin aynı kaynağa (Muhammed) ait oldukları iddiasıyla birbirleriyle çelişen tezleri temellendirmek için kullanıldıklarını, bu yüzden de ibadet ve hukukla ilgili pratiklerin tespitinde, formlarının birçok ayrıntılarında birbirlerinden farklılaştıklarını iddia eder¹¹ ve hadislerle ilgili maksatlı analizler yaparak zihinlerde negatif algı oluşturmayı sürdürür.

Daha sonra Goldziher, İslâm ilahiyatının hayatın tüm meseleleri için sınırlı sayıda malzmeden normlar üretmek için harekete geçtiğini, kaynakları değerlendirme ve kullanma metotlarında farklılıkların ön plana çıktığını, teorik ihtilaflara aynı gerekçelerle pratik hükümlerdeki farklılıkların eşlik ettiğini, çok sayıda mezhebin ortaya çıktığını ve değişik bölgelerde geçerlilik kazandığını belirtir. Müellif, günümüze kadar dört büyük mezhebin geldiğini, mezhep âlimlerinin söz konusu farklılıklara akıllıca muhalefet ettiğini ve icmâ (konsensus) “gerçekliğe uymayan aldatıcı bir hayal” olarak ortaya koyduklarını iddia eder. Yazar, ayrıca bu dört mezhebin İslâm hukukundaki farklılıkları tam olarak yansıtmadığını, eski dönemlerde hayatta kalıp rekabet edemeyen pek çok mezhebin bulunduğunu, dört rakip mezhebin aralarındaki farklılığa rağmen Sünnî olarak kabul edildiklerini, birbirinden farklı kural ve yasaları kritik etme konusunda özgür oldukları halde hiçbir mezhep mensubunun diğerinin Sünnî değerlerini açık bir şekilde tenkit etmeye cesaret edemediğini ileri sürer.¹²

“İhtilafı ümme düşüncesinin” tarihî bir emrivaki (fait accompli) olduğunu iddia eden ve bunu İslâm ilahiyatının mükemmel bir hamlesi olarak gösteren Goldziher, bu düşüncenin çok uzun süre uygulandığını ve genele yayıldığını, bu oldubitti sayesinde İslâm'a aykırı âdetlerin zamanla “dinî bir örfe/sünnete/bağlayıcı bir geleneğe” dönüştürüldüğünü, ihtilafın asıl kaynağının böylesi köklü bir emrivaki düşüncesi olduğunu ileri sürer. Yazar, bu emrivaki düşüncesinin dinî olarak meşrulaştırılması gerektiğini, bunun için de İslâm'da dinî onayın en yüksek mercii olan Hz. Muhammed'in tanıklık edici bir sözüne ihtiyaç duyulduğunu ve “*Ümmetimin ihtilafı rahmettir*”¹³ sözünün uydurulup Hz. Muhammed'e isnad edildiğini iddia eder. Şu hâlde dinde ihtilafın İslâm'a aykırı olmadığı ve daha çok Yüce Allah'ın rahmetiyle bahşedilmiş bir hak olduğunun düşünüldüğünü, herkesin aynı görüşte olmasının söz konusu olmadığını belirtildiğini kaydeder.¹⁴ Goldziher, bu peygamber sözüyle birlikte İslâm'ın kaynak tenkidiyle ilgili çok ilginç bir gerçekliğe de şahit olduğunu, bu sözün hem Hz. Ebû Bekir'e (ö. 13/634) hem de halife Ömer b. Abdülazîz'e (ö. 101/720) nispet edildiğini, eleştirel gözle meseleye yaklaşıldığında Ömer b. Abdülazîz ve çevresinin kanaati olan bu sözün daha sonra Hz. Peygamber'e ulaşıncaya kadar geriye doğru tarihlendirildiğini, böylece hadis hüviyeti kazandığını ve “ihlal edilemez bir yaptırım gücü” elde ettiğini kaydeder. Müellif, bu rivayetin istisnâî bir durum da olmadığını, nitekim böylesi sözlerin kökeni araştırıldığında ilk kaynaklarda daha geç dönemde yaşamış otoritelere isnad edilen buna benzer pek çok örnekle karşılaştığını ileri sürer.¹⁵ Yazar, her zaman yaptığı gibi hadislerin sonraki süreçlerde üretilip Hz. Muhammed'e nispet edildiği iddiasını bu tebliğinde de tekrarlar ve hadislerin güvenilirliğiyle ilgili kafalarda şüphe uyandırır.

¹¹ Goldziher, “İslâm'da Evrensel Eğilim ve Yerellik”, 129-130.

¹² Goldziher, “İslâm'da Evrensel Eğilim ve Yerellik”, 130-131.

¹³ İsmail b. Muhammed el-'Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ ve muzilü'l-ilbâs amme's-tehera mine'l-ehâdisi alâ elsineti'n-nâs* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 1/64-66.

¹⁴ Goldziher, “İslâm'da Evrensel Eğilim ve Yerellik”, 131-132.

¹⁵ Goldziher, “İslâm'da Evrensel Eğilim ve Yerellik”, 132.

Goldziher, dinî otoritelerin meşrû ihtilafın yanı sıra, İslâm dininin değişik alanlarında dinî yasama organları tarafından aynı şekilde müsamahayla karşılanan kanonik (muteber kabul edilen) şeriata aykırı örfler olduğunu kabul ettiğini, her hukuk okulunun âdet denilen bu etnik hukuku/yaşayan hukuk geleneklerini, adeta yazılı hukukun (leges scriptae) yazılı kanunları (jus scriptum) derecesine yükselttiğini ifade eder. Müellif, örneğin İslâm hukuk organlarının Kuzey Afrika'da Berberî alt tabakanın eski âdetlerini, Doğu Hindistan'da ise Müslümanlar tarafından bastırılan Endonezya putperest topluluklarını hesaba katmak zorunda kaldıklarını iddia eder.¹⁶ Goldziher, bu âdet hukukunun bazı İslâmî uyarlamalarla İslâm şeriatına aykırı olmasına rağmen çoğu zaman aile, miras ve ceza hukuku gibi önemli hukukî ilişkileri de kapsadığını, bu gibi durumların çok eski zamanlardan beri yargıda ikiliğe yol açtığını, dünyevî mahkemeler ile dinî mahkemelerin yetki alanlarının sınırlandırıldığını, ancak bunların da yargının birbirine rakip iki unsuru olmadığını ileri sürer.¹⁷ Yazar, tüm bu bilgileri verdikten sonra Osmanlı Devleti'nin de şer'î yasaların yanı sıra dünyevî yasa kodeksini (kanun) yürürlüğe koyma ihtiyacı hissettiğini, bunları yazanların "uygulaması olmayan dinî yasaları" takip ederek iyi kötü şeriat (İslâm'a ait dinî, ahlâkî ve hukukî hükümler bütünü) ile uyumlu olmasını veya en azından çok açık çelişkiye düşmemesini sağlamaya çalıştıklarını iddia eder.¹⁸ Daha sonra Goldziher, konuyu esas söylemek istediğine getirir ve "en başından itibaren İslâmî hayatın pratiğinin realiteyle uyuşmadığını, şeriatın dogmatikliğinin sarsıntısız bir şekilde görmezden gelinmesi gerektiğini" kaydeder.¹⁹ Goldziher, tebliğ başında "İslâm'ın dogmatik bir dürtüye hiç sahip olmadığından" söz ederken tebliğin ortasına geldiğinde kendisiyle çelişmeyi göze alarak "şeriatın dogmatikliğinin görmezden gelinmesi gerektiği" tavsifesinde bulunur ve İslâm'ın dogmatik bir din olduğu algısını zihinlere yerleştirmeye çalışır.

Tebliğine devam eden Goldziher, ihtilafa ne kadar geniş hareket alanı bırakıldığını belirtip buna "yetmiş üç fırka rivayetini"²⁰ delil getirir.²¹ Kendisinin 1874 yılından beri ortaya koymaya çalıştığı üzere Yahudilikten ve Hıristiyanlıktan bir veya iki fazla fırkaya (branch) ayrılmış olmasının İslâm için övünülecek bir durum olmadığını, "fırkaya" tebdil edilen asıl terimin aslında "şu'be (virtue/dallar)" olduğunu, bununla da "ahlâkî dallara" ayrılmanın kastedildiğini ileri sürer. Buna göre kendinden önceki dinlerden bir veya iki fazla şubesi olan İslâm'ın ancak bu şekilde mezkûr dinlerden daha üstün bir meziyete sahip olduğundan söz edilebileceğini belirtir. Goldziher, yetmiş üç fırka rivayetini bir hadis âlimi gibi yorumlar, "İman yetmiş kusur şu'bedir..."²² hadisine telmihte bulunur, İslâmî erdemlerin sabit toplamına eklenen sözün en önemlisinin "Yüce Allah'ın birliğine ve O'nun peygamberine iman", değer bakımından en düşük olanının ise "insanın tökezlemesine sebep olabilecek zararlı şeyleri insanların geçtiği yollardan kaldırmak" olduğunu ifade eder. Şu hâlde bunların içerisinde en büyüğünden en küçüğüne kadar "şu'abu'l-imân (imanın dalları)" literatüründe sayılan ve açıklananların "insanların mükellefiyetleri" olduğunu belirtir.²³ Goldziher, ancak "bu yetmiş üç mükellefiyet dalının" yetmiş üç fırkaya dönüştürüldüğünü, fırka-i nâciye'nin de metne sonradan eklendiğini, bunun ise Sünnî

¹⁶ Goldziher, "İslâm'da Evrensel Eğilim ve Yerellik", 133-134.

¹⁷ Goldziher, "İslâm'da Evrensel Eğilim ve Yerellik", 134.

¹⁸ Goldziher, "İslâm'da Evrensel Eğilim ve Yerellik", 134-135.

¹⁹ Goldziher, "İslâm'da Evrensel Eğilim ve Yerellik", 135.

²⁰ Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as, *Sünenü Ebî Dâvûd* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Sünnet", 1 (No. 4596, 4597); Abdullah b. Abdirrahman es-Semerkandî ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Siyer", 75 (No. 2521).

²¹ Goldziher, "İslâm'da Evrensel Eğilim ve Yerellik", 135-136.

²² Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Şahîhu'l-Buhârî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "İmân", 3. 9; Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbüri, *Şahîhu Müslim*, thk. M. Fuâd Abdalbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "İmân", 12 (No. 57, 58); Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "İmân", 16 (No. 5001, 5002, 5003).

²³ Goldziher, "İslâm'da Evrensel Eğilim ve Yerellik", 136.

İslâm öğretisiyle çeliştiğini, ehl-i salât veya ehl-i kibleye mensup olan, aynı Allah'a ibadet eden ve aynı kibleye yönelen hiçbir Müslümanın ebedî cehennemlik olamayacağını söylendiğini kaydeder.

Goldziher, kelâmî konuların detaylarındaki farklılıkların uhrevî mutluluğu kazanma ehliyeti konusunda dikkate alınmadığını, bu hadisin yanlış yorumlanmasının yetmiş üç fırkanın istatistikî toplamını somut olarak göstermek için kelâm tarihinin çıkış noktasına ve esasına hizmet ettiğini, bu tarihi yazanların hadiste tespit edilen sayıyı dikkate alarak sunum yaptıklarını kaydeder. Yazar, oysa Sünnî İslâm'da hiçbir şekilde sıkı bir mezhep organizasyonunun bulunmadığını, Şiî İslâm'da olduğu gibi müesses bir organ veya hatasız ilmî otoriteye yer verilmediğini, ayrıca bir konsil veya ruhânî meclis gibi "ifadeleri bağlayıcı bir müessesenin" varlığından söz edilemeyeceğini, sadece büyük kelimelerin bireysel olarak hazırladığı akâid ve inanç esaslarını içeren kitaplar olduğunu kaydeder. Goldziher, o halde kelâmî tekdüzeliğin dış şartlarının eksik olduğunu, buna karşılık daha en başından itibaren kelâmî toleransın belirtilerinin kendini gösterdiğini, aslında ihtilafın rahmet karakteri öğretisinin geçerlilik alanının hukukçuların ihtilaflarıyla da sınırlı kalmadığını, bilakis kelâmî farklılıkları da kuşattığını ifade eder ve söz konusu rivayeti eleştirir.²⁴ Goldziher, müteakiben Endüslü dil ve edebiyat âlimi Abdullah b. Sîd el-Batalıyevsî'nin (ö. 521/1127) "görüşlerdeki farklılıkların insan fıtratının tabî bir gereği olduğunu" söylediğini, hakikatin teklîğinden şüphelenmek yerine ihtilafın insanı hakikate götürdüğünü ifade ettiğini, yazdığı kitapta filolojik ve hermenotik (yorumbilim) delillerle ve dilbilim eserlerinden seçtiği örneklerle bunu izah ettiğini kaydeder.²⁵

Goldziher, tebliğine devam eder ve tarafsız olduğu izlenimi uyandıracak şekilde birkaç isabetli tespitte daha bulunur. O, İslâm'da dogmatik formlara sıkı sıkıya bağlı toplumlarda görüldüğü üzere fanatik bazı azınlık dışında "geniş iman dairesi içinde kaldığı sürece" sapkın ve yanlış yolda olanların takibe alınmasının nadir görüldüğünü belirtir. Müellif, genellikle sapkın olarak yaftalanan Mu'tezilîlerin bile fizikî olarak rahatsız edilmediklerini, Nazzâm (ö. 231/845) ve Câhiz (ö. 255/869) gibi dinamik kafaların rakipleri tarafından sadece sözlü hakarete maruz bırakıldıklarını, emniyet içerisinde fazla Sünnî olmayan öğretilerini seslendirdiklerini, ayrıca filozofların da teorilerini özgürce açıklayabildiklerini ifade eder.²⁶ Goldziher, tekrar ilk görüşüne döner ve İslâm'ın dogmatik bir din olmadığını belirtir. İslâm'da dogmatik güdünün zayıflığının diğer bir delilinin tekdüzeliğin teorik düşüncenin bir sonucu olmadığını, bilakis genellikle dış gücün ve dünyevî bir zorlamanın neticesi olan "devlet hukuku alanında" gösterilebileceğini ileri sürer. Yazar, daha sonraları teologların "bu emrivaki yasasına" uygun olarak istemeyerek de olsa teorilerini buna uygun şekillendirmeye çalıştıklarını, dinî ilişkilerin de "fikhî ve kelâmî konularla" ilgili olduğunu kaydeder.²⁷

Goldziher, bu isabetli tespitlerin hemen ardından yine tarafsızlığını unuttur, Müslümanlarda ifade özgürlüğü olduğu şeklindeki görüşünü revize eder ve ümmetin ihtilafının rahmet olduğu düşüncesini kabul edenlere tepki gösterenlerin olduğunu, "aslında İslâm'da yüksek düzeyde fikir hürriyetine izin verilmediğini", zira böylesi bir hoşgörünün İslâm'ın parçalanmasına belki de yıkılmasına sebep olabileceğini ileri sürer. Müellif, o günlerde bağımsız olma gayretleriyle İslâm'ın politik birliğinden her geçen gün şüphelenilmesine neden olan halifelik düşüncesinin "sözde birliğiyle" bir arada tutulan bölgesel iktidarların güç kazandığını ve "aslında İslâm'ın parçalanması hususunda daha fazla endişelenilmesi" gerektiğini ifade eder. Goldziher, halifeliği "sözde birlik" şeklinde tanımlayıp değersizleştirdikten sonra Osmanlı Devleti'nin de parçalanacağını ve yıkılacağını ima eder. O, niyetini

²⁴ Goldziher, "İslâm'da Evrensel Eğilim ve Yerellik", 137.

²⁵ Goldziher, "İslâm'da Evrensel Eğilim ve Yerellik", 138.

²⁶ Goldziher, "İslâm'da Evrensel Eğilim ve Yerellik", 139-140.

²⁷ Goldziher, "İslâm'da Evrensel Eğilim ve Yerellik", 141-142.

açık eden bu ifadelerin hemen ardından tekrar tarafsızlık ilkesini hatırlar, doğru bir tespit daha yaparak ihtilafı onaylama yönündeki toleranslı bakış açısının katı gelenekçi okullardan ziyade hukuk sisteminin öğretiminde sübjektif ve spekülâtif metotlara izin veren İslâm ilahiyat mezheplerinde gelişebildiğini kaydeder.²⁸ Yazar, örneğin Şiîlerde veya ihtilaf prensibine karşı çıkan akılcılıkları son derece toleranssız seçkin bazı Mu'tezilîlerde düşünce farklılıklarını onaylamanın söz konusu olmadığını belirtir.²⁹ Goldziher, isabetli tespitlerini sürdürerek ümmetin ihtilafının rahmet olduğu düşüncesinin Abbasîlerin ilk dönemlerinde yargıda birçok probleme yol açtığını, yasaların uygulanmasında birliğin hâkim olamadığını, polisiye olaylarda, evlilik ve mülkiyet konularında Hîre'de haram olan bir şeyin Kûfe'de mubah kabul edildiğini ifade eder. Müellif, Kûfe'nin içinde çeşitli hukukçuların birbirine zıt hükümler verdiğini, birbiriyle çelişen hukukî uygulamaları telif etmek için hadislerin bile uydurulduğunu, kıyasa dayalı yasamanın keyfi şekilde kullanıldığını belirtir. Goldziher, mütercim, kâtip ve edip olan Abdullah b. el-Mukaffa'nın (ö. 142/759) yazdığı bir mektupla bunları dönemin halifesine bildirdiğini, yargıda ve yasaların uygulanmasında yöntem birliğini sağlaması konusunda halifeye bazı tavsiyelerde bulunduğunu ifade eder.³⁰

Goldziher, geleneğe bağlı mezheplerin çoğunlukla ihtilaf teorisini benimsediğini, ancak Hz. Peygamber'in Mekkî âyetlerdeki; *"Dinlerini parça parça edip taraflara (firkalara) ayrılanlardan (olmayın! Bunlardan) her bir grup kendi yanında bulunanla sevinmektedir (övünmekte ve böbürlenmektedir)"*³¹ diyerek Müslümanları uyardığını, benzer şekilde önceki dinlerdeki firkalaşmaların da değişik âyetlerde³² kınandığını kaydeder.³³ O, dinî ihtilafı reddeden ilahiyatçıların bu âyetleri görüşlerini desteklemek için kullandıklarını, bazı ilahiyatçıların da bu hadisi uydurma kabul ettiklerini lakin "ihtilafın dinî değil, toplumsal alanla ilgili olduğunu" söylediklerini belirtir.³⁴ Goldziher, tekrar isabetli bir tespit daha yapar ve bunların hepsinin gerek eski gerekse yeni zamanlarda sadece teorik mülâhazalardan ibaret kaldığını, İslâm'ın hakikî gelişiminin ancak çeşitliliğin ön plana çıkarılmasıyla gerçekleştirilebildiğini kaydeder.³⁵

Goldziher, tebliğinin sonuna doğru isabetli tespitlerini sürdürür, ihtilaf düşüncesinden icmâ öğretisinin neşet ettiğini, icmâ'nın dinî hükümlerde isabet konusunda bir mihenk taşı olarak görüldüğünü ve böyle bir ihtilafın caiz kabul edildiğini ifade eder. Yazar, hakikatin hangi tarafta olduğu belli olmamakla birlikte önemli de olmadığı, toplumun üzerinde ittifak ettiği hususun kesinlikle kabul edilmesi gerektiği, bunun karşısında bireysel bir konum almanın caiz görülmediğinin söylendiği ve icmâ'nın ihtilafa müsaade etmekle korunan özgürlüğe karşı ayar verici/düzeltilici (korrektivum) bir vazife üstlendiğini iddia eder. O, icmâ'nın İslâmî evrenselciliğin bir sembolü olduğunu, kelâmî konularda olduğu gibi şeriat ve kamu hukukunda da uygulama alanı bulduğunu, zamanla Sünnîliğin ve meşrûiyetin temeli olma seviyesine yükseltildiğini, bu prensibin geçmişteki büyük imamların icmâ'nı tespit etmeye dayandırılmadan önce "müminlerin büyük cemaatine dayandırıldığını" kaydeder. Müellif, bunun uygulanması imkânının da bazı şüphelere maruz bırakıldığını, icmâ prensibinin geçerlilik değerinin biraz sarsılmış olduğunu, bu teolojik kritere karşı şüphenin Sünnîliğin katı kanadından geldiğini, Hanbelî âlim İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) icmâ'nı dayandırılabilceği herhangi bir delilin

²⁸ Goldziher, "İslâm'da Evrensel Eğilim ve Yerellik", 142.

²⁹ Goldziher, "İslâm'da Evrensel Eğilim ve Yerellik", 143.

³⁰ Goldziher, "İslâm'da Evrensel Eğilim ve Yerellik", 143.

³¹ Rûm 30/32. Ayrıca bk. el-Enbiyâ 21/93; el-Mü'minûn 23/53.

³² el-Bakara 2/213; Âl-i İmrân 3/103, 105; el-En'âm 6/159.

³³ Goldziher, "İslâm'da Evrensel Eğilim ve Yerellik", 145.

³⁴ Goldziher, "İslâm'da Evrensel Eğilim ve Yerellik", 146.

³⁵ Goldziher, "İslâm'da Evrensel Eğilim ve Yerellik", 146.

bulunmadığını savunduğunu, İslâm coğrafyasının genişliği dolayısıyla böylesi bir durumu araştırıp ortaya koymanın mümkün olmadığını söylediğini, en fazla olumsuz anlamda ve sınırlı olarak şu veya bu mesele üzerinde bir ihtilafın bilinmediğinin iddia edilebileceğini kaydettiğini ifade eder. Daha sonra Goldziher, Hanbelî âlim Necmüddîn et-Tûfî'nin (ö. 716/1316) de maslahatı gözetmenin icmâdan hatta apaçık metinsel delilden bile önce gelmesi gerektiği yönündeki ilkeyi savunduğunu ifade eder. Yazar, Ahmed b. Hanbel'in de güvenilir bir şekilde ispatlanmadığı sürece bir icmâm belirlenmesinin imkânsızlığından söz ettiğini, Mu'tezile'den Nazzâm'ın da bu prensibe kökten karşı çıktığını, ona göre toplumun her zaman hakikate tabi olması veya hatadan masum olmasının esasen doğru ve mümkün olmadığını, aksine örneğin ise çok olduğunu belirttiğini kaydeder. Goldziher, icmâ ilkesinin özünde herkesin körü körüne bağlanacağı, kendisine itiraz hakkının bulunmadığı, sadece kişisel otoritenin ve hatasızlığın tanındığı bir toplumda çok ağır hasarlara yol açabileceğinin ispatlandığını, nitekim Şîî fırkalarının "masum imam inançlarıyla" bu durumda olduğunun görüldüğünü belirtir. O, Haricîlerin de icmâm otoritesini kabul etmediklerini, halifeliğin tarihî şekline karşı çıkmalarıyla kendilerini bu bakış açısının dışında konumlandıklarını ifade eder. Goldziher, Sünnî İslâm'ın bir temeli olan icmâ prensibinin kendi içinde dahi değişken bir gelişim tarihine sahip olduğunu, şimdi ve uzun zamandır geçerli olan tanıma göre icmâm varlığının İslâm dünyasının güncel yaşam koşullarına değil, bilakis "ölmüş bir geçmişe taşındığını", teolojik olarak İslâm'ın yaşayabilir reformunun bu kavramın yenilenmesine zerre kadar bağlı olmadığını ifade eder³⁶ ve kısmî doğrular içeren bu tespitleriyle tebliğine son verir.

Görüldüğü üzere Goldziher, tebliğinde bazen tarafsız davranarak isabetli tespitlerde bulunmuş, bazen tarafsızlığına gölge düşürmeyi, üstelik kendisiyle çelişmeyi göze alarak tutarsız görüşler ileri sürmüş, satır aralarında örtük mesajlar vermiş, doğruların içine yanlışları da katmış, Kur'ân ve hadislerin güvenilirliğiyle ilgili menfî algı oluşturmuş, bazen de bir hadis âlimi gibi hadislere metin tenkîdi uygulamıştır.

Aşağıda Goldziher'in tebliğinde dile getirdiği İslâm'ın evrenselliği ve yerelliğiyle ilgili düşünceleri analiz edilecek, birinci başlıkta iddialarının geçtiği yerler dipnotlarda gösterildiği için ikinci başlıkta bunlara sadece atıf yapmakla iktifa edilecektir.

2. Goldziher'in İslâm'ın Evrenselliğiyle İlgili İddialarının Analizi

Goldziher, İslâm, Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Muhammed ve hadislere yaklaşımında tarafsızlığını büyük ölçüde yitirmiş bir müsteşrik olmasına rağmen incelediğimiz bu tebliğinde icmâ konusu başta olmak üzere bazı mevzularda kısmen makul değerlendirmelerde bulunmuş, ancak eski hatalı görüşlerini yine terk etmemiştir. O, hadislere aşırı şüpheyile yaklaşmış, Kur'ân'ın mevsûkiyetiyle ilgili önceki savlarını tekrarlamış ve hadislere güvenilemeyeceği yönünde negatif algı oluşturma hedefinden vazgeçmemiştir. Goldziher, İslâm'ın kılıç zoruyla yayıldığını, İslâm bilginlerinin İslâm'a aykırı âdetleri yazılı hukukun yazılı kanunları derecesine yükselttiklerini ve ilk dönemlerde hem ibadetlerin hem de Kur'ân metninin tekdüze olmadığını iddia etmiştir.

2.1. Goldziher'in İslâm'ın Kılıç Zoruyla Yayıldığı İddiası

Şurası bir gerçektir ki, şarkiyatçıların kahir ekseriyeti araştırmalarında İslâm'ın kılıç zoruyla yayıldığı iddiasına mutlaka temas eder ve buradan hareketle İslâm hakkında menfî bir algı oluşturur.³⁷

³⁶ Goldziher, "İslâm'da Evrensel Eğilim ve Yerellik", 147-148.

³⁷ Bu konuda bilgi için bk. Recep Önal, "İnanç Ve Düşünce Özgürlüğü Bağlamında İslâm'ın Kılıç Zoruyla Yayıldığı İddialarına Karşı İmam Mâtürîdî'nin Yaklaşımı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/31 (Haziran 2017), 47-80.

Oysa bu yapılan ne ilmî ne de etikdir. Goldziher'in de bundan müstağni kalamadığı, onun da aynı iddiayı tebliğinde farklı şekilde dile getirdiği görülmektedir. Nitekim yazar, İslâm'ın temel düşüncelerini muğlaklıktan ve belirsizlikten kurtaramadan, ibadetlerin ilk basamakları belirli formlarda şekillenir şekillenmez dış kuvvetle tüm dünyaya yayıldığını, dolayısıyla İslâm'ın bir din olmaktan ziyade bir "savaş parolası" olarak adlandırılması gerektiğini ifade eder ve Batılı okuyucu nezdinde İslâm'ın kılıç zoruyla yayılan bir din olduğu algısının pekişmesine yol açar. Görüldüğü üzere Goldziher, İslâm ve savaş kelimelerini bilinçli olarak yan yana getirmiş, İslâm'ı "savaş parolası" olarak nitelemiş ve insanların askerî güçle ve baskıyla İslâm'a sokulduğunu ima etmiştir. Nitekim yazar, bu tebliğinden önceki çalışmalarında da Hz. Muhammed'in Medine'ye gidince komutan gibi davranmaya başladığını, İslâm'ın temellerini attığını, on yıl boyunca taraftar topladığını, Mekkelilere savaş açtığını, nihayet Mekke'yi "savaşarak ele geçirdiğini" ileri sürmüştür.³⁸ Goldziher, Hz. Muhammed'in insanları peygamber olduğuna inandıran siyasî bir deha,³⁹ mücevher düşkünü,⁴⁰ hayalperest,⁴¹ ayrımcılığı/kabileciliği⁴² ve ırkçılığı normal karşılayan,⁴³ halüsinasyonlar gören⁴⁴ ve sara nöbetleri geçiren birisi⁴⁵ olduğunu iddia etmiştir.⁴⁶

İslâm'ın kılıç zoruyla yayıldığı retoriği şarkiyatçıların insanları İslâm'dan soğutmak ve kafaları karıştırmak amacıyla bilinçli olarak ürettikleri, aldatma, yanıltma ve hileli yönlendirme içeren bir söylemdir. Onlar, İslâm'ın askerî güç kullanılarak yayıldığı yaftasına bilimsel kılıf bulmak için cihadı "diğer din mensuplarına karşı yapılan kutsal savaş" olarak nitelendirmişlerdir. Günümüzde de cihadı "terör ve şiddet" ile özdeşleştirmiş, cihadın derin anlamlarının üzerini örtecek kavramlar geliştirmiş, öyle ki Kâdiyânîlik gibi cihatsız İslâm mefkûresi bile oluşturmuşlardır.⁴⁷ Oysa şarkiyatçıların iddialarının aksine tarihte ilk Müslümanlar dâhil hiçbir kimse İslâm'ı kılıç zoruyla kabul etmemiştir. İslâm baskıyla değil, ikna yoluyla yayılmıştır. Zira baskı, dayatma ve zor kullanma İslâm'ın davet metoduna aykırıdır.⁴⁸ Hz. Peygamber hem Mekke'de hem de Medine'de sabırla, hikmetle ve güzel öğütle insanları İslâm'a davet etmiş,⁴⁹ kerim ahlakından, dürüstlüğünden, tatlı dilinden ve yumuşak kalpliliğinden etkilenen insanlar İslâm'ı seçmişlerdir. Hz. Muhammed ve ashâbının savaşarak insanları Müslüman ettikleri iddiası gerçekleri çarpıtmaktır. O, mücadeleyi baskıyla değil, tam aksine baskı ve

³⁸ Ignaz Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Rahmi Er - Azmi Yüksel (İstanbul: Vadi Yayınları, 2019), 47-48.

³⁹ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 1/51.

⁴⁰ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 2/515-516.

⁴¹ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 1/47.

⁴² Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 1/125-126.

⁴³ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 1/125-126, 162.

⁴⁴ Aysun Yaşar Dilek, *Oryantalist Ignaz Goldziher'in Hayatı ve Hz. Muhammed Tasavvuru* (İstanbul: Sır ve Hikmet Yayınları, 2021), 96.

⁴⁵ Yaşar Dilek, *Oryantalist Ignaz Goldziher'in Hayatı ve Hz. Muhammed Tasavvuru*, 117.

⁴⁶ Goldziher'in ilmî tarafsızlığını yitirdiğiyle ilgili bazı tespitler için bk. Ahmet Emin Seyhan, "Ignaz Goldziher'in Tarafsızlığı Üzerine Bir Değerlendirme (İslâm Kültür Araştırmaları Adlı Çalışması Özelinde)", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2023), 657-683.

⁴⁷ Kâdiyânîlik'in kurucusu Mirza Gulâm Ahmed, İngiliz hükümetine bağlılığını dile getiren, hem Hz. Muhammed'in hem de Hz. İsâ'nın ruhunu bedeninde taşıdığı iddiasıyla kendisini barışçı olarak tanımlayan, silahlı cihat fikrine karşı çıkan, İslâm'ı kılıçla değil, tebliğle yayacağını ileri süren, Yüce Allah'tan vahiy aldığı söyleyen, Müslüman ve Hristiyanlar için mehdî ve mesîh, Hindular için de Krişna-Avatar olduğunu ilân eden bir din istismarcısıdır. Ayrıntılar için bk. Ethem Ruhi Fırlalı, "Kâdiyânîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/137-138.

⁴⁸ en-Nahl 16/125. Ayrıca bk. Âl-i İmrân 3/159; et-Tâhâ 20/44; el-Enbiyâ 21/45; el-Ankebût 29/46; eş-Şûrâ 42/48; el-Kâf 50/45; el-Gâşiye 88/21-22. Ahmet Keleş, İslâm'ın kılıç zoruyla yayıldığı iddiasını seslendirenlerin ya art niyetli ya da İslâm'ın kendine özgü kaynaklarını iyi okuyamayan ve anlayamayan kimseler olduklarını ifade eder. bk. Ahmet Keleş, "Cihad-Kılıç-Tebliğ Bağlamında İslâm'ın Yayılışı", *Cahiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*, 13-15 Nisan 2007 Konya (Ankara: Fecr Yayınları 2007), 271.

⁴⁹ en-Nahl 16/125.

dayatmaya karşı çıkışıyla kazanmıştır. Çünkü Kur'ân'a göre dinde zorlama yoktur,⁵⁰ insanoğlu özgür bırakılmıştır,⁵¹ iradesini istediği yönde kullanır; dilerse iman, dilerse inkâr eder,⁵² dilerse şükreder, dilerse nankörlük eder.⁵³

İslâm'ın hızlı yayılmasını sağlayan birçok neden vardır. Bunların başında insan tabiatına uygun bir din oluşu, Hıristiyanlıkta olduğu gibi Allah Teâlâ ile kul arasına ruhban sınıfının girmeyişi, Bizans ve Sasânî İmparatorluğu'nun sömürgeleştirdiği toplumları sömürüden kurtarması, Müslümanların fethettikleri bölgelerde şiddete ve yağmaya başvurmamaları, şefkat ve merhametle insanların gönüllerine dokunmaları, Müslümanların örnek yaşam tarzları, kendi aralarında sosyal dayanışma ve yardımlaşmanın güçlü oluşu vs. gelmektedir. Ayrıca Hıristiyan din adamlarının kötülüklerinden bıkip usanan bazı Hıristiyanlar da Müslümanların örnek hayatlarından etkilenmiş ve İslâm'ı kabul etmişlerdir. Müslüman tüccarlar da ticaret için gittikleri yerlerde sergiledikleri dürüstlük, samimiyet ve güzel ahlâklarıyla insanların sevgisini kazanmış, gayr-i Müslimlerin İslâm'ı tercih etmelerine vesile olmuşlardır. Müslüman tüccarlardan etkilenen Doğu Türkistan halkı da İslâm'ı kabul etmiş, onlar da İslâm'ı Çin'in iç bölgelerine yaymışlardır. Aynı şekilde Müslüman iş adamlarından etkilenen Endonezya, Malezya, Filipinler başta olmak üzere Güneydoğu Asya ülkelerinde yaşayan insanlar İslâm'ı severek ve isteyerek kabul etmişlerdir. İslâm'ın kılıç zoruyla yayılmadığının en güçlü bir başka delili de asırlarca Müslümanların hâkimiyeti altında kalan topraklarda bugün bile birçok farklı din ve inançtan yüz milyonlarca insanın yaşıyor olmasıdır. Dolayısıyla İslâm dini savaşa değil, gönüllerin fethiyle intişar etmiştir.⁵⁴ Zira İslâm, insanları öldürmek için değil, yaşatmak için gelmiştir. İslâm'da asıl olan savaş değil, barıştır. Savaş, istisnâ bir durumdur. İslâm'a göre savaş dünyevî gayeler, ganimet, sömürgeleştirme ve insanları köleleştirme için asla yapılamaz. Savaş, Müslümanların bekası söz konusu olduğunda, yurtlarından kovulmaları, mallarının gasp edilmesi, zulüm, baskı, işkence, haksızlık ve hakarete maruz bırakılmaları⁵⁵ halinde farz kılınır.⁵⁶ Ayrıca savaş İslâm'ın cihat kavramını istismar eden, dinin hak ve adalet anlayışının dışına çıkan, cihadın dinî, ahlâkî ve hukukî meşruiyetinin sorgulanmasına neden olan, emperyalistlerin kullanışlı aparatı/maşası hâline gelen “sapkın dinî gruplar ile terör örgütlerini yok etmek” ve bunların İslâm'a ve Müslümanlara verdikleri zararları bertaraf etmek için de yapılırdır. Diğer taraftan İslâm'da gerektiğinde hem savunma hem de taarruz savaşı vardır. Zira her iki tür savaşın amacı/gayesi yeryüzünün ifsadını engellemek,⁵⁷ fitneyi (baskı, zulüm, tehdit, eziyet, işkenceyi) ortadan kaldırmaktır. Yüce Allah'ın koyduğu yasaların dünyada mutlak otorite ve egemen olmasını sağlamaktır.⁵⁸ İslâm'ın hak din, diğer tüm dinlerin batıl (boş/anlamsız/geçersiz) olduğunu insanlığa açıklamak/göstermek⁵⁹ ve Yüce Allah'ın sözünü (İslâm/Kur'ân/tevhîd) yüceltmektir.⁶⁰ Anlaşmalarını bozarak düşmanla işbirliği yapan ve Müslümanlara zarar verenleri etkisiz hale getirmektir.⁶¹ İnançları sebebiyle baskıya uğrayanlara yardım etmek, kâfirlerin saldırganlıklarını

⁵⁰ el-Bakara 2/256.

⁵¹ Yûnus 10/99.

⁵² el-Kehf 18/29.

⁵³ el-İnsân 76/3.

⁵⁴ Keleş, “Cihad-Kılıç-Tebliğ Bağlamında İslâm'ın Yayılışı”, 272-277.

⁵⁵ el-Mümtehine 60/8.

⁵⁶ el-Bakara 2/216. Ayrıca bk. el-Bakara 2/190-193.

⁵⁷ el-Mâide 5/33. Ayrıca bk. el-Bakara 2/27; er-Ra'd 13/25; eş-Şu'arâ 26/152; eş-Şûrâ 42/42.

⁵⁸ el-Bakara 2/193; el-Enfâl 8/39.

⁵⁹ el-Fetih 48/58.

⁶⁰ el-Tevbe 9/40. Ayrıca bk. “Kim Allah'ın kelimesi (Kur'ân/İslâm/iz bırakan sözleri) yücelip hâkim olsun diye savaşırsa o, Allah yolundadır.” Buhârî, “Tevhîd”, 28 (No. 2958); Müslim, “İmâre”, 42 (No. 150).

⁶¹ el-Hac 22/38-40. Ayrıca bk. el-Enfâl 8/56-57.

önlemektir.⁶² Zalimleri durdurmak, mazlumlara sahip çıkmak,⁶³ batıl dinlerin zorbalığından insanları kurtarmak ve yeryüzünde barış ve adaleti tesis etmektir.⁶⁴

Özetle, İslâm'ın kılıç zoruyla yayıldığı sloganı ilmî temeli olmayan maksatlı analizlerdir. Bu yafta, İslâm'ın kısa sürede üç kıtaya yayılmasını hazmedemeyen Haçlıların kendilerini ve taraftarlarını teselli etmek, ayrıca tüm insanlığa İslâm'ı kötü göstermek/tanıtmak amacıyla dolaşıma soktukları bilinçli bir karalama kampanyası ürünüdür. Oysa İslâm, Goldziher'in iddiasının aksine kılıçla değil, eşsiz ve mükemmel bir din oluşu ve Müslümanların güzel ahlâkları, samimiyetleri, dürüstlükleri ve fedakârlıkları sayesinde yayılmıştır.

2.2. İslâm'ın İlk Yıllarında İbadetlerin ve Kur'ân Metninin Tekdüze Olmadığı İddiası

İbadetler kul ile Allah Teâlâ arasında olan, ferdin Yaratıcısına karşı duyduğu sevgi, saygı ve minnettarlığı simgeleyen davranışlardır. İbadetler, kişilik eğitimi, insan ilişkileri ve toplumsal yapının iyileştirilmesine sağladığı katkıların yanı sıra,⁶⁵ ihlasla ve huşûyla yapıldığında insanları kötülüklerden alıkoyan⁶⁶ ve manevî gelişimlerini müspet anlamda etkileyen ritüellerdir.⁶⁷ İslâm'da dinî görev olarak yapılan ibadetlerin belli bir formu vardır. Mümin, Allah Teâlâ'ya olan kurbiyet ve bağlılığını ibadetlerin ayrılmaz parçası olan bu form içinde ifa eder. İbadetin şekli, özüne doğrudan ve dolaylı etki eder. Bu bakımdan ibadetler şekil, öz ve anlamlarıyla bir bütün oluşturur. Öz dikkate alınarak yapılan ibadetler kendilerinden beklenen neticeyi verir. İbadetin özü, ibadet esnasında ortaya konulan davranış biçimlerinden çok daha önemlidir. Çünkü ibadetin özünü kişinin niyeti, samimiyeti, gösterişten uzak yapışı ve sadece Yüce Allah'ın rızasını gözetmesi oluşturur.⁶⁸ Samimiyet, ibadetlerin kabulünde temel esastır.⁶⁹ Başkalarının alkış, takdir ve övgüsü için yapılan ibadetler Yüce Allah katında hiçbir değer ifade etmez.⁷⁰ İslâm'ın tevhîd anlayışının Müslümanların şahsiyetlerinde pekişmesini sağlayan ibadetlerin nasıl yapılacağını Hz. Muhammed uygulamalı olarak ashâbına öğretmiştir. Mesela o; "*Ben nasıl namaz kılıyorsam siz de öyle kılınız*"⁷¹ diyerek yol arkadaşlarına namazın nasıl kılınacağını ayrıntılarıyla göstermiştir. Dolayısıyla Goldziher'in Hanefîler, Mâlikîler, Şâfiîler ve Hanbelîlerde namazın sünnetleriyle ilgili görüş farklılıklarının neden olduğu "iftitâh tekberi alınırken ellerin nereye kadar kaldırılacağı, kıyâmda ellerin bağlanıp bağlanmayacağı, Fâtiha Sûresi'nin sonunda cemaatin 'âmin'i gizli mi yoksa açıktan mı diyeceği, rükûdan sonra ellerin omuz hizasına kaldırılıp kaldırılmayacağı" gibi bazı detayları gerekçe göstererek namazın temel rükünlerindeki vahdeti görmezden gelmesi ve mezheplerin görüş farklılıkları üzerinden "namazın kılınışında tekdüzelik olmadığını" iddia etmesi art niyetli bir yaklaşımdır. Nitekim müellif, tebliğinde sahâbenin ibadetlerin

⁶² eş-Şûrâ 42/40-41.

⁶³ en-Nisâ 4/75-76.

⁶⁴ en-Nisâ 4/135. Savaşın meşrû sayılabilmesi için birtakım hukukî ve ahlâkî şartlarının olması gerekir. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Hamîdullah, *İslam'da Devlet İdaresi*, çev. Hamdi Aktaş (İstanbul: Beyan Yayınları, 2007), 206; Ahmet Yaman, *İslam Devletler Hukukunda Savaş* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998), 79; Keleş, "Cihad-Kılıç-Tebliğ Bağlamında İslâm'ın Yayılışı", 269-271.

⁶⁵ Ferhat Koca, "İbadet (İslâm'da İbadet)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/242.

⁶⁶ "...Namazı hakkını vererek (dikkatli, özenli, bilinçli ve dosdoğru) kıl, çünkü (hakkı verilerek devamlı surette kılınan) namaz (insanı) her türlü çirkinlik ve kötülükten alıkoyar..." bk. el-Ankebût 29/45.

⁶⁷ Koca, "İbadet (İslâm'da İbadet)", 19/246.

⁶⁸ el-En'âm 6/162. Ayrıca bk. el-Mâide 5/27. Nitekim âyette şöyle buyrulur: "*Bu (kestiğiniz) hayvanların ne etleri ne de kanları Allah'a ulaşır. Fakat asıl O'na ulaşan sizin takvânız (muttaki mümin olabilmek için gösterdiğiniz samimi gayretleriniz, duyarlılığınız ve sorumluluk bilinciniz)dir...*" bk. el-Hac 22/37.

⁶⁹ Koca, "İbadet (İslâm'da İbadet)", 19/245.

⁷⁰ Müslim, "İmâre", 43 (No. 152); Ebû Dâvûd, "Edeb", 35 (No. 4880); Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-Şâhih (Sünenü't-Tirmizî)* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Züh'd", 48 (No. 2383); Nesâî, "Cihâd", 22 (No. 3135).

⁷¹ Buhârî, "Ezân", 18 (No. 5662).

şekli unsurlarını yerine getirirken farklı hareket ettiklerini ve ortada bir disiplinin bulunmadığını ileri sürmüş, İbn Sa'd'ın *et-Tabakât*'ında geçen bir rivayeti delil göstererek Hz. Ömer'in kıldığı akşam namazı şekillerinin geç dönem namazla ilgili formlardan farklı olduğunu iddia etmiştir. Yazar, böyle yaparak ibadetlerin ana umdelerindeki birlikteliği görmezden gelmiş, detaylardaki farklılıklar üzerinden ibadetlerin şekillerinde devasa farklar olduğu algısını oluşturmuş, İslâm'ı karmakarışık ve yaşanması zor bir din gibi göstermeye çalışmıştır.⁷² Kanaatimizce bu durum, Goldziher'in meseleye art niyetle baktığını, negatif algı oluşturma çabasından vazgeçmediğini ve münferit hâdiselerden hareketle genelleme yaptığını göstermektedir. Dolayısıyla tikel örnekler üzerine hüküm bina eden, gerçekleri tahrif eden ve ibadetlerle ilgili zihinlerde şüphe uyandıran Goldziher'in objektif olmadığı ve tarafsızlığını yitirdiği söylenebilir.

Goldziher'in Emevîler devrinde ibadetlerin en önemli öğelerinin belli bir kurala bağlı olmadığı, hac ibadetinin detaylarının tam olarak tespit edilemediği şeklindeki iddiaları da maksatlı değerlendirmelerdir. Nitekim hac ibadeti hicretin 9. yılında farz kılınmış, Hz. Peygamber bu farzı İslâmî usullere göre Mekke'yi fethettikten sonraki hac mevsimi olan 10. yılda yerine getirmiş, buna da Veda Haccı denilmiştir.⁷³ “*Makbul haccın karşılığı ancak cennettir*”⁷⁴ buyuran Hz. Peygamber, hac vazifesini ifa ederken ashâbına; “*Hacla ilgili hükümleri benden öğreniniz*”⁷⁵ diyerek haccın eda ediliş biçimlerini ayrıntılarıyla öğretmiştir. Dolayısıyla Goldziher'in Emevîler devrinde bile hac ibadetinin detaylarının henüz tam olarak tespit edilemediği şeklindeki iddiası haksız ve temelsizdir. Diğer taraftan Goldziher'in Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692) ve Emevîler arasındaki hilâfet tartışmaları sırasında yaşanan bazı olumsuzlukları iddiasını ispatlamak için kullanması da zoraki yorumlardır. Kaldı ki o dönemin şartlarında yaşanan sıkıntıları İslâm'a mal ederek hac ibadetinin ayrıntılarının belirlenemediğini ileri sürmesinin sebebi İslâm ile İslâm toplumunu birbirine karıştırmasından kaynaklanmaktadır. İslâm toplumunun yanlışlarını bilerek ve isteyerek İslâm'a mal etmek, politik tartışmaların argümanlarını İslâm'ı itibarsızlaştırmak için kullanmak ahlâkî bir tavır olmasa gerektir. Çünkü İslâm ayrı, İslâm toplumu ayrıdır. Müslümanların hatalarına bakarak İslâm dinini kötü göstermek ve hac ibadetiyle ilgili kafalarda şüphe uyandırmak doğru değildir.

Diğer taraftan Goldziher'in İslâm'ı tebliğ için çaba gösteren ashâbın çok az bir kısmının Kur'ân'ı bildiği ve Hz. Osman'ın mushafları değişik beldelere göndermesiyle bu bilgisizliğin kısmen kontrol altına alınmaya başlandığı iddiası da maksatlı analizlerdir. Yazarın bu bilgiden hareketle sahâbe ve tabiîn neslinin çoğunun Kur'ân'ı bilmediğini ima etmesi ve onların gayretlerini önemsizleştirilmesi yanlıştır. Kanaatimizce Goldziher'in buradaki asıl amacı, sahâbenin İslâm'a gönülden inanıp Allah yolunda verdikleri üstün mücadeleyi bu tür önemsiz ayrıntılarla gölgelemek, ayrıca Kur'ân'ın korunmuşluğu hakkında zihinlerde şüphe uyandırmaktır. Kaldı ki İslâm'a hizmet etmek için her Müslümanın Kur'ân-ı Kerîm'i tıpkı müfessirler gibi tüm detaylarıyla bilmesine gerek yoktur. Bu, hem zorunlu hem de gerekli değildir. Müminlerin İslâm'ın temel esaslarına gönülden inanıp teslim olmaları, kutsal kitaplarına ve peygamberlerine samimiyetle bağlanmaları, salih ameller işlemeleri ve Allah Teâlâ

⁷² Mesela Mustafa el-'A'zamî, Goldziher'in; “*Halkın ibadetlerin nasıl yapılacağı konusunda bir bilgisi yoktu*” gibi tezlerinin temelsiz ve art niyetli olduğunu, onun tek bir hâdiseyi alıp onu bütün asra teşmil ettiğini kaydeder. O, yaptığı isabetli bir kıyasla Goldziher'in tutarsızlığını ve çelişkisini ortaya koyar ve müracaat ettiği kaynakların da faraziyelerini ispatlamaya yetmeyeceğini ifade eder. bk. Muhammed Mustafa el-'A'zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı ve Peygamberimiz'in Hadisleri'nin Tedvîn Tarihi*, trc. Hulusi Yavuz (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 10-17.

⁷³ Abdülkerim Özeydin, “Hac (İslâm'da Hac)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/389. 14/386-389.

⁷⁴ Tirmizî, “Hac”, 2 (No. 810).

⁷⁵ Müslim, “Hac”, 51 (No. 310); Nesâî, “Menâsik”, 220 (No. 3060); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 3/318, 366.

yolunda canlarıyla ve mallarıyla mücadele etmeleri yeterlidir. Sadece küçük bir azınlığın Kur'ân'ı bildiklerini ileri sürerek sahâbe ve tabînin Allah Teâlâ yolundaki büyük fedakârlıklarını değersizleştirmek ve önemsizleştirmek uygun değildir.

Öte yandan Goldziher'in Kur'ân'ın resmî olarak kayıt altına alınmasına rağmen onun bile tekdüzeliğe ulaşamadığını "kıraat farklılıkları üzerinden" eleştirmesi de önyargılı analizlerdir. Yazarın Kur'ân'ın hem ezber hem de yazıyla güvenilir bir şekilde nakledildiği gerçeğinin üzerini bu şekilde örtmeye çalışması, Kur'ân'ın korunmuşluğu hakkında zihinlerde şüphe uyandırması meseleye peşin fikirli yaklaşımının bir sonucudur. Nitekim Goldziher, bu tezlerini daha önceki araştırmalarında da savunmuş, Kur'ân'ın ilâhî kaynaklı oluşunu reddetmiş, her fırsatta onu Hz. Muhammed'in vahiy dışı bir kaynaktan aldığı iddiasını tekrarlamış ve Kur'ân hakkında negatif algı oluşturmuştur. Mesela müellif, 1889-1890'da yayımlanan *Muhammedanische Studien (İslâm Kültürü Araştırmaları 1-2)* adlı meşhur kitabı başta olmak üzere tüm çalışmalarında Hz. Muhammed'in Kur'ân'ı Ehl-i Kitab'ın kutsal kitaplarından faydalanarak yazdığını,⁷⁶ "Kur'ân'da mevcut İncil hikâyeleri"⁷⁷ diyerek Kur'ân'ı yazarken Hıristiyanlıktan alıntılar yaptığını,⁷⁸ İncil'den iktibas ettiği mitolojileri kısmen bozarak Kur'ân'da birleştirdiğini⁷⁹ ve Kur'ân'ın onun elinin ürünü olduğunu⁸⁰ ileri sürmüştür. Goldziher, 1908 yılında kaleme aldığı "*Az arab irodalom rövid története*" (*Kısa Arap Literatürü Tarihi*) adlı kitabında da Hz. Muhammed'in kentli bir şair olduğunu ve Kur'ân'ı onun yazdığını tekrar etmiştir.⁸¹ Goldziher, Hz. Muhammed'in âyetleri sistemsiz ve konu bütünlüğü olmaksızın bir araya getirdiğini,⁸² Kur'ân'ın birçok yerini müphem (belirsiz, anlaşılabilir, kapalı) bıraktığını,⁸³ Müslümanların en başından itibaren üzerinde mutabakata vardıkları müşterek bir Kur'ân metninin bulunmadığını,⁸⁴ tarihte dinî bir grup tarafından vahiy kaynaklı olduğuna iman edilen hiçbir muteber kitabın ilk zamanlarında Kur'ân metni kadar güven vermeyen bir görünüm arz etmediğini⁸⁵ ileri sürmüştür. O, Hz. Muhammed vefat ettiğinde Kur'ân'ın bir bütün olarak mevcut olmadığını, vahiy kâtiplerinin bunları dağınık ve birbirinden bağlantısız parçalar halinde bulup yazdığını, Kur'ân'ı tümünden veya kısmen ezbere bilen hafızların iç savaşlarda öldüğünü, geri kalanların da İslâm'ı yaymak amacıyla uzak diyarlara dağıldıklarını iddia etmiştir. Goldziher, Zeyd b. Sâbit'in (ö. 45/665) çabalarıyla Kur'ân metninin değişik kaynaklardan derlendiğini, ancak onun da bunda başarılı olamadığını, zira Kur'ân'ın pek çok kısmının okunuşunda problemler olduğunu, Zeyd b. Sâbit'in derlemesinde bilgilerine müracaat edemediği birçok savaşçının bildikleri okuyuş biçiminden çok farklı okuyuşların ortaya çıktığını ileri sürmüştü⁸⁶ ve Kur'ân hakkında zihinlerde şüphe uyandırmak için olağanüstü çaba sarf etmiştir. Oysa Goldziher'in tarihî tenkit metodunu uygulayarak Kur'ân hakkında oluşturmaya çalıştığı negatif algı ve ulaştığı sonuçların tamamı yanlış, art niyetli ve maksatlardır. Çünkü Hz. Âdem'den itibaren bütün peygamberlere tebliğ edilen ilâhî dinin son kutsal kitabı Kur'ân,⁸⁷ Tevrat ve İncil'in nakledilmesiyle kıyaslanamayacak şekilde güvenilir yöntemlerle

⁷⁶ Ignaz Goldziher, *el-'Akide ve ş-şeria fi'l-İslâm*, çev. Muhammed Yusuf Musa vd. (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısri, 1946), 6-8; Rahile Kızılkaya Yılmaz, "Goldziher'in Hadise Yaklaşımını Belirleme Açısından Erken Dönem İslâm Toplumu Tasavvuru", *Darulfunun İlahiyat [İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 32/2 (2021), 453.

⁷⁷ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 1/255.

⁷⁸ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 2/501-502.

⁷⁹ Yaşar Dilek, *Oryantalist Ignaz Goldziher'in Hayatı ve Hz. Muhammed Tasavvuru*, 124.

⁸⁰ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 1/28. Goldziher, *el-'Akide ve ş-şeria fi'l-İslâm*, 6-8.

⁸¹ Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, 41.

⁸² Yaşar Dilek, *Oryantalist Ignaz Goldziher'in Hayatı ve Hz. Muhammed Tasavvuru*, 101.

⁸³ Yaşar Dilek, *Oryantalist Ignaz Goldziher'in Hayatı ve Hz. Muhammed Tasavvuru*, 124.

⁸⁴ Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 113; Görgün, "Goldziher, Ignaz (Metodu)", 14/108; Yaşar Dilek, *Oryantalist Ignaz Goldziher'in Hayatı ve Hz. Muhammed Tasavvuru*, 112, 115.

⁸⁵ Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 113; Görgün, "Goldziher, Ignaz (Metodu)", 14/108.

⁸⁶ Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, 53-54.

⁸⁷ eş-Şu'arâ 26/191-196.

gelecek nesillere ulaştırılmıştır. Bilindiği üzere Hz. Muhammed her sene ramazan ayında insan suretinde yanına gelen Cebrâil (a.s.) ile o güne kadar inen âyetleri karşılıklı olarak okumuş,⁸⁸ Zeyd b. Sâbit ile Übey b. Kâ'b (ö. 33/654 [?]) gibi vahiy kâtipleri de bu okumalara tanıklık etmiştir.⁸⁹ Hz. Peygamber'in ahirete irtihal ettiği yıl ramazan ayındaki son okuyuş iki kez gerçekleşmiş,⁹⁰ âyetlerin sûreler içerisindeki tertibi Cebrâil'in yönlendirmesiyle tevkîfî yapılmış⁹¹ ve Resûlullah henüz hayattayken mushaf büyük oranda şekillenmiştir. Hz. Muhammed'in vefatından hemen sonra Hz. Ebû Bekir, Zeyd b. Sâbit başkanlığında oluşturduğu ekibe Kur'ân'ı mushaf haline getirme görevini vermiş, hazırlanan nüsha Hz. Ebû Bekir'e teslim edilmiş, bu mushaf Hz. Ömer ve Hz. Ali başta olmak üzere tüm sahâbîlerin onayını almış ve hiçbir itirazla da karşılaşmamıştır. Bu nüsha, Hz. Ebû Bekir'den sonra halife Hz. Ömer'e, onun vefatıyla da kızı ve müminlerin annesi olan Hz. Hafsa'ya (ö. 45/665 [?]) intikal etmiştir.⁹² Hz. Osman dönemine gelindiğinde Hz. Hafsa'da bulunan orijinal nüsha yedi adet olmak üzere çoğaltılmış, birer kâri ile birlikte Mekke, Kûfe, Basra, Şam, Yemen ve Bahreyn'e gönderilmiş ve bir nüsha da Medine'de bırakılmıştır. İstinsah edilerek çeşitli beldelere gönderilen bu nüshalar sahâbe ve tabiîn tarafından hüsnü kabul görmüş (icmâ) ve Kur'ân'ın öğretiminde esas alınmıştır.⁹³ Görüldüğü üzere temel kaynaklardaki tüm bu bilgiler, Kur'ân-ı Kerim'in güvenilir bir şekilde korunup orijinal ve otantik hâliyle gelecek nesillere ulaştırıldığını hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak şekilde ortaya koymaktadır. Bununla birlikte Goldziher'in tezini ispat için kullandığı kıraat-i Kur'ân konusunda bazı ihtilâfların olduğu doğrudur. Kaldı ki Resûlullah'ın vefatını takip eden yıllarda ortaya çıkan bu görüş farklılıkları, Kur'ân'ın iki kapak arasına alınmasıyla da sona ermemiş, Hz. Osman'ın Kur'ân'ın nâzil olduğu Kureyş lehçesini esas alarak çoğalttığı mushafı⁹⁴ adı geçen beldelere göndermesiyle ve bazı sahâbîlerin elinde bulunan şahsî Kur'ân nüshalarını yaktırmasıyla ancak sona erebilmiştir.⁹⁵ Bu bakımdan Goldziher'in kurgusunu Kur'ân metninin yazılışı üzerinden değil de okunuşu üzerinden yapması menfî algı oluşturma amaçlıdır. Zira kitâbetle ilgili kullanacağı malzeme kurgusunu ispatlamaya yetmeyeceği için olsa gerek "kıraatla ilgili mezkûr ihtilafı" esas almayı ve kafa karıştırmayı tercih etmiştir. Dolayısıyla onun bu ihtilafı sona erdiren sahîh bilgileri görmezden gelmesi ve ısrarla kıraat farklılıkları konusundaki tartışmalara yoğunlaşarak Kur'ân hakkında zihinlerde şüphe uyandırmaya çalışması ilmî tarafsızlığını yitirdiğinin ve maksatlı analizler yaptığının apaçık bir kanıtıdır.

Sonuç olarak, Goldziher'in yıllar önceki çalışmalarında savunduğu Kur'ân ile ilgili önyargılı savlarını bu tebliğinde de farklı tarz ve üslupla tekrarladığı, görüşlerinde herhangi bir değişiklik olmadığı, netameli fikirlerini savunmaya devam ettiği ve Kur'ân'ın mevsûkiyetiyle alakalı şüphe uyandırma hedefinden hiçbir zaman vazgeçmediği anlaşılmaktadır.

2.3. "Ümmetimin İhtilafı Rahmettir" Rivayetine Yaklaşımı

Goldziher'in ihtilafı ümme rivayeti sayesinde farklı geleneklerden gelen her bir okul temsilcisinin kendilerine meşruiyet kazandırdığı, o nedenle de hadis denilen peygamber sözlerinin bölgesel kaynaklı olduğu ve "Kûfî, Basrî, Medenî hadisler" şeklinde tasnif edildikleri iddiası gerçekleri yansıtmayan taraflı analizlerdir. Goldziher, bölgesel kaynaklı olduğunu iddia ettiği hadisleri fetih

⁸⁸ Buhârî, "Bed'ü'l-halk", 6 (No. 3048).

⁸⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/117 (No. 21149).

⁹⁰ Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 2 (No. 4702).

⁹¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/57 (No. 399). Kanaatimizce yirmi üç yılda farklı zaman ve mekânlarda peyderpey nâzil olan âyetlerin sûrelerde muhteşem bir insicam ve uyum içinde yer alması tevkîfî olduğunun en büyük delilidir.

⁹² Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 3, (No. 4712).

⁹³ Abdülhamit Birişik, "Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/385-386.

⁹⁴ Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 2, 3, (No. 4984, 4987); "Menâkıb", 3 (No. 3506); Müslim, "Fezâ'il", 12 (No. 50); "Fezâ'ilü's-şahâbe", 15 (No. 98, 99).

⁹⁵ Abdülhamit Birişik, "Kıraat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/427.

hareketlerine katılmak için o topraklara giden ve yerleşen sahâbîlerin rivayet ettikleri gerçeğini görmezden gelmiş, sanki mezkûr hadisler oralarda yaşayan Müslümanlar tarafından uydurulmuş, o nedenle de böyle adlandırılmış gibi bir algı oluşturmuştur. Nitekim o, daha önceki çalışmalarında da buna benzer görüşler ileri sürmüştü; “*Ümmetimin ihtilafı rahmettir*” rivayetinin saray uleması arabulucu ilahiyatçılar tarafından uydurulduğunu iddia etmiştir.⁹⁶ Yazar, hadislerin menşeinin aslında Medine şehri olduğunu, buradan İslâm'ın en uzak beldelerine götürüldüğünü, ancak hadislerin büyük bir kısmının da muhtelif bölgelerde kendiliğinden ortaya çıktığını,⁹⁷ Kûfe, Basra, Mısır, Şam gibi eyaletlerde formüle edilip Hz. Peygamber'e isnad edildiğini iddia etmiştir.⁹⁸ Kanaatimizce bu bölgelerde uydurulan hadisler olsa da durum Goldziher'in iddia ettiği gibi değildir. Onun münferit hâdiselerden hareketle böyle bir genelleme yapması ve hadisler hakkında şüphe uyandırmaya çalışması maksatlardır. Nitekim Goldziher, önceki araştırmalarında da hadislerle aşırı şüpheyile yaklaşmış, hadislerin sonraki süreçlerde üretilip Hz. Muhammed'e nispet edildiğini ileri sürmüştür.⁹⁹ Ona göre sınırlı sayıdaki birkaç örnek dışında hadis metinlerinin Hz. Peygamberle doğrudan bir alakası yoktur. Kitaplarda hadis olarak nakledilenler Müslümanlar arasındaki politik kavgalar ve fırka ihtilaflarında tarafların kendi görüşlerini Resûlullah'ın otoritesiyle destekleme çabalarının bir sonucudur.¹⁰⁰ Hadislere güven konusuna daha olumlu yaklaşan J. Fück (1894-1974) Goldziher'in bu tavrını tenkit etmiş, her ne kadar Müslüman araştırmacılar uydurma hadislerin tamamını ayıklayamamış olsalar da hadislere itimadın bütünüyle yitirilmesinin haksız bir genelleme olacağını ifade etmiştir. Fück, hadislerin gerçek bir özünün bulunduğunu, “hadislerin ilk iki asırda üretildiği ve sonraki nesillerin peygamber ve sahâbe tasavvurlarını yansıttığı” şeklindeki iddiaların hem Hz. Peygamber'in kudretli kişiliğinin hem de bağlıları üzerinde meydana getirdiği olağanüstü etkinin tam olarak anlaşılmasından kaynaklandığını belirtmiştir.¹⁰¹

Öte yandan Goldziher'in hadislerin değişik bölgelerde üretilmeleri nedeniyle ibadet ve hukukla ilgili uygulamalarda ve ibadetlerin şekillerinde farklılıklar olduğu iddiası da isabetsizdir. Nitekim Kûfe, Basra, Mısır, Şam gibi bölgelere seyahat eden yahut oralara yerleşen sahâbîler Hz. Peygamber'den öğrendiklerini bildikleri kadarıyla uygulayıp aktarmışlardır. Sahâbenin ümmeti bilgilendirme sorumlulukları gereği tanıklıklarını nakletmelerini maksatlı yorumlayarak ibadetlerin şekillerinde tekdüzelik olmadığını iddia etmek ve buradan hareketle hadisler hakkında şüphe uyandırmaya çalışmak iyi niyetli bir yaklaşım değildir. Zira o dönemin sosyo-kültürel şartlarını, iç savaşları ve politik çekişmeleri göz ardı ederek yapılan değerlendirmeler anakronizme düşmekle sonuçlanır. Milâdî yirminci yüzyılın parametreleriyle milâdî altıncı asırlarda yaşanan olayları izaha kalkışmak böyle yapanları hatalı neticelere götürür. Kanaatimizce Goldziher burada anakronizme düşmüş, varsayımlarını tarihî hakikatler gibi sunmuş, ibadetlerdeki küçük detayları bahane ederek büyük iddialarda bulunmuş, eksik bilgilere dayalı analizler yapmış, bu nedenle de isabet kaydedememiştir. O, İslâm'ı zaman içerisinde iç ve dış dinamiklerin tesiriyle oluşmuş bir din olarak gördüğü için hadislerin de aynı etkiyle şekillendiğini iddia etmiş¹⁰² ve yanlış düşmekten kurtulamamıştır.

⁹⁶ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 2/107-108; Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 126, 273.

⁹⁷ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 2/243.

⁹⁸ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 2/107-108; Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 126, 273.

⁹⁹ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 2/20, 24.

¹⁰⁰ Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*, 46. Ayrıca bk. Ayşe Mutlu Özgür, *Hadise Oryantalist Yaklaşımlar Tek Râvili Tarikler Özelinde Bir İnceleme* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 39, 45.

¹⁰¹ Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 163; Mutlu Özgür, *Hadise Oryantalist Yaklaşımlar Tek Râvili Tarikler Özelinde Bir İnceleme*, 71.

¹⁰² Goldziher, *Hadis Kültürü Araştırmaları*, Giriş, 23.

Diğer taraftan Goldziher'in “*Ümmetimin ihtilafı rahmettir*” rivayetini bir emrivaki olarak nitelenmesi de yanlıştır. Onun İslâm'a aykırı örflerin böyle bir oldubittiyle bağlayıcı bir geleneğe dönüştürüldüğü, yaşanan ihtilafların kaynağının bu köklü emrivaki düşüncesi olduğu, bu yüzden de mezkûr hadis uydurularak İslâm'a aykırı örf ve âdetlerin meşrulaştırılmasında kullanıldığı iddiası önyargılı analizlerdir. Yazarın aslında bu sözün Hz. Peygamber'e değil, hem Hz. Ebû Bekir'e hem de halife Ömer b. Abdülaziz'e atfedildiği, bu sözün geriye doğru tarihlendirilip hadis hüviyeti kazandığı, ihlal edilemez yaptırım gücü elde ettiği iddiası da isabetsizdir. Müellifin senedi problemlili bu rivayet üzerinden hadislerin tamamının güvenilirliğine gölge düşürmeye çalışması, sadece bu rivayet değil, buna benzer pek çok sözün kökeni araştırıldığında geç dönemde yaşamış otoritelerin sözlerinin olduğunun görüleceği iddiası da art niyetli bir genellemedir. Her ne kadar kaynaklarda onun iddia ettiği gibi birtakım hadisler bulunsa da münferit hâdiselerden hareketle böyle bir genelleme yapması yanlıştır. Nitekim söz konusu rivayeti hadis kritiği açısından tahlil eden Furkan Kapkaç, bunun Hz. Peygamber'e dayanan bir aslının olmadığı sonucuna ulaşmıştır.¹⁰³ Bu rivayetteki ihtilaf kavramını “tefrika” olarak anlayan Ali Toksarı ise, rivayetin Resûlullah'a kadar ulaşan şaz ve illetten uzak merfû ve muttasıl bir senedinin olmadığını, bu nedenle de sahîh hadis nazarıyla bakılamayacağını, ihtilafın ümmet için rahmet olamayacağını, içtihadın var olduğu her yerde fikir ayrılıklarının daima olacağını, bu nedenle de ihtilafın zararlı olup esas olanın fikir birliği olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁴ Toksarı, geleneğin yanlışlarına odaklanarak analiz yaptığı ve ihtilaf kelimesine “görüş farklılığı” yerine “tefrika” anlamı verdiği için mezkûr tespitlerinde isabet kaydedememiş ve yanılmıştır. Ancak söz konusu rivayeti tahkik eden Halil İbrahim Kutlay, hadis olma yönüyle bir aslının olmadığını, lakin anlam itibarıyla doğru olduğunu, Kur'ân ve sünnete uygun farklı görüş ve düşünceler üretmenin ümmet için rahmete vesile olacağını ifade etmiştir.¹⁰⁵ Kanaatimizce rivayet her ne kadar sened itibarıyla sahîh olmasa da metinde verilmek istenen mesaj doğru, anlamlı ve yerindedir. Kaldı ki Hz. Peygamber'in en yakın arkadaşı Hz. Ebû Bekir'in buna benzer bir söz söylemesi de mümkündür. Çünkü müminler için en güzel örnek olan Hz. Peygamber'in farklı düşüncelere, istişareye¹⁰⁶ ve ortak akla verdiği önemi en iyi bilenlerden birisi en yakınındaki Hz. Ebû Bekir'dir. Nitekim Ebû Hüreyre (ö. 58/678) de Hz. Peygamber kadar istişareye önem veren bir başkasını görmediğini ifade etmiştir.¹⁰⁷ Diğer taraftan bu sözün Goldziher'in iddia ettiği gibi Ömer b. Abdülaziz ve çevresine de ait olması mümkündür. Ancak yazarın bu rivayetin uydurma yahut adı geçen halifelere ait olabileceği iddiasıyla “tüm hadislerin güvenilirliğine gölge düşürmeye çalışması”, hadiste verilen mesajın yanlış olduğunu ileri sürmesi ve bunu “tarihî oldubitti gibi göstermesi” isabetsizdir. Bize göre Kur'ân'a ve mütevâtir sünnete bütüncül bakıldığında rivayette dikkat çekilen “görüş farklılıklarının ümmet için rahmet olacağı mesajının” her iki kaynaktan da bulunduğu görülür. Nitekim Kur'ân, Hz. Peygamber'e toplumu ilgilendiren konularda ashâbıyla istişare etmesini emretmiş,¹⁰⁸ o (s.a.v.) da yol ve dava arkadaşlarının farklı görüşlerini dikkatle dinlemiş, dünyevî meselelerin çözümünde onların tecrübe ve birikimlerinden faydalanmış, isabetli olanı da uygulamakta tereddüt etmemiştir. Mesela Resûlullah, Bedir Savaşı öncesi Hubâb b. Münzir'in (ö. 20/641[?]) ikazı

¹⁰³ Furkan Kapkaç, “*İhtilâfu Ümmeti Rahmetun*” Rivayetinin Hadis Kritiği Açısından Tesbit ve Tahlili” (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 124.

¹⁰⁴ Ali Toksarı, “İslâm'da İhtilâfın Yeri”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 297, 302-303, 307, 316.

¹⁰⁵ Halil İbrahim Kutlay, “Ümmetimin İhtilafı Rahmettir Sözü Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 2/1 (2004), 81-104.

¹⁰⁶ Hz. Peygamber'in istişareye verdiği önemle ilgili bk. Müslim, “Libâs ve zînet”, 13 (No. 57); Ebû Dâvûd, “Salât”, 214-215 (No. 1080).

¹⁰⁷ Tirmizî, “Cihâd”, 35 (No. 1714).

¹⁰⁸ Âl-i İmrân 3/159. Ayrıca bk. eş-Şûrâ 42/38.

üzerine kararını yeniden gözden geçirmiş, çok daha isabetli olan Hubâb'ın teklifini uygulamıştır.¹⁰⁹ Görüldüğü üzere Hubâb'ın önerisi ümmet için rahmete dönüşmüş, savaşın kazanılmasında da belirleyici olmuştur. Dolayısıyla usulüne uygun yapılmış içtihatlar/görüş farklılıkları ümmet için bir rahmettir. Hükmü doğrudan ve açıkça belirtilmemiş dinî meselelerde düşünce üretme anlamına gelen içtihat (ilâhî iradenin keşfi çabası), farz-ı kifâye olup ehil kimseler tarafından kıyamete dek yapılmak durumundadır. Hz. Peygamber içtihat kapısını açık tutmak için; “İçtihat edip isabet edene iki ecir, hata edene bir ecir vardır”¹¹⁰ buyurmuşlardır. Bu da evrensel, ebedî ve ekmel din olan İslâm'ın içtihadı verdiği önemini göstermektedir. Çünkü dönem, şartlar ve ortam değiştiğinde, sahanın uzmanları Kur'ân ve sahîh sünnetin ilkeleri ışığında yeni hükümler ortaya koyar, din hakkında derin ve sağlam bilgi sahibi olmak için fedakârca gayret gösterir¹¹¹ ve ümmetin güncel dinî problemlerinin çözümüne fikren katkı sunar.

Öte yandan ihtilafın ümmete fayda verebilmesi için öncelikle bu kavramın doğru anlaşılması gerekir. Zamanla anlam kaybına uğrayan ve tefrika manasına gelmeye başlayan ihtilafa “görüş farklılıkları” manası verildiğinde böyle bir ihtilaf rahmete vesile olabilir. Ancak ihtilaf kavramı tefrika gibi anlaşılmaya devam eder, hiçbir ciddi delile dayanmayan indî ve keyfi görüşler kaliteli içtihatlar tercih edilirse İslâmî ilimler ileriye değil, geriye doğru gider, Müslümanlar bundan olumsuz anlamda etkilenir, parçalanma ve bölünme kaçınılmaz olur. Kaldı ki müminler içtihadın/görüşün/düşüncenin en güzelini, en sağlamını ve en doğrusunu arayıp bulmak ve ona ittibâ etmekle mükelleftir.¹¹² Bütüncül perspektifle, sağlam muhakemeye ve akliselikle meseleye yaklaşan, Kur'ân ve sünnetin ilkelerini referans alan, belli bir metot dâhilinde üretilen farklı görüşler ümmet için bir rahmettir. Ümmet-i Muhammed farklı görüşler içerisinde en sağlamını seçer, bunun üzerinde uzlaşır, hep birlikte bu görüşü sahiplenip savunur, yaşayan bir geleneğe dönüştürür, sürekliliğini sağlar, zaman ve şartlar değiştiğinde güncellerse o zaman böyle bir içtihat ve icmâ ümmet için rahmete vesile olabilir. Aksi takdirde anlam kaybını uğrayan ihtilaf kavramı yanlış anlaşılmaya devam ederse cepheleşme, kamplaşma, tefrika, anarşi, kargaşa ve istikrarsızlık kaçınılmaz olur. Nitekim ihtilaf kavramı yanlış anlaşıldığı içindir ki ümmet-i Muhammed tefrikaya düşmüş, günümüzde bile vahdetini sağlayamamış, ulvî hedefler için müşterek hareket edecek, ortak kararlar alacak “güçlü dinî, siyâsî, askerî, hukûkî ve ekonomik bir yapı/mekanizma” kurmayı başaramamış, tüm dünyaya model olacak örnek davranışlar sergileyememiş ve yeryüzünde barış ve adaleti sağlama görevini hakkıyla yerine getirememiştir.¹¹³ Bu itibarla ümmet, güvenilir ve sağlam dinî bilgiler ışığında üretilen/üretilecek olan kaliteli içtihatlar içinden en doğrusunu seçmek, buna dayanarak birlik ve beraberliğini pekiştirmek ve İslâm'ı insanlığa en güzel şekilde tebliğ ve temsil etmek mecburiyetindedir. Zira içtihat statik değil, dinamiktir. Bu bakımdan Kur'ân ve sünnetin ilkeleri esas alınarak yapılan/yapılacak içtihatlar İslâm âlimleri tarafından kıyametin kopacağı ana kadar devam ettirilmek zorundadır.

Şurası bir gerçektir ki, oryantalistlerin pek çoğu kendi görüşlerini destekleyen verileri İslâmî literatürden seçerek almış, tezlerini çürüten rivayetleri yok saymış, metinleri tahrif etmiş, her ne kadar tarafsız ve objektif olduklarını iddia etseler de istisnalar dışında çoğu Hz. Peygamber söz konusu

¹⁰⁹ Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyüb, İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. M. Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire: y.y., 1399/1979), 3/167-168.

¹¹⁰ Buhârî, “İ'tişâm”, 13, 21 (No. 6919); Müslim, “Aşkîye”, 6 (No. 15).

¹¹¹ et-Tevbe 9/122.

¹¹² ez-Zümer 39/18.

¹¹³ Bu konuda ayrıntı bilgi için bk. Ahmet Emin Seyhan, *Hadislerde Kıyamet Alametleri (Envârü'l-Âşîkîn Örneğinde)* (Isparta: Tuğra Ofset, 2006), 153-154.

olduğunda adil, tarafsız ve objektif olamamıştır.¹¹⁴ Örneğin Goldziher'in çalışmalarını analiz eden bazı araştırmacılar, onun tezlerini temellendirmek için her türlü enstrümanı kullandığını, tezini destekleyen rivayetleri seçerek aldığını veya yanlış naklettiğini,¹¹⁵ ideolojisine hizmet için hadis tarihini yanlış okuduğunu, bilimsellikten ve objektiflikten uzaklaştığını¹¹⁶ ifade etmişlerdir. Onlar, Goldziher'in seçtiği kitaplardan beğendiği metinlere onların taşımadıkları manaları yüklediğini, gerçekleri çarpıtıp istediği neticeleri öne çıkarttığını,¹¹⁷ hadisleri tarihlendirirken çoğu zaman sezgilerine göre hareket ettiğini, önemli ölçüde keyfi davrandığını,¹¹⁸ Müslümanların hadislere güvenini sarsma amacıyla kelimelerin anlamını tahrif ettiğini,¹¹⁹ tezlerini talî kaynaklara dayandırdığını, bilimsel araştırmalarda kullanılmasına müsaade edilmeyecek kitapları kullandığını¹²⁰ belirtmişlerdir. Goldziher'in önermesini destekleyecek rivayetler bulamadığı zaman indî yorumlara başvurduğunu,¹²¹ tezine aykırı sahîh hadisleri mevzû saydığını, işine yarıyorsa âyetlere aykırı hadisleri bile kanıt olarak kullandığını,¹²² bir hadisin kökeni hakkında delillerden ziyade sezgilerine dayanarak yorum yaptığını¹²³ kaydetmişlerdir. Goldziher'in kaynakları tek taraflı kullandığını,¹²⁴ meselelere kusur ve açık aramak amacıyla yaklaştığını, konuları önyargılı ve taraflı değerlendirdiğini,¹²⁵ teorisine uymayan haberleri gerçekdışı saydığını, birkaç örneğe bakarak genelleme yaptığını,¹²⁶ hadis külliyyatının tamamının güvenilir olmadığını oluşturmak için çabaladığını,¹²⁷ teşmilci ve aşırı şüpheli yaklaşım içinde olduğunu¹²⁸ kayıtlara geçirmişlerdir. Görüldüğü üzere Goldziher, her ne kadar tarafsız olduğunu iddia etse de pek çok İslâm araştırmacısı onun tahriflerini, bilinçli çarpıtmalarını ve negatif algı oluşturma faaliyetlerini fark edip deşifre etmişlerdir. Efsaneleştirilen ve İslâm araştırmalarının rakipsiz efendisi olarak gösterilen bu müsteşrikin aslında kendisine duyulan güveni, sevgiyi, saygıyı ve övgüyü hak etmediğini delilleriyle ortaya koymuşlardır.

Öte yandan Goldziher'in "ümmetin ihtilafının rahmet" olduğunun ifade edilmesine rağmen İslâm'da yüksek düzeyde düşünce hürriyetine izin verilmediği, çünkü böylesi bir hoşgörünün İslâm'ın parçalanmasına, belki de yıkılmasına sebep olacağı, zaten İslâm toplumunun halifelik düşüncesinin

¹¹⁴ Muhittin Düzenli, "Kitâbetü'l-Hadis'e İlişkin Müsteşrikerin Görüşleri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (Haziran 2023), 100.

¹¹⁵ Bekir Kuzudişli, "Oryantalizm ve Hadisle İlgilenen Bazı Oryantalistler", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]* 7 (2003), 152.

¹¹⁶ Nevzat Aydın, "Hadislerin İlk Dönem Tasnif Süreci Üzerine Bir Değerlendirme", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (Mayıs 2011), 204, 209, 216.

¹¹⁷ Muhammed Zâhid el-Kevserî, "Yarım Asır Öncesinden Oryantalizme Bir Bakış", çev. Seyit Bahçıvan, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 23 (2007), 191-192.

¹¹⁸ Harald Motzki, *İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metodları*, çev. Bekir Kuzudişli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 73.

¹¹⁹ Talat Koçyiğit, "I. Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (1967), 46-47.

¹²⁰ Talal A. H. Maloush, "Early hadith literature and the theory of Ignaz Goldziher" (Edinburgh: University of Edinburgh, Doktora Tezi, 2000), 358-373.

¹²¹ Görgün, "Goldziher, Ignaz (Metodu)", 14/105-106.

¹²² İbrahim Kutluay, "Müslüman Araştırmacıların Bazı Oryantalistlere Yönelttiği Tenkitler: Fuat Sezgin'in Goldziher Eleştirisi Özelinde", III. *Uluslararası Ahmed Hani Sempozyumu (İslâm Bilim ve Kültür Tarihçisi Olarak Prof. Dr. Fuat Sezgin)*, (5-6 Ekim 2019, Ağrı) *Bildiriler Kitabı*, ed. Adem Yerinde (Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayınları, 2019), 291-291.

¹²³ Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 277.

¹²⁴ Hacı Musa Bağcı, *Hadis Tarihi ve Usulü* (Ankara: Bilay Yayınları, 2018), 440.

¹²⁵ Abdülmecit Okcu, "Ignace Goldziher'in Taberî'den Aktarımda Bulunarak Bazı Kırâatleri Tenkidi ve Meselenin Arka Plânı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2002), 139, 142-143.

¹²⁶ Yücel, *Hadis Tarihi*, 202.

¹²⁷ Canikli, "Ignaz Goldziher'in 'İslâm Kültürü ve Araştırmaları I-II' Eseri Bağlamında Hz. Peygamber ve Hadisler Hakkındaki Görüşlerine Yeniden Bakış", 356.

¹²⁸ Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 305.

“sözde birliğiyle” bir arada tutulmaya çalışıldığı, bölgesel iktidarların yükselmesiyle İslâm'ın parçalanmasının kaçınılmaz olacağı şeklindeki görüşleri de gizli ajandasındaki temennilerinin dışa yansımalarıdır. Nitekim onun bu ifadeleri uzun süredir devam eden Osmanlı Devleti'ni yıkma girişimlerinin sonuna geldiklerini ima eden bilinçli sözlerdir. Goldziher'in burada İslâm'ın parçalanmasıyla kast ettiği Müslümanların hamisi olan ve tebliğini sunduğu yıllarda hilâfet makamını temsil eden Osmanlı Devleti'nin bölünüp parçalanmasıdır ki, kendisi bu süreçte etkin rol oynamıştır. O, fanatik bir Yahudi olarak ölüm döşeginde yatan babasına verdiği sözü tutmuş, Filistin'de Yahudi devletinin kurulması çabalarına fiilen katılmasa da fikrî planda destek olmuş, gayretlerinin karşılığını yıkılması için çabaladığı Osmanlı Devleti'nin parçalanışına bizzat tanıklık ederek almıştır.¹²⁹

Diğer taraftan Goldziher'in halifelüğün Müslümanların “sözde birliğini” sağladığı şeklindeki ifadeleri de alaycı, küçümseyici ve art niyetlidir. Eğer hilâfet makamı Müslümanların “sözde birliğini sağlıyor idiyse” emperyalist ülkeler hilâfeti ortadan kaldırmak için neden olağanüstü çaba sarf etmişlerdir? Batılı ülkeler Osmanlı Devleti'ni yöneten padişahların halife sıfatıyla tüm Müslümanların birliğini temsil etmesinden neden bu kadar rahatsız olmuşlardır? Yoksa Haçlılar hilâfet kurumunu elinde bulunduran Osmanlıların sahip oldukları bu manevî güçle “potansiyel bir panislâmist tehdit” oluşturacağını ve bu tehdidin mutlaka bertaraf edilmesi gerektiğini mi düşünmüşlerdir? Nitekim İngiltere başta olmak üzere emperyalist ülkeler milliyetçilik akımlarına verdikleri güçlü destekle ve kışkırttıkları bazı Arap kabileleriyle iş birliği yaparak Osmanlı Devleti'ni parçalayıp küçük devletçiklere ayırmışlardır. Ancak bu da onlara yeterli gelmemiş, Goldziher'in Müslümanların sözde birliğini sağladığını iddia ettiği “hilâfet müessesesini tamamen ortadan kaldırmak için” var güçleriyle çalışmış ve nihayet hedeflerine ulaşmışlardır. Bu bakımdan hilâfet makamının gerçekten Müslümanların vahdetini sağladığı, Goldziher'in iddia ettiği gibi bunun “sözde birlik” olmadığı, İslâm düşmanlarının onu lağv etmek için verdikleri üstün mücadeleden belli olmaktadır.

2.4. İslâm Bilginlerinin İslâm'a Aykırı Âdetleri Yazılı Hukukun Yazılı Kanunları Derecesine Yükselttikleri İddiası

Goldziher'in mezheplerin, şeriata aykırı örf ve âdetleri yazılı hukukun yazılı kanunları derecesine yükselttikleri iddiası maksatlardır. Onun böyle yaparak müçtehitlerin İslâm'ın yayıldığı bölgelerdeki halkların geleneklerini İslâm'a uygun hâle getirme çabalarını değersizleştirmeye çalışması ve bu konudaki içtihatları dine aykırı faaliyetlermiş gibi takdim etmesi bilinçli çarpıtmalardır. Zira müçtehitlerin yaptıkları İslâm'a aykırı âdetleri dinin temel kaynaklarını esas alarak, bir yöntem dâhilinde, bilimsel gelişmeleri, zamanı, şartları, coğrafyayı ve sosyo-kültürel ortamı da dikkate alarak dine uygun hâle getirme ameliyesidir. İslâm âlimlerinin İslâm'a aykırı içtihat yapmaları söz konusu değildir. Çünkü İslâm kıyamete kadar geçerli cihanşümul bir din olduğu için yayıldığı bölgenin örf ve âdetlerini dikkate alır; “iptal, ibkâ veya ıslah prensibini” uygular; ayrıca ilave düzenlemeler yapar. Goldziher'in iddiasının aksine İslâm'a aykırı âdetleri olduğu gibi bırakıp onaylamaz ve meşrulaştırmaz. Yazarın Osmanlı dönemi İslâm âlimlerinin bu tür örfleri şeriat ile uyumlu hâle getirmeye çalıştıkları veya açıkça çelişkiye düşmemesi için uğraştıkları, ama bunun da bir işe yaramadığı şeklindeki iddiaları meseleye art niyetli ve önyargılı yaklaşımın bir sonucudur. Goldziher'in bu âdet hukukunu İslâm ile uyarılma çabalarının yargıda ikiliğe yol açtığı, dinî mahkemeler ile dünyevî mahkemelerin kurulduğu, Osmanlı Devleti'nde de şer'î yasaların yanı sıra dünyevî kanunların yürürlüğe konulduğu şeklindeki tespitleri de kısmî doğrular içermekle beraber negatif algı oluşturma amaçlıdır. Çünkü Osmanlı

¹²⁹ Ahmet Emin Seyhan, “Ignaz Goldziher'in Müslümanlara Yaklaşımındaki Tutarsızlıklar Üzerine Bir Değerlendirme”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58 (2023), 201-206.

padişahları, dönemin hukukî, iktisadî, sosyal ve siyasî sebeplerinin zorunlu bir sonucu olarak toplumsal problemlerin çözümüne katkı sunmak amacıyla “düzenleme yapma yetkilerini” kullanarak söz konusu mahkemeleri kurdurmuş,¹³⁰ her ne kadar bu mahkemeler arasında sık sık yetki ve görev uyuşmazlıkları olsa da onlar vazifelerini yapmışlardır. Bu bakımdan Goldziher'in istediği sonucu elde etmek için tarihi gerçekleri bu şekilde çarpıtması, İslâm âlimlerinin dine aykırı örf ve âdetleri şeriat ile uyumlu hâle getirme çabalarının hiçbir işe yaramadığını ileri sürmesi İslâm'ı, İslâm bilginlerini ve Osmanlı Devleti hukuk sistemini karalama amaçlı maksatlı değerlendirmeler olup ilmî tarafsızlığını yitirdiğinin açık belgeleridir.

Diğer taraftan Goldziher'in İslâmî hayatın pratiğinin realiteyle uyuşmadığı, şeriatın dogmatikliğinin görmezden gelinmemesinin buna sebep olduğu, İslâm'ın dogmatik kurallar içerdiği ve evrensel olamayacağı iddiası da zoraki yorumlardır. Yazarın unuttuğu ya da görmek istemediği İslâm'ın değişmez ilkeleri olmakla birlikte zamana, şartlara, coğrafyaya ve bölgelere göre değişebilen hükümleri de olduğudur. Ayrıca tebliğin başında tarafsız görünmek adına “İslâm'ın dogmatik bir dürtüye hiç sahip olmadığını” ifade eden Goldziher'in tebliğin ortalarına gelince söylediğinin tam tersini yaparak “İslâm'ın dogmatik olduğunu” iddia etmesi kendisiyle çeliştiğini göstermektedir. Yazarın böyle yaparak İslâm dinini “düşünce özgürlüğünü sınırlayan ya da ortadan kaldıran bir din” gibi göstermeye çalışması art niyetlidir. Zira İslâm, dogmatik bir din değildir. Dogma kavramı “değişme ve gelişmeyi yadsıyan öğretileri ve anlayışları adlandırmak” için kullanıldığından bu kelime İslâm için kullanılamaz. Ayrıca İslâm'ı dogma olarak niteleyip “körü körüne itaat edilen ve savunulan bir din” gibi göstermeye çalışmak da yanlıştır. Zira bu durum, yüzlerce âyette akli kullanmaya ve sağlıklı tefekküre vurgu yapan,¹³¹ delile (burhan/beyyine/sultan/hüccet) dayanarak konuşmayı ve hareket etmeyi öneren,¹³² bilinçli bir Yaraticının varlığına şahitlik eden kâinat ve insan kitabındaki hassas ayarları keşfetmek için derin ve kapsamlı okumalar öneren, Yüce Allah'ın varlığını gösteren âyetler üzerine düşünmeyi tavsiye eden¹³³ İslâm dinine haksızlık/hakaret olarak değerlendirilebilir. Kaldı ki yeryüzü ve gökyüzündeki âyetleri (sahibini işaret eden delilleri) araştırdıktan sonra özgür iradesiyle inanmayı öneren İslâm dinini tahrif edilmiş batıl dinlerle kıyaslamak ve onlar için geçerli olan bir kavramı İslâm hakkında kullanmak mantık kurallarına da aykırıdır. Zira önce inanmayı, sonra araştırmayı, ikna olmazsa da akli bir kenara bırakıp inanmaya devam etmeyi öneren muharref din Hıristiyanlık ile önce araştırmayı, evrendeki delilleri aklîselimle incelemeyi, sonra da insanoğlunun zihnini aydınlatan bu sağlam kanıtlara dayanarak¹³⁴ tahkiki bir şekilde iman etmeyi öneren İslâm dini asla kıyaslanamaz. Bu bakımdan Hıristiyan din adamlarının akıl dışı yorum ve uygulamalarını tanımlamak için üretilen mezkûr kavram İslâm hakkında kullanılamaz. Aynı şekilde batıl dinlere bakılarak; “*Deney alanının dışında kalan bütün savlar dogmatik olmak zorundadır*” önermesinden hareketle İslâm'ın da kanıtı dayanmadan iman edilmesi gereken, ilerlemenin ve gelişmenin karşısında duran, bağnaz, aşırılıklar içeren, dayatmacı ve buyurgan bir din olduğunu iddia etmek maksatlı analizlerdir. Goldziher'in böyle bir düşünceden hareketle dogma olan bir dinin zorunlu sonucunun zorbalık olacağı, bu dinin farklı düşüncelere tahammül edemeyeceği iddiası kötü niyetli ve maksatlardır. Kanaatimizce yazarın tüm bu gerçeklerin farkında olmasına rağmen İslâm'ı

¹³⁰ Osmanlı mahkemeleri hakkında yapılan literatür taramasıyla ilgili bilgi için bk. Ekrem Buğra Ekinci, “Osmanlı Devleti'nde Mahkemeler ve Kadılık Müessesesi Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD)* 3/5 (2005), 428-438.

¹³¹ Akli kullanmakla ilgili bazı âyetler için bk. el-Bakara 2/44, 163-164, 242; Âl-i İmrân 3/190; el-En'âm 6/32; Yûnus 10/6, 16; Yûsuf 12/109; el-Enbiyâ 21/10, 66, 67; el-Mü'minûn 23/80; el-Kasas 28/60.

¹³² Delile dayanarak konuşmak ve hareket etmekle ilgili bazı âyetler için bk. el-Bakara 2/111; Âl-i İmrân 3/151; el-En'âm 6/81; Yûnus 10/68; el-Enbiyâ 21/24; en-Neml 27/64; el-Fâtr 35/40; es-Saffât 37/156-157; el-Mü'min 40/56; Muhammed 47/14.

¹³³ el-Fussilet 41/53-54; ez-Zâriyât 51/20-22.

¹³⁴ el-En'âm 6/75-79; el-Mü'minûn 23/117; en-Neml 27/64.

dogmatik bir din gibi göstermeye çalışması, evrensel ve ebedî olamayacağını iddia etmesi önyargılarından ve ilmî tarafsızlığını yitirmesinden kaynaklanmaktadır.

Öte yandan Goldziher'in Müslümanların fethettikleri bölgelerden biri olan Hindistan'daki Endonezya putperest topluluklarını baskı altına aldıkları iddiası da tamamen gerçek dışıdır. Zira Müslümanlar fethettikleri bölgelerde yaşayan insanların dinlerine asla müdahale etmemiş, "*Dinde zorlama yoktur...*"¹³⁵ âyetine uygun davranmış, farklı dinden insanların inançlarını özgürce yaşayacakları ortamları oluşturmuşlardır. Dolayısıyla onun satır aralarındaki bu tür bilinçli çarpıtmaları İslâm'ın savaşla yayılan bir din olduğu algısını pekiştirme amacının ve İslâm'a menfi bakışının bir sonucudur.

2.5. Goldziher'in Yetmiş Üç Fırka Rivayetine Yaklaşımı

Yahudi müsteşrik Goldziher'in yetmiş üç fırka rivayetine dayanarak ihtilafa geniş bir hareket alanı bırakıldığı, aslında fırkalara ayrılmanın İslâm için övünülecek bir durum olmadığı ve bu rivayetin toplumda olumsuz etkileri olduğu şeklindeki tespitleri kısmî doğrular içermekle birlikte hatalıdır. Zira o, belli bir usûl gözetmeksizin yaptığı hadis metin tenkidinde isabet kaydedememiştir. Nitekim yazar, salt akılla meseleye yaklaşmış, rivayette geçen "fırka" kelimesinin aslında "şu'be" olduğunu, rivayette kastedilenin "firkalar" değil, "ahlâkın dalları" olması gerektiğini iddia etmiş, diğer dinlerden bir veya iki fazla şu'besi olan İslâm'ın bu şekilde anlaşılması durumunda onlardan daha üstün bir meziyete sahip olmasından söz edilebileceğini ifade etmiştir. Goldziher, iddiasına "*İman yetmiş küsur şu'bedir...*" rivayetini delil getirmiş, burada kastedilenin "imanın dalları" olduğunu ve "insanların mükellefiyetleri" şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtmiş, yetmiş üç fırka rivayetini eleştirmiş, rivayetteki fırka-i nâciye ve diğer kısımların metne sonradan idrâc edildiğini ileri sürmüştür.

Kanaatimizce Goldziher'in bir kısım tespitleri isabetli olmakla beraber rivayeti bu şekilde zoraki, parçacı, literal ve yüzeysel tevli isabetli değildir. O, "şu'be" ve "fırka" kavramlarının birbirinden çok farklı anlamlara geldiği gerçeğini gözden kaçırmıştır. Kaldı ki bu rivayet Müslümanlar tarafından da yanlış anlaşılmalı, tefrikaya düşmelerine neden olmuş ve maalesef yanlışlarını meşrûlaştıran bir araç vazifesi görmüştür. Oysa Hz. Peygamber, bu sözüyle ümmetini Ehl-i kitabın kendi içlerindeki görüş farklılıklarını doğru değerlendiremeyerek tefrikaya düştüğü gibi düşmemeleri konusunda ikaz etmiştir. Hz. Peygamber'in basiret ve ferasetle yaptığı bu tespit/öngörü kesinlikle ümmetini fırkalara ayrılmaya teşvik ettiği anlamına gelmemektedir. Nitekim her grup kendi görüş ve düşüncesini haklı bulup savunabilir; lakin kendisini müjdelenen fırka sayıp diğer grupları dışlayamaz, yok sayamaz ve din kardeşlik bağlarını koparamaz. Zira Hz. Peygamber'in nebevî tatbikatına bakıldığında o ne böyle bir şey kastetmiş ne de bu anlama gelebilecek herhangi bir söz söylemiştir. Birlik ve beraberliğe haddinden fazla önem veren bir dinin mübelliği olan Hz. Peygamber'in bunun tam tersi bir ifadeyi kullanması söz konusu değildir. Kaldı ki değişik fikirlere ve istişareye önem veren Hz. Muhammed'in ümmetinden tek bir grubu cennetle müjdelemesi ve diğerlerinin tamamını dışlaması kendisiyle çeliştiği anlamına gelir. Nitekim bu rivayetin Hz. Ebû Hüreyre (ö. 58/678) ve Hz. Muâviye'den (ö. 60/680) gelen tarihleri dikkatlice incelendiğinde görüleceği üzere "Yahudi ve Hıristiyanların fırkalara ayrıldığı, kendi ümmetinin de ayrılacağı" ifadeleri yer almakta, ancak ne "cennetten" ne "cehennemden" ne de "cemaatten" söz edilmektedir.¹³⁶ Bu itibarla mezkûr ifadelerin diğer tarihlere sonradan idrâc¹³⁷ ve her grubun kendisini haklı göstermek için rivâyeti subjektif ve taraflı yorumlaması imkân dâhilindedir. 73

¹³⁵ el-Bakara 2/256.

¹³⁶ Bu rivayetle ilgili bk. Seyhan, *Hadislerde Kıyamet Alametleri (Envârul-Âşikin Önreğinde)*, 157-158.

¹³⁷ Ahmet Keleş de bu rivayetlerin zaman içinde anlam genişlemesine uğradığı kanaatindedir. bk. Ahmet Keleş, "73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 5/3 (2005), 35.

fırka rivayetlerini inceleyen Ahmet Keleş, hem Kur'ân'ın mesajını hem de Hz Muhammed'in sünnetini esas alarak bu rivayetleri anlamaya çalışmış, bu hadislerin “gelecekte Müslümanların mutlaka 73 fırkaya ayrılacaklarını bildirmedigini, muhtemel bölünmelerin İslâm birliği için son derece zararlı olacağını haber verdiğini, Müslümanları uyarmak ve sakındırmak amacıyla söylendiğini” ifade etmiştir.¹³⁸ Keleş, gelenekte anlaşıldığı üzere bu rivayetlerden fırka-i nâciye bulmaya çalışmanın ve diğer grupları cehenneme göndermenin verilen mesajdan uzaklaşılmasına ve sahip olunan ilmî mirastan yeterince istifade edilememesine neden olduğunu kaydetmiştir.¹³⁹ Kanaatimizce Hz. Peygamber'in ümmetini Ehl-i kitabın tefrikaya düştüğü gibi düşmemeleri, bölünüp parçalanmamaları konusunda uyarması, önlem/tedbir alma çabası zaman içinde anlam kaybına uğramış, hadiste verilen mesaj yanlış anlaşılabilir ve bu mühim nebevî ikazdan faydalanılamamıştır.¹⁴⁰

Diğer taraftan Goldziher'in ihtilaf hadisinin yanlış yorumlandığı, “İslâm'da ifadeleri bağlayıcı müesses bir organ, hatasız ilmî otorite veya ruhânî meclis” olmadığı, ihtilafın rahmet olduğu düşüncesinin sadece hukukçuların ihtilafıyla sınırlı kalmadığı, aksine kelâmî farklılıkları da kuşattığı, vakıada ümmetin ihtilafının rahmete dönüşmediği, İslâm'ın da evrensel bir din olmadığı, aksine yerelliğin daha hâkim olduğu şeklindeki düşünceleri de içine doğrular katılmış hatalı analizlerdir. Elbette yazarın bir kısım tespitlerinde haklılık payı vardır; ancak yanlış anlaşılabilir rivayetlere veyahut İslâm toplumunun hatalarına bakarak İslâm hakkında hüküm vermek de hem bilimsel hem de etik değildir. Goldziher'in gerek ümmetin ihtilafının rahmet olduğu rivayetinin gerekse yetmiş üç fırka hadisinin ilahiyatçılar tarafından yanlış anlaşılabilir ve yorumlanmış olmasının neden olduğu problemleri fark etmesi önemlidir. Lakin bu gerçeği tespit ettikten sonra geleneğin hatalarını dine mal edip İslâm'ı suçlaması yanlıştır. Nitekim Goldziher, diğer çalışmalarında da İslâm geleneğini “din” gibi gösterip İslâm'ı değersizleştirmiş, “İslâm” ile “İslâm geleneğini”, “İslâm” ile “İslâm toplumunu” birbirine karıştırmış, geleneğin yanlışlarını dine mal etmiştir. Oysa İslâm ayrı, dinî gelenek ayrıdır; İslâm ayrı, “kültürel İslâm” veyahut “yaşanmış tarihî İslâm” ayrıdır. Nitekim Schulze, Goldziher'in İslâm dinini “Islamwelt”e (İslâm dünyasına) indirgediğini, dinin yerine “İslâm tarihini” koyduğunu, böylece İslâm'ı “tarihsel bir tabloya” dönüştürdüğünü ifade etmiştir.¹⁴¹ Bu itibarla Goldziher'in “İslâm” ile “İslâm toplumunu” birbirine karıştırarak yaptığı analizler bilimsellikten uzaktır. Kanaatimizce Goldziher'in burada esas yapmak istediği şey İslâm geleneğinin yanlışlarını “din” gibi gösterip İslâm'ı itibarsızlaştırmaktır. Nitekim Goldziher'in çalışmalarında takip ettiği yöntem genel hatlarıyla böyledir. O, bu metodunda son derece başarılı olmuş, İslâm toplumunun yanlışlarını “dine mal ederek” İslâm'ı kötü gösterme konusunda maharet kesp etmiştir.¹⁴² Ancak onun bu tavrı bilimsel araştırma ilkelerine aykırı, insaf ve hakkaniyetten uzak art niyetli yaklaşımdır. Çünkü Müslümanların hatalarına yahut İslâm'a aykırı geleneklere bakılarak yapılan İslâm eleştirisi hem makul hem mantıklı hem de ahlâkî değildir.

¹³⁸ Keleş, “73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme”, 39, 45.

¹³⁹ Keleş, “73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme”, 43.

¹⁴⁰ Bu rivayetle ilgili yapılan diğer bazı çalışmalar için bk. Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı* (İstanbul: Nûn Yayıncılık, 1996); Muhammet Emin Eren, *Hadis, Tarih ve Yorum: 73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018); Kadir Gömbeyaz, “73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005), 147-160.

¹⁴¹ Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 282-283.

¹⁴² Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Emin Seyhan, “M. Hayri Kırbaçoğlu'nun Ignaz Goldziher Savunusuna Eleştirel Bir Yaklaşım (Goldziher'i Anlamak Adlı Çalışması Özelinde)”. *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/2 (Aralık 2023), 983-987, 993-997, 1004.

Özetle, Goldziher'in, İslâm'a kendi kültürel önyargılarını, inanç ve önkabullerini askıya alarak bakmadığı, sistematik ve mukayeseli tasnifler yapmadığı, duygularının esiri olduğu ve ilmî tarafsızlığını yitirdiği ifade edilebilir.

2.6. Goldziher'in Bazı İsabetli Tespitleri ve İcmâ Konusuna Yaklaşımı

Goldziher, tebliğinde her ne kadar bazı isabetli tespitler yapmış olsa da şer'î delillerin üçüncüsü olan icmâ prensibine bakışının genel anlamda müspet olmadığı anlaşılmaktadır. Mesela onun Sünnilikte, Şiîlikte olduğu gibi "hatasız ilmî otorite" olmadığı, "konsil" yahut "ruhânî meclis" gibi ifadeleri bağlayıcı bir kurum bulunmadığı, büyük kelamcılarının bireysel olarak hazırladığı akâid ve inanç esaslarını içeren çalışmalarının mezkûr dokunulmaz müesseselerin yaptıklarıyla aynı tutulmaması gerektiği şeklindeki analizleri isabetlidir. Aynı şekilde yazarın, ihtilafın rahmet karakteri öğretisinin geçerlilik alanının İslâm hukukçularının ihtilaflarıyla sınırlı kalmadığı, bilakis kelâmî farklılıkları da kuşattığı ve bu tür kelâmî farklılıkların da Müslümanlar arasında birçok probleme yol açtığı şeklindeki tespitleri de haklı ve yerindedir. Goldziher'in farklı düşünceleri onaylama yönündeki müsamahalı bakış açısının katı gelenekçi mezheplerden ziyade hukuk sisteminin öğretiminde akla önem ve öncelik veren mezheplerde geliştiği şeklindeki tespitleri de isabetlidir. Zira Hanefiler bu hususta daha başarılı olmuş, yazarın da ifade ettiği üzere Şiîler ile bazı Mu'tezîlî âlimler düşünce farklılıklarını onaylama konusunda daha sert ve katı bir tutum sergilemişlerdir.

Diğer taraftan Goldziher'in ümmetin ihtilafının rahmet olduğu düşüncesinin Abbasîlerin ilk dönemlerinde yargıda birçok probleme yol açtığı, kanunların uygulanmasında yöntem birliği sağlayamadığı şeklindeki tespitleri de kısmen doğrudur. Nitekim iktidara yakınlığıyla bilinen İbnü'l-Mukaffa', Abbasî halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr'a (ö. 158/775) diğer içtihatların ilmî anlamda saygınlığını ihlâl etmeden hukuk birliğini ve güvenliğini sağlaması ve devlet başkanı sıfatıyla seçtiği görüşün esas alındığı kanun metinleri hazırlatması tavsiyesinde bulunmuştur.¹⁴³ Ancak Goldziher'in incelediğimiz bu tebliğinde İbnü'l-Mukaffa'ın yaptığı "diğer içtihatların ilmî anlamda saygınlığının ihlâl edilmemesi tavsiyesinden" hiç bahsetmediği görülmektedir. Bu durum, "Goldziher'in metnin işine yarayan kısmını aldığı ve eksik bilgiye dayalı analizler yaptığı" şeklinde kendisine yöneltilen eleştirilerin haklılığını teyit etmektedir.

Öte yandan Goldziher'in birbiriyle çelişen hukukî uygulamaları telif etmek için hadislerin bile uydurulduğunu ileri sürmesi tikel örneklerle dayalı genellemedir. Her ne kadar bu şekilde birtakım hadisler uydurulmuş olsa da bunların sayısı onun iddia ettiği kadar çok değildir. Goldziher'in tezini temellendirmek için böyle bir bilgiden hareketle hadisleri itibarsızlaştırmaya çalışması iyi niyetli olmadığının delilidir. Kaldı ki böyle bir yaklaşım bilimsel araştırma esaslarına da aykırıdır. Çünkü kafasında önceden bir şeyler kurgulamak, planladığı neticeyi elde etmek için gerçekleri tahrif etmek, genellemeler yapmak, ön kabullerle hareket etmek,¹⁴⁴ işine gelen malzemeyi seçerek almak,¹⁴⁵ gelmeyenlere itibar etmemek, zoraki yorumlara yönelmek ne ilmî ne de ahlâkîdir.

Diğer taraftan Goldziher'in geleneğe bağlı mezheplerin ihtilaf teorisini benimsediği, ancak ihtilafı reddeden ilahiyatçıların tefrikayı yasaklayan âyetlerle görüşlerini destekledikleri, bazı ilahiyatçıların da bu hadisi uydurma kabul edip ihtilafın dinî konularla ilgili değil, toplumsal alanla alakalı olduğunu söyledikleri tespiti de kısmî doğrular içermektedir. Aynı şekilde ihtilaf düşüncesinin

¹⁴³ İbrahim Kâfi Dönmez, "İcmâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/420.

¹⁴⁴ Rahile Kızılkaya Yılmaz, "Hegel'in Tarih Felsefesinin Goldziher'in Hadisleri Değerlendirme Yöntemine Etkisi", *İnsan ve Toplum Dergisi* 11/3 (2021), 235.

¹⁴⁵ Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 182-187.

hem geçmişte hem de şimdiki zamanlarda sadece teorik mülahazalardan ibaret kaldığı ve İslâm'ın hakikî gelişiminin “çeşitliliği ön plana çıkarmasıyla gerçekleştiği” şeklindeki tespitleri de kısmen doğrudur. Nitekim rivayette ihtilafın rahmet olmasıyla kastedilen de “görüş farklılıklarının dikkate alınması ve buna uygun davranılması” tavsiyesidir. Bu tavsiye dikkate alındığında Müslümanlar hem maddî hem de mânevî yönden terakkî etmiş, değişik görüşlerden istifade ümmet için rahmete vesile olmuştur. Ancak tersi söz konusu olduğunda gerileme ve çöküş başlamış, farklı görüşlere gereken değer verilmediği zaman rahmet yerini tefrikaya ve siyasî çekişmelere bırakmıştır. Hz. Muhammed'in sakındırdığı firkalaşma,¹⁴⁶ ümmetin manevî gelişimini olumsuz anlamda etkilemiş, din kardeşliği büyük yara almış, böylece cesaretleri, heybetleri, mücadele azimleri ve güçleri sönüp/kaybolup gitmiş,¹⁴⁷ iç savaşlar yaşanmış, İslâm beldeleri düşman istilalarına açık hâle gelmiş, Müslümanlar zalimlerin tasallutundan kurtulamamış ve çok büyük acılar yaşanmıştır.

Öte yandan Goldziher'in herkesin körü körüne bağlandığı ve kendisine itiraz hakkının bulunmadığı, kişisel otoritenin ve hatasızlığın tanındığı bir toplumda icmâ ilkesinin ağır hasarlara yol açabileceğinin ispatlandığı, Şîî fırkalarının masum imam inançlarıyla bu durumda olduğunun görüldüğü şeklindeki tespitleri isabetlidir. Aynı şekilde yazarın Haricîlerin de icmân otoritesini kabul etmedikleri, halifelüğün tarihî şekline karşı çıkmalarıyla kendilerini bu bakış açısının dışında konumlandıkları, Sünnî İslâm'ın bir temeli olan icmâ prensibinin kendi içinde dahi değişken bir gelişim tarihine sahip olduğu, şimdi ve uzun zamandır geçerli olan tanımına göre icmân varlığının İslâm dünyasının güncel yaşam koşullarına değil, bilakis daha çok “ölmüş bir geçmişe taşındığını”, teolojik olarak İslâm'ın yaşayabilir reformunun bu kavramın yenilenmesine bağlı olmadığı şeklindeki tespitleri de kısmî doğrular içermektedir. Bununla birlikte Goldziher'in iddiasının aksine icmâ teorisi ortaya konulduğu ilk zamanlarda icmâa kökten karşı çıkanlar olmamış, itirazlar teorik anlamıyla icmân (her dönemde İslâm müçtehitlerinin kesin kanıtı dayalı olmayan bir sorunda fikir birliği etmeleri suretiyle gerçekleşecek icmân) oluşumuna mümkün gözüyle bakılmamasından kaynaklanmış, meydana geldiğinden emin olunan icmâa hemen hemen hiç kimse karşı çıkmamıştır.¹⁴⁸ Bu bakımdan Goldziher'in ilahiyatçıların icmâi gerçekliğe uymayan aldatıcı bir hayal olarak tanımladıkları iddiasından hareketle icmâ prensibini değersizleştirmeye çalışması yanlıştır. Zira “gerçekleştiğinden emin olunan icmâ” aldatıcı hayal değil, tam aksine ümmet tarafından sahiplenildiğinde toplumun birlik ve beraberliği temin eden, Müslümanların ufku açan, onları motive eden, cesaretlendiren, hedeflerine hep birlikte, kararlı ve emin adımlarla yürümelerini sağlayan şer'î delillerden birisidir. Kaldı ki Kur'ân'da ve Hz. Peygamber'in hadislerinde icmâ gerek kavram gerekse de kurum olarak açıkça yer almasa da icmân üzerine temellendirildiği prensipler ve bu şer'î delile yüklenen işlevler Kur'ân-ı Kerîm'in ve sahîh sünnetin özünde mevcuttur.¹⁴⁹ Nitekim Yüce Allah, müminlere doğru yol kendilerine apaçık belli olduktan sonra peygamberle bağlarını koparmamalarını ve müminlerin yolundan başka bir yola sapmamalarını (dinden dönmemelerini) tavsiye etmiştir.¹⁵⁰

¹⁴⁶ Hz. Peygamber ashâbını tefrikadan sakındırmış, her zaman birlik ve beraberlik içinde olmalarını/hareket etmelerini istemiştir. bk. Buhârî, “Edeb”, 27 (No. 6011); Müslim, “Birr”, 10 (No. 32); Ebû Dâvûd, “Şalât”, 46 (No. 547); Tirmizî, “Fiten”, 7 (No. 2165, 2166, 2167); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/375 (No. 19368).

¹⁴⁷ el-Enfâl 8/46. Ayrıca bk. Âl-i İmrân 3/103, 105; el-En'âm 6/159.

¹⁴⁸ Dönmez, “İcmâ”, 21/421.

¹⁴⁹ Dönmez, “İcmâ”, 21/428.

¹⁵⁰ en-Nisâ 4/115. İcmân delili olarak gösterilen bazı âyetler için bk. el-Bakara 2/143, 257; Âl-i İmrân 3/103, 110; en-Nisâ 4/59, 83; el-Â'râf 7/181; et-Tevbe 9/16, 115, 119, 122; el-Hac 22/78; Lokmân 31/15; el-Ahzâb 33/43; eş-Şûrâ 42/10. Bu âyetlerin icmâa delil olamayacağına dair bazı tespitler için bk. Y. Vehbi Yavuz, “İcma'nın Hakikati ve İslâm Teşri'indeki Önemi”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi [Prof. Dr. Hayreddin Karaman'a Armağan]* 3 (2004), 99-102.

Diğer taraftan icmâ konusundaki araştırmalarıyla tanınan Ahmed Hasan'a göre Müslüman toplumların tarihinde icmâ, dinî tecrübenin ve kültürel mirasın muhafazasında önemli rol oynamış, hukuk, inanç ve ibadet sisteminin bütününde birlik ve insicamı/uyumu sağlamış, toplumda birleştirici güç vazifesi görmüş, İslâm tarihinde ümmetin çoğunluğunun görüşünün tadrîcen oluşması suretiyle de meselelerin çözümünde etkili olmuştur. Ancak icmâ, başlangıçta ileriye dönük ve sürdürülebilirken zamanla geriye dönük bir şekil almış ve katı şartlar taşıyan bir teoriye dönüştürülmüştür.¹⁵¹ Vehbi Yavuz, günümüzde icmân sürdürülebilmesi için Müslüman âlimlerin tabii üyesi olduğu, devletin desteklediği bir şûrâ meclisinin kurulması ve bütün müçtehitlerin şûrâ meclisinde bir araya gelip Müslümanların sorunlarına çözümler üretmesini önermektedir.¹⁵² Yavuz, icmâ "Hz. Muhammed'in ümmetinden hal ve akd yetkisine sahip müçtehitlerin şûrâ meclisinde bir araya gelerek ortak kararlar aldıkları devlete ait resmî bir görev" olarak tanımlamaktadır.¹⁵³ Bununla birlikte icmâ, her ne kadar günümüzde Müslümanların karşılaştığı problemleri ve parçalanmış İslâm dünyasını birleştirmek için "bir çözüm üretim platformu" olarak görülüp önerilse de şartlarına tamamıyla uyulan bir icmân oluşması oldukça zor görünmektedir. Bu bakımdan icmâ, bir içtihat türü değil, içtihadın sağlıklı biçimde çalışmasına yardımcı olan bir ilke olarak değerlendirilmeli, çözüm üretme müessesesinin icmâ değil içtihat olduğu gerçeği dikkate alınmalıdır.¹⁵⁴

Öte yandan Goldziher'in icmâa Hanbelî âlim İbn Kayyim el-Cevziyye'nin itiraz ettiği, icmân dayandırılabilceği herhangi bir delilin bulunmadığını savunduğu, İslâm coğrafyasının genişliği nedeniyle böylesi bir uzlaşmayı araştırıp ortaya koymanın mümkün olmadığını kaydettiği, en fazla olumsuz anlamda ve sınırlı olarak bazı meselelerde bir ihtilafın bilinmediğinin iddia edilebileceğini ifade ettiği, Hanbelî âlim Necmüddîn et-Tûfî'nin de anlam ve amacı gözetmenin icmâdan, hatta apaçık metinsel delilden dahi öncelik taşıması gerektiği şeklindeki tespitleri kısmî doğrular içermektedir. Ancak onun Ahmed b. Hanbel'in de güvenilir bir şekilde ispatlanmadığı müddetçe bir icmân belirlenmesinin imkânsızlığından bahsettiği ve buna değer vermediği, Mu'tezile'den Nazzâm'ın da bu prensibe kökten karşı çıktığı ve toplumun her zaman hakikate tabi olması veyahut hatadan masum olmasının esasen mümkün olmadığı, aksine örneğin çok olduğunu ifade ettiği şeklindeki tespitleri ise gerçekleri tam olarak yansıtmamaktadır. Çünkü Goldziher'in Ahmed b. Hanbel'in icmâda aradığı sıkı şartların sahâbeden sonraki dönemlerde gerçekleşmediğini görünce icmâ iddialarına karşı çıkmasını¹⁵⁵ hem İbn Hanbel'in hem de bazı Hanbelî âlimlerin "icmâa tamamıyla karşı çıktıkları" şeklinde yansıması isabetli olmamıştır. Zira İbn Hanbel ve takipçisi Hanbelî âlimler icmâ ilkesini tamamıyla reddetmemişlerdir. Ayrıca icmâ inkârın temsilcisi olarak gösterilen Nazzâm'a da icmâa yaklaşımıyla ilgili olarak ona ait olmayan birtakım görüşler izafe edilmiştir. Nitekim Nazzâm, icmâda kesin delile dayanma şartı aramış, icmâi toptan reddetmemiş, re'y ve kıyasa dayanan ittifakın hatadan uzak olamayacağı görüşünü savunmuştur.¹⁵⁶ Dolayısıyla gerek İbn Hanbel ve Hanbelîleri icmâa tamamen karşıymış gibi gösteren gerekse mezkûr görüşlerin Nazzâm'a aidiyeti hususundaki tereddütleri dikkate

¹⁵¹ Dönmez, "İcmâ", 21/426-427. Bilal Aybakan, Kur'an ve sünnet dışında bir de sahâbenin görüşlerini ilmî miras olarak devralan tabii neslinin "icmâ kurumuna ihtiyaç duyan ilk kuşak olduğu" tespitini yapar. Ona göre sahâbenin ihtilafa konu olmamış karar ve fetvaları icmân çekirdeğini oluşturur. Aybakan, hicri üçüncü ve dördüncü asırda İslâm'ın hakikî yorumunu kimin temsil ettiğinin temel ölçüsü olarak icmân esas alınmaya başlanmış olmasının "icmâa son derece stratejik bir konum kazandırdığını" kaydeder. Ayrıntılar için bk. Bilal Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017).

¹⁵² Yavuz, "İcma'nın Hakikati ve İslâm Teşri'indeki Önemi", 91, 102, 108.

¹⁵³ Yavuz, "İcma'nın Hakikati ve İslâm Teşri'indeki Önemi", 112.

¹⁵⁴ Dönmez, "İcmâ", 21/430. Nitekim İslam fakihleri icmân dini yönden teşri kaynağı olması konusunda ittifak hâlinde değillerdir. bk. Yavuz, "İcma'nın Hakikati ve İslâm Teşri'indeki Önemi", 106-107.

¹⁵⁵ Dönmez, "İcmâ", 21/424. Ayrıca bk. Yavuz, "İcma'nın Hakikati ve İslâm Teşri'indeki Önemi", 102.

¹⁵⁶ Dönmez, "İcmâ", 21/421.

almadan kanaat belirten Goldziher'in söz konusu analizlerinin gerçekleri tam olarak yansıtmadığı, kurgusunu çürüten bilgileri görmezden geldiği, bu nedenle de doğru neticelere ulaşamadığı ifade edilebilir.

Diğer taraftan Goldziher'in bir başka çalışmasında dikkat çektiği “icmâda ilâhî ve nebevî otoritenin yanı sıra ona zıt olmamakla beraber, sadece dört Sünnî imamın reylerinin ittifakıyla bir din kaynağı oluşturulduğu, oldukça sınırlı ölçüde de olsa beşer düşüncesine salahiyet tanındığını” şeklindeki görüşü¹⁵⁷ de kısmî doğrular içermektedir. Fakat müellifin icmâ “çeşitli yörelerde uydurulan hadislere rağmen ortaya çıkan ve toplumda çok yaygınlaştığı için artık hadis uydurularak karşı çıkılmayan pratikleri meşrulaştırmak için bulunan bir çözüm yolu”¹⁵⁸ gibi göstermesi önyargılı ve maksatlı değerlendirmelerdir. Goldziher'in icmâ konusundaki bu olumsuz tavrı meseleye akademik değil, ideolojik baktığını göstermekte, hâliyle diğer tüm görüş ve düşüncelerini tartışmalı hâle getirmektedir.

Sonuç olarak, Goldziher'in icmâ prensibine bakışının genel anlamda negatif olduğu, tarafsız görünmek adına her ne kadar bazı isabetli tespitler yapmış olsa da doğru, gerçekçi ve tutarlı görüşler ortaya koyamadığı anlaşılmaktadır. Bu bakımdan onun diğer tüm iddialarına ve savunduğu tezlere ihtiyatla yaklaşılmasının uygun olacağı söylenebilir.

Sonuç

Bu makalede ulaşılan sonuçlar şu şekilde ifade edilebilir:

Goldziher, tebliğinde bazen tarafsız davranarak isabetli değerlendirmeler yapmış, bazen de tarafsızlığına gölge düşürmeyi göze alarak tutarsız görüşler ileri sürmüştür, her çalışmasında olduğu gibi bu tebliğinin satır aralarında da örtük/gizil mesajlar vermiş, doğruların içine yanlışları katmış, hadisler hakkında şüphe uyandırmış ve Kur'ân'ın mevsûkiyetiyle ilgili negatif algı oluşturma faaliyetini sürdürmüştür. Bu bakımdan Goldziher'in İslâm'ı bir din olmaktan çok “bir savaş parolası” olarak isimlendirmesi, kılıç zoruyla yayıldığını ima etmesi, Kur'ân metninin resmî bir redaksiyonla tespit edilmesine rağmen onun bile “tekdüzeliğe ulaşamadığını” iddia etmesi ve bunu da “kıraat farklılıkları üzerinden ispatlamaya çalışması” ilmî temeli bulunmayan analizlerdir.

Yazarın, Kur'ân'ın sahâbe arasında sadece küçük bir azınlık tarafından bilindiği gerekçesiyle İslâm'ı tebliğ faaliyetlerini değersizleştirilmesi, üstelik bu bilgiye dayanarak ibadetlerde tekdüzelik olmadığını ve Kur'ân'ın güvenilir bir şekilde nakledilmediğini iddia etmesi art niyetlidir.

Müellifin hadis denilen peygamber sözlerinin aslında bölgesel kaynaklı olduğunu, menşesine göre “Kufî, Basrî, Medenî hadisler” vb. şekilde tasnif edildiklerini ileri sürmesi, mezkûr hadisleri o bölgelere yerleşen sahâbîlerin rivayet ettikleri gerçeğini görmezden gelmesi, oralarda uydurulduğu için böyle adlandırıldığı algısını oluşturmaya ve hadislerin güvenilirliğine gölge düşürmeye çalışması önyargılı değerlendirmelerdir.

Goldziher'in “ihtilafu ümme rivayetini” tarihî bir emrivaki olarak nitelemesi, bu hadisin firkalaşmaya neden olduğunu, İslâm'a aykırı örflerin bu oldubittiyle bağlayıcı bir geleneğe dönüştürüldüğünü ve yaşanan ihtilafların kaynağının mezkûr düşünce olduğunu ileri sürmesi ilk bakışta isabetli gibi görünse de tamamen yanlıştır. Zira tefrikanın kaynağı bu söz değil, bu rivayetin İslâm bilginlerinin çoğunluğu tarafından Kur'ân-sünnet bütünlüğü, akıl-vahiy bütünlüğü, sünnet-hadis

¹⁵⁷ Ignaz Goldziher, “İspanya Arapları ve İslâm, Doğu Araplarıyla Mukayeseli Olarak İspanya Araplarının İslâm'ın Tekamülündeki Yeri”, çev. İsmail Hakkı Ünal, *İslâmî Araştırmalar* 1/1 (1986), 91.

¹⁵⁸ Görgün, “Goldziher, Ignaz (Metodu)”, 14/111.

bütünlüğü, sünnet-sîret bütünlüğü, lafız-mana bütünlüğü, makâsıd-maslahat bütünlüğü ihmal edilerek anlaşılması ve yorumlanmış olmasıdır.

Goldziher'in ihtilaf rivayetinin uydurma olduğu yahut adı geçen halifelere ait olabileceği iddiasıyla "tüm hadislerin güvenilirliğine gölge düşürmeye çalışması" taraflı analizlerindedir. Çünkü Kur'ân'a ve sahîh sünnete bütüncül bakıldığında bu rivayette teşvik edilen "sağlam delile dayalı farklı görüşlerin ümmet için rahmet olabileceği" mesajının her iki kaynakta da mevcut olduğu görülür. Nitekim Hz. Muhammed, ashâbının farklı görüşlerine her zaman değer vermiş, onları dikkatle dinlemiş, isabetli olan görüşü uygulamakta tereddüt etmemiştir. Dolayısıyla hayatın her alanıyla ilgili mevzularda usûlüne uygun yapılmış içtihatlar ümmet için bir rahmettir. Bu nedenle "*Ümmetimin ihtilafı rahmettir*" sözü Hz. Muhammed'e ait olmasa da manası doğrudur ve verilen mesaj hem Kur'ân'ın hem de nebevî tatbikâtın özünü ve ilkeleriyle birebir örtüşmektedir.

Yazarın Müslümanlarda ifade özgürlüğü olmadığı ve ümmetin ihtilafının rahmet olduğu düşüncesini kabul edenlere tepki gösterildiği bilgisinden hareketle "aslında İslâm'da yüksek düzeyde fikir hürriyetine izin verilmediği" iddiası da taraflı ve önyargılı analizlerdir. Goldziher, meseleyi yeterince araştırmadan, pek çok açıdan tahlil etmeden, salt akılla ve yüzeysel bir şekilde değerlendirmiş ve yanılmıştır.

Goldziher'in 73 fırka rivayetini zoraki tevili de isabetsizdir. Kaldı ki bu rivayet Müslümanlar tarafından da yanlış anlaşılması, Hz. Peygamber'in Yahudi ve Hıristiyanların görüş farklılıklarını doğru değerlendiremeyerek tefrikaya düştüğü gibi düşmemeleri konusundaki ikazı "sanki onları fırkalara ayrılmaya teşvik ediyor" gibi anlaşılmıştır. Oysa Resûlullah, hiçbir zaman ümmetinden fırkalara ayrılmalarını istememiş, muhtemel bölünmelerin zararlarını öngördüğü için Yahudi ve Hıristiyanların düştüğü bu vahim hataya düşmemeleri konusunda onları uyarmıştır. Rivayetin birtakım müdrec ifadelerle zenginleştirilen tariklerini esas alarak fırka-i nâciye bulmaya çalışan ve diğer grupları cehenneme gönderenler Hz. Peygamber'in bu nebevî ikazından istifade edememişlerdir.

Goldziher'in İslâm'ın politik birliğinden her geçen gün şüphelenilmesine neden olan halifelik düşüncesinin "sözde birliğiyle bir arada tutulan bölgesel iktidarların" artık güç kazanmasıyla Osmanlı Devleti'nin yıkılacağını ileri sürmesi ve hilâfet makamını önemsiz ve değersiz göstermesi maksatlı analizlerdir. Müellifin halifelik düşüncesinin Müslümanların "sözde birliğini" sağladığı şeklindeki ifadeleri tespitlerini değil, art niyetli temennilerini yansıtmaktadır. Eğer hilâfet makamı Müslümanların vahdetini sağlamıyor idiye emperyalist ülkeler hilâfeti ortadan kaldırmak için neden olağanüstü çaba sarf etmişlerdir? Neden bugün bile hilâfetin tekrar gündeme gelmesinden ve konuşulmasından rahatsız olmakta ve bunu var güçleriyle engellemeye çalışmaktadırlar? Bu ve benzeri sorular muhataplarından ikna edici cevaplar beklemektedir.

Goldziher, tebliğin başında "İslâm'ın dogmatik bir dürtüye hiç sahip olmadığından" bahsederken tebliğin ortasına gelince "şeriatın dogmatikliğinin görmezden gelinmesi gerektiğini" savunmaya başlaması, kendisiyle çelişmeyi göze alarak İslâm'ın dogmatik bir din olduğunu ileri sürmesi, İslâm'ın evrensel ve ebedî olamayacağını ispatlama çabasıyla kaynaklanmaktadır. Bu nedenle yazarın İslâmî hayatın pratiğinin realiteyle uyuşmadığı, şeriatın dogmatikliğinin görmezden gelinmemesinin buna neden olduğu ve dogmatik kurallar içeren İslâm'ın cihanşümul ve kıyamete kadar geçerli olamayacağı şeklindeki ithamları haksız ve temelsizdir. Zira dogma kavramını olumsuz manada kullanan yazar analiz yaparken duygularını aklının önüne geçirmiş, muharref dinler için geçerli olan kavramı İslâm için kullanmış ve çok yanlış sonuçlara ulaşmıştır.

Müellifin mezhep âlimlerinin icmâa akıllıca muhalefet ettiği ve icmâi “gerçekliğe uymayan aldatici bir hayal” olarak nitelendirdikleri bilgisinden hareketle icmâ prensibini değersizleştirmeye çalışması da isabetsizdir. Zira “şartlarına uygun yapılan icmâ” aldatici hayal değil, tam aksine Müslümanların ümmet olma bilincini pekiştiren, din kardeşliğini sağlamlaştıran, Yüce Allah'ın dinine hizmet ederken hedeflerine kararlı, güçlü ve emin adımlarla yürümelerini sağlayan şer'î delillerden sadece birisidir. Nitekim icmâm delili, Müslümanların birliğini emreden âyetler, Hz. Peygamber'in uygulamaları, sahâbe ve tabiînin izlediği yol ve yöntemlerdir. İcmâ, ümmetin Kur'ân ve sünneti anlamadaki ortak paydasını temsil ettiği için şartlarına uygun yapılan icmâ ümmetin faydasıdır.

Goldziher'in icmân ihtilafa müsaade etmekle korunan özgürlüğe karşı ayar verici bir vazife üstlendiği iddiası da isabetsizdir. İcmâ, her ne kadar bazı kimseler tarafından farklı görüşlere ayar vermek için kullanılmış olsa da bu durum icmâi tamamen yok saymayı gerektirmez. Yazarın teşmilci bir yaklaşımla geleneğin hatalarını İslâm'a mal ederek yaptığı bu eleştiri makul ve mantıklı değildir. Zira Kur'ân ve sünnetin ilkelerini esas alan, belli bir metot dâhilinde üretilen farklı içtihatlar ümmet için rahmettir. Ümmetin de farklı görüşler içinden en sağlamını seçmesi, bunun üzerinde uzlaşması (icmâ/kolektif şuur/mâşerî vicdan) ve hep birlikte bu görüşü sahiplenip savunması onlar için yol ve ufuk göstericidir. Dolayısıyla Goldziher'in içtihadı ve şer'î delillerin üçüncüsü icmâi değersizleştirme çabası müminler nezdinde bir anlam ifade etmemektedir.

Yazarın ibadetlerin temel esaslarındaki birlikteliği göz ardı ederek detaylardaki küçük farklılıklar üzerinden İslâm'ı tutarsız, karmakarışık ve yaşanması çok zor bir din gibi göstermeye çalışması iyi niyetten yoksun analizlerdir. Bu durum, Goldziher'in meseleye önyargıyla baktığını, negatif algı oluşturma çabasından hiç vazgeçmediğini ve münferit hâdiselerden hareketle genelleme yaptığını göstermektedir. Dolayısıyla tikel örneklerden hareketle genellemeler yapan ve ibadetlerin formları hakkında şüphe uyandıran Goldziher'in ilmî tarafsızlığını yitirdiği anlaşılmaktadır.

Bu çalışmada akademik dergilerin araştırma makalelerine sözcük sınırlaması getirmeleri nedeniyle Goldziher'in söz konusu iddia ve ithamlarına ana hatlarıyla cevap verilmiştir. Bu nedenle hadis araştırmacılarının adı geçen müsteşrikin mezkûr iddialarını daha detaylı çalışmalarla analiz etmeleri, gerçekleri ortaya koymaları ve bu oryantalistin doğru tanıtılmasına katkı sunmaları gerekmektedir. Zira onun her bir iddiasına verilecek cevaplar ayrı bir araştırma makalesi olabilecek düzeydedir. Aynı şekilde İslâm, Kur'ân ve hadislerle ilgili görüş belirten diğer tüm oryantalistlerin çalışmaları da benzer yöntemlerle incelenmeli, maksatlı ve önyargılı değerlendirmelerde bulunanlar teşhir edilmeli, tarafsız ve objektif olup olmadıkları muknâ delillerle ortaya konulmalı ve ümmet-i Muhammed'i doğru bilgilendirme sorumluluğu deruhte edilmelidir.

Sonuç olarak, Goldziher her ne kadar bir kısım tespitlerinde haklı olsa da uydurma ve asılsız rivayetlere yahut yanlış anlaşılabilir ve yorumlanan hadislerle veyahut Müslümanların hatalarına bakarak İslâm, Kur'ân, Hz. Muhammed ve hadisleri itibarsızlaştırmaya çalışması bilimsel araştırma ilkelerine aykırıdır. Yazarın gerek ümmetin ihtilafının rahmet olduğu rivayetinin gerekse yetmiş üç fırka hadisinin Müslüman ilahiyatçılar tarafından yanlış anlaşılması ve yorumlanması olmasının neden olduğu problemleri fark etmesi önemlidir. Ancak bu sorunları gerekçe göstererek zihninde kurguladığı tezleri ispata çalışması ve İslâm'ı kötü tanıtması hem ilmî hem de etik değildir. Zira ölçü, Müslümanların hatalı davranışları veya ortaya konulan yanlış içtihatlar değil, Kur'ân ve sünnetin vaz ettiği şaşmaz evrensel ilkelerdir. Goldziher'in bizzat kendisinin de başka çalışmalarında ifade ettiği üzere “hakikatlerin boş laflarla”, tikel örneklere dayalı genellemelerle, doğrusu yanlışından ayırt edilmemiş bilgilerle, sahihi

sakîminden ayrılmamış rivayetlerle, yanlış yorumlanmış hadislerle, Müslüman toplumların hatalı uygulamalarıyla veya ciddi temelden yoksun analizlerle/kurgularla reddedilmesi muhaldir.

Kaynakça/Bibliography

- 'Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfu'l-hafâ ve muzilü'l-ilbâs amme's-tehera mine'l-ehâdisi alâ elsineti'n-nâs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Akgün, Hüseyin. *Goldziher ve Hadis*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.
- Akgün, Hüseyin. "Hadislerin Otantikliği Hususunda Bazı Oryantalistlerin Görüşleri ve 'Hadisin Özü' (Kern, Core) Kavramı". *Hikmet Yurdu* 8/15 (2015), 75-97.
- Aybakan, Bilal. *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017).
- Aydın, Nevzat. "Hadislerin İlk Dönem Tasnif Süreci Üzerine Bir Değerlendirme". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (Mayıs 2011), 199-230.
- A'zamî, Muhammed Mustafa. *İlk Devir Hadis Edebiyatı ve Peygamberimiz'in Hadisleri'nin Tedvîn Târîhi*. trc. Hulusi Yavuz. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- Bağcı, Hacı Musa. *Hadis Tarihi ve Usulü*. Ankara: Bilay Yayınları, 2018.
- Birişik, Abdülhamit. "Kıraat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/425-432. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Birişik, Abdülhamit. "Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/383-388. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Şaḥîḥu'l-Buḥârî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Canikli, İlyas. "Ignaz Goldziher'in 'İslâm Kültürü ve Araştırmaları I-II' Eseri Bağlamında Hz. Peygamber ve Hadisler Hakkındaki Görüşlerine Yeniden Bakış". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 339-364.
- Dârimî, Abdullah b. Abdirrahman es-Semerkindî. *Sünenü'd-Dârimî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Düzenli, Muhittin. "Kitâbetü'l-Hadîs'e İlişkin Müsteşriklerin Görüşleri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (Haziran 2023), 97-118.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "İcmâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/417-431. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvûd*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ekinci, Ekrem Buğra. "Osmanlı Devleti'nde Mahkemeler ve Kadılık Müessesesi Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD)* 3/5 (2005), 417-439.
- Eren, Muhammed Emin. *Hadis, Tarih ve Yorum: 73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Kâdiyânîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/137-139. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

- Goldziher, Ignaz. *el-'Akide ve's-şer'ia fi'l-İslâm*. çev. Muhammed Yusuf Musa vd. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misrî, 1946.
- Goldziher, Ignaz. *Hadis Kültürü Araştırmaları*. ed. Hüseyin Akgün. Ankara: Otto, 2020.
- Goldziher, Ignaz. *İslâm Kültürü Araştırmaları*. çev. Cihad Tunç - Mehmet Said Hatiboğlu. 2 Cilt. Ankara: Otto Yayınları, 2019.
- Goldziher, Ignaz. "İspanya Arapları ve İslâm Doğu Araplarıyla Mukayeseli Olarak İspanya Araplarının İslâm'ın Tekamülündeki Yeri". çev. İsmail Hakkı Ünal. *İslâmî Araştırmalar* 1/1 (1986), 80-99.
- Goldziher, Ignaz. "İslâm'da Evrensel Eğilim ve Yerellik". çev. Hüseyin Akgün. *Hadis Kültürü Araştırmaları*. ed. Hüseyin Akgün. 127-148. Ankara: Otto, 2020.
- Goldziher, Ignaz. *Klasik Arap Literatürü*. çev. Rahmi Er - Azmi Yüksel. İstanbul: Vadi Yayınları, 2019.
- Gömbeyaz, Kadir. "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005), 147-160.
- Görgün, Tahsin. "Goldziher, Ignaz (Metodu)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/105-109. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslam'da Devlet İdaresi*. çev. Hamdi Aktaş. İstanbul: Beyan Yayınları, 2007.
- Hatiboğlu, Mehmet Said. "Goldziher, Ignaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/102-104. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. M. Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: y.y., 1399/1979.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *eş-Şabâkâtü'l-kübrâ*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.
- Kapkaç, Furkan. "*İhtilâfu Ümmeti Rahmetun*" Rivayetinin Hadis Kritiği Açısından Tesbit ve Tahlili". Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Keleş, Ahmet. "Cihad-Kılıç-Tebliğ Bağlamında İslâm'ın Yayılışı". *Cahiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*, 13-15 Nisan 2007 Konya. 249-280. Ankara: Fecr Yayınları 2007.
- Keleş, Ahmet. "73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 5/3 (2005), 25-45.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. "Yarım Asır Öncesinden Oryantalizme Bir Bakış". çev. Seyit Bahçıvan. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 23 (2007), 185-194.
- Kızılkaya Yılmaz, Rahile. "Hegel'in Tarih Felsefesinin Goldziher'in Hadisleri Değerlendirme Yöntemine Etkisi". *İnsan ve Toplum Dergisi* 11/3 (2021), 215-248.
- Kızılkaya Yılmaz, Rahile. "Goldziher'in Hadise Yaklaşımını Belirlemesi Açısından Erken Dönem İslâm Toplumunu Tasavvuru". *Darülfunun İlahiyat [İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 32/2 (2021), 421-456.
- Koca, Ferhat. "İbadet (İslâm'da İbadet)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/240-247. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

- Koçyiğit, Talat. "I. Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (1967), 43-55.
- Kutlay, Halil İbrahim. "Ümmetimim İhtilafı Rahmettir Sözü Üzerine Bazı Mülâhazalar". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 2/1 (2004), 81-104.
- Kutluay, İbrahim. "Müslüman Araştırmacıların Bazı Oryantalistlere Yönelttiği Tenkitler: Fuat Sezgin'in Goldziher Eleştirisi Özelinde". *III. Uluslararası Ahmed Hani Sempozyumu (İslâm Bilim ve Kültür Tarihçisi Olarak Prof. Dr. Fuat Sezgin), (5-6 Ekim 2019, Ağrı) Bildiriler Kitabı*. ed. Adem Yerinde. 288-306. Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Kuzudişli, Bekir. "Oryantalizm ve Hadisle İlgilenen Bazı Oryantalistler". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]* 7 (2003), 141-172.
- Malaoush, Talal A. H. "Early Hadith literature and the theory of Ignaz Goldziher". Edinburgh: University of Edinburgh, Doktora Tezi, 2000.
- Motzki, Harald. *İsnad ve Metin Bağlamında Hadis Tarihlendirme Metotları*. çev. Bekir Kuzudişli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *Şahîhu Müslim*. 3. Cilt. thk. M. Fuâd Abdülbâkî. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Mutlu Özgür, Ayşe. *Hadise Oryantalist Yaklaşımlar Tek Râvili Tarikler Özelinde Bir İnceleme*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.
- Nesâî, Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Şu'ayb. *Sünenu'n-Nesâî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Okcu, Abdülmecit. "Ignace Goldziher'in Taberî'den Aktarımda Bulunarak Bazı Kırâatleri Tenkidi ve Meselenin Arka Plânı". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2002), 137-151.
- Önal, Recep. "İnanç Ve Düşünce Özgürlüğü Bağlamında İslâm'ın Kılıç Zoruyla Yayıldığı İddialarına Karşı İmam Mâtürîdî'nin Yaklaşımı". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/31 (Haziran 2017), 47-80.
- Özaydın, Abdülkerim. "Hac (İslâm'da Hac)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/386-389. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Özler, Mevlüt. *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*. İstanbul: Nün Yayıncılık, 1996.
- Seyhan, Ahmet Emin. *Hadislerde Kıyamet Alametleri (Envârü'l-Âşîkîn Önreğinde)*. Isparta: Tuğra Ofset, 2006.
- Seyhan, Ahmet Emin. "Ignaz Goldziher'in Müslümanlara Yaklaşımındaki Tutarsızlıklar Üzerine Bir Değerlendirme". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58 (2023), 193-225.
- Seyhan, Ahmet Emin. "Ignaz Goldziher'in Tarafsızlığı Üzerine Bir Değerlendirme (İslâm Kültür Araştırmaları Adlı Çalışması Özelinde)". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2023), 657-683.
- Seyhan, Ahmet Emin. "M. Hayri Kırbasoğlu'nun Ignaz Goldziher Savunusuna Eleştirel Bir Yaklaşım (Goldziher'i Anlamak Adlı Çalışması Özelinde)". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/2 (Aralık 2023), 971-1008.
- Sezgin, M. Fuad. *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*. Ankara: Kitâbiyât, 2000.

- Sezgin, M. Fuad. "İslâm Tarihinin Kaynağı Olmak Bakımından Hadis'in Ehemmiyeti". *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 2/1 (1956-1957), 19-36.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *el-Câmi 'u's-şahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Toksarı, Ali. "İslâm'da İhtilâfın Yeri". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 285-320.
- Yaman, Ahmet. *İslam Devletler Hukukunda Savaş*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.
- Yaşar Dilek, Aysun. *Oryantalist Ignaz Goldziher'in Hayatı ve Hz. Muhammed Tasavvuru*. İstanbul: Sır ve Hikmet Yayınları, 2021.
- Yavuz, Y. Vehbi. "İcma'nın Hakikati ve İslâm Teşri'indeki Önemi". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi [Prof. Dr. Hayreddin Karaman'a Armağan]* 3 (2004), 85-112.
- Yazıcı, Hafize. "A Study on the Historical Foundations of Jewish Orientalism: Ignaz Goldziher Example/Yahudi Oryantalizminin Tarihi Temelleri Üzerine Bir Araştırma: Ignaz Goldziher Örneği". *HADITH* 5 (2020), 105-147.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Yücel, Ahmet. *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.



İslam Düşüncesinde Aristo Mantığına Yönelik İtirazlar Üzerine Bir Değerlendirme

An Evaluation on the Objections to Aristotelian Logic in Islamic Thought

Serap Nurhan ÇAM

<https://orcid.org/0000-0003-4415-3933>

serapcam@sdu.edu.tr

Süleyman Demirel Üniversitesi | <https://ror.org/04fjtte88>

Arş. Gör., İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku, Isparta, Türkiye

Res. Asst. Süleyman Demirel University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Isparta, Türkiye

Atıf | Cites As

Çam, Serap Nurhan. "İslam Düşüncesinde Aristo Mantığına Yönelik İtirazlar Üzerine Bir Değerlendirme".

Burdur İlahiyat Dergisi 8 (Haziran 2024), 53-66.

<https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1470110>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 17 Nisan/April 2024
Kabul Tarihi/Accepted	: 10 Haziran/June 2024
Yayın Tarihi/Published	: 28 Haziran/June 2024

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Serap Nurhan ÇAM.

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

An Evaluation on the Objections to Aristotelian Logic in Islamic Thought

Abstract

Although there were studies on logical thinking and logic before Aristotle, logic as a discipline has been started with Aristotle. Logic is defined as ‘demonstrative science’ in the *Organon*, a collection of Aristotle’s works. The fact that it is a science of evidence and proof means that it establishes the rules of correct thinking, which is why logic is considered a normative science. The fact that Aristotle did not include logic in his classification of sciences and considered it as a method and tool to be used in the acquisition of sciences is an approach also adopted by Islamic logicians. However, as much as logic was accepted and applied to the Islamic sciences in the Islamic world, it was also opposed to logic because of its Greek origin and its incorporation of Greek philosophy. The first objections to logic are, in a sense, evident in the debates between grammarians and logicians, with concern that the elements of logic that determine the form of language meant interfering with the Arabic language. However, logic is also rejected by some theologians, jurists and hadithists. The fact that logic was formed under the influence of Greek philosophy, that the Prophet and his Companions did not need logic in the formation of religion, that logic did not take part in the formation of theology and fiqh methodology, and that the intended result is not the same between the judgment to be obtained by applying logic and the judgment to be obtained on the basis of *nass* and *ijtihad* have caused logic to be evaluated at the level of *haram*. Along with these general objections, there are also separate objections to the topics of logic, which consist of concepts, theories of reasoning and proof. Among the grounds for rejection of the subjects of logic are that the concepts and terms in logic correspond to the subjects of meaning and names in language, that there is no need for definitions obtained with terms, that the definition that logic considers superior in terms of knowledge value is not the same as the definition that is considered necessary in terms of Islamic sciences, that deductive syllogism does not provide new knowledge, and some objections to the five arts, which are the fields of application of logic.

Keywords: Logic, Philosophy, Aristotle, Islamic Sciences, Anti-Logic

İslam Düşüncesinde Aristo Mantığına Yönelik İtirazlar Üzerine Bir Değerlendirme*

Öz

Aristo öncesinde mantıklı düşünme ve mantık üzerine çalışmalar var olsa da bir disiplin olarak mantık Aristo ile başlatılmaktadır. Mantık, Aristo’nun eserlerinin bir araya getirildiği *Organon*’da ‘ispatçı ilim’ diye ifade edilmektedir. Onun delil ve ispat ilmi olması doğru düşünmenin kurallarını oluşturması anlamına gelmektedir ki bu nedenle mantık, normatif bir bilim olarak kabul edilmektedir. Antik Yunan’da duylara dayanan göreceli felsefi yaklaşımdan evrensel ve nesnel felsefi yaklaşıma geçiş, mantığı doğuran bir unsur olmaktadır. Aristo’nun ilimler tasnifinde mantığa yer vermemesi, onu ilimlerin elde edilmesinde kendisine başvurulmuş bir yöntem ve alet olarak görmesi, İslam mantıkçıları tarafından da benimsenen bir yaklaşımdır. Ne var ki, İslam dünyasında mantık kabul edilip İslam bilimlerine uygulandığı kadar, Yunan kaynaklı olması ve Yunan felsefesini barındırması nedeniyle mantığa karşı çıkıldığı da görülmektedir. Söz konusu itiraz Aristo’nun varlık felsefesi ve metafizik gibi görüşleriyle mantığın iç içe olmasından dolayı İslam bilimlerinin yapısıyla örtüşmediği şeklindeki genel gerekçelerin yanı sıra mantığın konularının her biri hakkında da açığa çıkmaktadır. Mantığa dönük ilk itirazlar, bir anlamda, mantığın dilin formunu belirleyen unsurlarının Arap diline müdahale etmek anlamına geldiği kaygısıyla nahivciler ile mantıkçıları arasındaki tartışmalarda belirginleşmektedir. Bu tartışmalarda mantık aracılığıyla Yunan dilinin özelliklerinin Arap diline dâhil olması endişesinin görüldüğü anlaşılmaktadır. Çünkü Arap dilinin formunun korunmasında etken olan nasların ve onları anlama ve yorumlama amacı üzerine kurulu İslam bilimlerinin nahvin gelişmesinde etkili olduğu göz önüne alındığında, Yunan dilinin içsel mantığından soyutlanan bir bilime karşı çıkılmasında elbette nahivcilerin rolü inkâr edilemez. Bununla birlikte mantık, kelamcılar, fıkıhçılar ve hadisçilerin bazıları tarafından da reddedilmektedir. Mantığın Yunan felsefesinin etkisiyle oluşmuş olması, Hz. Peygamber ve sahabenin dinin teşekkülünde mantığa ihtiyaç duymamaları, kelam ve fıkıh usulünün oluşumunda mantığın yer almaması, mantığa başvurularak elde edilecek hüküm ile naslara ve içtihadı dayanarak edinilecek hüküm arasında hedeflenen sonucun aynı olmaması mantığın haramlık düzeyinde değerlendirilmesine neden olmuştur. Bu durumda, mantık ile meşgul olmak Müslümanların dalaletine sebep olabilir ve İslam bilimlerinin gelişimini engelleyebilir. Mantığın kaynağının akıl olması, aklın hüküm koyucu olması anlamına geleceğinden bu, İslam ile bağdaşmamaktadır. Bu şekildeki genel itirazlarla birlikte, kavramlar, istidlal ve ispat teorilerinden oluşan mantık konularına da ayrı ayrı karşı çıkılmaktadır. Mantıkta kavram ve terimlerin dildeki mana ve isim konularına karşılık gelmesi, terimlerle elde edilen tanımlara ihtiyaç olmaması ve mantığın bilgi değeri açısından üstün kabul ettiği tanımın, İslam bilimleri bakımından gerekli görülen tanım ile bir olmaması, tündengelimsel kıyasın yeni bilgi vermemesi ve mantığın uygulama alanı olan beş sanata dair birtakım itirazlar mantığın konularına dair ret gerekçelerindedir.

* Bu çalışma Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri’nde Prof. Dr. Talip TÜRCAN danışmanlığında yürütülen “Fıkıhta Tündengelim Metodu” adlı doktora tezinden üretilmiştir. / This study is based on the doctoral dissertation entitled “Deductive Method in Fiqh”, conducted under the supervision of Prof. Dr. Talip TÜRCAN at Süleyman Demirel University, Institute of Social Sciences, Basic Islamic Sciences

Anahtar Kelimeler: Mantık, Felsefe, Aristo, İslam Bilimleri, Mantık Karşıtlığı.

Giriş

Antik Yunan eserlerinin, 2/8. ve 4/10. yüzyılları arasındaki tercüme faaliyetleri neticesinde, İslam dünyasına kazandırılması,¹ yeni kavramların İslami ilimlerin pek çok alanına dâhil olmasına neden olmuştur. Bunun sonucunda birtakım terimler yeniden oluşurken birtakım terimler de yeni anlamlar kazanmıştır. Sözlükte kelam/söz anlamına gelen² mantık kelimesi de böylelikle yeni anlamlar kazanan bir terimdir.³ Ayette yer alan “...عَلَّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ.../...bize kuş(ların) dili öğretildi...”⁴ ifadesinden yola çıkılarak insan haricindeki varlıklar için de mantık kelimesinin kullanılacağı görülmektedir.⁵ Ancak mantık, bir terim olarak kullanıldığında düşünen, konuşan anlamındadır. Kindî (ö. 252/866 [?]), *el-Hudûd ve'r-Rusûm* adlı mantığa dair risalesinde, insanlığın ‘hayat, nutk ve ölüm’den ibaret olduğunu belirtirken; hayvanlar için bunun ‘hayat ve ölüm’ olduğunu dile getirmek suretiyle onun mantık kelimesinin kazandığı yeni anlamıyla sözü edilen varlıkları tanımladığı görülmektedir.⁶ Mantık, bir bilim dalına verilen ad olmakla beraber düşünme tarzını da ifade etmektedir. Bilindiği üzere, insanlar tarih boyunca mantıklı, doğru yahut tutarlı düşünebiliyor ve bunu mantık bilimi olmadan da gerçekleştirebiliyorlardı. Her ne kadar Aristo’dan (ö. m.ö. 322) önce de mantıklı düşünme üzerine münakaşalar yapılsa da mantığın bir disiplin olarak ortaya çıkışı Aristo ile başlamaktadır.⁷ Mantık bilimi için ‘analitik’ terimini kullanan Aristo’nun mantık ile ilgili eserlerinin yer aldığı, Yunanca ‘alet, araç’ anlamlarına gelen *Organon*’da⁸ o, bu ilmin konusunun ‘ispat’, bağlı olduğu ilmin de ‘ispatçı ilim’ olduğunu belirtmektedir.⁹ Aristo mantığı, doğru düşünmenin ve akli hatadan koruyarak hakikate ulaştırmanın kurallarını belirlemesi suretiyle ‘normatif (kaide koyucu)’ bir bilim olarak görülmektedir.¹⁰

Aristo mantığının temelleri sofistlerin duylara dayanan göreceli felsefi yaklaşımlarına Sokrat (ö. m.ö. 399) ve Platon’un (ö. m.ö. 347), doğruluk, gerçeklik, bilgi ve erdem gibi kavramların genelgeçer, evrensel anlamlarının olduğu görüşünü benimsemeleriyle oluşmaya başlamaktadır. Onlar, bilgiye ulaşabilmek için tek tek eşyaya bakmanın doğru sonucu vermeyeceğini düşünmektedirler. Duyulara dayanmayan, herkesçe kabul edilen, nesnel ve değişmez kavramlarla gerçekliğe ulaşılabilir. Çünkü duyular sadece eşya hakkında bilgi verebilir. Eşya da sürekli değişmektedir. Böylelikle, değişen eşyayı kavrayan duyular gerçek ve evrensel bilgiyi veremez. Evrensel, değişmez ve doğru bilgi ancak soyut kavrayabilen akılla mümkün olabilmektedir. Akıl, genel kavramları idrak eder ve bu genel kavramlar da herkes için aynı, soyut ve rasyoneldir.¹¹ Platon, buna *İdealar* der ve varlığın dış dünyadaki hâli olmayıp onun İdealarındaki varlığı olduğunu söyler. Çünkü duyularla algılanan nesnelere oluş ve bozulma uğrar, yer ve şekil değiştirir. Duyularla algılanan nesnelere zamana bağlı olarak özelliklerinde farklılıklar meydana gelir. Yahut aynı nesne bir kimse için güzelse, başkası için çirkin; birisi için büyükse başkası için küçük algılanabilir. Bu nedenle, gerçek olan bu dünya değil, İdealardır. Duyularla

¹ İbrahim Sarıçam - Seyfettin Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 36-39.

² Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-‘ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâî (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1408/1988), 5/104.

³ İbrahim Emiroğlu, “Mantık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 09 Mart 2021).

⁴ en-Neml 27/16.

⁵ Ebü'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mukerrem el-İfrîkî el-Mısırî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1410/1990), 10/354.

⁶ Ya'kûb b. İshak Kindî, “el-Hudûd ve'r-rusûm”, *el-Mustalahu'l-felsefiyye inde'l-Arab nusûsun mine't-turâsi'l-felsefiyyi fi hudûdi'l-eşyâ ve rusûmihâ*, thk. Abdülemîr el-A'sem (Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Ammetü li'l-Kitâb, 1989), 203.

⁷ Necatî Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: Divan Kitap, 2014), 14, 17.

⁸ Organon ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Aytekin Özel, “Organon ve Mantık”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2008/2), 147-160.

⁹ Aristo, *Organon*, çev. Hamdi Ragıp Atademir (İstanbul: MEB Yayınları, 1989), 3/3.

¹⁰ Nurettin Topçu, *Mantık* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006), 9.

¹¹ A. Kadir Çüçen, *Mantık* (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2012), 35.

algılanan dünyanın değişen olduğu kabul edilse bile matematiksel kavramlar gibi değişmeyen birtakım şeyler bulunmaktadır. Örneğin, bir kutunun sahip olduğu sağlam veya yeni olma gibi özellikleri zamanla değişime uğrasa bile onun küp olma özelliği değişmeden kalmaktadır. Küp, daire, dikdörtgen gibi matematiksel kavramlar herhangi bir cisme bağlı olmaksızın, tek tek cisimlerden bağımsız, zihin dünyasında bir mahiyeti haizdir. Yani dış dünyada var olan, değişen maddeyi tasvir etmede kullanılan bu kavramlar, zihinde vardır ve herkes için aynı olmaktadır.¹² Yine, birbiri ile aynı uzunluktaki iki cismin eşit olduklarının ifade edilmesinin sebebi bu cisimlerin kendileri değildir. Söz konusu cisimlerin yaptığı, zihinde önceden var olan eşitlik kavramına ilişkin bilgiyi benzeme suretiyle dışa vurmaya sağlamaktır. Görülen cisimler zihindeki eşitlik bilgisini harekete geçirmiştir. Bu durumda, duyularla algılanan nesnelere zihinde zaten var olan bilginin hatırlanmasına sebep olmaktadır.¹³ Böylece soyut ve genelgeçer anlam oluşturma çabası objektif bilginin elde edilmesini sağlamak üzere Aristo'nun, bilimin kurallarını oluşturacak formel yapıyı belirlemesine zemin hazırlayacaktır.

Mantık biliminin insanı doğru ve kesin bilgiye ulaştırabilmesini rasyonel ve evrensel ölçü ile sağladığı görülmektedir. Bunu da sistematik düşünmeyi tesis etmesiyle başardığı söylenebilir. Herkes için geçerli ölçü belirlemede gerekli olan akıl ile soyut düşünme sağlanmakta ve kavramlar oluşturulabilmektedir. Zira tek tek eşyadan hareket etmek sübjektif sonuçlar vermektedir. Böylelikle geçerli ve doğru bilgiye erişebilmek için külli kavramlar inşa edilmeli ve eşya bu külli kavramlar altında değerlendirilmelidir. Bu da tümdengelimsel akıl yürütmeye mümkün olabilmektedir.

Nahivciler ve mantıkçılar arasındaki ihtilafları konu edinen ve Mehmet Şirin Çıkar tarafından kaleme alınan *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar* adlı müstakil bir çalışma bulunmaktadır. İbn Teymiyye'nin mantık karşısındaki tutumunu ele aldığı *Kitâbu'r-Redd ale'l-Mantıkiyyîn* adlı eserinin yanı sıra modern dönemde İbn Teymiyye'nin mantık görüşüne dair Nazım Hasırcı'ya ait *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi* ve Süleyman Uludağ'ın *İbn Teymiyye'de Mantık Meselesi* adlı çalışmalar yer almaktadır. Aristo mantığı ile İslam dünyasında mantığın kabulü veya reddine ilişkin klasik dönem eserlerinin yanı sıra günümüzde de çalışmalar bulunmaktadır.

1. Aristo ve Sonrasında Mantık Anlayışı

Aristo mantığı klasik mantığın temelini oluşturmaktadır. Tasım mantığı denilen, tümdengelimsel çıkarıma dayanan bu yöntem, iki öncül ve bir sonuçtan meydana gelmektedir. Akıl yürütmede oldukça önemli bir konuma sahip olan kıyasa eserlerinde yer veren Aristo, bu yöntemle sonraki dönemleri etkileyerek yüzyıllarca etkinliğini korumuştur.

Aristo, ilimleri teorik, pratik ve poetik ilimler olmak üzere üçe ayırmaktadır. Teorik ilimler; matematik, fizik ve metafizik gibi hakikatin araştırılması ve bilinmesi amacı güden konuları içermektedir. Pratik ilimler; etik, ekonomi ile devlet ve siyaset gibi kişisel ve toplumsal konuları içeren ilimlerdir. Poetik ilimlerde ise; şiir ve hitabet bulunmaktadır. Görüldüğü üzere Aristo'nun ilimler tasnifinde mantık yer almamaktadır. Nitekim mantık, bir ilimden ziyade ilimlerin elde edilmesini sağlayan bir araç ve alet olarak görülmüştür. Aristo'dan sonra bu yaklaşım İslam dünyasındaki mantıkçılar da dahil olmak üzere çoğunluk tarafından korunmuştur.¹⁴

Aristo'nun mantık eserleri kendinden öncekilerin de etkisiyle diğer bilimlerden soyutlanmış bir şekilde mantık konularını içermemektedir. Bilakis, varlık bilimi, yani varlık felsefesi (ontoloji), bilgi kuramı ve metafizik konuları da eserlerinde yer almaktadır.¹⁵ Bu iç içelik, Yunan felsefesinin

¹² Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013), "Platon", 1260, 1261.

¹³ Fahrettin Olguner, "Eflâton", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 09 Mart 2021).

¹⁴ Hamdi Ragıp Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı* (İstanbul: Köprü Kitap, 2019), 66-68, 92.

¹⁵ Doğan Özlem, *Mantık* (İstanbul: Notos Kitap, 2012), 396; Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: Divan Kitap, 2014), 17.

yaklaşımının mantık üzerinden İslam bilimlerine dâhil olma sonucunu açığa çıkarması ihtimali nedeniyle mantık aleyhtarlığının oluşmasını sağlamaktadır.

Aristo mantığı; kavramlar teorisi, istidlal teorisi ve ispat teorisinden oluşmaktadır.¹⁶ Bunlar, sonraki süreçte de klasik mantığın ana konuları olmuş ve bu durum, Rönesans'a kadar büyük oranda devam etmiştir. Batı'da olduğu kadar İslam dünyasında da etkinliğini sürdüren Aristo'nun bu mantık içeriği, bilimlerin usullerine etki edecek düzeyde yer edinmiştir.

Aristo'dan sonra mantık anlayışı büyük oranda aynı kalmakla birlikte birtakım farklılıkları barındırmaktadır. Aristo, mantığı bir alet ilmi olarak görürken antik dönem filozoflardan Stoalılarda mantık, felsefeye bir giriş ve alet olmayıp onun bir parçası olarak görülmüştür. Çünkü stoa felsefesinde mantık, ahlak ve fizik bütünü'nün bir parçası olduğundan bir araç olamamaktadır.¹⁷ Stoa mantığı, gramer ve retoriğe dayalı bir mantık olarak görülmekte ve önermeler üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu mantık sistemi, Orta Çağ'a kadar varlığını korumuş, Rönesans ile ortadan kalkmış ve 19. yy.'a gelindiğinde ise tekrar gün yüzüne çıkmıştır.¹⁸ Mantık, ister felsefeye giriş mahiyetinde ister onun bir parçası olarak kabul edilsin her iki durumda da Yunan din ve felsefesinin yaklaşımlarına göre şekillenmektedir.

Orta Çağ'da mantık alanında Aristo'nun *Organon*'u üzerine yapılan şerhlerden ziyade farklı bir mantık çalışmasının bulunmadığı söylenebilir. Özellikle İslam dünyasında mantık ile ilgili çalışmalar Aristo merkezli yürütülmüştür. Aristo'nun mantığının temelini oluşturan tasım teorisi yine Müslüman mantıkçılar tarafından da mantığın ana unsurunu oluşturmuştur. Tasım ile bilginin kanıtlanması üzerinde yoğunlaşmış, burhan ile akıl yürütmede zorunlu ve kesin sonucun elde edilmesi sağlanmıştır.¹⁹

İslam dünyasına mantığın girişiyle, özellikle kelim ve fıkıh usulü alanlarındaki istidlal yöntemlerinde mantık esaslı formların yer edinmesi sağlandığı kadar, Yunan dili ve felsefesinin etkisi gibi genel gerekçelerin yanı sıra, bir bütün olarak kavramlar, istidlal ve ispat teorilerinden meydana gelen mantığın konularının her biri hakkında da reddiyeler oluşturulup yerlerine alternatif metotların sunulduğu görülmektedir.

2. İslam Bilimlerinde Mantık Karşıtlığı

Tercüme faaliyetleriyle Müslüman coğrafyaya dâhil olan Yunan eserlerinin²⁰ -kendi çalışmamız özelinde Aristo mantığının- kabulüne ve İslam bilimlerine uygulanmasına dair çalışmalar var olmakla beraber mantığı reddeden bir kesim olmuştur. Nitekim 4/10. yüzyılda zirvede olan mantık karşıtlığının başını nahivcilerin çektiği bilinmektedir.²¹ Mevcut dilin kurallarının dili anlamının ve doğru düşünmenin sağlanmasında yeterli olduğu, başka bir dilin, Yunancanın, kendi dil kurallarına dayanılarak oluşturulan mantık prensiplerine ihtiyaç duyulmadığı gibi gerekçelerle karşıt görüşler doğmaya başlamıştır.

İslam'ın yayılmasıyla Arap olmayanların İslam'a girmeleri, onların Arapça öğrenme ihtiyaçlarını doğurmuştur. Bu süreçte, Arap olmayanların Kur'an'ı anlama ve İslam bilimlerine vâkif

¹⁶ Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, 100.

¹⁷ Çiğdem Dürüşken, "Stoa Mantığı", *Felsefe Arkivi* 28 (Temmuz 2013), 287, 288.

¹⁸ Dürüşken, "Stoa Mantığı", 307.

¹⁹ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013), "Mantığın Tarihi", 1045, 1046.

²⁰ Yunan eserlerinin İslam kültürüne dâhil oluş süreci hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mürsel Tekin, "Ortadoğu'da Helen Kültürü ve İslam'ın İlk Devirlerinde Tercüme Faaliyetlerine Etkisi", *Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/3 (Aralık 2019), 307-322.

²¹ Emiroğlu, "Mantık".

olma çabaları, onları, Arapçanın dil kurallarına hâkim olmaya zorlamıştır. Yine, Arapçanın Arap olmayanlara öğretilmesi ihtiyacından kaynaklı dilin kurallarını belirleme çabaları Arapların bu konuya eğilmelerini sağlamıştır. Böylelikle, Araplar ve Arap olmayanlar sarf ve nahiv gibi dil bilgisi kurallarına ilişkin eserler yazmaya ve sözlü kültür yazılı hâle getirilmeye başlamıştır.²² İraba riayet edilmek suretiyle şiir ve vaaz gibi bu sözlü kültürde kullanılan dil ile bedevilerin kullandığı dil, dilin en fasih hâlleri olarak kabul edilirken, şehirde kullanılan dil, nispeten değişime açık olarak görülmüştür. Dilde meydana gelebilecek bir değişiklik tartışma konusu olmuş ve dil kurallarının korunması sağlanmıştır.

Yabancıların üst düzey yönetimden uzak tutulmalarının Arapça bilmemelerine bağlı olduğunu düşünmeleri, onları nahvi öğrenmeye itmesiyle bu alanda yabancılar tarafından eserler verilmeye başlanmıştır. Yine yabancıların dili yanlış kullanmalarından dolayı dilin bozulacağı korkusunu taşıyan Arapların, dile yönelmesi de nahvin gelişmesinde bir diğer unsur olarak görülmektedir.²³ Nahiv ile ilgili ilk çabanın Ebü'l-Esved ed-Düeli'ye (ö. 69/688) ait olduğu kabul edilmektedir.²⁴ Nahiv ilmine sağladığı katkının yanında Kur'an harflerine nokta koyulmasında da başat rol oynayan Halil b. Ahmed Ferâhîdî (ö. 175/791) burada zikredilebilir. Hatta sonraki yüzyıllarda Halil b. Ahmed'in nahivdeki çabası, Aristo'nun mantık ilminin, Şâfiî'nin (ö. 204/820) de usul ilminin ortaya çıkmasındaki rolüne benzetilmiştir. Nitekim Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) *Menâkıbü'l-İmâmi's-Şâfiî* adlı eserinde şöyle demektedir:

“Halil b. Ahmed'in aruzdaki yeri, Şâfiî'nin şer'î ilimler karşısında, Aristo'nun ise akli ilimler karşısındaki yeriyle aynıdır. Buna göre; insanlar Aristo'dan önce de kendilerince akıl yürütüyor, herhangi bir meseleye karşı çıkabiliyorlardı. Fakat ellerinde sınırları ve burhanların diziliş keyfiyetine dair bir kuralları da yoktu. Bu sebeple kelimeleri bozuk ve istikrarsızdı. Nitekim uluslararası yasadın faydalanmayan yalnızca tabiatın başarıya ulaşabilmesi nadir görülen bir şeydir. Aristo insanların bu hâlini gördüğünde mantık ilmini ortaya koydu. Aynı şekilde Halil b. Ahmed'den önce de şairler şiirlerini herhangi bir prensibe tabi olmadan kendi tabiatları gereğince kaleme alıyorlardı. Halil b. Ahmed'in aruz ilmine dair çalışmalarıyla şiirin doğruluk ve yanlışlıkları bilinmiş oldu. İşte Şâfiî ve usul ilmi arasındaki münasebet de bu şekildedir. İnsanlar Şâfiî'den önce usul ilmi hakkında kendilerince konuşuyor, bu ilmi kabul ediyor veya reddediyor ve akıl yürütüyorlardı. Ancak şeriatın delillerini öğrenme, bunların tearuz ve tercih keyfiyetlerini görme konusunda dayanabilecekleri uluslararası bir yasa yoktu. Şâfiî usul ilmiyle, insanlar için şer'î delillerin öğrenilmesinde yardımcı olacak bir yasa koymuş oldu.”²⁵

Dilin fasih bir biçimde varlığını koruması ile Kur'an ve hadislerin anlaşılabilirliğinin sağlanması, yukarıda adı geçen gerekçelerden dolayı nahvin gelişmesi ve kayıt altına alınmasıyla mümkün olabilmektedir. Bu sürecin Yunan eserlerinin tercüme faaliyetleri aracılığıyla İslam dünyasına girmesiyle aynı dönemlere tekabül etmesi, tercümeyle gelen mantık eserlerinin Arapçanın dil kurallarını belirlediğine dair görüşlerin oluşmasına neden olmuştur.²⁶ Her ne kadar sonraki dönemlerde Aristo mantığının etkisiyle Arap diline yaklaşıldığı görülse de bunun, Arapçanın gramerinin kaynağı olduğu anlamına gelemeceğine dair de görüşler bulunmaktadır.²⁷

²² İslamiyet'ten önce de yazının varlığına ve evrelerine dair ayrıntılı bilgi için bk. Nihad M. Çetin, “Arap”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 12 Şubat 2024).

²³ Mehmet Şirin Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 30-33.

²⁴ Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, 27. Aksi görüş için bk. Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm* (Kahire: Müessesetü Hindâvî li't-Ta'limi ve's-Sekâfe, 2012), 606-608.

²⁵ Fahreddin er-Râzî, *Menâkıbü'l-İmâmi's-Şâfiî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1406/1986), 156, 157.

²⁶ Arap gramerinin Yunan mantığından etkilendiğine dair ayrıntılı bilgi için bk. C. H. M. Versteegh, “Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking”, *Studies in Semitic Languages And Linguistics*, ed. G. F. Pijper (Leiden: E. J. Brill, 1977).

²⁷ Gerhard Endress, “Klasik İslâm Düşüncesinde Yunan Mantığı Savunucuları ile Arap Nahivcileri Arasındaki Tartışmalar”, çev. Mehmet Şirin Çıkar, *Ekev Akademi Dergisi* 6/11 (Bahar 2002), 207.

Felsefe ve mantık bilen Hıristiyan kelamcılarla karşılaşılması ve tartışmalara girilmesi, Müslüman kelamcılarının da onlara cevap verebilmesi, mantık ve felsefenin bilinmesiyle mümkün olabilmektedir. Farsça, Rumca ve Süryanice gibi dillerden yapılan farklı alanlardaki tercümelere²⁸ Yunan kaynaklarının da eklenmesiyle Yunan felsefesinin ve mantığın İslam dünyasına girişi, İslam felsefesinin doğuşuna yol açmıştır. Böylece, felsefeyle mantık, düşünmenin ve ilimlerin kurallarını belirleyen temel unsurlar olarak görülmeye başlamıştır. Nahiv de mantığın dâhil edilmesine nahivciler tarafından karşı çıkmış ve bu durum, nahvin kendi kurallarının yeterli olduğu, mantığa ihtiyaç duyulmadığı tepkisini doğurmuştur. Hatta daha ileri düzeyde nahvi ilimlerin merkezine yerleştirip, diğer ilimlerin gereksiz olduğuna dair bir yaklaşım dahi oluşmuş görünmektedir.²⁹

Nahiv savunucuları ve mantık savunucuları arasındaki ciddi tartışmalardan en bilinenini hanefî fakîhi ve Arap dili âlimi Ebû Saîd Sîrâfî (ö. 368/979) ile Aristo'nun eserlerini tercüme ve tefsir eden mantıkçı Mettâ b. Yûnus (ö. 328/940) arasında gerçekleşen münazara oluşturmaktadır. Münazarada Mettâ b. Yûnus, mantığın doğru söz ve mananın, yanlış olandan ayrılmasını sağlayan bir ölçüt olduğunu, nahvin sadece lafız ile ilgilenirken mantığın mana ile de ilgilendiğini savunurken; Sîrâfî, mananın düşüncede kalmayıp dışa vurulması gerektiğinde mantığın yeterli olamayacağını, düşüncenin dil aracılığıyla ifade edilmesi göz önünde bulundurulduğunda dile ve dilin kurallarına ihtiyacın zorunlu olduğunu belirtmiştir.³⁰ Hicri üçüncü yüzyılda başlayan tartışmalarda yukarıdaki münazarada da görüldüğü üzere nahivcilerin mantığı dışarıda tutma isteği açık bir şekilde fark edilmektedir. Bunun bir gerekçesi olarak mantığın yabancı kaynaklı yani gayri İslami bir temelden gelmesi, Mettâ b. Yûnus'un nestûrî mezhebinden bir Hıristiyan olması³¹ gibi dönemin mantıkçılarının gayri müslim olmaları görülmektedir. Bu da mantık ve felsefeye İslam dünyasında mesafe konulmasına sebep olan faktörlerin başında gelmektedir. Çünkü nahvin gelişmesi, nasların anlaşılması ve korunmasına ihtiyaç duyulması sonucu, üzerinde yoğunlaşılmasıyla sağlanmıştır. Bu nedenle nahiv her ne kadar bir dil bilimi olsa da gelişiminin Kur'an merkezli olması, onu İslami kılmıştır ve onun fıkıh, tefsir ve hadis gibi diğer İslam bilimlerinin bir parçası olarak görülmesi sonucunu doğurmuştur.³² Söz konusu algı varlığını İslam dünyasında korumaya devam etmiştir.

Mantık eserlerinin artması ile sonraki dönemlerde yerleşik hâle gelen mantığın varlığı ve nahivle münasebeti, nahivde mantığın yer edinmesini sağlamıştır. İlk tercüme döneminde yapılan münazaralarda mantık savunucularının üstünlük sağlayamadığı zamanlarda, bunun gerekçesinin onların nahiv alanında yeterli ve derinlikli bilgiye sahip olmamalarından kaynaklandığı görülmektedir.³³ Ancak, iki alana da hâkimiyetiyle dil ile mantığı bir araya getiren Fârâbî (ö. 339/950) ile mantığın İslami bir varlığa büründüğü söylenebilir.³⁴

Yunan eserlerinin tercüme ile tercümelerden şerhler elde edilmesi ve okutulması dönemi yerini özgün eserlerin yazılmasına bırakmıştır. Bunun başında İbn Sînâ (ö. 428/1037) gelmektedir. Sistematik şekilde mantığı inceleyen bir filozof olarak İbn Sînâ, dil ile mantık arasındaki bağa da işaret

²⁸ Tercümelele ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Nihat Keklik, *İslâm Mantık Târîhi ve Fârâbî Mantığı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1969/1970), 1/37-42.

²⁹ Endress, "Klasik İslâm Düşüncesinde Yunan Mantığı Savunucuları ile Arap Nahivcileri Arasındaki Tartışmalar", 208-210.

³⁰ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-müânese* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1432/2011), 1/90-96; Endress, "Klasik İslâm Düşüncesinde Yunan Mantığı Savunucuları ile Arap Nahivcileri Arasındaki Tartışmalar", 211.

³¹ Tahsin Görgün, "Mettâ b. Yûnus", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 22 Şubat 2024).

³² Ali Sevdî, "Mantık ve Nahiv İlimlerinin Analojisini Kuran Filozof: Fârâbî", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (Aralık 2021), 63.

³³ Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, 117.

³⁴ Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, 65.

etmiştir. O, lafız ve mana ilişkisinden söz ederken lafzın manayı etkilediğini dile getirmiş, mantıkçının da mananın dışı vurumu olan lafzı kullanırken, her dilin kendisine özgü taraflarını göz önünde bulundurarak, dillerin tesirinden bağımsız mantığı genel olarak ele alması gerektiğini belirtmiştir.³⁵ İbn Sînâ, mantıkta lafızlara yer verilmesini mantığın dilin kurallarına ihtiyacı olmasından dolayı değil, *akledilirlerin* kavranmasında kendisine gereksinim duyulmasından kaynaklandığını belirtmektedir. Yani lafızlar, akledilirler olması bakımından mantığın konusu olduğu için onlara mantıkta yer verilmektedir.³⁶ Böylece mantık, bu filozoflar aracılığıyla İslam bilimlerinin bir parçası olmaya başlamıştır.

Mantığın İslam bilimlerine dâhil olmasının yanı sıra mantık karşıtlığı yine varlığını devam ettirmiştir. Bu karşıtlığın tek gerekçesi de nahivcilerin itirazlarıyla sınırlı kalmamaktadır. Antik Yunan'dan itibaren var olan mantık karşıtlığının³⁷ İslam dünyasındaki tezahürünün hadis, kelam ve fıkıh alanında da var olduğu bilinmektedir. Bir başka deyişle Yunan mantığının, İslam düşüncesinde varlık bulan mantık benzeri yapıların tamamı için değil İslam mantığının belli bir kısmı için kullanıldığı dile getirilebilir. Burada ifade edilmek istenen İslam düşüncesinde ortaya çıkmış, Arapça gramer, Arapça retorik, fıkıh usulü ve kelam gibi bilim sahalarının da kendi içsel mantıklarının olmasıdır.³⁸ Her ne kadar erken dönemde Yunan mantığı karşıtı tavırlar sergilense ve söz konusu ilimler kendi içsel mantıklarını oluşturmuş olsalar da ilerleyen dönemde Yunan mantığı İslami ilimler arasında yerini bulmuştur. İlerleyen dönemlerde Yunan mantığının İslam düşüncesinde yer almasına karşın burada özellikle unutulmaması gereken şey; Yunan mantığının naslarda yer almadığı, Hz. Peygamber ve sonrasında sahabe tarafından kullanılmayan bir ilmin bidat olduğu ve Yunan mantığı olmadan dinin teşekkülünün tamamlandığı düşüncesiyle erken dönemlerde ve aşağıda da dile getirileceği üzere, İbn Teymiye gibi geç dönem kimi İslam düşünürleri tarafından Yunan mantığına şiddetle karşı çıkılmış olmasıdır. Bununla birlikte Yunan mantığına karşı tavır takınan kimselere göre, felsefe kaynaklı mantık, sedd-i zerâi prensibi gereğince de reddedilmelidir ki felsefî düşüncenin İslam bilimlerine dahil engellenebilsin.³⁹

Şâfiî'nin Aristo mantığına karşı çıktığı bilinmektedir. Ancak Aristo mantığına itiraz etmesinin temelinde, bu mantık sisteminin Yunan kaynaklı olması yatmaktadır. Aristo'da mantık, düşüncenin yasaları ve çıkarım yöntemlerinden ibaret olmayıp onun metafizik gibi görüşlerini de barındırması İslam dünyasında reddedilmesinin ana gerekçelerinden birini oluşturmaktadır. Şâfiî, insanların Arap dilini bırakıp Aristo'nun diline meyletmelerini ihtilafa düşmek için bir sebep olarak görmektedir. Ona göre naslar, Yunan dilinin değil, Arap dilinin terimleriyle varit olmuştur. Bu da Aristo mantığının, Yunan dilinin özelliklerini taşımasından dolayı, İslam bilimlerine dâhil edilmemesi gerektiği anlamına gelmektedir. Şeriatın dili yerine başka dillerin ikame edilmesi yalnızca cehalet ve dalaletle sebep olur ve kastedilen sonuca ulaşılamaz. Yine Şâfiî, bir mantıkçının fikhî bir meselenin hükmü konusunda mantık kurallarına göre hüküm vermesinin hatayla sonuçlanacağını, yani bu sonucun fakihlerin kendi kurallarından elde edecekleri sonuçla örtüşmeyeceğini belirtmektedir. Söz konusu ayrılık, mantık kurallarıyla elde edilen hükmün, Kitâb, sünnet ve fukahânın içtihatlarıyla elde edilmesi hedeflenen gayeye muhalif olması, mantığın haram olması için yeterli bir gerekçe olarak görülmektedir.⁴⁰ Şâfiî'ye

³⁵ Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillâh b. Ali b. Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât* (Kahire: Dâru'l-Meârif, t.y.), 131, 132.

³⁶ Emiroğlu, "Mantık".

³⁷ Sextus Empiricus, *Against the Logicians*, çev. ve ed. Richard Bett (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 5.

³⁸ John Walbridge, *God and Logic in Islam The Caliphate of Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 110.

³⁹ Nazım Hasırcı, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2016), 18-26.

⁴⁰ Celâlüddîn es-Süyûtî, *Savni'l-mantık ve'l-keâm an fenni'l-mantık ve'l-keâm* (b.y.: Silsiletü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, t.y.), 1/47-49.

nispet edilen bu görüşün onun, Aristo mantığını bildiği, ancak onu almadığı anlamına geldiği kabul edilmektedir.⁴¹

Mantığa karşı tutum, mantığın felsefe ile beraber yer alması nedeniyle Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) reddinde de gözükmektedir. Bâkılânî'nin Aristo mantığını reddetmesi onun, herhangi bir akli çıkarımdan uzak olduğu anlamına gelmeyip mantıkçıların terimlerini kullanmayarak kendi usul prensiplerine göre hareket ettiğini göstermektedir.⁴² Söz gelimi, Bâkılânî in 'ikâsü'l-edille isminde bir akıl yürütme metodu kullanmaktadır. Buna göre delilin batıl olması medlülün de batıl olmasını gerektirmektedir. İbn Haldûn'a (ö. 808/1406) göre Bâkılânî,

“Eş'arî tarikini ve mezhebini yeniden düzenledi, nazar ve delillere temel teşkil eden akli mukaddemeler ve esaslar ortaya koydu. (Eş'arî kelâmında ileri sürülen fikir ve kanaatların dayanağı olan) bu mukaddemeler; “Cevher-i ferd (atom) vardır”, “Halâ vardır”, “Araz arazla kaim olmaz”, “Araz iki zamanda baki olmaz” ... gibi şeylerden ibaretti. Eş'arîlerin delilleri bu ve emsali mukaddemelere dayanmakta idi. Bakılânî, kendilerine itikat edilmesinin vacip ve zaruri olması bakımından, bahiskonusu kaideleri ve esasları imanî akidelere tâbi kıldı. Çünkü sözü edilen (fikirler ve akli) deliller bu kaidelere ve esaslara istinat ediyordu ve delilin bâtıl oluşu medlülün da bâtıl oluşunu haber veriyordu, (İnikas-i edille. Onun için, atom vardır, kaziyesini, aynen Allah vardır, kaziyesi gibi itikat edilmesi zaruri olan dinî ve imanî bir akide hükmünde tutuyordu. Bu gibi akli esaslar, dinî akidelerin temelini ve delilini teşkil ettiğinden, onlara yöneltilen itirazlar, aynen dinî akidelere yöneltilmiş olarak kabul ediliyordu).

Bu yol, güzel bir hal alıp nazarî fenlerin ve dinî ilimlerin en güzeli olarak ortaya çıktı. Ancak bu tarîka göre teşkil edilen delillerin suretleri, bazı hallerde ikna edici olmuyordu. Çünkü o zamanın kelâmcıları (fikrî yönden basit ve) sade bir halde idi. Ayrıca delillerin teşkilinde esas ve kıyasların sıhhatini tespitinde kıstas olan mantık sanatı o zaman henüz İslâm'da (yaygın şekilde) zuhur etmemişti. Gerçi bu sanat o sıralarda azçok uç göstermişti. Lâkin umumiyetle şer'î akidelere aykırı düşen felsefî ilimlerle içiçe bulunduğundan, kelâmcılar henüz onu kabul etmemişlerdi. O yüzden kelâmcılar nezdinde mantık, terkolunmuş bir halde idi.”⁴³

Mantığın İslam dünyasına girişiyle başlayan mantık aleyhtarlığı farklı gerekçelere dayanmakla birlikte temelde Yunan kaynaklı olması yatmaktadır. İslam'ın ilk dönemlerinde Hz. Peygamber ve sahabenin kullanmadığı bir bilim ve yöntemin bidat olması nedeniyle mantığı kullanmak meşru görülmemiştir. Meşru olmayan bir bilim ile uğraşmak Müslümanların dalaletine sebep olabilir ve İslam bilimlerinin gelişmesine engel teşkil edebilir. Yine mantığın Aristo'nun felsefî görüşlerini içermesi ve bu görüşlerden bağımsız olmaması, İslam bilimlerine dâhil edilmesi için bir diğer engel olmuştur. Kaldı ki, Aristo mantığının İslam coğrafyasına girişinin gayri müslimler tarafından yapılan tercüme faaliyetleri aracılığıyla olması onu gayri İslami kılmaktadır.⁴⁴

Kendisine kadar olan süreçte mantığın tamamen kabulü, İslam bilimlerine uyarlanması ve tamamen reddi konusunda çok sayıda görüşün yer alması ve eserler kaleme alınmasıyla beraber selefi bir âlim olan İbn Teymiyye'ye (ö. 728/1328) gelindiğinde bu konudaki görüş ayrılıkları varlığını korumuş ve mantıkçıları eleştirdiği *Kitâbu'r-Redd ale'l-Mantikiyyîn* adlı eseriyle İbn Teymiyye,

⁴¹ Celâlüddin es-Süyûtî, *el-Kavlü'l-meşrik fi tahrîmi'l-mantık* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1429/2008), 83.

⁴² Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkılânî, *et-Takrib ve'l-irşâd (es-sağîr)* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998), 1/67, 68; Şerafettin Gölcük, “Bâkılânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 11 Mart 2024). Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Gençdoğan, “Bakılânî'nin Kelam Metodolojisi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (Aralık 2018), 189-210.

⁴³ İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009), 2/830.

⁴⁴ Emiroğlu, “Mantık”.

mantığa karşı çıkan isimlerin başında yer almıştır. Onun bu tutumu, ‘Sünni ana akım’ın dışına mantık ile beraber diğer akli ilimlerin itilmesi çabası olarak görülmüştür.⁴⁵ Filozofların metafizik görüşlerine itiraz eden İbn Teymiyye, onların bu görüşlerini elde ederken kendisine başvurdukları mantığa da itiraz edilmesi gerektiğini düşünmektedir. O, mantıktan hareketle ulaşılan Zorunlu Varlık, Allah’ın sıfatları ve Kur’an’ın mahluk olduğu gibi görüşlerin İslam ile bağdaşmayacağını kabul etmektedir. Mantığın referansının akıl olması, salt aklın hüküm vermede yeterli olamayacağı, mantığın eleştirilmesi için bir diğer neden olmuştur.⁴⁶

Aristo’dan önce çeşitli bilimlerin varlığı, kendisinden sonra gelenlerin tamamı tarafından da mantığın kabul edilmeyip bir kısmının mantığı reddetmesi onun oluşturduğu mantık olmadan da bilimsel bilginin elde edilebileceğini göstermektedir. İslam bilimlerinin ve Arap diline dair kuralların Aristo mantığı henüz yokken dahi var olması keza aynı durumdur. Buna rağmen, sonrasında bu bilimlere Aristo mantığının dahli de onları tartışmasız bir düzeye çekmemiştir. Mantıktan faydalanan filozofların kendi aralarındaki düşünsel ihtilaflar, mantığın sağladığı formlara rağmen meydana gelmekte ve mantık bu ihtilafları engelleyememektedir. Yine, İslam bilimlerinde duraklama ve gerileme devirleri yaşanırken mantığın var olması, onun bu gerilemeye engel olmadığını göstermektedir.⁴⁷

İbn Teymiyye mantığa itirazını mantığın konuları üzerinden yürüterek, söz konusu konuların makul olmadığına deliller getirmeye çalışmaktadır. O, İslam bilimlerindeki taksime göre, kavramsal düzeydeki bilgiyi ifade eden *tasavvurât* ile bu tasavvurâtın arasındaki ilişkiyi belirleyen ve bir bağlaç vasıtasıyla meydana getirilen cümleler anlamındaki *tasdikât* şeklinde ayrılan mantık konularının⁴⁸ her birine ilişkin itirazlarını ortaya koymaktadır. Kavramların hem zihinde hem hâriçte bulunduğu dair görüşü reddederek, sadece zihinde karşılığı olduğunu benimsemiştir. Örneğin, ‘at’ bir varlıktır ve bu varlığın dış dünyadaki görünürlüğü kadar zihinde de at kavramı bulunmaktadır. İbn Teymiyye’ye göre zihinde kavramsal, hâriçte ise münferit olarak varlığı olan atların hakikatte dış dünyada külli bir kavram olması düşünülemez.⁴⁹

İbn Teymiyye, mantığın kavram ve terimlere ilişkin oluşturulan bilgilerin dil bilgisi bakımından isim ve manadan ibaret olduğunu ve mantığa bu hususta ihtiyaç olmadığını belirtmektedir. Mantıkta terimler yardımıyla tanımlar oluşturulmaktadır. İbn Teymiyye, tanımın gerekliliğini reddederek açık ve basit şeylerin tanımına gerek olmadığını, kuramsal ve daha karmaşık durumdaki varlıkların da tanımlı yapılmaksızın zihinde tasavvur edilebileceğini belirtmektedir. Mantıkta tanım türleri göz önüne alındığında bilgi değeri bakımından özsel tanımların ilintisel tanımlardan öncelikli olduğu görüşünü kabul etmemektedir. Çünkü naslarda bu tarz bir tanım yer almamaktadır. Hatta İbn Teymiyye’ye göre ilintisel tanımlar naslarda yer aldığından daha faydalıdır. Hamrın ‘aklı örten şey’ olması onun ilintisel tanımıdır ve aksine, gerek duyulan bilgiyi vermektedir.⁵⁰

Mantıkta doğru sonuca ulaşabilmek için öncüller denilen cümlelerden oluşan kıyasta tümel bir önermenin bulunması gerekmektedir. Sözü edilen tümel önerme, sonucu da kapsayacak şekilde geldiğinden İbn Teymiyye açısından bu, gereksiz bir çıkarım olmaktadır. Çünkü tümel olan öncül onun altına girecek olan tikelleri kendinde barındırmaktadır. Bu da tümdengelsel mantık çıkarımının

⁴⁵ Khaled el-Rouayheb, “Sünni Müslüman Âlimlerin Mantık İlmi Karşısındaki Tavırları (1500-1800)”, çev. Sacide Ataş, *Mantık Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2019), 119.

⁴⁶ Hasırcı, *İbn Teymiyye’nin Mantık Eleştirisi*, 31-33.

⁴⁷ Süleyman Uludağ, “İbn Teymiyye’de Mantık Meselesi”, *İslâmî Araştırmalar* 1/4 (Nisan 1987), 44.

⁴⁸ Mahmut Kaya, “Tasavvur”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 06 Nisan 2024).

⁴⁹ Uludağ, “İbn Teymiyye’de Mantık Meselesi”, 45.

⁵⁰ Uludağ, “İbn Teymiyye’de Mantık Meselesi”, 45, 46. İbn Teymiyye’nin, Aristo’nun tanım anlayışına dair eleştirileri için bk. Sobhi Rayan, “İbn Taymiyya’s Criticism of Aristotelian Definition”, *The American Journal of Islamic Social Sciences* 27/4 (October 2010), 68-91.

gereksiz bir işlem olduğunu göstermektedir. Örneğin, ‘Bütün insanlar ölümlüdür.’ dedikten sonra ‘Ali ölümlüdür.’ önermesine ihtiyaç yoktur. Sonuç olarak, kıyasa gerek yoktur. Tümel önermeler tikellerden hareketle meydana gelir ve tikellerin her biri tecrübe yoluyla elde edildiğinden kesinlik arz eder. Tecrübe edilemeyenler de tümevarımsal yolla tamim edilerek kendileri hakkında hüküm verilmektedir. Tecrübe ve tevatürle edinilen bilgilerin mantıkçılar tarafından kabul görmemesi, peygamberlerden tevatürle gelen haberlerin kesinliğinin sorgulanması anlamına geldiği düşüncesiyle İbn Teymiyye mantıkçılara itiraz etmektedir.⁵¹

İslam mantıkçıları kıyasın uygulama alanı olarak gördükleri beş sanatı sıralarken kıyasın öncüllerinin içerik değeri ve sağlam bilgi verişi sırasını dikkate almaktadırlar. Bu durumda kıyaslar, kesin bilgi veren *burhan* olmak üzere, sonrasında *cedel*, *hitabet*, *şiiir* ve *mugâlata* şeklinde zayıfa doğru sıralanmaktadır. Bu sanatlarda kullanılan önermelerin doğruluk derecesi yedi sınıfta toplanmaktadır. Buna göre, burhan kıyası *yakîniyyât* türü önermelerle kurulmaktadır ve en doğru, kesinlik derecesi en yüksek kıyas olmaktadır. Burhan diğer sanat türlerinin kendisine hizmet ettiği en üst konumda yer almaktadır. Cedel, ‘burhanı idrakten aciz olanı ikna etme ve susturma’ şeklinde ifade edilen bir görüşü savunarak karşı tarafın görüşünü çürütme esasına dayanmaktadır. Cedelde kullanılan önerme türleri *meşhûrât* ve *müsellemât* olmaktadır. Hitabet sanatı ise, insanları lehine olan şeylere yönlendirip, aleyhine olan şeylerden onları uzaklaştırma amacı gütmektedir ve *makbûlât* ve *maznûnât* türü önermelerle kurulmaktadır. Şiiir, *muhayyelât* türü önermelerle kurulan, doğru olup olmadıklarına bakmaksızın insanları bir şeye kanalize eden veya onlardan bir şeye olumsuz duygu beslemelerine neden olan, hayal gücüne dayalı hükümleri ifade etmektedir. Burada da kıyasın uygulama alanlarından şiiir, bir sanat olarak bir şeyin doğruluğunu veya yanlışlığını ispata kalkışmamaktadır. Son olarak mugâlata, *vehmiyyâta* dayanan hükümleri verir ve bu hükümlerin doğrulukla hiçbir alakası yoktur. Mantıkta buna yer verilmesinin nedeni tabii ki bilgi edinmek olmayıp bu yola başvuranların yöntemlerini bilerek onlardan etkilenmemek amaçlanmaktadır.⁵² İbn Teymiyye kıyasların bu şekilde sınıflandırılmasındaki isimlendirmelerin yabancı temelli olduğunu belirterek Arapçanın veciz bir dil olmasından dolayı Arapçadan alınması gerektiğini ifade etmektedir.⁵³ İbn Teymiyye beş sanata dair konuların her birine ilişkin itirazlarını ortaya koymaktadır. Örneğin, mantıkçıların yakîni önermeleri en üst seviyede zikretmelerine rağmen, onlardan daha üst seviyede olan peygamberlerin getirdiği bilgileri burada saymamalarını eleştirisinin temeline yerleştirmektedir.⁵⁴

İbn Teymiyye’den önce olduğu gibi, kendinden sonra da mantığa itiraz edenler olmuştur. Ondan sonra Şâtîbî (790/1388) ve Süyûtî (911/1505) gibi alimler mantığı reddeden safta yer almışlardır. İtiraz edenlerin gerekçeleri neredeyse aynıdır. Bu gerekçelerin başında mantığın felsefe kaynaklı olması, Kur’an ve sünnetin anlaşılması için gerekli olan ilimlerin, nasları anlama ve onlarla amel etme konusunda kullanılacak yöntemlerin mantık kullanılarak oluşturulması hâlinde selefin uyguladığı yöntemlerle örtüşmemesi gibi benzer gerekçeler yer almaktadır. Yine mantığa itiraz edenler mantığın

⁵¹ Uludağ, “İbn Teymiyye’de Mantık Meselesi”, 46. Ayrıntılı bilgi için bk. Sobhi Rayan, “Criticism of Ibn Taymiyyah on the Aristotelian Logical Proposition”, *Islamic Studies* 51/1 (Spring 2012), 69-87.

⁵² M. Naci Bolay, “Beş Sanat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Nisan 2024); İbrahim Emiroğlu - Hülya Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), “Beş Sanat”, 43-45.

⁵³ Hasırcı, *İbn Teymiyye’nin Mantık Eleştirisi*, 196.

⁵⁴ Hasırcı, *İbn Teymiyye’nin Mantık Eleştirisi*, 212.

konularından faydalanarak bu itirazlarını açıklamışlar ve kendileri de alternatif teklifler öne sürmüşlerdir.⁵⁵

Sonuç

Aristo'dan önce var olan doğru ve tutarlı düşünme Aristo'nun mantık çalışmaları ile sistematik bir hâl almıştır. Tercüme faaliyetleri aracılığıyla İslam dünyasına kazandırılan birçok farklı alandaki eserler arasında Aristo'nun mantık eserleri de yer almaktadır. Bu mantık eserleri konularını ele alırken diğer ilimlerden soyutlanmış şekilde değil, konuları bu ilimlerle birlikte incelemiştir. Mantığın İslam dünyasına girişiyle formel yapıdaki mantık ile beraber Yunan dili ve felsefesinin özelliklerinin de İslam bilimlerine dâhil olacağı endişesi mantığın reddedilmesine neden olmuştur. Bunun sebebi, mantık yokken İslam bilimlerinin teşekkülünün gerçekleşmiş, kelim ve fıkıh usulünün kendi istidlal yöntemlerinin ortaya çıkmış olmasıdır. Mantığın yapısının İslam bilimlerinin yapısıyla uyumlu olmaması, mantığın kullanılması hâlinde onun İslam bilimlerinin yapısını bozacağı ve Müslümanları dalalete düşüreceği yönünde itirazların doğmasına sebebiyet vermiştir. Ayrıca mantık konularının her biri hakkında da eleştiriler yapılarak alternatif yöntemlere başvurulmuştur. Görülmektedir ki, mantık karşılığında mantıki çıkarımla elde edilecek hükmün doğruluğunun tartışılmasından öte, mantığın kaynak itibarıyla İslam bilimlerinin içinden çıkmamış olması itirazın esaslarındandır.

⁵⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Abdurrahman Haçkalı - Tayip Nacar, "Şâtîbî'nin Aristo Mantığına Karşı Çıkış Gerekçeleri ve Alternatif Yöntem Teklifi", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (Aralık 2019), 14-46; Hasırcı, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*.

Kaynakça/Bibliography

- Aristo. *Organon*. çev. Hamdi Ragıp Atademir. 5 Cilt. İstanbul: MEB Yayınları, 1989.
- Atademir, Hamdi Ragıp. *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*. İstanbul: Köprü Kitap, 2019.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *et-Takrîb ve'l-irşâd (es-sağîr)*. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998.
- Bolay, M. Naci. "Beş Sanat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Nisan 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bes-sanat>
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013.
- Çetin, Nihad M.. "Arap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Şubat 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/arap#2>
- Çıkar, Mehmet Şirin. *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Çüçen, A. Kadir. *Mantık*. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2012.
- Dürüşken, Çiğdem. "Stoa Mantığı". *Felsefe Arkivi* 28 (Temmuz 2013), 287-308.
- Emîn, Ahmed. *Duha'l-İslâm*. Kahire: Müessesetü Hindâvî li't-Ta'limi ve's-Sekâfe, 2012.
- Emiroğlu, İbrahim - Altunya, Hülya. *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Emiroğlu, İbrahim. "Mantık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 09 Mart 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mantik>
- Endress, Gerhard. "Klasik İslâm Düşüncesinde Yunan Mantığı Savunucuları ile Arap Nahivcileri Arasındaki Tartışmalar". çev. Mehmet Şirin Çıkar. *Ekev Akademi Dergisi* 6/11 (Bahar 2002), 205-216.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrahmân el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1408/1988.
- Gençdoğan, Ahmet. "Bakılânî'nin Kelam Metodolojisi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (Aralık 2018), 189-210.
- Gölcük, Şerafettin. "Bâkılânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 11 Mart 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bakillani>
- Görgün, Tahsin. "Mettâ b. Yûnus". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 22 Şubat 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/metta-b-yunus>
- Haçkalı, Abdurrahman - Nacar, Tayip. "Şâtîbî'nin Aristo Mantığına Karşı Çıkış Gereçeleri ve Alternatif Yöntem Teklifi". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (Aralık 2019), 14-46.
- Hasırcı, Nazım. *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. haz. Süleyman Uludağ. 2 Cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mukerrem el-İfrîkî el-Mısırî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1410/1990.

- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *el-İşârât ve 't-tenbihât*. Kahire: Dâru'l-Meârif, t.y..
- Kaya, Mahmut. "Tasavvur". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 06 Nisan 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tasavvur>
- Keklik, Nihat. *İslâm Mantık Târîhi ve Fârâbî Mantığı*. 2 Cilt. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1969/1970.
- Kindî, Ya'kûb b. İshak. "el-Hudûd ve 'r-rusûm". *el-Mustalahu 'l-felsefiyye inde 'l-Arab nusûsun mine 't-turâsi 'l-felsefiyyi fi hudûdi 'l-eşyâ ve rusûmihâ*. thk. Abdülemîr el-A'sem. 189-203. Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Ammetü li'l-Kitâb, 1989.
- Olguner, Fahrettin. "Eflâtun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 09 Mart 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/eflatun>
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Divan Kitap, 2014.
- Özel, Aytekin. "Organon ve Mantık". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2008/2), 147-160.
- Özlem, Doğan. *Mantık*. İstanbul: Notos Kitap, 2012.
- Rayan, Sobhi. "Criticism of Ibn Taymiyyah on the Aristotelian Logical Proposition". *Islamic Studies* 51/1 (Spring 2012), 69-87.
- Rayan, Sobhi. "Ibn Taymiyya's Criticism of Aristotelian Definition". *The American Journal of Islamic Social Sciences* 27/4 (October 2010), 68-91.
- er-Râzî, Fahreddin. *Menâkıbü'l-İmâmi's-Şâfiî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1406/1986.
- el-Rouayheb, Khaled. "Sünnî Müslüman Âlimlerin Mantık İlmi Karşısındaki Tavırları (1500-1800)". çev. Sacide Ataş. *Mantık Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2019), 118-139.
- Sarıçam, İbrahim - Erşahin, Seyfettin. *İslâm Medeniyeti Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Sevdi, Ali. "Mantık ve Nahiv İlimlerinin Analojisini Kuran Filozof: Fârâbî". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (Aralık 2021), 57-71.
- Sextus Empiricus. *Against the Logicians*. çev. ve ed. Richard Bett. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *el-Kavlü 'l-meşrik fi tahrîmi 'l-mantık*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1429/2008.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *Savnü 'l-mantık ve 'l-keâm an fenni 'l-mantık ve 'l-keâm*. 2 Cilt. b.y.: Silsiletü İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, t.y..
- Tekin, Mürsel. "Ortadoğu'da Helen Kültürü ve İslam'ın İlk Devirlerinde Tercüme Faaliyetlerine Etkisi". *Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/3 (Aralık 2019), 307-322.
- et-Tevhîdî, Ebû Hayyân. *el-İmtâ' ve 'l-müânese*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1432/2011.
- Topçu, Nurettin. *Mantık*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006.
- Uludağ, Süleyman. "İbn Teymiyye'de Mantık Meselesi". *İslâmî Araştırmalar* 1/4 (Nisan 1987), 40-51.

Versteegh, C. H. M.. “Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking”. *Studies in Semitic Languages And Linguistics*. ed. G. F. Pijper. VII. Leiden: E. J. Brill, 1977.

Walbridge, John. *God and Logic in Islam The Caliphate of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.



İmâm-ı Rabbânî'nin Perspektifinden Teşehhüde İşaret Meselesi

The Issue Of Pointing In Tashahhud From The Perspective Of Imam Rabbani

İskender KARAYİĞİT

<https://orcid.org/0000-0003-2595-206X>

karayigitiskender2@gmail.com

Diyanet İşleri Başkanlığı | <https://ror.org/007x4cq57>

Diyanet İşleri Başkanlığı, Uzman, Ankara, Türkiye

Directorate of Religious Affairs, Expert, Ankara, Türkiye

Atıf | Cites As

Karayiğit, İskender. "İmâm-ı Rabbânî'nin Perspektifinden Teşehhüde İşaret Meselesi". *Burdur İlahiyat Dergisi* 8 (Haziran 2024), 67-85.

<https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1453779>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 15 Mart/March 2024
Kabul Tarihi/Accepted	: 10 Haziran/June 2024
Yayın Tarihi/Published	: 28 Haziran/June 2024

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. İskender KARAYİĞİT.

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

The Issue Of Pointing In Tashahhud From The Perspective Of Imam Rabbani

Abstract

The recitation of the tashahhud prayer in both the first and last sittings of the prayer, the text of this prayer, and the position of the hands while reciting the prayer have been the subject of debate among the madhhabs. Regarding the raising of the index finger during the tashahhud, there are narrations that the Prophet made the sign by closing all of his fingers, or that he closed only two fingers and raised the index finger by making a ring between the middle finger and the thumb. These differences in the riwayas have caused the madhhabs to express different opinions on the ruling of the sign. As a matter of fact, while some among the Mâlikîs, Shâfi'îs, H̄anbalîs, and H̄anafîs consider it sunnah to gesture with the forefinger in the tashahhud, another group of H̄anafîs rejected this gesture, arguing that gesturing with the finger is not sunnah, but rather it leads to the abandonment of another sunnah. According to them, the sunnah is to point the fingers towards the qibla. The sign, on the other hand, hinders this sunnah. Imâm Rabbânî (d. 1034/1624), who was a H̄anafî follower, also disagreed with the view of lifting the index finger in the tashahhud. However, the reason for his opposition to the sign was not simply because it was the view of his madhhab, but perhaps because the narrations permitting the sign did not pass through the filter of H̄anafî scholars. According to Imâm Rabbânî, there are several reasons why the H̄anafîs rejected the sign. First of all, he argued that there are many hadiths on the permissibility of raising the index finger during the tashahhud, but this permissibility is not among the authentic and essential narrations of the madhhab. Secondly, Imâm Rabbânî continued his stance against the sign by bringing together the narrations he had compiled from different fatwâ works on the sign, and he showed that he was not alone in this matter and that many scholars shared his view. Thirdly, he argued that H̄anafî scholars found the riwayas permitting the sign troublesome in terms of the hadith methodological criticism, and therefore, they approached the relevant hadiths cautiously. The present study is important in that it reveals that the H̄anafîs, who are positioned against Ahl al-Ḥadîth and called Ahl al-Ra'y, have an usuli justification for their occasional refusal to follow the hadith.

Keywords: Fiqh, Prayer, Tashahhud, Index finger, Imâm Rabbânî, Maktubât.

İmâm-ı Rabbânî'nin Perspektifinden Teşehhüde İşaret Meselesi

Öz

Namazda gerek birinci oturuş gerekse son oturuşta teşehhüd duasının okunması, bu duanın metni ve duayı okurken ellerin durumu gibi hususlar mezhepler arasında tartışma konusu olmuştur. Teşehhüde işaret parmağının kaldırılmasıyla ilgili olarak Hz. Peygamber'in hem parmaklarının tamamını yumarak işarette bulunduğu dair hem de sadece iki parmağını yumup orta parmakla başparmağını halka yaparak işaret parmağını kaldırdığına dair rivayetler gelmiştir. Rivayetlerdeki bu farklılıklar mezheplerin işaretin hükmüyle ilgili farklı görüşler belirtmesine sebep olmuştur. Nitekim Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî ve Hanefîlerin bir kısmı teşehhüde işareti sünnet olarak değerlendirirken, Hanefîlerden diğer bir grup parmakla işareti sünnet saymak bir yana, aksine başka bir sünneti ortadan kaldırdığını iddia ederek işareti doğru bulmamıştır. Zira onlara göre asıl sünnet olan parmakları kibleye yöneltmektir. İşaret ise bu sünnete engel olmaktadır. Hanefî müntesibi olan İmâm-ı Rabbânî (ö. 1034/1624) teşehhüde işaret parmağının kaldırılması görüşüne katılmamıştır. Ancak onun işarete karşı olmasının sebebi sırf kendi mezhebinin görüşü olmasından değil, işarete cevaz veren rivayetlerin Hanefî imamların süzgeçinden geçememesidir. İmâm-ı Rabbânî'ye göre Hanefîlerin işareti reddetmelerinin birtakım sebepleri vardır. İlk olarak o, teşehhüde işaret parmağının kaldırılmasının cevazına dair hadislerin çok olduğunu, ancak bu cevazın mezhebin zâhir ve asıl rivayetlerinden olmadığını ileri sürmüştür. Ancak İmâm-ı Rabbânî'nin bu iddiası kimi kesimlerce kabul görmemiştir. Nitekim *Mektûbât*'ın Arapça tercümesinin ta'likâtında ne zâhirü'r-rivâyede, ne de nâdirü'r-rivâyede parmağın kaldırılmasına veya kaldırılmamasına dair bir rivayetin bulunmadığı ifade edilmiş ve İmâm-ı Rabbânî'nin bu iddiası başka şekilde izah edilmiştir. İkinci olarak İmâm-ı Rabbânî, işaretle ilgili değişik fetva eserlerinden derlediği rivayetleri bir araya getirerek işarete karşı tutumunu devam ettirmiş ve bu konuda yalnız olmadığını, birçok fakihin de kendisiyle aynı görüşü paylaştığını ifade etmiştir. Üçüncü olarak Hanefî bilginlerinin işarete cevaz veren rivayetleri hadis usûlü kritiği açısından ızdırabl bulunduğunu, bu nedenle de onların ilgili hadislerle temkinli yaklaşıtlarını ileri sürmüştür. Nitekim o, işarete cevaz veren rivayetleri inceleyerek on üç madde altında hadislerin neden ızdırabl olduklarını açıklamaya çalışmıştır. Teşehhüde işarete dair birçok rivayet bulunup mezheplerin çoğu da bu rivayetlerle amel edince, akla başta ilgili rivayetlerin uzlaştırılması olmak üzere birtakım sorular gelmiş, buna istinaden İmâm-ı Rabbânî, ilgili rivayetleri zikrettikten sonra akla gelmesi muhtemel soru ve cevapları da sıralamıştır. Çalışma, ehl-i hadisin karşısında konumlandırılan ve ehl-i rey tabir edilen Hanefîlerin zaman zaman hadislerle amel etmeme durumlarında mutlaka usûlî bir gerekçelerinin olduğunu ortaya koymasından önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Namaz, Teşehhüd, İşaret parmağı, İmâm-ı Rabbânî, Mektûbât.

Giriş

Namazda teşehhüd duasını okumak Hanefîlere göre namazın vaciplerinden, Şâfiî ve Hanbelîlere göre farzlarından, Mâlikîlere göre ise sünnetlerinden sayılmıştır.¹ Teşehhüdün hükmünde görülen bu ihtilaflar rivayetlerin farklılıklarından kaynaklı olarak teşehhüd duasının metninde de söz konusu olmuştur. Teşehhüdün hüküm ve metniyle ilgili mezheplerin ortaya koyduğu bu ihtilaflar ellerin o andaki konumunun nasıl olacağı hususunda da kendini göstermiştir. Konuyla ilgili mezhep imamları

¹ Sirâcuddîn Ömer b. İshâk el-Hindî, *Zübdetü'l-ahkâm* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2018), 35.

Hız. Peygamberin (s.a.v) teşehhüde sağ elini sağ dizinin üzerine, sol elini de sol dizinin üzerine koyduğu hususunda müttefiktirler. Ancak aynı ittifak ellerin hareketi konusunda sağlanamamıştır.² Bundan dolayı mezhepler arasında el parmaklarının tamamının veya bazısının kapalı, ya da parmakların tamamının açık olması gibi görüşler tartışılmıştır. Teşehhüde şehadet parmağının kaldırılmasıyla ilgili olarak da Hız. Peygamberin (s.a.v) hem parmaklarının tamamını yumarak işarette bulunduğu,³ hem de sadece yüzük ve serçe parmağını yumup orta parmakla başparmağını halka yaparak şehadet parmağını kaldırdığına dair rivayetler gelmiştir.⁴ Bu rivayetlerden hareketle Mâlikî,⁵ Şâfiî,⁶ Hanbelî,⁷ ve Hanefîlerin bir kısmı teşehhüde şehadet parmağıyla işarette bulunmayı sünnet saymışlardır. Hanefîlerden bir grup ise parmakla işaretin sünnet değil bilakis başka bir sünneti terke sebep olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁸ Zira teşehhüde el parmaklarını kibleye yöneltmek sünnettir. İşarete bulununca bu sünnet ortadan kalkmaktadır demişlerdir.⁹

Teşehhüde işaret parmağının kaldırılması görüşüne katılmayan Hanefîlerden biri de İmâm-ı Rabbânî'dir. Anlaşılan teşehhüde işaret meselesi o dönem bir hayli tartışma konusu olmuş olacak ki, İmâm-ı Rabbânî hem kendisi risale tarzında bir mektup kaleme almış; hem de oğlu Muhammed Saîd'in (ö. 1070/1660) teşehhüde ilgili bir risale hazırladığını bildirmiştir.¹⁰ Kaynaklar, Muhammed Saîd'in "*Tahkîkû'l-işâre bi'l-müsebbiha inde't-teşehhüdi fi's-salâh*" adlı bir risalesinin olduğunu nakletmektedir.¹¹ İmâm-ı Rabbânî'nin bahsettiği risale bu olmalıdır. Bununla birlikte yine kaynaklarda İmâm-ı Rabbânî'nin oğullarından Muhammed Yahya'nın (ö. 1098/1687) ise işaret meselesinde babası ve ağabeyine muhalefet ettiği zikredilmiştir.¹²

İmâm-ı Rabbânî'nin teşehhüde işareti doğru bulmamasının sebebi kendi mezhebinin görüşü olmasından kaynaklı değil, ilgili rivayetlerin usul açısından kimi Hanefî imamlarınca kabul görmemesindedir. Diğer bir ifadeyle Hanefî müctehidler işarete cevaz veren rivayetleri incelemişler, ancak birtakım sebeplerden dolayı bu rivayetlerin amele uygun olmadığına hükmetmişlerdir. Bu durumda İmâm-ı Rabbânî'ye göre Hanefî bilginlerinin teşehhüde işareti reddetmelerinin birtakım sebepleri olduğu anlaşılmaktadır.

Bu çalışmada mezheplerin teşehhüd metinlerindeki farklılıklarının sebepleri, cumhurun teşehhüde şehadet parmağıyla işarette bulunmalarının dayanakları, özelde İmâm-ı Rabbânî olmak üzere Hanefî usulcülerinin cumhura reddiye olarak ileri sürdükleri argümanları ele alınmaktadır. Çalışmamız ehl-i re'y diye tabir edilen kimi Hanefî âlimlerinin bazı hadislerle neden amel etmedikleri

² Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004), 1/146.

³ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *Salât*, 185 (No. 987).

⁴ Ebû Dâvûd, *Salât*, 179 (No. 957).

⁵ Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevvene* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 1/169.

⁶ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî Nevevî, *el-Mecmû'* (Kahire: Matbaatü't-Tadâmün, 1344/1925), 3/455.

⁷ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğni*, thk. Tâhâ ez-Zinî v.d. (Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968), 1/183; 2/6.

⁸ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'i*, 1/214.

⁹ Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî Merğînânî, *el-Hidâye*, thk. Talâl Yûsuf (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-'Arabî), 1/53.

¹⁰ Ebû'l-Berekât Ahmed b. Abdilehad b. Zeynilâbidîn el-Fârûkî es-Sirhindî, *el-Mektûbât*, (İstanbul: Erkam Yayınları, 2018), 1/947. (Mek. 312).

¹¹ Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtur ve behcetü'l-mesâmi'* ve '*n-nevâzir*' (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999), 5/617.

¹² Ebû't-Tayyib Muhammed Sıddîk Bahâdır Hân b. Hasen b. Alî el-Kannevcî Sıddîk Hasan Han, *Ebcedü'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002), 699.

sorusuna İmâm-ı Rabbânî'nin perspektifinden usûlî açıklamalar getirmesi bakımından önem arz etmektedir. Ayrıca hakkında hadis bulunan cemaatin namazda imamın kıraatiyle yetinip yetinmemesi, Fâtiha'sız namazın caiz olup olmaması gibi farklı konulara da ışık tutmaktadır. Zira Hanefilerin bu meselelerde de hadislerle amel etmemeleri aynı usûlî gerekçelere dayanmaktadır.

1. Konuyla İlgili Mezheplerin Genel Görüşleri

Bu başlık altında mezheplerin farklı teşehhüd metinlerini benimsemelerinin dayanaklarını, teşehhüde işareti kabul ve ret sebeplerini ve işareti doğru bulmayan bazı Hanefilerin aynı usûlî prensibe başka konularda da nasıl riayet ettiklerini kısaca ele alacağız.

1.1. Mezheplerin Teşehhüd Metinlerini Tercih

Mezheplerin teşehhüd esnasında okumayı tercih ettikleri metinler usûlî bir konu olmayıp tamamen bu konuda sahâbeden gelen rivayetlere dayanmaktadır. Bununla birlikte mezhep bilgileri ilgili rivayetlere kendi aklî yorumlarını da eklemekten geri durmamışlardır. Örneğin Mâlikîler, Hz. Ömer'den gelen teşehhüd metnini tercih etmişler ve gerekçe olarak Hz. Ömer'in Rasûlullah'ın minberinden teşehhüd metnini bu lafızlarla insanlara öğrettiğini ifade etmişlerdir.¹³ Hanefîler ise İbn Mesûd'un on kelimededen oluşan teşehhüdünü benimserken onun: "Rasûlullah elimden tuttu ve bana Kur'ân'dan bir sûreyi öğretir gibi teşehhüdü öğretti." deyip kendilerinin tercih ettiği teşehhüd metnini okuduğunu ve Rasûlullah'ın "Eğer bu şekilde okursan namazın tamam olur." dediğini ileri sürmüşlerdir. Ayrıcı onlar, Rasûlullah'ın birinin elini tutmasını talimin ciddiyetine bağlamışlar, dolayısıyla kendilerinin tercih ettiği teşehhüd metninin Rasûlullah tarafından ciddi bir şekilde İbn Mesûd'a öğretildiğini ifade etmişlerdir. İbn Abbas'ın teşehhüdünü tercih eden Şâfîîler ise İbn Abbas'ın genç bir sahâbî olduğunu, dolayısıyla onun dinin üzerinde karar kılmış olduğu şeyleri rivayet ettiğini ileri sürerek, bir nevi kendi teşehhüdlerinin dinin karar kılmış husulardan olduğunu ifade etmişlerdir. Diğer taraftan onlar, Hanefîlerin takipçisi olduğu İbn Mesûd'un sahâbenin yaşlılarından olduğunu, onun rivayetlerinin genelde İslâm'ın ilk dönemini ilgilendirdiğini, daha açık ifadeyle onun rivayetlerinin daha sonra nesh olunmuş şeyler kabilinden olduğunu îmâ etmişlerdir. Örneğin onlar namazda daha sonra nesh olunan tatbîkî¹⁴ de İbn Mesûd'un rivayet ettiğini ileri sürerek görüşlerini destekleme yoluna gitmişlerdir. Ayrıca onlar kendi teşehhüdlerinin Kur'ân'a da uygun olduğunu ifade etmişlerdir. Zira Kur'ân'da "tahiyye" kelimesi "bereket" ile vasıflanmış,¹⁵ "selâm" kelimesi de nekire olarak zikredilmiştir.¹⁶ Nitekim kendi teşehhüdlerinde aynı durum söz konusudur.¹⁷ Durum böyle olunca tercihe şayan olan teşehhüd metninin Şâfîîlerinki olduğunu iddia etmişlerdir. Görüldüğü gibi mezheplerin teşehhüd metinlerini tercihlerinin temelinde sahâbeden naklolunan rivayetler ile kendi aklî istidlâlleri bulunmaktadır.

1.2. İşaret Hakkında Genel görüşler

Teşehhüde işaretin yapılıp yapılmaması, eğer yapılırsa bunun keyfiyeti ve zamanı gibi hususlar teşehhüde işaretle ilgili müstakil bir çalışmayı kapsayacak derecede geniş bir alana yayılmaktadır. Nitekim İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) çeşitli konulardan derlediği *Mecmû'atü resâil* isimli

¹³ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik, *Muvatta (Yahyâ rivayeti)*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-'Arabî, 1985), 90. (No. 144).

¹⁴ Namazda elleri uyluklar arasına kıştırma. Bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 549.

¹⁵ Nûr, 24/61.

¹⁶ Sâffât, 24/79, 109, 120; Yâsîn, 36/58.

¹⁷ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i' u's-sanâ'i'* (Mısır: Şirketü'l-Metbûâtî'l-İlmiyye, 1909), 1/211-212.

eserinin beşinci bölümünü *Ref‘u‘t-tereddüt fi akdi‘l-esâbi‘ inde‘t-teşehhüd* adlı risâlesine ayırmış, risâlenin son kısmında da Molla Alî el-Kârî'nin (ö.1014/1605) aynı konuda kaleme aldığı *Tezyînu‘l-ibâre li-tahsîni‘l-işâre* adlı risâlesinin geniş özetine yer vermiştir. İbn Âbidîn bu risâlede teşehhüde ilgili neredeyse ulemâdan gelen tüm rivayeti zikretmiştir.¹⁸ Çalışmamız İmâm-ı Rabbânî'nin teşehhüde ilgili görüşlerini ihtiva ettiğinden bu rivayetlerin tamamını burada zikretmemiz mümkün görülmemektedir. Bununla birlikte İmâm-ı Rabbânî de zaten ilgili rivayetlerin bir kısmını zikrettiğinden ileride bu rivayetlere yer verilecektir. Ancak teşehhüde işaretin kaynağına ilişkin kısa bir bilgi verilmesi yerinde olacaktır.

Hız. Peygamber'in teşehhüde işarete bulunduğu dair rivayetlere İmam Mâlik (179/795), Ahmed b. Hanbel (ö.241/856), Dârimî (255/868), Müslim (261/875), Ebû Davûd (275/889), Tirmizî (279/892), İbn Mâce (273/886) ve Nesâî (303/915) gibi meşhur hadis âlimleri yer vermiştir.¹⁹ İlgili rivayetlere bütüncül baktığımızda Hanefiler de dahil teşehhüde işaretin varlığı hususunda ittifakın oluştuğunu söyleyebiliriz. Nitekim İmâm-ı Rabbânî'nin de işarete karşı olmasının sebebi mevcut rivayetleri reddetmesine değil işaretin keyfiyetindeki karışıklığa dayanmaktadır. Aynı şekilde İbn Âbidîn de bahsi geçen risâlesini kaleme alma sebebini açıklarken “Ulu âlimlerimiz apaçık delillerle, parmakları yumma ve işaretin birlikte yapılacağını tashih etmelerine rağmen, asrımızın Hanefî kuşağının tüm vakitlerde (parmaklarını) yummayı terk edip, yalnız işaretle yetindiklerini görmem, beni bu risâleyi cem etmeye sevk etti.”²⁰ diyerek muzdarip olduğu konunun Hanefî âlimlerin işareti terketmesi değil, elleri yummadan işaret etmeleri olduğunu beyan etmiştir. Netice olarak işaretin keyfiyetini bir kenara koyarsak işaretin varlığının mezheplerin asgari müşteregi olduğunu söyleyebiliriz. Onların bu ittifakı mezheplerinin kaynaklarına da yansımıştır. Nitekim Hanefî fûrû eserlerinde sahih görüşe göre işaretin sünnet olduğu zikredilmiş²¹ ve “işaret yapılmaz” diyenlerin sözü dirayet ve rivayete aykırı bulunmuştur.²² Bunların birlikte yine Hanefî kaynaklarında işaret zikredilmeyerek “Ellerini dizlerinin üzerine koyup parmaklarını yayar.” denilmiş, bir nevi işaretin yapılmayacağına imâda bulunulmuştur.²³ Hanefilerden işareti tümüyle doğru bulmayan Hanefî âlimlerin gerekçeleri de genel olarak işaretin azaları kibleye çevirme²⁴ ve elleri uylukların üzerine yayma²⁵ sünnetine engel olduğu

¹⁸ Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Ref‘u‘t-tereddüt fi akdi‘l-esâbi‘ inde‘t-teşehhüd (Mecmû‘atü resâil içinde)*, ts., 1/120. Ayrıca İbn Âbidîn'in bu risâlesi türcüme edilerek makaleye çevrilmiştir. Bk. Şenol Saylan, Yusuf Yiğit, “Teşehhütte [Şahadet Parmağıyla İşaret Esnasında Diğer] Parmakların Yumulması Hususunda Şüphenin Giderilmesi”, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2017), 183-213.

¹⁹ Enes b. Mâlik, Muvatta, 1/88 (No. 48); Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî İbn Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnaûd v.d. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 26/25 (No. 6100); Abdullah b. Abdurrahman, *Sünen-i Dârimî* (el-Memleketü'l-Arabiyye es-Suûdiyye: Dâru'l-Muğni, 2000), 2/844 (No. 1377); Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahih*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2014), Kitâbü'l-Mesâcid, 21 (No. 580); Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk Ebû Dâvûd es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, (el-Mektebetü'l-Asriyye, 2014), Kitâbü's-Salât, 185 (No. 987); Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *Sünen*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2011), Kitâbü'd-Daâvat, 124 (No. 3587); Ebû Abdillâh Muhammed, İbn Mâce, *es-Sünen*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2013), Kitâbü's-Salât, 27 (No. 911); Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünen*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2010), Sehih, 34 (No. 1270).

²⁰ İbn Âbidîn, *Ref‘u‘t-tereddüt fi akdi‘l-esâbi‘ inde‘t-teşehhüd*, 1/120.

²¹ Ebû'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî Şürünlâlî, *Nûru'l-izâh*, thk. Muhammed Enîs Mihrât (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 58.

²² Şürünlâlî, *Meraki'l-felah* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 101.

²³ Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed Kudûrî, *Muhtasar*, thk. Kâmil Muhammed, Muhammed Uveyda (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418), 28; Ebû'l-Berekât Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, thk. Sait Bektaş (Lübnan: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2011), 165.

²⁴ Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/52.

²⁵ Kudûrî, *Muhtasar*, 28; Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, 165.

iddialarına dayanmaktadır.²⁶ Bununla birlikte bazı fetva eserlerinde işaretin namazda asıl olan sükûnete engel olduğu ifade edilmiş ve bu nedenle işaret doğru bulunmamıştır.²⁷ İleride ele alacağımız üzere İmâm-ı Rabbânî de bu hususları dile getirmiştir. Ancak yukarıda zikrettiğimiz sahih görüşe göre işaretin sünnet sayılması, yine “işaret yapılmaz” diyenlerin sözlerinin rivayete ve dirayete aykırı bulunulmasına bakılırsa Hanefî mezhebinde de müfta bih olan görüşün işaretin yapılması olduğunu ifade edebiliriz. Nitekim Hanefîlerin meşhur kaynaklarında da işareti doğru bulmayanlardan “Bazı meşâyihimiz” diye söz edilmesi²⁸ bu görüşte olanların azınlıkta olduğunu göstermektedir. Şâfiîler ise işaretin müstehap olduğunu ifade etmişlerdir.²⁹ Keza Mâlikîler de teşehhüde işaret ve başparmağın hareket ettirilerek uzatılacağını beyan ederken³⁰ Hanbelîler işaretin varlığını kabul etmekle birlikte hangi lafızda yapılacağı hususunda ihtilaf etmişlerdir.³¹

Burada kimi Hanefîlerin işaretle ilgili bir hadisle neden amel etmediklerine dair önemli gördüğümüz bir hususu ifade etmemiz yerinde olacaktır. Bilindiği üzere Ebû Hanîfe'ye yapılan tenkitlerin en önde gelen sebeplerinden biri onun hadisciliğinin zayıf olduğu, buna bağlı olarak ictihâdî bir konuda hadis varken onun mevcut hadise itibar etmeyip kendi re'yi ile amel ettiği iddialarıdır. Örneğin İbn Hibbân (ö. 354/965) hadis ilminin Ebû Hanîfe'nin işi olmadığını, hadislerin isnadında çok hata yaptığını, dolayısıyla onun hadisiyle ihticâc (delillendirme) yapılamayacağını söylerken³² Ahmed b. Hanbel, Evzâî'nin (ö. 157/774) Ebû Hanîfe'den hiç hadis almadığını, çünkü onu ayıpladığını nakletmiştir.³³ İbn Kuteybe (ö. 276/889) ise Evzâî'nin: “Biz Ebû Hanîfe'yi re'yinden dolayı eleştirmiyoruz. Zira biz de re'ye bulunuyoruz. Bizim onu eleştirmemizin sebebi ona bir hadis ulaştığında o hadisi terkedip kendi re'yi ile amel etmesidir.” dediğini rivayet etmiştir.³⁴ Hanefî âlimler ise bu iddiaları tamamen reddedip onlar bir hadisle amel etmediyse mutlaka usûlî bir dayanakları vardır tezini ileri sürmüşlerdir. Örneğin çalışmamızda ele alacağımız üzere teşehhüde işaret hadisiyle amel etmemelerinin sebebinin rivayetlerdeki ızdırâba bağlamışlardır. Bunun başka bir örneği ise namazda Fâtiha okuma meselesidir. Bilindiği üzere Şâfiîler “*Fâtiha okumayanın namazı yoktur.*”³⁵ hadisini delil göstererek namazda bizzat Fâtiha'nın okunmasını rûkûn saymışlar ve cemaatin de mutlaka Fâtiha'yı okuması gerektiğine hükmetmişlerdir.³⁶ Hanefîler ise, Şâfiîlerin dayanağı olan “*Fâtiha okumayanın namazı yoktur.*” hadisine usûlî olarak şöyle cevap vermişlerdir. “*Kur'ân'dan kolayınıza geldiği kadarını okuyunuz.*”³⁷ âyeti umumidir. “*Fâtiha okumayanın namazı yoktur.*” hadisi ise haber-i vahid ile sabit olmuştur. Kur'ân'daki umumi lafızlar ya yine Kur'ân ile ya da mütevatir sünnetle tahsise uğrar. Âhâd sünnet ile tahsise uğraması caiz değildir. Çünkü Kur'ân'ın sübûtu katî iken, âhâd sünnetin sübûtu

²⁶ Kâsânî, *Bedâ'î u's-sanâ'î*, 1/214.

²⁷ Dâvûd b. Yûsuf el-Hatîb, *el-Fetâvâ'l-gıyâsiyye* (Kahire: el-Matâbiu'l-Emîriyye, 1903), 29.

²⁸ Kâsânî, *Bedâ'î u's-sanâ'î*, 1/214.

²⁹ Abdülkerîm b. Muhammed Râfîî, *eş-Şerhu'l-kebir*, thk. Ali Muhammed İvaz ve Adil Ahmed el-Mevcud (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/532.

³⁰ Halîl b. İshâk el-Cündî, *Muhtasar*, thk. Ahmet Can (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2005), 33.

³¹ Ali b. Süleyman Merdâvî, *el-İnsâf*, thk. Muhammed Hâmid el-Fikî (Kahire: Matbaatü's-sünneti'l-Muhammediyye, 1955), 2/76.

³² İbn Hibbân, *Mecrûhin*, thk: Mahmud İbrahim Zâyed (Haleb: Dâru'l-Va'y, 1396), 3/63.

³³ Ahmed Bin Hanbel, *Kitâbü'l-İlel*, thk: Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs (Riyâd: Dâru'l-Hânî, 1422), 3/195.

³⁴ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vil-ü Muhtelifi'l-Hadis* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1419), 103.

³⁵ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahih*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2013), Ezân, 95.

³⁶ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, thk: Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcud, Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 1/353; el-Aynî, *el-Binâye*, 2/314.

³⁷ Müzzemmil, 73/20.

zannîdir. Zannî olanın, katî olanı tahsisi caiz değildir.³⁸ Ancak her ne kadar haber-i vahid Kur'ân'ın âmminı tahsis edemese de onunla amel vaciptir. Bundan dolayı Hanefiler Fâtiha okumayı vacip saymışlardır.³⁹

Görüldüğü gibi Hanefilerin Fâtiha hadisiyle amel etmemelerinin temelinde mezkur hadisi ret değil, hadisin onların usulde takip ettikleri prensipten geçmemesidir. Teşehhüde işaretini doğru bulmayan hanefiler de aynı fikhî mantıkla hareket etmekte, işaretle ilgili hadis olmasına rağmen usûlî gerekçelerle hadisle amel etmemektedirler.

2. İmâm-ı Rabbânî'nin İşareti Ret Sebepleri

İmâm-ı Rabbânî'nin, eserlerinde sık sık Hanefî mezhebini diğer mezheplerden üstün tuttuğu görülmektedir. Ancak onun mezhebine olan bağlılığı taassupla karıştırılmamalıdır. Zira kendisi Hanefî mezhebini okyanusa, diğer mezhepleri de havuza benzetmiş ve bu benzetmeyi mezhep taassubu göstermeksizin yaptığını ifade etmiştir.⁴⁰ Bu da İmâm-ı Rabbânî'nin savunduğu görüşlere mezhep taassubunu karıştırmadığını göstermektedir. Böyle olunca onun teşehhüde işarete karşı olmasının usûlî gerekçe ve sebeplerinin olması lazımdır. İmâm-ı Rabbânî'ye göre Hanefilerin işareti reddetmelerinin sebeplerinden bazıları şunlardır.

2.1. Kavillerin Zâhirü'r-Rivâye Olmaması

Bilindiği üzere Hanefiler fıkıh meselelerini üç tabakada kategorize etmişlerdir. Birincisi: “Zâhirü'r-rivâye” diye isimlendirilen usul meseleleridir. Bunlar yaygın anlayışa göre üç imamdan rivayet olunan kavillerdir. Bu üç imama Züfer (ö. 158/775), Hasan b. Ziyâd (ö. 204/819) ve Ebû Hanîfe'den (ö. 150/767) ders alan başkaları da eklenmiş olsa da muşhur görüş üç imamın kavillerinin olmasıdır. Bu meselelerin bulunduğu eserler Muhammed eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) altı kitabıdır. Bunlar: *el-Asl/el-Mebsûd*, *ez-Ziyâdât*, *el-Câmiu's-sağîr*, *el-Câmiu'l-kebîr*, *es-Siyeru's-sağîr* ve *es-Siyeru'l-kebîr*'dir. Bunlara “zâhirü'r-rivâye” denilmesi, bu rivayetlerin Muhammed eş-Şeybânî'den mütevâtir veya meşhur olarak sika râviler tarafından rivayet edilmesinden dolayıdır. İkincisi: “Nâdirü'r-rivâye” diye isimlendirilen ve yukarıda zikrettiğimiz altı kitapta bulunmayan meselelerdir. Bu meseleler Muhammed eş-Şeybânî'nin *el-Kesb*, *el-âsâr*, *el-Hücce*, *el-Keysâniyyât*, *el-Hârûniyyât*, *el-Cürçâniyyat*, *er-Rakkiyyât* gibi diğer eserleri ile Hasan b. Ziyâd'ın *el-Muharrar'ı* ve Ebû Yûsuf'un *Emâlî*'sinde bulunan meselelerdir. Bunlara “nâdirü'r-rivâye” denilmesi ise bu meselelerin Muhammed' eş-Şeybânî'den sahih bir rivayetle sabit olmamasıdır. Üçüncüsü: Vâkıât veya nevâzil diye isimlendirilen ve zâhirü'r-rivâye ve nâdirü'r-rivâye eserlerde bulunmadığı için müteahhirün âlimlerinin istinbat ettiği sonradan ortaya çıkmış meselelerdir. Bu alanda yazılan ilk eser Ebû'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö. 373/983) *Kitâbü'n-nevâzil*'idir. Daha sonra başka eserler de kaleme alınmıştır.⁴¹

İmâm-ı Rabbânî'ye göre teşehhüde işaret parmağının kaldırılmasının cevazına dair hadisler çoktur. Ancak bu cevaz mezhebin zâhir ve asıl rivayetlerinden değildir. Yine o, Muhammed eş-Şeybânî'nin: “Hz. Peygamber (s.a.v) (teşehhüde) parmağıyla işaret ederdi. Biz de onun yaptığını

³⁸ Ebû Zeyd Abdullâh b. Muhammed b. Ömer b. İsa Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 96; Zeydân, *el-Vecîz fî usûl'il-fikh* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirün, 1436), 296.

³⁹ Ebû'l-Hasen Ebû'l-Usr Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl* (Keşfü'l-esrâr ile beraber), (İstanbul: Şirketi Sahâfiye-i Osmaniye Matbaası, 1890), 2/304.

⁴⁰ *el-Mektûbât*, 2/230. (Mek. 55).

⁴¹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr* (Mısır: Mektebetü Mustafa el-Babî el-Halebî, 1966), 1/ 69. Zâhirü'r-rivâye ve nâdirü'r-rivâye kavramlarının gelişim süreçleri ve ihtiva ettikleri eserler için bk. Orhan Ençakar, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü (Doktora Tezi)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2019), 31-76.

yaparız. Bu benim ve Ebû Hanîfe'nin kavlidir.”⁴² sözünün de nâdir rivayetlerden olup usul rivayetlerden olmadığını ifade etmiştir.⁴³ Ancak İbn Âbidîn'in zâhirü'r-rivâyeyi: “Şeybânî'den sahih bir şekilde rivayet edilen kaviller” diye tanımlamasını dikkate alıp, Muhammed eş-Şeybânî'nin bu sözünün de İmam Mâlik'in *Muvvatta*'sında yer aldığını göz önünde bulundurduğumuzda bu yönüyle işarete dair rivayetin zâhirü'r-rivâyeye olduğunu söyleyebiliriz. Bu konuda meşhur Hanefî fakihî İbnü'l-Hümâm da (ö. 861/1457) “Meşâyihim birçoğundan teşehhüde işaret edilmemesi rivayet olunmuştur. Onların bu sözü dirayet ve rivayete aykırıdır.”⁴⁴ demiştir. İmâm-ı Rabbânî ise İbnü'l-Hümâm'ın: “dirayete aykırıdır” sözünü yadırgamış ve “Doğrusu Şeyh İbnü'l-Hümâm'a şaşırarak gerekir. O, nasıl olur da dinde dördüncü asıl kıyas ile hüküm veren âlimleri cahillikle itham eder. Hâlbuki parmakla işareti terk Hanefilere göre zâhirü'l-mezheb ve zâhirü'r-rivâyedir.”⁴⁵ diyerek serzenişini dile getirmiştir. Peki İmâm-ı Rabbânî'nin devamlı vurgu yaptığı zâhirü'r-rivâyenin kuvvet derecesi nedir? Diğer deyişle zâhirü'r-rivâyeye ile amel terk olunamaz mı? Bu konuda İbn Nüceym (ö. 970/1563) zâhirü'r-rivâyeye olan rivayetlerden dönülmemesi gerektiğini ifade ederek İmâm-ı Rabbânî ile aynı çizgide bir tavır sergilemiştir.⁴⁶ İbn Âbidîn ise zorluk ve meşakkatin söz konusu olduğu durumlarda zâhirü'r-rivâyeye'den dönülmesinin bir sakınca oluşturmadığını, nitekim Merğînânî (ö. 593/1197), Zeyla'î (ö. 743/1343) ve İbnü'l-Hümâm gibi âlimlerin bunu yaptıklarını ifade etmiştir.⁴⁷

İmâm-ı Rabbânî'nin teşehhüde parmağın kaldırılma rivayetinin nâdirü'r-rivâyeye'den olduğu, zâhirü'r-rivâyeye'de ise aksine parmağın kaldırılmayacağına dair rivayetin bulunduğu iddiasını incelediğimizde ise ne zâhirü'r-rivâyeye'de ne de nâdirü'r-rivâyeye'de parmağın kaldırılmasına veya kaldırılmamasına dair bir rivayet bulunmadığını görmekteyiz. Nitekim ilgili mektubun ta'likâtında da aynı şey belirtilmiştir.⁴⁸ İmâm-ı Rabbânî, bu sözleri dayanaksız da söyleyemeyeceğine göre onun zâhirü'r-rivâyeye ile başka bir kastının olması gerekmektedir. Böyle olunca onun, işaret parmağının kaldırılmamasını zâhirü'r-rivâyeye'ye dayandırmasından maksadının, mezhebin usul ve kaidelerinin zâhirinden istinbat edilen hüküm demek olduğu, o hükmün de “Namaz sükûn üzerine bina edilir.”, yani namazda asıl olan mümkün mertebe hareketi azaltmaktır⁴⁹ ilkesinin olduğu anlaşılmalıdır. Bu kural Hz. Peygamberin (s.a.v): “*Ne oluyor da sizi namaz kılarırken güneşte kalmış atların kuyrukları gibi ellerinizi kaldırırken görüyorum. Namazda sâkin olun (hareketsiz durun)*”⁵⁰ buyurduğu ve aynı zamanda Hanefilerin rükûda ellerin kaldırılmamasının gerektiğine dair delil olarak kullandıkları hadistir.⁵¹ Nevevî (ö. 676/1277) hadisın şerhinde: “Burada namazda sükûneti muhafaza ve huşûlu olmak emredilmiştir.”⁵² derken; İbn Teymiyye (ö. 728/1328): “Hz. Peygamber'in (s.a.v) “sâkin olun” emri

⁴² İmam Malik, *Muvatta* (Şeybânî rivayeti), thk. Abdülvehhab Abdüllatif, (Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 67, Hadis no: 144; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 1/214.

⁴³ *el-Mektûbât*, 1/ 943. (Mek. 312).

⁴⁴ Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *el-Fethu'l-kadîr* (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1970), 1/313.

⁴⁵ *el-Mektûbât*, 1/ 947. (Mek. 312).

⁴⁶ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Misrî İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik* (Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmiyye,), 2/104.

⁴⁷ İbn Âbidîn, *er-Reddû'l-muhtâr*, 2/82.

⁴⁸ Murâd Kazânî, *Mektûbât Tercümesi*, Hâmiş: 1 (İstanbul: Fazilet Neşriyat,), 1/560.

⁴⁹ İbnü'l-Hümâm, *el-Fethu'l-kadîr*, 1/312.

⁵⁰ Müslim “*Salât*” 119 (No. 968); Ebû Dâvûd, “*Salât*” 188 (No. 1000).

⁵¹ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *el-Mebsûd* (Mısır: Matbaatü's-Saâde), 1/ 14; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 1/207.

⁵² Nevevî, *el-Minhâc* (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-'Arabî, 1972), 4/154.

namazdaki her bölüm için geçerlidir.”⁵³ demektedir. Böyle olunca, namazda sakinliği sağlamak için namazın bir bölümü olan teşehhüde de parmağın kaldırılmaması gerekmektedir. Bu da İmâm-ı Rabbânî'nin kastettiği mezhebin zâhiri olmaktadır. Mektûbât'ın Arapça tercümesinin ta'likâtında da yapılan izahta “Bir mesele hakkında zâhirü'r-rivâye veya nâdirü'r-rivâye'de bir hüküm bulunmadığında o mezhebin usul ve kaidelerinin zâhirinden istinbat yapılır. Eğer o hüküm zâhirü'r-rivâye veya nâdirü'r-rivâye'de bulunursa mezhebin usul ve kaidelerinin zâhirinden istinbat sahih olmaz.”⁵⁴ denmiştir. Bu da İmâm-ı Rabbânî'nin “zâhirü'r-rivâye” ile kastının mezhebin zâhiri olduğunu desteklemektedir. İmâm-ı Rabbânî'nin teşehhüde parmağın kaldırılma rivayetinin nâdirü'r-rivâye'den olduğunu ifade etmesinden kastının ise yine ta'likâtta belirtildiği üzere vâkiât, fetâvâ ve nevâzil rivayetleri olmalıdır.⁵⁵ Zira nâdirü'r-rivâye de böyle bir hüküm bulunmamaktadır. Bununla birlikte İmâm-ı Rabbânî'nin zâhirü'r-rivâye ve nâdirü'r-rivâye ile kastı İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin mezkur eserleri de olabilir. Diğer ifadeyle İmâm-ı Rabbânî, işaretin yapılmayacağına dair olan rivayetlerin zâhirü'r-rivâye eserlerinde, işaretin yapılacağını savunan rivayetlerin de nâdirü'r-rivâye eserlerinde mevcut olduğunu zannetmiş olabilir. Zamanın şartlarını göz önünde bulundurduğumuzda bu durumu normal karşılayabiliriz. Zira o dönemde günümüzdeki gibi kitapların modern baskılarının olmamasının yanı sıra bilgiye kolay ulaşımı sağlayan dijital arama imkânları da mevcut değildir.

2.2. Fetva Kitaplarının İhtiyarı

İmâm-ı Rabbânî, işaretle ilgili değişik fetva eserlerinden derlediği rivayetleri bir araya getirerek işarete karşı tutumuna devam etmiştir. Bir nevi onun maksadı bu konuda yalnız olmadığını, birçok fakihin kendisiyle aynı görüşü paylaştığını göstermektir. Onun isimlerini ve ilgili rivayetlerini zikrettiği eserler şunlardır.

1. “*el-Fetâva'l-garâib*,⁵⁶ *el-Muhît*⁵⁷ adlı eserden şöyle nakletmiştir:

Soru: Namaz kılan kişi teşehhüde sağ elin şahadet parmağıyla işarete bulunur mu?

Cevap: Muhammed eş-Şeybânî *el-Asl*'da bu konuya değinmedi. Meşâyih ise konu hakkında ihtilaf edip, bazıları şahadet parmağıyla işaret etmez derken diğer bazıları işaret eder dedi. Muhammed eş-Şeybânî asıl olmayan rivayetlerinde zikrettiği bir hadiste: “Hz. Peygamber (s.a.v) şahadet parmağı ile işaret ederdi.” dedikten sonra: “Bu benim ve Ebû Hanîfe'nin kavlidir.” kaydını eklemiştir.⁵⁸ “*el-Fetâva'l-garâib*”, “*el-Muhît*”deki bu nakli yaptıktan sonra şu kaydı eklemiştir: “Yine şahadet parmağıyla işaretin sünnet veya müstehap olduğu söylendi. Sahih olan ise işaretin haram olmasıdır.”⁵⁹

⁵³ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ* (Medine: Mecma'u'l-Melik Fahd li-Tibâati'l-Mushafi's-Şerîf, 2004), 22/562.

⁵⁴ Kazânî, *Mektûbât Tercümesi*, 1/ 560. Hâmiş: 1.

⁵⁵ Kazânî, *Mektûbât Tercümesi*, 1/ 159. Hâmiş: 2.

⁵⁶ Hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadığımız “*el-Fetâva'l-garâib*”in garîb meseleleri toplayan bir eser olması muhtemeldir. Nitekim Müstekîmzâde “*Fetavây-ı garâib*”de “*Muhît*”den menkuldür ki” diye tercüme etmiştir. Bk. (Müstekîmzâde, *Mektûbât*, 1/279). Ancak bazı Mektûbât tercümelerinde “*Muhît* kitabının *el-Fetâva'l-garâib* bölümünde” şeklinde çeviri yapılmış olsa da bunu uzak ihtimal görüyoruz. Zira *Muhît* eserinde böyle bir bölüm yoktur.

⁵⁷ Burhâneddîn el-Buhârî'nin (ö. 616/1219) İmâm Muhammed'in zâhirü'r-rivâye diye bilinen altı kitabındaki meseleleri bir araya toplamak amacıyla kaleme aldığı eserdir. Tam adı: “*el-muhîtü'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*”dir. Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn* (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-'Arabî, 1941), 2/1619; Ziriklî, *A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, 2002), 7/161.

⁵⁸ Burhâneddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-burhânî fi fikhi'l-Numânî*, thk. Abdülkerîm Sâmi el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 1/369.

⁵⁹ *el-Mektûbât*, 1/ 943. (Mek. 312).

2. *el-Fetâva's-Sirâciyye*⁶⁰ de şöyle denmiştir: Namazda, eşhedü en lâ ilâhe illallâh derken şehadet parmağı ile işarette bulunmak mekruhtur. Muhtar olan görüş budur.⁶¹ *el-Fetâva'l-kübrâ*⁶² da aynı hükmü vermiştir. Zira namaz sükûnet ve vakar üzerine bina edilir.

3. *el-Fetâva'l-Gıyâsiyye*⁶³ de denmiştir ki: Şehadet parmağı ile işarette bulunmak mekruhtur. Muhtar olan görüş budur ve fetva buna göredir.⁶⁴

4. *Câmi 'u'r-rumûzda*⁶⁵ ise şöyle denmiştir: Ne şehadet parmağıyla işarette bulunur ne de parmağını kıvrır. Ashabımızın usulünün zâhiri budur. Nitekim *Zâhidî* de⁶⁶ aynı hüküm zikredilmiştir ve fetva buna göredir. *el-Mudmerât*⁶⁷, *el-Velvâliciyye*,⁶⁸ *el-Hulâsa*,⁶⁹ ve diğerlerinde dahi aynı hüküm verilmiştir. Yine ashabımızdan işaretin sünnet olduğuna dair rivayetler de gelmiştir.⁷⁰

5. *Hizânetü'r-rivâyât*⁷¹ *el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye*⁷² den şu nakilde bulunmuştur:

Soru: Namaz kılan teşehhüde başlayıp, eşhedü en lâ ilâhe illallâh kavline varınca sağ elin şehadet parmağıyla işarette bulunur mu?

⁶⁰ Mâtürîdî kelimcisi ve Hanefî fakihî olan Alî b. Osman el-Ûşî'nin (ö. 575/1179) eseridir. Bk. Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1224.

⁶¹ Eserde bu bölüm namazın mekruhları babında ele alınmıştır. Bk. Alî b. Osman el-Ûşî, *el-Fetâvâ's-sirâciyye*, thk. Muhammed Osman el-Bestevî (Dârü'l-Ulûm Zekerîyya, 2011), 73.

⁶² Sadrüşşehîd Ömer b. Abdilazîz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî (ö. 536/1141) bazı fetva kitaplarını bir araya getirerek telif ettiği, tam adı: “*el-Fetâvâ'l-kübrâ*” olan eseridir. Bk. Zirikli, *A'lâm*, 5/ 51.

⁶³ Gerek klasik gerek modern dönem biyografi eserlerinde müellifin hayatı hakkında bilgi yoktur. Ancak müellif mukaddime bölümünde adını zikretmiş ve eseri dönemin Delhi Türk Sultanı Ebû'l-Muzaffâr Gıyâseddîn'e takdim ettiğini söylemiştir. Bk. Dâvûd b. Yûsuf el-Hatîb, *el-Fetâvâ'l-gıyâsiyye* (Kahire: el-Matâbiu'l-Emîriyye, 1903), 2-4; Adem Çiftci, “Hanefî Fetva Geleneğinin Önemli Bir Halkası: el-Fetâvâ'l-Gıyâsiyye”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 35 (1441/2020), 535, 536.

⁶⁴ Bk. Dâvûd b. Yûsuf el-Hatîb, *el-Fetâvâ'l-gıyâsiyye*, 29.

⁶⁵ Hanefî mezhebinde “*Mütûn-i erbaa*” diye bilinen muteber dört kitaptan biri olan Burhânüşşeria'nın (ö.709/1309) *Vikâyetü'r-rivâyê'sine* torunu Sadrüşşeria'nın (ö. 747/1346) yazdığı *en-Nukâye* adlı muhtasarına Kuhistânî'nin (ö. 962/1555) kaleme aldığı şerhdır. Bk. Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/972; Zirikli, *A'lâm*, 7/ 11; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ), 9/179.

⁶⁶ Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1357; Zirikli, *A'lâm*, 7/193; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri* (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 107-108.

⁶⁷ **Yusuf Bin Ömer Bin Yusuf el-Kâdûrî**'nin, (ö. 832) Kudûrî'nin (ö. 428/1037) *Muhtasar*'ına yazdığı, tam adı: “*Câmiu'l-mudmerât ve'l-müşkilât*” olan şerhtir. Bk. Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1713

⁶⁸ Ebû'l-Feth Zahîrüdîn Abdürreşîd b. Ebû Hanîfe el-Velvâlici'nin (ö. 540/1145 den sonra) Hanefî fıkıhına dair tam adı: “*el-Fetâvâ'l-Velvâliciyye*” olan eseridir. Bk. Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1230; Zirikli, *A'lâm*, 2/1230.

⁶⁹ Hanefîlerin önde gelen fakihlerinden Tâhir b. Ahmed b. Abdürreşîd b. Hüseyin el-Buhârî'nin (ö. 542/1147) tam adı: “*Hulâsatü'l-fetâvâ*” olan eseridir. Bk. Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/ 718; Zirikli, *A'lâm*, 3/220.

⁷⁰ Bk. Şemsüddîn Muhammed b. Hüsâmiddîn el-Horasânî el-Kuhistânî, *Câmiu'r-rumûz* (Mazharu'l-Acâyib, 1858), 89; Yusuf Bin Ömer Bin Yusuf el-Kâdûrî, *Câmiu'l-mudmerât ve'l-müşkilât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2018), 1/334; Tâhir b. Ahmed b. Abdürreşîd b. Hüseyin el-Buhârî, *Hulâsatü'l-fetâvâ* (Millet Kütüphanesi, Fevzullah Efendi, Kayıt no: 1021), 24.

⁷¹ Hanefî fıkıh âlimi olan Kâdi Cuken (ö. 920/1514) tarafından kaleme alınmıştır. Eser garîb mesele ve rivayetleri ihtiva etmektedir. Bk. Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/702.

⁷² Kaynaklarda “*Zâdü's-sefer*” veya “*Zâdü'l-müsâfir*” olarak kaydedilmekle birlikte, “*el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye*” diye meşhur olmuş, Hindistanlı Hanefî fakihlerinden Âlim b. Alâ'nın (ö. 786/1384) fıkha dair eseridir. Bk. Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/947; İsmâil Paşa el-Bağdâdî, *Hedîyyetü'l-'ârifîn* (Kahire: Dâru lhyâi Türâsi'l-'Arabî), 1/ 435; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 5/52.

Cevap: Muhammed eş-Şeybânî *el-Asl*'da bu meseleye değinmedi. Meşâyih ise bu konuda ihtilaf etti. Onlardan bazısı namaz kılan şehadet parmağıyla işarette bulunmaz. Nitekim *el-Fetâva'l-kübrâ*⁷³da hüküm böyledir ve fetva buna göredir derken, diğer bazısı işarette bulunur demiştir. *el-Fetâva'l-giyâsiyye*'de de teşehhüdde şehadet parmağıyla işaret etmez, muhtar olan görüş budur denmiştir.⁷⁴

Teşehhüdde işaretle ilgili fetvaları sıralayan İmâm-ı Rabbânî, aktardığı bilgiler ışığında konuya dair kendi yorumlarını şu şekilde dile getirir: “Görülüyor ki, teşehhüdde parmakla işarette bulunmanın haramlığı muteber rivayetlerle sabit olmuştur. Meşayih, işaretin mekruh olduğuna dair fetvalar verip, işaret ve parmak kıvırmaktan nehyetmişler ve bu hükmün mezhep büyüklerinin usulünün zâhiri olduğunu söylemişlerdir. Bizim gibi mukallitlerin (taklitçi) teşehhüdde ilgili hadislerin gereğince amel etme uğruna teşehhüdde işarette bulunma cüretini göstermesi ve böylece müctehid âlimlerin fetvalarıyla haram ve mekruh kılınmış bir işi yapması caiz değildir.”⁷⁵

İmâm-ı Rabbânî'nin bu analizinde müctehidlerin parmakla işarette bulunmaya haram hükmü verdiklerini ifade etmesi ve bu rivayetleri muteber sayması bazı eleştirilere kapı aralamıştır. Nitekim Kazânî (1855-1934) *Mektûbât* ta'likâtında bu rivayetlerin İmâm-ı Rabbânî'nin iddia ettiği gibi muteber rivayetler olmadığı, zira bu yorumları yapan meşayih'in tercih ve fetva erbabından bile sayılmadıkları zikredilmiştir.⁷⁶ Yine İmâm-ı Rabbânî'nin parmakla işarete haram hükmü verenleri “müctehid âlimler” diye nitelemesini şaşkınlıkla karşılamıştır. Zira bu kimselerin müctehid derecesinde olmadıklarını iddia etmiştir.⁷⁷ Buna karşılık İmâm-ı Rabbânî, Hanefî mezhebine mensup olduğu halde işarete bulunanları tenkit etmiştir. Nitekim yukarıda Hanefî imamlarının ictihadlarına uymayıp işarete delalet eden hadislerle amel etme pahasına işarete bulunmayı bir cüret saymıştır. Yine onun işarete bulunan Hanefîler hakkında: “Hanefî mezhebine mensup olup da teşehhüdde işarete bulunan kişiler şu iki durumdan (düşünceden) kurtulamazlar; bunlar ya Hanefî âlimlerin teşehhüdde işarete cevaz veren hadisleri bilmediklerini zannetmekte ya da bu âlimler, ilgili hadislerden haberdar olmakla birlikte gereğince amel etmemekte ve hadislere aykırı olarak kendi görüşleriyle işaretin haram ve mekruh olduğuna hükmetmektedirler. Sonuç olarak bu iki düşünceden her biri fasit olup böyle bir düşünceye ancak sefih ve inatçı olan biri kabul eder.” ifadeleri de mezhep mensuplarını tenkidinin başka bir örneğidir.⁷⁸ Hanefî imamların görüşleri varken başka delilin aranmasına gerek kalmaması konusunda Hanefî âlim Kâdîhân da (ö. 592/1196) eserinin başında İmâm-ı Rabbânî'nin görüşüyle aynı çizgide olan şu ifadeleri kullanmıştır: “Zamanımızın Hanefî müftülerine bir konuda fetva sorulduğunda, eğer o meselede bizim imamlarımızdan zâhirü'r-rivâye'de ihtilafsız bir nakil varsa müftü onların görüşüne meyleder ve onunla fetva verir. Bu konuda müftünün hücceti kabul olunmaz. Zira bizim imamlarımız delilleri çok iyi kavramış, sahih ve sabit olanlarını olmayanlarından ayırmışlardır.”⁷⁹

⁷³ Sadrüşşehîd Ömer b. Abdilazîz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî'nin (ö. 536/1141) bazı fetva kitaplarını bir araya getirerek telif ettiği tam adı: “*el-Fetâva'l-kübrâ*” olan eseridir. Bk. Ziriklî, *A'lâm*, 5/ 51.

⁷⁴ Bk. Âlim b. Alâ, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye* (Hindistan: Mektebetü Zekeriyâ, 2010), 2/187; el-Hanefî el Hindî Kâdî Cuken, *Hizânetü'r-rivâyât* (Şebeketü Alukah,), vr. 74, 75.

⁷⁵ *el-Mektûbât*, 1/944. (Mek. 312).

⁷⁶ Kazânî, *Mektûbât Tercümesi*, 1/ 560. Hâmiş: 2

⁷⁷ Kazânî, *Mektûbât Tercümesi*, 1/ 560. Hâmiş: 3.

⁷⁸ *el-Mektûbât*, 1/944. (Mek. 312).

⁷⁹ Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî Kâdîhân, *el-Fetâva'l-Hânîyye*, thk. Sâlim Mustafâ el-Bedrî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 1/9.

İşaretle ilgili *Terğîbu's-salâh*⁸⁰ kitabında geçen: “Teşehhüde şehadet parmağıyla işarete bulunmak mütekaddimîn âlimlerin sünneti idi. Müteahhirîn âlimler ise râfizîlerin bu işte ileri gittiklerini görünce sünnilerin râfizîlik töhmetine düşmemeleri için teşehhüde şehadet parmağıyla işareti terk ettiler.”⁸¹ ifadeleri de İmâm-ı Rabbânî'nin tenkitte bulunmasına sebep olmuştur. Ona göre *Terğîbu's-salâh* kitabında geçen bu ifadeler muteber kitapların rivayetlerine aykırıdır. “Zira o, mezhebin usulünün zâhirinde parmak bükme ve işarete bulunmanın olmadığını söylemiştir. O zaman mütekaddimîn âlimlerin sünneti, parmakla işareti terk etmektir ve bunu râfizîlik töhmetiyle yapmamışlardır. Bu büyüklerle karşı hüsn-i zannımız şu olmalı ki, eğer onların parmakla işaretin haram veya mukruh olduğuna dair delilleri olmasaydı haram ve mekruh hükmünde bulunmazlardı. Çünkü onlar işaretin sünnet ve müstehaplığını zikrettikten sonra: Onların hükmettikleri işte budur. Sahih olan ise işaretin haram olmasıdır demişlerdir. Bundan anlaşılmıştır ki, işaretin sünnet ve müstehaplığının delilleri (olan hadisler) bu büyükler nezdinde sıhhat derecesine ulaşmamıştır. Aksine bu delillerin tersi olan (işaretin olmadığına delalet eden) hadisler sahihtir.”⁸²

2.3. Rivayetlerdeki Izdırâb

İşarete delalet eden rivayetlerin çokluğuna rağmen âlimlerin işarete cevaz veren hadislere neden temkinli yaklaştığını İmâm-ı Rabbânî şöyle açıklamıştır: “Öncelikle bu âlimler işarete delalet eden hadislerin şaz olduğu hükmüne varmışlardır. Çünkü onlar bu hadislere daha yakın bir dönemde yaşamaları, ilimlerinin derinliği, takva ve vera'larının çokluğu sebebiyle o hadislerin sıhhatlisi ile zayıfını mensûh ile gayri mensûhunu bizim gibi acizlerden daha iyi bilirler. Onların bu hadislerle amel etmemesinin elbette geçerli bir sebebi vardır. Bu konuda bizim gibi eksik anlayışlıların ilminin ulaştığı şudur ki, işaret ve parmak kıvrımının nasıl olacağına dair gelen hadislerin râvileri arasında pek çok ihtilaf vuku bulmuştur. Bu ihtilafların çokluğu da parmak ile işaret hakkında ızdıraba sebep olmuştur.”⁸³ Görüldüğü gibi İmâm-ı Rabbânî, işaretle ilgili rivayetleri kabul ediyor ancak bu rivayetlerin hadis usulü kritiği açısından ızdırablı olduğu iddiasında bulunuyor. Hadis ıstılahında ızdırâb: Kuvvette birbirine eşit olan değişik rivâyetlerden birinin diğerine tercih edilememesi durumudur. Eğer rivayetler arasında tercih mümkün olursa ızdırab ortadan kalkar.⁸⁴ Demek oluyor ki İmâm-ı Rabbânî, işaretle ilgili olan rivayetlerinin birbirine tercih edilemediğini savunuyor. Onun ilgili mektupta sıralamış olduğu birbirine zıt rivayetler şu şekildedir.

1. Elini yummaksızın parmakla işarete bulunur.⁸⁵
2. Eli yumarak işarete bulunur.⁸⁶

⁸⁰ Tam adı *Tergibus-salâh ve teysîru'l-ahkâm* olan eserin müellifi Muhammed b. Ahmed Zâhid'dir. (ö. 632/1234) Müellif mukaddime bölümünde ismini zikretmiştir. Farsça kaleme alınan eserin tıpkıbasımı 2010 yılında Hakikat Kitapevi tarafından İstanbul'da yapılmıştır.

⁸¹ Muhammed b. Ahmed Zâhid, *Tergîbu's-salâh ve teysîru'l-ahkâm* (İstanbul: Hakikat Kitapevi, 2010), 34.

⁸² *el-Mektûbât*, 1/ 944. (Mek. 312).

⁸³ *el-Mektûbât*, 1/ 946. (Mek. 312).

⁸⁴ Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî İbn Salâh, *Mukaddime*, thk. Nurettin İtr (Beyrut: Dâru'l-Fikir el Muâsır, 1985), 93-94; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Feryâbî, (Riyâd, Dâru Tibe) 1/308; Mahmûd Tahhân, *Teysîru Mustalahi'l-hadis* (Riyâd: Mektebetü'l-Maârif, 2011), 141; İsmail Lütfî Çakan, *Hadis Usulü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 124; Ahmet Yücel, *DİA*, “Muzdarib” (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/422.

⁸⁵ Müslim, *Kitâbü'l-Mesâcid*, 21 (No. 580)

⁸⁶ Müslim, *Kitâbü'l-Mesâcid*, 21 (No. 580); Ebû Dâvûd, *Salât*, 185 (No. 987).

3. Başparmağı açık bir şekilde işaret parmağının altına koyar.⁸⁷
4. Başparmağını orta parmağının üzerine koyar.⁸⁸
5. Serçe ve yüzük parmaklarını yumup baş ve orta parmağı halka yapar, şahadet parmağıyla da işarette bulunur.⁸⁹
6. Yalnız başparmağını orta parmak üzerine koyar ve şahadetle parmağıyla işarette bulunur.⁹⁰
7. Sağ el sol diz üzerine, sol el de sağ diz üzerine koyularak işarette bulunulur.⁹¹
8. Sağ elini sol elinin arkasına koyup, bilekler ve kollar üst üste gelecek şekilde işarette bulunur.
9. Bütün parmakları yumarak işarette bulunur.⁹²
10. Şahadet parmağı hareket ettirilmeksizin işarette bulunulur.⁹³
11. Şahadet parmağı hareket ettirilerek işarette bulunulur.⁹⁴
12. Bazı rivayetler teşehhüd esnasında işaretin nerede (hangi kelimedede) yapılacağını belirtmezken, bazıları işaretin kelime-i şahâdetin telaffuzu esnasında yapılacağını belirtmiştir.⁹⁵
13. İşaretin vakti “Ey kalpleri çeviren Allahım! Benin kalbimi dinin üzere sabit kıl.” duasını okuma vaktine bağlanmıştır.⁹⁶

Birbirinden farklı bu rivayetleri sıralayan İmâm-ı Rabbânî, işareti yasaklayan Hanefî âlimlerin gerekçelerini şu şekilde açıklamıştır: “Hanefî âlimler teşehhüde işaretin nasıl yapılacağına dair râvilerin izdırabını görünce “Namaz sükûnet ve vakar üzerine bina edilir.” şeklindeki asıl kuralın hilafına olan işaret eylemini namaza eklemeyi uygun bulmamışlardır. Ayrıca işaret, namazda mümkün merteye parmakları kibleye çevirme sünnetine de engeldir. Zira Rasûlullah Efendimiz (s.a.v) in namaz

⁸⁷ Esasen Müslim’deki bu rivayet (Müslim, Kitâbü’l-Mesâcid, 21.) “elli üç akdeder” şeklinde geçmektedir. İmâm-ı Rabbânî de aynı ifadeyi kullanmıştır. Bunun manası ise: Başparmağı açık bir şekilde işaret parmağının altına koyar diye açıklanmıştır. Bk. Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmâil San‘ânî, *Sübülü’s-selâm*, thk. İsmâ es-Sibâbtî ve İmâd es-Seyyid (Mısır: Dâru’l-Hadîs, 1997), 1/282. Ancak, İbn Ömer’in (ö. 73/693) bu rivayetinde geçen ve İmâm-ı Rabbânî’nin de aynen zikrettiği “elli üç” ifadesi *Mektûbât* tercümelerinde farklı şekilde algılanmıştır. Şöyle ki, Müstekîmzâde (ö. 1202/1788) bunu “Parmakla işaretin elli üç çeşidi vardır.” diye tercüme ederken (Müstekîmzâde, *Mektûbât Tercümesi*, 1/278), “Eli ile arapça elli üç rakamı yapar.” diye çevirenler de olmuştur (Yasin Yayinevi, İstanbul, 2004, 5/131). Bu hadisin şerhlerinde ise “elli üç akdeder” ifadesi Arapların adetinde birler, onlar, yüzler ve binler basmağıyla ilgili parmaklarla yapılan bir hesaplama sistemi olduğu söylenmiş ve bu sistem uzunca izah edilmiştir. Bk. es-San‘ânî, *Sübülü’s-selâm*, 1/282.

⁸⁸ Müslim, Kitâbü’l-Mesâcid, 21 (No. 580). Bu da *Mektûbât*’ta “yirmi üç” diye ifade edilmiştir. Bk. *el-Mektûbât*, 1/945. (Mek. 312).

⁸⁹ Ebû Dâvûd, Salât, 179 (No. 957).

⁹⁰ Müslim, Kitâbü’l-Mesâcid, 21 (No. 580). Bu aynı zamanda “yirmi üç” diye ifade edilen rivayettir.

⁹¹ *Mektûbât* ta’likâtında böyle bir rivayete ulaşılamadığı belirtilmiştir. Bk. Kazânî, *Mektûbât Tercümesi*, 1/561. Hâmiş: 5.

⁹² Tirmizî, Kitâbü’l-Daavât, 124 (No. 3587).

⁹³ Ebû Dâvûd, Salât, 185 (No. 987).

⁹⁴ Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sehiv*, 34.

⁹⁵ *Mektûbât* ta’likâtında beyan edildiği üzere, esasen hadislerde işaretin vakti için genel olarak “cülûs-oturma” yani teşehhüd okurken kaydı geçmektedir. İşaretin kelime-i şahadet telaffuz esnasında yapılması ise meşayih’in istihsanıdır. Bunu ilk ifade eden de Şemsüleimme Halvânî’dir. (ö. 452/1060). Bk. Kazânî, *Mektûbât Tercümesi*, 1/562. Hâmiş: 8.; İbnü’l-Hümâm, *et-Fethu’l-kadîr*, 1/313.

⁹⁶ Tirmizî, Kitâbü’l-Daavât, 124 (No. 3587).

kılan biri için: “*Gücü yettiği kadar azalarını kibleye çevirsin.*”⁹⁷ buyurduğunu ifade etmiştir.⁹⁸ Görüldüğü gibi Hanefiler, herkesin müttelik olduğu namazdaki sükûneti muhafaza ve azaları kibleye çevirme sünnetini ihlal etmemek için keyfiyeti konusunda ihtilaf ve karışıklık olan işareti doğru bulmamışlardır.

3. Muhtemel Sorular ve İmâm-ı Rabbânî'nin Yaklaşımı

Teşehhüde işarete dair birçok rivayet bulunup mezheplerin çoğu da bu rivayetlerle amel edince, akla başta ilgili rivayetlerin uzlaştırılması olmak üzere birtakım sorular gelebilmektedir. Buna istinaden İmâm-ı Rabbânî, ilgili rivayetleri zikrettikten sonra akla gelebilecek soru ve cevapları şu şekilde sıralamıştır.

3.1. Rivayetlerin Cem' ve Te'lifi

“Soru: İhtilafların çokluğu rivayetleri uzlaştırmanın (tevfik)⁹⁹ mümkün olmadığı yerde ızdıraba yol açar. Burada ise rivayetleri uzlaştırma mümkündür. Zira rivayetlerin tamamının değişik zamanlarda olması mümkündür.

Cevap: Rivayetlerin çoğunda “Kâne” lafzı kullanılmıştır. “Kâne” ise mantıkçıların dışında diğer âlimlere göre “külliyyet” ifade eder. Dolayısıyla rivayetleri uzlaştırmak mümkün değildir.”¹⁰⁰ Âlimler, “Kâne” lafzının devama delalet eden ezel ve ebed manasına da geldiğini beyan etmişlerdir.¹⁰¹ İmâm-ı Rabbânî'nin “külliyyet”ten maksadı da bu olmalıdır. “Kâne” devamlı manasına gelince, o zaman Hz. Peygamber (s.a.v) her zaman böyle yapardı demek olur ki, bu da işaretin farklı zamanlarda farklı şekillerle yapılmasına, yani uzlaşmaya engeldir.

3.2. Hanefî Âlimlere Ulaşmama İhtimali

“Soru: Rivayet edildiğine göre Ebû Hanîfe: “Benim sözüme mühalif bir hadis bulursanız, sözümü terk edip o hadisle amel edin.”¹⁰² demiştir. Onun bu sözünden hareketle işarete delalet eden hadislerin Ebû Hanîfe'ye ulaşmama ihtimali vardır.

Cevap: Ebu Hanîfe'nin bu sözündeki hadisten maksat kendisine ulaşmayan ve varlığından haberdar olmadığı için hilafına hüküm verdiği hadislerdir. İşaretle ilgili hadisler ise bu kabilden değildirler. Zira bu hadisler (fukaha arasında) meşhur olduğundan bilinmeme ihtimali yoktur.”¹⁰³

3.3. Hanefî Âlimlerin Te'âruz Durumunda Tercih

⁹⁷ İmâm-ı Rabbânî'nin zikrettiği bu hadis metni *Hidâye*'de (Merğînânî, *Hidâye*, 1/52) yer almaktadır. Zeylaî bu hadis için garib ifadesini kullanmıştır. Bk. Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed Zeylaî, *Nasbiir-râye*, thk. Muhammed Avvâme (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyan, 1997), 1/387. Parmakların kibleye çevrilmesiyle ilgili diğer bir hadis metnini ise Nesâî rivayet etmiştir. Bk. Nesâî, *Tatbîk*, 96. Hadislerde zikredilen parmaklardan kasıt genelde ayak parmakları olsa da, Merğînânî'nin zikrettiği azaların kibleye çevrilmesi hadisiyle birlikte düşündüğümüzde el parmaklarını da kibleye çevirmenin sünnet olduğu anlaşılmaktadır.

⁹⁸ *el-Mektûbât*, 1/946. (Mek. 312).

⁹⁹ Buradaki “tevfik”ten maksat hadisler arasında görülen ihtilafları giderme yollarından biri olan cem' ve te'lif metodudur. Zira cem' ve te'lif aynı zamanda “tevfik” diye de adlandırılmıştır. Bk. İsmail Lütfi Çakan, *DİA*, “*Cem' ve Te'lif*” (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1993), 7/287.

¹⁰⁰ *el-Mektûbât*, 1/946. (Mek. 312).

¹⁰¹ “Kâne”nin ezel ve ebed manası için bk. Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, thk. Abdulhamîd Hinduvânî (Mısır: el-Mektebetü't-Tevfikîyye), 1/437; Muhyiddîn Dervîş, *İ'râbü'l-Kur'an* (Humus: Dâru'l-İrşâd, 1994), 10/318.

¹⁰² Bk. Sâlih b. Muhammed b. Nûh b. Abdillâh b. Ömer el-Ömerî Füllânî, *İkâzu himemi uli'l-ebşâr* (Beyrut: Dâr'ul-Marife), 62.

¹⁰³ *el-Mektûbât*, 1/946. (Mek. 312).

Soru: Hanefî âlimler de işaretin cevazına dair fetvalar vermişlerdir. O zaman birbirine zıt olan (işarete cevaz verenle vermeyen) bu fetvaların her biriyle amel etmek caiz olmalıdır.

Cevap: Eğer bir yerde çelişki (teâruz), caiz olup-olmama veya helallik ve haramlık arasında olursa, caiz olmama ile haramlık tarafı tercih edilir. Nitekim İbnü'l-Hümâm: “Rükûda ellerin kaldırılıp kaldırılmayacağına dair hadisler teâruz ettiğinde ellerin kaldırılmamasına delalet eden hadis tercih edilir. Zira namazın sükûn ve huşû üzerine bina edilmesi icmâ ile gerekli kılınmıştır.”¹⁰⁴ demiştir.

İmâm-ı Rabbânî burada referans gösterip görüşüne yer verdiği İbnü'l-Hümâm'ı teşehhüde işarette bulunma konusunda tenkit etmiştir. Çünkü İbnü'l-Hümâm yukarıda beyan ettiğimiz üzere teşehhüde işaret edilmez diyen meşâyihün kavlini rivayet ve dirayete aykırı bulmuştur.¹⁰⁵ İmâm-ı Rabbânî de, İbnü'l-Hümâm'ın rivayetteki ihtilafların çokluğundan hasıl olan ızdırabtan dolayı “Kulleteyn hadisini”¹⁰⁶ zayıf gördüğünü¹⁰⁷ beyan etmiş ve İbnü'l-Hümâm'ın aynı tavrı işaretle ilgili hadislerdeki ızdırapta göstermediği serzenişinde bulunmuştur.¹⁰⁸ Zira mezhebin öncü âlimleri bir meseleyi ele alırken fıkıh ve hadis usulünde takip ettikleri birtakım illet ve kriterleri baz alırlar. Böyle olunca o mezhebin usûlî metotlarına her yerde uymak gerekir. Bazı konularda uyup bazılarında uymamak bir âlime yakışmaz, hele hele bu âlim İbnü'l-Hümâm gibi bir zat olursa. İşte İmâm-ı Rabbânî, İbnü'l-Hümâm'ın kulleteyn konusunda hadis usulü kriterine uyup, işaret konusunda uymamasını eleştirmektedir.

Sonuç

Teşehhüde işaretin sübûtu hadislere dayandığından mezheplerin tamamı işaretin varlığı hususunda ittifak halindedir. Hanefîlerde de müfta bih olan görüş işaretin sübûtudur. Onlardan azınlık bir grup ise bazı usûlî sebeplere binaen işareti doğru bulmamışlardır. İmâm-ı Rabbânî, teşehhüde ilgili hadislerin varlığını kabul etmekle birlikte Hanefî imamların hem rivayetlerdeki farklılıkların çokluğundan meydana gelen karışıklığı hem de “Namaz sükûnet ve vakar üzerine bina edilir.” ilkesini göz önünde bulundurarak teşehhüde işaret etmemeyi daha doğru bulduklarını ifade etmiş ve bu konuda azınlıkta olan mezhep âlimlerinin yaklaşımını savunmuştur. Onun bu âlimlere olan desteği başkasından nakille de olsa işaretle ilgili “haram” ifadesini kullanmasından anlaşılmaktadır. İmâm-ı Rabbânî, azınlıkta olan bu âlimlere desteğini göstermek için konuyu usûlî zemine oturtma gayretine girmiştir. Nitekim o, rivayetler arasındaki farkları tek tek zikretmiş, akla gelebilecek muhtemel sorulara da usûlî cevaplar vermiştir. Ancak onun teşehhüde işareti ret eden rivayetleri zâhirü'r-rivâye eserlere dayandırması, anlaşılan onun zâhirü'r-rivâye ile zâhirü'l-mezhebi birbirine karıştırmasından kaynaklanmaktadır. Muhtemeldir ki bu karışıklığı fark eden Kazânî, İmâm-ı Rabbânî'nin “zâhirü'r-rivâye” ifadesini “zâhirü'l-mezheb” diye te'vil ederek bir nevi onu edep çerçevesinde koruma altına almıştır denilebilir.

Araştırma sonucuna göre İmâm-ı Rabbânî, yaptığı bu savunmalarla diğer mezhep mensuplarının yanı sıra Hanefî olduğu halde teşehhüde işarette bulunan kendi mezhep mensuplarına da cevap vermiştir. Zira İmâm-ı Rabbânî'ye göre Hanefî mezhebine mensup olup da teşehhüde işarette bulunan

¹⁰⁴ İbnü'l-Hümâm, *el-Fethu'l-kadîr*, 1/ 312.

¹⁰⁵ İbnü'l-Hümâm, *el-Fethu'l-kadîr*, 1/ 313.

¹⁰⁶ “Su iki kulleye (kulleteyn) ulaştığında necaset tutmaz.” Bk. Ebû Dâvûd, Tahâret, 32. “Kulle”, önceleri büyük su küpünü ifade etse de zamanla bir sıvı ölçüsüne isim olarak verilmiştir. Bk. Cengiz Kallek, *DİA*, “Kulle” (Ankara: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2002), 26/357.

¹⁰⁷ İbnü'l-Hümâm, *el-Fethu'l-kadîr*, 1/76.

¹⁰⁸ *el-Mektûbât*, 1/946-947. (Mek. 312).

kişiler ya Hanefî âlimlerin teşehhüde işarete cevaz veren hadisleri bilmediklerini zannetmekte ya da hadisleri bildikleri hâlde bu rivayetlere aykırı olarak kendi görüşleriyle işaretin haram ve mekruh olduğuna hükmetmektedirler. Neticede ona göre bu iki düşünceden her biri bozuktur ve kaynağı ancak sefihlik ve inatçılıktır. Hanefî mezhebine mensup bu kimseler hadislere istinaden işarete bulduklarını ifade ederlerken, İmâm-ı Rabbânî bu hadislerle neden amel edilemeyeceğini ortaya koymuştur. Bununla birlikte işaret için “haram” ifadesini benimsemesi bazı tenkitlere sebep olmuştur. Neticede işarete delalet eden rivayetler müslümanlar arasında hürmet ve kabul görmüş olan *Sahîh-i Müslim*'de yer almaktadır. Böyle olunca işaret için “haram” ifadesini kullanmak elbette ağır bir itham olmaktadır.

İmâm-ı Rabbânî'nin işarete delalet eden sahih rivayetleri göz ardı edip işaretin reddiyle ilgili fetva ehlinde bile sayılmayan kişilerin görüşlerine değer vermesi ve bu şahıslara “müctehid âlimler” demesi Kazânî tarafından hayretle karşılanmıştır. Onun bu tutumu işareti kabullenmemesi hususunda ne denli ısrarlı olduğunu göstermektedir. Muhtemelen İmâm-ı Rabbânî'nin bu ısrarının sebebi mezhebinin usul ve metodunu koruma düşüncesidir. Esasen bu konuda onun haklılık payı da yok değildir. Zira günümüzde Hanefî mezhebine mensup olduğu hâlde imamla birlikte kıraat yapanlar bulunabilmekte ve bu kimseler dayanak olarak kıraatla ilgili hadisleri ileri sürmektedirler. Böyle olunca mezhep imamlarının bu hadislerle neden amel etmediği göz ardı edilmekte ve bir nevi herkes müctehid gibi davranmaktadır. Neticede ortada bağlı olduğu mezhebin ne usulü ne de metodu kalmaktadır. İşte İmâm-ı Rabbânî'nin karşı olduğu şey de budur.

İmâm-ı Rabbânî, her ne kadar teşehhüde işareti doğru bulmaması görüşüyle ilgili akla gelebilecek muhtemel sorulara tatmin edici usûlî cevaplar verse de, rivayetler arasındaki farkları tek tek zikrederek konuyu başarılı bir şekilde usûlî zemine oturtsa da genel anlamda cumhurun karşısında yer almaktadır. Zira Hanefîler arasında bile İmam Muhammed eş-Şeybânî'den işaretin varlığına dair rivayetler yaygın hale gelmiş, İbnü'l-Hümâm gibi değerli bir Hanefî fakihî de “Teşehhüde işaret edilmez.” diyen meşayihin kavlini rivayet ve dirayete aykırı bulmuştur. Bunlara ilaveten işaretle ilgili hadisler de sahih olunca ümmetin bu sünnetle amel etmesine bir engel kalmamıştır.

Kaynakça/ Bibliography

- Abdülhay el-Hasenî. *Nüzhetü'l-havâtir ve behcetü'l-mesâmi' ve'n-nevâzir*, 8. Cilt, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 1999.
- Ahmet Yücel, *DİA*, “Muzdarib”, Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Alî b. Osman el-Ûşî. *el-Fetâvâ's-Sirâciyye*, thk. Muhammed Osman el-Bestevî. Dârü'l-Ulûm Zekeriyya, 2011.
- Âlim b. Alâ. *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, 20 Cilt, nşr. Şebbir Ahmed Kasımi. Hindistan: Mektebetü Zekeriyâ, 2010.
- Bedrüddîn el-Aynî, *el-Binâye*, 13 Cilt, thk. Eymen Sâlih Şaban. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Sahih*, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2013.
- Buhârî, Tâhir b. Ahmed b. Abdürreşid b. Hüseyin. *Hulâsatü'l-fetâvâ*. Millet Kütüphanesi, Fevzullah Efendi, Kayıt no: 1021, ts.
- Burhâneddîn el-Buhârî. *el-Muhîtu'l-burhânî fi fikhi'l-Numânî*, thk. Abdülkerim Sâmi el-Cündî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Çakan, İsmail Lütfî. *DİA*, “Cem' ve Te'lif”. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1993.
- Çiftci, Adem. “Hanefî Fetvâ Geleneğinin Önemli Bir Halkası: El-Fetâvâ'l-Gıyâsiyye”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 535-536.
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman. *Sünen*, 1 Cilt, el-Memleketü'l-Arabiyye es-Suûdiyye: Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Dâvûd b. Yûsuf el-Hatîb. *el-Fetâvâ'l-gıyâsiyye*. Kahire: el-Matâbiu'l-Emîriyye, 1. Basım, 1321.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk Ebû Dâvûd es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen*, 1 Cilt, el-Mektebetü'l-Asriyye, 2014.
- Ebû Zeyd Abdullâh b. Muhammed b. Ömer b. İshâ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Ebû'l-Berekât Ahmed b. 'Abdilehad b. Zeynil'âbidîn el-Fârûkî es-Sirhindî, *el-Mektûbât*, 5 Cilt, nşr. 'Arif Nevşahi. İstanbul: Erkam Yayınları, 1439/2018.
- Ebû'l-Berekât Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, 1 Cilt, thk. Sait Bektaş. Lübnan: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2011.
- Ebû'l-Berekât Nesefî. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*, 3 Cilt, Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 6. Basım, 2013.
- Ebû'l-Hasen Ebû'l-Usr Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl* (Keşfü'l-esrâr ile beraber), 4 Cilt, İstanbul: Şirketi Sahâfiye-i Osmaniye Matbaası, 1890.
- el-Cündî, Halîl b. İshâk. *Muhtasar*, thk. Ahmet Can. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2005.
- Füllânî, Sâlih b. Muhammed b. Nûh b. Abdillâh b. Ömer el-Ömerî. *İkâzu himemi uli'l-epsâr*. Beyrut: Dâr'ul-Marife, ts.

- Hatîb eş-Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Muğni'l-Muhtâc*, 6 Cilt, thk: Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd, Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-muhtâr*, 6 Cilt, Mısır: Mektebetü Mustafa el-Babî el-Halebî, 2. Basım, 1966.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Ref'u't-tereddüd fi akdi'l-esâbi' inde't-teşehhüd*. b.y., ts.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned*, 50 Cilt, thk. Şuayb Arnaûd v.d. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- İbn Hanbel, *Kitâbü'l-İlel*, 3 Cilt, thk: Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs. Riyâd: Dâru'l-Hânî, 2. Basım, 2001.
- İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, 3 Cilt, thk. Mahmud İbrahim Zâyed. Haleb: Dâru'l-Va'y, 1977.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn. *el-Muğni*, 10 Cilt, thk. Tâhâ ez-Zinî v.d. Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1. Basım, 1968.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *Te'vil-ü mühtelifi'l-hadîs*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed. *es-Sünen*, 1 Cilt, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2013.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Bahru'r-râik*, 8 Cilt, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, 2. Basım, ts.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- İbn Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Mukaddime*, thk. Nurettin İtr. Beyrut: Dâru'l-Fikir el Muâsir, 1986.
- İbn Teymiyye. *Mecmûu'l-fetâvâ*, 35 Cilt, Medine: Mecma'u'l-Melik Fahd li-Tıbbâati'l-Mushafi's-Şerîf, 2004.
- İbnü'l-Hümâm. *Fethu'l-kadîr*, 10 Cilt, Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1. Basım, 1970.
- İsmâil Paşa el-Bağdâdî. *Hediyyetü'l-ârifîn*, 2 Cilt, Kahire: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-'Arabî, ts.
- Kâdî Cuken, el-Hanefî el Hindî. *Hizânetü'r-rivâyât*. b.y.: Şebeketü Alukah, ts.
- Kâdîhân, Ebû'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî. *el-Fetâvâ'l-Hâniyye*, thk. Sâlim Mustafâ el-Bedrî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2009.
- Kâdûrî, Yusuf Bin Ömer Bin Yusuf. *Câmiu'l-mudmerât ve'l-müşkilât*, thk. S. Subhî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2018.
- Kallek, Cengiz. *DİA, "Kulle"*. Ankara: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2002.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 7 Cilt, Mısır: Şirketü'l-Metbûati'l-İlmiyye, 1. Basım, 1327.
- Kâtîp Çelebi. *Keşfü'z-zunûn*, 2 Cilt, Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-'Arabî, 1941.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifîn*, 15 Cilt, Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed Ebû'l-Hüseyn. *Muhtasar*, thk. Kâmil Muhammed ve Muhammed Uveyda. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

- Kuhistânî, Şemsüddîn Muhammed b. Hüsâmiddîn. *Câmiu'r-rumûz*. b.y.: Mazharu'l-Acâyib, 1858.
- Mahmûd Tahhân. *Teysîru mustalahi'l-hadîs*. Riyâd: Mektebetü'l-Maârif, 11. Basım, 2011.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh. *Muvatta (Yahya rivayeti)*, 1 Cilt, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-'Arabî, 1985.
- Mâlik b. Enes, *Muvatta (Şeybânî rivayeti)*, 1 Cilt, thk. Abdülvehhab Abdüllatif, Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Mektûbât Tercümesi*, 8 Cilt, İstanbul: Yasin Yayınevi, 2004.
- Merdâvî, Ali b. Süleyman. *el-İnsâf*, 12 Cilt, thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî. Kahire: Matbaatü's-sünneti'l-Muhammediyye, 1955.
- Merğînânî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye*, 4 Cilt, thk. Talâl Yûsuf. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-'Arabî, ts.
- Muhammed b. Ahmed Zâhid. *Terğîbü's-salâh ve teysîru'l-ahkâm*. İstanbul: Hakikat Kitapevi, 2010.
- Muhyiddîn Dervîş. *İ'râbü'l-Kur'ân*, 10 Cilt, Humus: Dâru'l-İrşâd, 4. Basım, 1415.
- Murâd Kazânî. *Mektûbât Tercümesi*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, ts.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahih*, 1 Cilt, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2014.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünen*, 1 Cilt, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2010.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmû'*, 9 Cilt, Kahire: Matbaatü't-Tadâmün, 1344.
- Nevevî, *el-Minhâc*, 18 Cilt, Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-'Arabî, 2. Basım, 1392.
- Orhan Ençakar, *Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü (Doktora Tezi)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2019), 31-76.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Alimleri*. Ankara: TDV Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Râfî, Abdülkerîm b. Muhammed. *eş-Şerhu'l-kebîr*, 13 Cilt, thk. Ali Muhammed İvaz ve Adil Ahmed el-Mevcud. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî. *el-Müdevvene*, 4 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1994.
- San'ânî, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmâîl. *Sübülü's-selâm*, 4 Cilt, thk. İsmâ es-Sibâbtî ve İmâd es-Seyyid. Mısır: Dâru'l-Hadîs, 5. Basım, 1997.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsûd*, 31 Cilt, Mısır: Matba'atü's-Sa'âde, ts.
- Sıddîk Hasan Han, Ebû't-Tayyib Muhammed Sıddîk Bahâdır Hân b. Hasen b. Alî el-Kannevcî. *Ebcedü'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 2002.
- Sirâcüddîn Ömer b. İshâk el-Hindî. *Zübdetü'l-ahkâm*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2018.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Hem 'u'l-hevâmi'*, 3 Cilt, thk. Abdulhamîd Hinduvânî. Mısır: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.

Şürübülâlî, Ebü'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî. *Nûru'l-izâh*, thk. Muhammed Enîs Mihrât. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünen*, 1 Cilt, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2011.

Zeydân, *el-Vecîz fî usûl'il-fıkh*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1436.

Zeylaî, Abdullah b. Yûsuf. *Nasbü'r-râye*, 4 Cilt, thk. Muhammed Avvâme. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyan, 1. Basım, 1997.

Zirikî, Hayruddîn. *A'lâm*, 8 Cilt, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, 15. Basım, 2002.



İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin Bilgi Tanımlarına Yaklaşımı

İmâm al-Haramayn al-Juwaynî's Approach to the Definitions of Knowledge

Muhammed Selim KAYA

<https://orcid.org/0000-0002-2121-7888>
muhammedselimkaya@gmail.com
Akdeniz Üniversitesi | <https://ror.org/04xk0dc21>
İlahiyat Fakültesi, Kelam, Antalya, Türkiye
Akdeniz University, Faculty of Theology, Department of
Kelam, Antalya, Türkiye

Sabri YILMAZ

<https://orcid.org/0000-0001-7792-9211>
sabriyilmaz@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi | <https://ror.org/01m59r132>
Prof. Dr., İlahiyat Fakültesi, Kelam, Antalya, Türkiye
Prof. Dr., Akdeniz University, Faculty of Theology,
Department of Kelam, Antalya, Türkiye

Atf | Cites As

Kaya, Muhammed Selim – Yılmaz, Sabri. "İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin Bilgi Tanımlarına Yaklaşımı".
Burdur İlahiyat Dergisi 8 (Haziran 2024), 86-107.
<https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1471442>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 20 Nisan/April 2024
Kabul Tarihi/Accepted	: 06 Haziran/June 2024
Yayın Tarihi/Published	: 28 Haziran/June 2024

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Muhammed Selim KAYA – Sabri YILMAZ.

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Yazar Katkıları/Author Contributions: Muhammed Selim KAYA %50 – Sabri Yılmaz %50.

Imām al-Haramayn al-Juwaynī's Approach to the Definitions of Knowledge

Abstract

Scholars have long focused on issues such as the definition, possibility, parts, and value of knowledge. So much so that after a while, scholars, especially those who wrote in the field of kalām, made it a custom to treat the subject of knowledge systematically in their works. Their approach to this issue played an important role in the theological systematics they established. The theologians first tried to define knowledge, but they could not produce an unanimous definition. There were even some who stated that knowledge itself is self-evident and cannot be defined. Each thinker tried to come up with a definition in accordance with his own mindset. The theologians' approaches to knowledge in line with their world of thought and the perspective of the sect they belonged to influenced the theological systems they tried to put forward. Therefore, the approach to the definition of knowledge stands out as one of the main factors determining the theological method of the thinker. Ash'arism, which is one of the active schools in the development process of theology, is analyzed in two parts: the mutaqaaddimūn and the mutaahkirūn. The main reason for this distinction is the systematic inclusion of the topics and terms of classical logic in theology. Although the general opinion of thinkers is that this distinction began with Imam al-Ghazālī, its roots go back to his teacher Imām al-Haramayn al-Juwaynī. Al-Juwaynī's approach to the definitions of knowledge, which is positioned in an exceptional place with his changing ideas and original criticisms, is important for understanding both his changing world of mind and the theological method that shaped the intellectual history in this field. As a matter of fact, in his works written in his early years, he analyzed the definitions of knowledge and criticized them within the framework of certain criteria. The first issue that comes to the fore when his criticisms are examined is his effort to include the knowledge of Allaah in the definition of knowledge, as seen in many of the Ahl al-Sunnah scholars. As a matter of fact, al-Juwaynī, who approached the definitions that he analyzed by using the semantic method, criticized the terms in these definitions by emphasizing that they did not include the knowledge of the eternal. Another noteworthy point is some issues that he found contrary to the theory of "had" that he built using classical logic terms. This is evidence of his being a key point of distinction in the history of kalām. Indeed, he endeavored to formulate a systematic theory of knowledge before conveying his views on the definitions of knowledge. In the early stages of his scholarly life, al-Juwaynī stated that the definition of knowledge attributed to his teacher al-Bāqillānī, "Knowledge is the knowledge of the known as it is," was more accurate, but in his later works, he criticized this definition and argued that a complete definition for knowledge could not be put forward. This is because a definition is made only to make a closed element more explicit. It is difficult to find a phenomenon more explicit than knowledge. For this reason, al-Juwaynī emphasized in his last period that knowledge cannot be easily defined and that the truth of knowledge can only be reached through research and taxation.

Keywords: Kalām, Epistemology, Knowledge, Definition of Knowledge, Imām al-Haramayn, al-Juwaynī.

İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin Bilgi Tanımlarına Yaklaşımı*

Öz

Düşünürler öteden beri bilginin tarifi, imkânı, kısımları ve değeri gibi hususlara odaklanarak fikir üretmişler ve görüşler serdetmişlerdir. Öyle ki bir zaman sonra özellikle Kelâm alanında kalem oynatan âlimler eserlerinde sistematik bir şekilde bilgi konusunu işlemeyi âdet haline getirmişlerdir. Onların kurmuş oldukları kelâm sistematiğinde bu konuya yaklaşımları önemli bir rol oynamıştır. Kelamcılar söz konusu meselede genelde ilk olarak bilginin tanımını yapmaya çalışmışlar, fakat ittifak edilen bir tanım üretememişlerdir. Hatta bilginin bizzat kendisinin apaçık olduğunu belirterek tarifinin yapılamayacağını dile getirenler de olmuştur. Her düşünür kendi fikir yapısına uygun bir tanım ortaya koymaya çalışmıştır. Kelamcıların düşünce dünyaları ve mensup oldukları mezhebin bakış açısı doğrultusunda bilgi konusuna yaklaşımları ortaya koymaya çalıştıkları kelâm sistemlerini de etkilemiştir. Dolayısıyla bilginin tanımına yaklaşım bir anlamda düşünürün kelâm yöntemini belirleyen temel etkenlerden biri olarak öne çıkmaktadır. Kelâm ilminin gelişim sürecinde etkin ekollerden biri olan Eş'arilik, mütekaddimūn ve müteahkirūn olmak üzere iki kısma ayrılarak incelenmektedir. Bu ayrımın temel nedeni klasik mantığın konu ve terimlerinin sistematik bir biçimde kelâm konularına dâhil edilmesidir. Düşünürlerin genel kanısı bu ayrımın İmam Gazzâlî ile başladığı yönünde olsa da kökleri hocası İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî'ye uzanmaktadır. Değişen fikirleri ve orijinal eleştirileriyle müstesna bir yerde konumlandırılan Cüveynî'nin de bilgi tanımlarına yaklaşımı, onun hem değişkenlik gösteren zihin dünyasını hem de bir anlamda bu alandaki düşünsel tarihe yön veren kelâm yöntemini anlamak için ehemmiyet arz etmektedir. Nitekim o, ilk yıllarında kaleme almış olduğu eserlerinde bilgiye dair ortaya konulan tanımları tahlil ederek belirli ölçütler çerçevesinde eleştirilerde bulunmuştur. Onun söz konusu eleştirileri incelendiğinde öne çıkan ilk husus, Ehl-i Sünnet

* Bu makale Prof. Dr. Sabri Yılmaz danışmanlığında hazırlanmakta olan "Cüveynî ve Ebu'l-Muîn En-Nesefî'de Kelâm Yöntemi" başlıklı doktora tezinden faydalanılarak üretilmiştir. / This article is derived from his PhD dissertation entitled "The Method of Kelâm in al-Juwaynī and Ebu'l-Muîn an-Nasafî", which is being prepared under the supervision of Prof. Dr. Sabri Yılmaz.

âlimlerinin birçoğunda da görüldüğü üzere bilginin tanımına Allah Teâlâ'nın bilgisini dâhil edebilme çabasıdır. Nitekim incelemeye yöneldiği tanımlara semantik yöntemi de kullanarak yaklaşan Cüveynî, söz konusu tanımlarda yer verilen terimlerin kadim bilgiyi kapsamadığını vurgulayarak eleştirmiştir. Dikkat çeken diğer bir husus ise klasik mantık terimlerini kullanarak binâ ettiği “had” kuramına aykırı bulduğu bazı hususlardır. Bu, onun kelâm tarihindeki ayrımın kilit noktası olmasına delil teşkil etmektedir. Nitekim o bilginin tanımlarına dair görüşlerini aktarmadan önce sistematik bir bilgi kuramı oluşturmaya gayret etmiştir. Cüveynî ilmi hayatının ilk dönemlerinde, hocası Bâkîllânî'ye nispet ettiği “Bilgi, bilinenin olduğu gibi bilinmesidir/mârifetidir.” şeklindeki bilgi tanımının daha doğru olduğunu ifade etmekle birlikte daha sonraki dönemlerinde kaleme almış olduğu eserlerde mezkûr tanımı da eleştiriye tâbi tutmuş ve bilgi için tam manasıyla bir tarif ortaya koyulamayacağını ileri sürmüştür. Zira tanım ancak kapalı olan bir unsurun daha açık bir hâle getirilmesi için yapılır. Bilgiden daha açık bir olgu bulmak ise zordur. Bu sebeple Cüveynî son dönemlerinde bilgi hakkında kolaylıkla bir tanım yapılamayacağını, bilginin hakikatine ancak araştırma ve taksîm ile ulaşılabileceğini vurgulamıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Epistemoloji, Bilgi, Bilginin Tanımı, İmâmu'l-Haremeyn, Cüveynî.

Giriş

Kelâm ilminin ilgi alanındaki konuları mesâil (ulûhiyyet, nübüvvet, meâd) ve vesâil (varlık, bilgi, delil ve istidlal yöntemleri vs.) olarak iki kısımda incelemek mümkündür. Usûlü'd-Dîn olarak da isimlendirilen mesâil kısmı, bir nevi kelâm âliminin uyguladığı yöntem gereği istinbât ettiği sonuçlardan hareketle temellendirmeye odaklandığı İslam dininin ana esaslarıdır. Fıkıh ve Fıkıh Usûlü arasındaki ilişkiye benzer biçimde Kelâm ilminde de mesâilin temellendirilerek izahının yapılabilmesi için başvurulan bazı hususlar mevcuttur. Vesâil adı altında toplanan bu hususlara kelimciler eserlerinin giriş kısmında yer vererek çeşitli yönleriyle açıklığa kavuşturmaya çalışmışlardır. Bunlar arasında en ehemmiyetli kısım ise bilgi kuramıdır. Öteden beri âlimler bilginin tanımı, mahiyeti, kaynakları ve değeri gibi konularda fikir beyan etmişlerdir. Onların bilginin tanımı, mahiyeti, kaynakları ve değeri gibi hususlardan oluşan bilgi kuramı hakkındaki düşünceleri kelâmî görüşlerine temel oluşturmaktadır. Başka bir deyişle tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkan itikâdî mezheplerin eğilimlerini, karakteristik özelliklerini anlayabilmek ve temellendirebilmek için müntesiplerinin fikirlerini serdederken bağlı kalmış oldukları unsurları ve yöntemleri kavramak önemlidir. İtikâdî tutumlar ve kelâmî görüşler söz konusu olduğunda ise düşünürün yöntemini anlamak için ilk olarak onun bilgi kuramına yaklaşımını ele almak gerekir. Bunun da ilk merhalesini bir âlimin bilgiyi nasıl tanımladığı oluşturmaktadır.

Kelâm tarihinde Eş'arîlik incelendiğinde, düşünürlerin özellikle vesâile dair hususlar hakkındaki görüş ve yaklaşımları açısından müteakaddimûn ve müteahhirûn olarak ikiye ayrıldığı görülmektedir. Klasik mantık kuralları başta olmak üzere felsefî kavram ve yöntemlerin kelâm ilmine dâhil edilmesiyle tezahür eden bu ayrımın Cüveynî ile başlayıp talebesi Gazzâlî (ö. 505/1111) ile neşv-ü nemâ bulduğu kabul edilmektedir. Böyle bir değişim ve dönüşümün gerçekleşmesinde etkin olan Cüveynî'nin hayat hikâyesine kısaca temas etmek uygun olacaktır.

Cüveynî, 419/1028 yılında Nişâbur civarında doğup 478/1085 yılında yine Nişâbur yakınlarındaki Büştenikân köyünde vefat etmiştir. Gençlik yıllarını bu çevrede ilmi faaliyetlerle geçirmiş, Selçuklu sultanı Tuğrul Bey'in (ö. 455/1063) 445/1053 yılında vezirliğe Küdürî'yi (ö. 456/1064) getirmesiyle başlayan Eş'arîlere lanet okunma kampanyası manasına gelen “Mihnetü'l-Eşâira” döneminde önce Bağdat'a geçmiş oradan da Hicaz'a gitmiş, Mekke'de dört sene kalmış, ders halkaları kurmuş ve bir süre Kâbe'de imamlık görevini de icra etmiştir. Onun burada dört yıl gibi uzun sayılabilecek bir süre kalması özellikle hac mevsiminde Dünya'nın birçok yerinden gelen âlimlerle görüşmesine ve fikir sahasının genişlemesine katkı sağlamıştır. Sahip olduğu ilmi olgunluk ve icra ettiği imamlık vazifesi dolayısıyla “İmâmu'l-Haremeyn” lakabı da ona Hicaz'da geçirdiği zaman içerisinde verilmiştir.¹ Öteden beri İslâm âlimleri hac mevsimlerinde Mekke ve Medine'de buluşurlar ve görüş teatisinde bulunurlardı. Fakat Cüveynî'nin zamanı diğer dönemlerden daha farklıdır. Zira Mihnetü'l-Eşâira olarak isimlendirilen ve Müslümanların göz ardı edilemeyecek kadar kalabalık bir kesimi tarafından benimsenmiş bir mezhep ile onun imamına yapılan lanet kampanyası neticesinde birçok âlim

¹ Mihnetü'l-Eşâira hakkında bilgi için bk. İzzeddin İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ömer Abdusselam Tedmîrî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1997), 8/190 vd.; Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn* (Beyrut: Dâru'l-ilm, 1997), 668 vd.; Şerafeddin Yaltkaya, “Selçuklular Devrinde Mezâhib”, *Türkiye Mecmuası, Matbaa-i Âmire* (1925), 102; Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları* (İstanbul: İz Yay., 2009), 275-276.

faaliyet gösterdiği yerden başka beldelere sürgün edilmişti. Bu yıllarda sürgün edilenler de dâhil farklı yerlerden gelen çok sayıda âlimin iştirak ettiği bir hac mevsimi vuku bulmuştur. Kadılık gibi yüksek görevlerde bulunan dört yüz civarında âlimin toplanmasından dolayı bu seneye kadılar senesi “senetü'l-kudât” ismi verilmiştir.² Kündürî'nin sebep olarak gösterildiği fitnenin sonlandırılması üzerine Nişâbur'a dönen Cüveynî, Büyük Selçuklu Devleti'nin yeni veziri Nizâmülmülk'ün (ö. 485/1095) yaptırdığı Nişâbur Nizâmiye Medresesi'nin başına getirilerek geniş bir talebe kitlesine ders vermeye başlamış; eserlerinin büyük bir bölümünü de hayatının bu evresinde kaleme almıştır.³ Velûd bir müellif olan Cüveynî Fıkıh, Fıkıh Usûlü, Kelâm vb. birçok alanda eserler kaleme almış ve özellikle bazı usûl teorilerinde kurucu rol üstlenmiştir.⁴ Onun telif ettiği eserlerde en çok dikkat çeken hususlardan biri fikirsal boyutta yaşadığı değişimi sistematize ederek eserlerinde işlemedir. Cüveynî'yi bu değişime götüren sâiklerin başında Hicaz'da geçirdiği ve “İmâmu'l-Haremeyn” lakabını aldığı dönemde diğer âlimlerle uzun bir zaman görüşme imkânı bulması gelir.

Bilgi tariflerine yaklaşımının doğru bir biçimde tahlil edilebilmesi için Cüveynî'nin değişen fikir yapısının izlerini sürmek gerekir. Bunun için de öncelikle eserlerinin kronolojisi hakkında bilgi sahibi olunmalıdır. Cüveynî, zihin dünyasında gerçekleşen değişimlerin çoğunu fıkıh usulüne dair *el-Burhân* adlı eserinde tasrih etmiştir. Bu sebeple kendisinin kelâm yöntemini anlamak için yalnızca kelâma dair eserlerini değil diğer alanlarda telif edilen eserlerini de incelemek gerekmektedir. Ulaşılabildiği kadarıyla bazı ihtilaflarla birlikte genel kanaat kitaplarının kronolojik sırasının *eş-Şâmil*→*Kitâbu'l-İrşâd*→*el-Lum'a*→*Akâidetü'n-Nizâmî*→*el-Gıyâsü'l-Ümem*→*el-Burhan*⁵ şeklinde olduğu yönündedir.

Cüveynî'nin özellikle gençlik döneminde kaleme aldığı kelâma dair eserlerinde en çok hocası Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) etkisi altında kaldığı anlaşılmaktadır. Nitekim kendisinden de “Kâdî Ebubekr'in kelâmından on iki bin varak ezberleyinceye kadar kelâm ilmi hakkında bir kelime dahi konuşmadım.” sözü nakledilmiştir.⁶ Bununla birlikte Cüveynî'nin en önemli yanı hem mezhep imamına hem de Bâkılânî gibi hocalarına yer yer eleştirilerde bulunması ve onlardan farklı görüşler serdederek kuru taklitten sakınmış olmasıdır. İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946), Bâkılânî'den sonra, mezhep içerisindeki bu önemli konumu Cüveynî'nin doldurduğunu, onun nazara daha fazla önem verdiğini ve bu sayede mütekaddimûn kelâmının en yüksek dereceye yükseldiğini belirtmiştir.⁷ Nitekim Tâceddin es-Sübkî (ö. 771/1370) “Bâkılânî, muhtemelen Hanefilerden etkilenerek İmam Eş'arî'nin mezhebine bazı eklemelerde bulunmuştur. İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî ve İmam Gazzâlî ise her iki mezhebe de katkı sunmuşlar ve aynı görüşleri paylaşmasalar da Mu'tezile mezhebine yaklaşmışlardır.”⁸ şeklindeki ifadeleriyle Eş'arî mezhebinin tarihsel serüvenindeki değişimi dile getirmiştir. İzmirli'nin de ifade ettiği gibi Cüveynî'nin yaklaşımı mütekaddimûn olarak tanımlanan ilk evrenin tamamlanmasına ve İmam Gazzâlî ile birlikte müteahhirûn döneminin başlamasına sebep olmuştur. Ayrıca Eş'arîlik özelinde bahsedilen bu ayrımın bütün kelâmî ekoller için genel geçerliliği olan bir tasnif gibi sunulmasının doğru olmadığı belirtilmektedir.⁹

² Süleyman Uludağ, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risâlesi* (İstanbul: Dergah Yay., 2004), 14.

³ Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasen b. Hibetullah İbn Asâkir, *Tebyînu kizbi'l-müfterî fimâ nesebe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasen el- Eş'arî* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabiyyi, 1983), 280.

⁴ Ahmet Muhammet Peşe, *Kıyâs Teorisinin Gelişim Süreci Bakımından Fıkıh-Usûl İlişkisi* (Isparta: Rağbet Yay., 2022), 43, 110-116, 127.

⁵ Cüveynî'nin eserleri arasındaki kronolojik ilişki ve ihtilaflar için bk. Mustafa Sancar, “İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî'nin Değişim Geçirdiği Kelâmî Görüşleri”, *Siirt Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2015), 89-90; Macit Sevgili, *Cüveynî'nin Kıyas Anlayışı* (İstanbul: İsam Yay., 2021), 27; Sevgili, *İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî* (Ankara: TDV. Yay., 2022), 101; Murat Memiş, “Bir Kelâmcı Olarak İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî”, *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/2 (2016), 82.

⁶ Tâcuddîn Abdulvehhab b. Takiyuddin es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî - Adulfettah Muhammed el-Hulv (Kahire: Dâru Hicr li't-Tibâati ve'n-Neşri ve't-Tevzî, 1992), 5/185.

⁷ İzmirli İsmail Hakkı, “İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî b. Cüveynî”, *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2/9 (1928), 1.

⁸ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 3/386.

⁹ Mehmet Evkuran, *Sosyal Bilimler Mantığı ve Kelâm* (Ankara: Araştırma Yay., 2005), 24; Muhit Mert, *Kelâm Tarihinin Problemleri* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2012), 131.

Bu ayrım her ne kadar Gazzâlî ile başlatılsa da aslında kökleri, hocası Cüveynî'nin benimsediği kelâm yöntemine dayanmaktadır. Nitekim kelâm tarihi açısından son derece önemli olan mezkûr taksimde müteahhirûn döneminin Gazzâlî'den değil de hocası Cüveynî'den başlatılması gerektiğini savunan düşünürler de mevcuttur. Onlara göre Gazzâlî de bir geçiş döneminde yer alır. Bu ayrımı tam manasıyla gerçekleştiren ise Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) olmuştur.¹⁰

Yapılan literatür taraması neticesinde akademik düzeyde Cüveynî ile alakalı çeşitli çalışmalar yapıldığı müşâhede edilmiştir. Bu çalışmaların kâhir ekseriyetinde onun bilgi tanımlarına yaklaşımına kısaca işaret edilmekle yetinilmiştir. Cüveynî'nin bilgi kuramını konu edinen bir yüksek lisans tezi de mevcuttur.¹¹ Genel hatlarıyla bilgi teorisi üzerinde durulan bu çalışmada bilgi tanımlarına değinilmiş olsa da Cüveynî'nin *eş-Şâmil*'de yer verdiği bilgi kuramı ve tanımlarına yaklaşımının serdedildiği R. M. Frank neşri mezkûr kısımda kullanılmamıştır. Bu da belirli yanlışlara sebebiyet vermiştir. Bu çalışma haricinde Mehmet Aktaş tarafından hazırlanan *Tanım veya Hakikat Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi*¹² isimli bir kitap da mevcuttur. Cüveynî'nin tanım teorisi bu eserde doyurucu bir biçimde incelenmiş olsa da eserin amacı gereği bilgi tanımlarına yaklaşımı ve onun kendi tercihleri tam manasıyla irdelenmemiştir. Özellikle kelâm alanında yapılan çalışmalar tarandığında bilgi konusu ve dolayısıyla tanımı ile alakalı da birçok çalışma mevcuttur. Fakat bu eserlerde de ya belirli bir döneme ya da belirli bir şahsa odaklanılmıştır. Salt olarak kelâmcıların bilgi tanımıyla ilgili yapılan çalışmalarda ise Cüveynî'nin görüşlerine kısaca değinilmiştir.¹³ Hâlbuki Cüveynî'nin bilgi tanımlarına yaklaşımı daha kapsamlı bir çalışmayı hak etmektedir. Başka bir ifadeyle mezkûr konu hakkında makale çapında kapsamlı ve derli toplu bir çalışmaya ihtiyaç olduğu aşikârdır. Kelâm tarihinde dikkate değer bir değişimin gerçekleşmesinin yolunu açan Cüveynî'nin bilgi tanımlarına yaklaşımının inceleneceği bu çalışmanın alandaki boşluğu doldurması ve araştırmacılara katkı sağlaması amaçlanmaktadır.

1. Bilgi

Kelâm âlimlerinin bilgi kuramları, benimsedikleri kelâm yönteminin temelini oluşturmaktadır. Bilginin mahiyeti, tanımı, imkânı, değeri vb. konular üzerinde erken dönemlerden itibaren başlayan tartışmalarla III/IX. asrın sonlarına doğru kelâm düşüncesinde, hiç de azımsanamayacak bir birikim oluşturmuştur. Bilgi, İmam Mâtürîdî'den (ö. 333/944) itibaren kelâm literatüründe başlı başına bir konu olarak ele alınmaya başlanmıştır. Ondan önce de bilgiyi konu edinen özellikle Mu'tezilî düşünürler olmuşsa da onlar bilgi meselesini parça parça ele almışlardır. İmam Mâtürîdî'nin temâyüz ettiği nokta, bilgi konusunu bir teori olarak ele alıp eserinde sistematik bir şekilde ona özel yer ayırmasıdır. İmam Mâtürîdî'den sonra da müellifler, yazdıkları eserlere artık bilgi konusuyla başlamayı adet edinmişler, bir anlamda bilgi konusunu eserlerinin giriş bölümü yapmışlardır. Bilgi teorisinin sistematik felsefede bağımsız bir problem olarak işlenişinin ancak XIX. asrın ikinci yarısından itibaren başladığı düşünülürse kelâmın bilgi konusuna atfettiği önem daha da açığa çıkacaktır.¹⁴ Dolayısıyla felsefede olduğu gibi kelâmda da bilgi ilk dönemlerden beri ele alınan konuların başında gelmektedir.

İslam düşüncesinde bilgi teorisinin gelişimi bağlamında Eş'arî âlimlerin de önemli katkıları olmuştur. Bunlar arasında Bâkîllâni, Bağdâdî (ö. 429/1037-1038), Cüveynî, Gazzâlî, Râzî (ö. 606/1210), Âmidî (ö. 631/1233), Beydâvî (ö. 685/1286), İcî (ö. 756/1355), Teftezânî (ö. 792/1390) ve Cürcânî (ö. 816/1413) gibi şahsiyetler mevcuttur. Onların düşünce yapısına yaptıkları katkıların belki de en önemlisi belli bir sabitede olmaması ve mütekeaddimûn ve müteahhirûn kelâmcılarının farklı bir bakış açısına sahip olmasıdır. Söz gelimi mütekaddim âlimler inanç esaslarını birtakım nazarî ilkeleri nakille birlikte ispata gayret etmişler ve nassları aklî yorumlamaya uygun bir zeminde incelemişlerdir. Daha sonra gelen

¹⁰ Ömer Türker, "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", *İslam Araştırmaları Merkezi Dergisi İSAM*, 19 (2008), 1-23.

¹¹ Zeliha Uluyurt, *İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'de Bilgi Teorisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

¹² Mehmet Aktaş, *Tanım veya Hakikat Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi* (İstanbul: Ketebe Yay., 2021).

¹³ Örnek için bk. Mustafa Bozkurt, "Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi", *Cumhuriyet Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2008), 253-274; Muammer Esen, "Eş'arî Epistemolojisi/Eş'arî Bilgi Kuramı", *V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Veli Sempozyumu –Eş'arîlik 1* (Mayıs 2018), 11-20; Muhit Mert, "Kelâmcıların Tanım Kuramları", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 3/2 (2003), 81-91.

¹⁴ Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2015), 9.

Eş'arî âlimler ise bu yaklaşımlardan kimisini reddetmişlerdir. Özellikle Cüveynî seleflerinden tevârüs ettiği bazı görüşlere çeşitli eleştirilerde bulunmuştur.¹⁵

Bu bağlamda Cüveynî'nin kelâm yöntemini kavrayabilmek adına ilk olarak onun bilgi tanım kuramına yaklaşımını ele almak uygun olacaktır.

1.1. Cüveynî'nin Tanım Teorisine Kısa Bir Bakış

Kelâmcılar bilginin tanımı hakkında ortak bir fikir sunmamışlardır. Öyle ki bazı âlimler “ilim/bilgi” hakkında belirli bir tanımın yapılamayacağını da ileri sürmüşlerdir. Nitekim onlara göre bilgiyi tarif etmek için belirli tasavvurlar ve tasdiklerin öncelenmesi gerekir ki bu da muhal kabul edilen teselsül ve devri ifade edecektir.¹⁶ Cüveynî'nin bilgi tanımlamaları ve değinmiş olduğu eleştirilere odaklanılacak olan bu kısımda öncelikle onun “tanım/had” hakkındaki görüşlerine kısaca değinmek gerekmektedir. Zira onun tanım teorisiyle ilgili görüşleri önemli bir dönüm noktası içermektedir.¹⁷

Gazzâlî ve daha önceki kelâm âlimleri “tanım” ifadesi için genelde “had” terimini kullanmışlardır. Bu terimin aynı şekilde kullanımına Aristo'nun (ö. MÖ 384/322) mantık eserinin bir özeti ve çevirisi mâhiyetinde olan İbnü'l-Mukaffâ'nın (ö. 142/759) eserinde de rastlanmaktadır.¹⁸ Kelâmcıların da tanım kuramlarında “had” terimini tercih etmelerinden yola çıkarak onların, mantık eserlerinin çevirileriyle hemhâl oldukları söylenilebilir. Bununla birlikte Cüveynî'nin eserlerinde Aristo, Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sinâ (ö. 428/1037) gibi felsefecilere herhangi bir referansta bulunulmamıştır. O *Burhân* adlı eseri hâricinde, daha önce kaleme almış olduğu metinlerde Bâkılânî'nin görüşlerini merkeze alan bir yaklaşım benimsemiştir.¹⁹

Cüveynî Mekke'de yazdığı düşünülen *Telhîs* adlı eserinde, “Şeyin haddi ve hakikati; kendisiyle temeyyüz ettiği hâsiyet ve özelliğidir.” diyerek varlığın haddi ya da hakikatının, tanımlayıcı ve vasfedici olan söze değil, tanımlanan şeyin (mahdûd) sıfatına döndüğünü vurgulamıştır. Sıkı bir şekilde takip etmiş olduğu Bâkılânî'nin de “had” ve “tanım”ın vasfedici bir söz olarak tevîl edileceğini, dolayısıyla onun, haddi; “tanımlanmak istenen şeyin ismi ve kendisine has olan sıfatlarını tefsir edici söz” olarak anladığını nakletmiştir.²⁰

Onun “tanım-had” kuramını genişçe ele aldığı eser *eş-Şâmil*'dir. R. M. Frank'ın neşretmiş olduğu *Şâmil*'in ilk kısmında yaklaşık otuz sayfalık bir alan bu konuya ayrılmıştır. *el-Kâfiye fi'l-cedel*²¹ adlı eserinde de konuyu derinlemesine inceleyen Cüveynî had, hakikat, mânâ ve illet terimlerinin birbirlerine benzer içerikle kullanıldıklarından bahsetmiştir. Bu kavramların ortak noktaları bir şeyi kendisi yapan niteliği göstermeleridir. Aslında her birinin kendisine ait bir meziyeti bulunsa da özellikle usulcülerin bu terimleri bir manada kullanmalarının yanında onların öncelikle “had” lafzını daha sonra “mânâ” terimini tercih ettiklerini nakletmiştir. Bununla birlikte “had” lafzının sözlükte “son, sınır” gibi manalara tekabül etmesinden dolayı bütün eşya ve sıfatları açıklamakta kullanılmasını güzel bulmayan

¹⁵ Esen, “Eş'arî Epistemolojisi/Eş'arî Bilgi Kuramı”, 11. Özellikle “İn'ikâs-ı edille”nin Bâkılânî'ye nispeti ve Cüveynî tarafından reddedilmesi hakkındaki ihtilaflar ve genel kanının aksine bir yaklaşım örneği için bk. Hilmi Demir, “Kelâm Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihi (İn'ikâs-ı Edille) ve Müttekaddimin Kelâmı ile Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri”, *Dini Araştırmalar* 10/29 (2007), 79-114.

¹⁶ Örnek için bk. Fahreddin Muhammed b. Ömer el-Hatîb er-Râzî, *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, 2004), 22.

¹⁷ Mert, “Kelâmcıların Tanım Kuramları”, 87.

¹⁸ Ebu Muhammed Abdullah b. el-Mukaffâ', *el-Mantık*, nşr. Muhammed Takî Dânişpejûh (Tahran: Encümen-i Felsefe-i İrân, 1978), 1.

¹⁹ Aktaş, *Tanım veya Hakikat*, 261.

²⁰ İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Ruknuddin Abbulmelik b. Abdullah b. Yûsuf el-Cüveynî, *et-Telhîs fi Usûli'l-Fikhi*, thk. Abdullah Cevlem en-Nibâlî - Beşîr Ahmed el-Ömerî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyyeti, 1996), 1/108.

²¹ Bu eserin Cüveynî'ye âidiyetine şüphe ile yaklaşmıştır. Ulaşılabildiği kadarıyla ilk kez Daniel Gimaret tarafından ortaya atılan bu kuşku; tabakât kitaplarında Cüveynî'ye böyle bir eserin isnad edilmemesi, eserin içerisindeki tanımlamaların diğer eserlerle uyumsuzluğu ve içerisinde Bâkılânî'ye hiç atıfta bulunulmaması gibi argümanlarla desteklenmeye çalışılmıştır. Daha sonra gelen düşünürler tarafından eserin Cüveynî'ye âidiyeti hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Ayrıca *el-Kâfiye*'nin Cüveynî'nin hocası olan Ebu'l-Kâsım es-İsferâyîni el-İskâfî'ye de ait olabileceği görüşü ortaya atılmıştır. Bilgi için bk. Mustafa Aktaş, “el-Kâfiye fi'l-cedel Adlı Eserin Cüveynî'ye Âidiyeti ve Nisbeti Sorunu”, *Darulfunun İlahiyat [İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 32/1 (2021), 199-218.

Cüveynî, özellikle “İlâh'ın haddi nedir?”, “İlminin haddi nedir?” şeklindeki soruları uygun bulmamıştır. O, “had” hakkında birkaç tanım naklettikten sonra, “Had, tanımlanan (mahdûd) şeyin, kendisinin kapalılıklarını çözen vasfa has kılınmasıdır.” şeklindeki tarifi tercih etmiştir. Çünkü ona göre tanımın tanımlanan şeyin bizzât kendisine ve sıfatlarına râcî' olması gerekmektedir.²² Cüveynî'nin seçmiş olduğu tanımın mantıkta yapılan tanıma uygunluk arz etmiş olması önemlidir. Mantık ilminde de had, bir terimin ana özellikleriyle birlikte has karakteriyle belirtilmesi manasını taşımaktadır.²³

Cüveynî “had” ile ilgili yapılan; “Had (efrâdını) câmi’, (ağyârını) mâni’dir.”, “Manayı kuşatan veciz lafızdır.” şeklindeki tanımlamaları aktarmış ve belirli eleştirilerde bulunmuştur. Örneğin o, mecâzî bir kelimeyle tanım yapılamayacağı kanaatini taşımaktadır. Dolayısıyla veciz bir lafızla ortaya konulmak istenen tanım, ilk seferde tayin olunan hakikî lafızdan farklı olması sebebiyle geçerli olmayacaktır. O, tanımın mahiyeti hakkında tartıştıktan sonra haddin hükmü hakkında olması gerektiğini düşündüğü özellikleri sıralamıştır. Buna göre tanım, tanımlanan şeyin illetidir. Yani tanımlanan şeyin kendisiyle bilindiği şey manasına gelmektedir. Yine tanımda, yabancı unsurların dışarıda bırakılması için aksi şart koşmuştur. Örneğin “şey” kelimesinin tanımı “mevcud olan”dır. Bunun tardı “Şey olan var olandır.” ise aksi de “Her var olan şeydir.” olmalıdır. Cüveynî'ye göre tard ve aksin sıhhat alâmeti olumsuzlama halinde de kullanılabilir olmasıdır. Ayrıca akliyyât alanında yapılan tanımda aklî illetlerde olduğu gibi tek bir sıfat bulunması gerektiğini ifade eden Cüveynî, aklî illetin ma'lûlünü gerektirdiği gibi tanımın da tanımlananı gerektireceğini vurgulamıştır. Bu sebeple o, tanımlarda iki vasıf bulunamayacağını söylemiştir.²⁴

Başka bir deyişle o, kelâmcıların bakış açısıyla tanımın ne olduğu sorusuna cevap ararken, önceki âlimlerin tanım hakkındaki “câmi’ ve mâni’ olandır.” şeklindeki yaklaşımlarını üç yönden sıkıntılı bulmuştur. Birincisi; câmi’ ve mâni’ olmak bir tür eylemde bulunma halini ifade eder ki tanımı oluşturan kelimelerin belirli eylemlerde bulunamaması yüzünden tanım hakkında getirilen bu tarif de mecâzîdir. Tanımlamadaki maksat ise kapalılığı gidermektir. İş böyle olunca tanımın tanımı ve gayesi arasında bir uyumsuzluk meydana gelir. Cüveynî'nin ikinci itirazı ise, bir ifadenin câmi’ ve mâni’ olsa bile tanım olamayacağı, önermesi üzerine kurulmuştur. Örneğin “İradenin hakikati ve tanımı nedir?” sorusuna, “İrade, Allah Teâlâ'nın irade olarak bildiğidir.” şeklinde verilen cevap her ne kadar câmi’ ve mâni’ olsa da iradenin tanımı için uygun değildir. Öyleyse “Her tanım câmi’ ve mâni’dir. Her câmi’ ve mâni’ olan şey de tanımdır.” şeklinde bir çıkarım geçerli değildir. Üçüncü bir eleştiriyi de gündeme taşıyan Cüveynî, tanımların, tanımlanan olguya hâs ve nefsi sıfat olarak da isimlendirilen özelliğe işarette bulunması gerektiğinden hareketle câmi’ ve mâni’ olan ifadelerin bu şartı tam manasıyla karşılayamadığını söylemiştir. Bu da özellikle Eş‘arî âlimlerde görülen tanımda birlik ilkesi ile örtüşmemektedir. Yani her ne kadar tanım belirli bir söz öbeğinden oluşsa bile tanımlananın tek bir niteliğine işaret etmesi gerekmekte, tek anlam çağrışımlı olmalıdır. Fakat Cüveynî bu üçüncü eleştiriyi pek mantıklı bulmamış ve tanımlarda terkipten kaçınmak için tek bir kelime kullanılmasının şart olmadığını ifade etmiştir.²⁵

Cüveynî'nin tanımda bulunmasını gerekli gördüğü şartları şu şekilde sıralamak mümkündür: a) Tanım, aklî de olsa sem'î de olsa tanımlananın illeti mesabesinde. b) Tard ve akse elverişli olmalıdır. c) Aklî illetlerin ma'lûlü gerektirmesinden ve ma'lûl de iki ayrı niteliği birlikte gerektirmediğinden ötürü tanımlananın iki şeyle tanımlanması veya iki ayrı illetle illetlendirilmesi doğru değildir. Dolayısıyla tanımlarda tek bir niteliğin kullanılması gerekir. Bu üç şart Aristo'nun ortaya koymuş olduğu şartlarla aynıdır. Buradan yola çıkarak onun, Aristo'nun geliştirdiği tanım teorisinden esinlenerek Eş‘arî bakış açısını geliştirdiği söylenilebilir.²⁶ Daha önce de ifade edildiği üzere Cüveynî yalnızca Eş‘arî mezhebinin görüşlerini nakletmemiş bilakis farklı ictihadlar ortaya koymak, öne sürülen görüşleri derinlemesine tahlil ile birlikte tenkit edip yeni açılımlar serdetmek suretiyle mezhepsel gelişime

²² Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-cedel*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd (Kâhire: İsa el-Bâbî el-Halebî Yay., 1979) 1-2.

²³ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, (Ankara: Elis Yay., 2009), 80. Ayrıca bk. Uluyurt, *Cüveynî'de Bilgi Teorisi*, 15.

²⁴ Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-cedel*, 6 vd.

²⁵ Cüveynî, *eş-Şâmîl fi usûli'd-dîn*, thk. R. M. Frank (Tahran: Müessesese-i Mutâleât-i İslâmî, 1981), 42, 43. Ayrıca bk. Aktaş, *Tanım veya Hakikat*, 262 vd.

²⁶ Mert, “Kelâmcıların Tanım Kuramları”, 87, 88.

müşahhas bir katkı sağlamıştır.²⁷ Onun bu tavrını bilgi tanımlarına yaklaşım hususunda da görmek mümkündür.

1.2. Bilgi Tanımlarına Yaklaşımı ve Eleştirileri

Cüveynî kendisine aidiyeti hususunda çeşitli görüşler bulunan *el-Kâfiye*'de diğer eserlerinden farklı olarak “Bilgi, bilinebilenin kendisiyle bilindiği şeydir.” şeklindeki İmam Eş‘arî’ye de nispet edilen tanımlamayı getirmiştir. Ayrıca tanımda geçen “bilinebilenin...” kaydının fazla olduğu gibi bir şüpheyi de kabul etmeyerek bilgi hakkındaki sahih tanımlamanın bu olduğunda karar kılmıştır. Bunun yanında bilgi hakkında ilim, mârifet, fıkıh, dirâyet, akıl, yakîn, zekâ gibi muhtelif kelimeler kullanılabileceğini söylemiştir. Nitekim ona göre mezkûr kelimeler arasında anlam açısından bir fark bulunmamaktadır. Fakat yine de bu kelimelerin, Kitap ve Sünnet’te kullanılmadığından dolayı Allah Teâlâ’nın ilmi hakkında kullanılamayacağını eklemiştir.²⁸

Kelâmcıların bilgi tanımlamalarının incelendiği bir makalede Cüveynî’nin menkûl açıklamalarından sonra iddia ettiği şeylerin aksine sözler sarf ederek bir çelişki içine düştüğü ifade edilmiştir.²⁹ Fakat Cüveynî bu görüşü “denildi ki..” lafzıyla nakletmiştir. Söz gelimi o, bazılarının “Bilgi hakkında kullanılan en umum isim ilim terimidir. Onun haricindeki diğer kelimeler bilginin özel türlerinden haber vermektedir. Bu türlerin hepsini bilene ‘âlim’ denilebilir. Örneğin Allah Teâlâ her ma’lûmu nihayetsiz bir şekilde bildiği için kendisine ‘el-Âlim’ denilmiştir.” sözünü naklettikten sonra bu gibi kullanımların insanlar arasında yaygın olmasından kaynaklandığını vurgulamıştır.³⁰ Diğer bir eseri olan *Telhîs*’te ise ilmi “Ma’lûmun olduğu hal üzere mârifeti, bilinmesidir.” şeklinde tanımlamıştır. Ayrıca yalnızca “Ma’lûmun bilinmesidir.” şeklinde bir tanımın daha müstakil olacağını ya da “Kendisiyle ma’lûmun bilindiği...” olarak tarif edilmesinin de daha isabetli olduğunu ifade etmiştir. Bunların yanında “Bilgi, öznesinin ‘âlim-bilen’ olarak vasıflanmasını gerektiren şeydir.” şeklindeki tanımın da geçerli ve doğru olduğunu eklemiştir.³¹

Cüveynî’nin *Şâmil*’de, akli faaliyet sonucunda bilginin oluşması ve bilgi ile subje/bilen arasındaki ilişki vb.³² gibi konular bulursa da derli toplu bir bilgi tanımına rastlanmamaktadır. Zira çalışmanın giriş kısmında da değinildiği üzere eserin bu neşrinde bilgi konusunun yazılması beklenen yeri olan ilk sayfalarına yer verilemediğinden Cüveynî’nin bilgi kuramını inceleyen bazı çalışmalarda özellikle bilginin tarifinde bu kitaptan faydalanılamamıştır. Dolayısıyla genelde onun *Kitâbu’l-İrşâd* adlı eserindeki bilgi tanımına dair görüşleri esas alınarak aktarılmaya çalışılmıştır. Bu sebeple de ileride değinileceği üzere onun *Kitâbu’l-İrşâd*’da bilginin tanımı hususunda kesin bir karar ortaya koyamadığı, yalnızca bir tanımı daha evlâ olarak gördüğü fakat tam manasıyla kabul etmediği gibi bir yargıya ulaşmıştır.³³

Öte yandan R. M. Frank tahkikiyle bu ehemmiyetli kısım 1981 yılında neşredilmiştir. Cüveynî’nin bilgi konusunu burada genişçe ele aldığı müşahede edilmiş ve iddia edilenin aksine o, bu eserinde bilginin tanımı hususunda belirli bir tarifi tercih etmiştir. Zira kendisi de konuya “Şimdi burada konu (bilginin tarifleri) hakkındaki söylenen sözleri serdettikten sonra sahih olanı ortaya koyup diğerlerinin neden bâtil olduğunu izah edeceğiz.” diyerek ulaşmış olduğu bilgi tanımlarını şu şekilde sıralamıştır:

- a) “Bilgi, bilinenin olduğu gibi bilinmesidir/mârifetidir.”³⁴
- b) “Bilinenin olduğu şekilde ispat edilmesidir.”

²⁷ Muhammed ez-Zuhaylî, *el-İmâmu’l-Cüveynî İmâmu’l-Haremeyn* (Şam: Dâru’l-Kalem, 1992) 115.

²⁸ Cüveynî, *el-Kâfiye fi’l-cedel*, 25.

²⁹ Muhit Mert, “Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003), 58.

³⁰ Cüveynî, *el-Kâfiye fi’l-cedel*, 26.

³¹ Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/109.

³² Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli’l-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr vd. (İskenderiye: Mektebetü İlmi Usûli’l-Dîn, 1969), 107, 110.

³³ Uluyurt, *Cüveynî’de Bilgi Teorisi*, 14 vd.

³⁴ İlk olarak Kâdı Bâkılânî’nin tercih ettiği olduğu bu tanımın; “Bilgi mârifettir.”, “Bilgi bilinenin mârifetidir.” şeklinde kısaltılarak da aktarıldığını zikretmiştir.

c) “Bilinenin olduğu hal üzere açığa çıkmasıdır.”

ç) “Bilinenin üzerinde olduğu haldeki şekline güvendir.”

d) “Onunla kâim olanın âlim olmasını gerektirir.” ya da “Bilgi, bulunduğu kimseye bilen adının verilmesini zorunlu kılandır.”

e) “Bilgi, bilinenin olduğu hal üzere idrak edilmesidir.”³⁵

f) “Bilginin hakikati kendisiyle bilinendir.”³⁶

g) “Bilgi, kendisine sahip olan kimsenin sağlam yani tam ve muhkem fiilleri yapabilmesine olanak sağlayandır.”

ğ) “Bilgi, bir şeye olduğu gibi itikad edilmesidir.” Cüveynî bu tanımın ilk Mu‘tezilî düşünürler tarafından ortaya konulduğunu fakat kendisinin de ileride zikredeceğini söylediği karşı sorularla çürütüldüğünü söylemiştir. Bunun üzerine daha sonraki Mu‘tezilî düşünürler yöneltilen eleştirilerden kurtulmak amacıyla tanıma farklı bir vasıf eklemiştir:

h) “Bilgi, şeye kişinin sükûn bulmasıyla beraber olduğu hal üzere itikad edilmesidir.” Fakat Cüveynî’ye göre bu tanım da bir önceki gibi eleştirilerden kurtulamamış ve birçok yönden çürütülmüştür. Bunun üzerine bazı mâhir Mu‘tezilî düşünürler tanıma başka bir vasıf daha ekleyerek bilgiyi şöyle tarif etmiştir:

ı) “Bilgi, şeye, bir zorunluluk ya da bir delil nedeniyle, olduğu hal üzere itikad edilmesidir.”³⁷

Cüveynî aktarmış olduğu bu tanımları daha sonra tek tek incelemiştir. İlk olarak “Bilinenin olduğu şekilde ispat edilmesidir.” şeklindeki tanıma ele almış ve “ispat” kelimesinin müşterek bir lafız olmasından dolayı bilgiyi ifade etmekte ve had ile talep edilen vechi ortaya koymakta yetersiz kaldığını söylemiştir. Zira ona göre “isbat” kelimesi; icad etmek, şeyin sükûnet bulması, hareketinin sonlanması vb. manalarda kullanılmaktadır. Bazı durumlarda ise mecâzî kullanım ve anlam genişlemesine uğrayarak “bilgi” manasına da gelebilmektedir. Cüveynî yaygın kullanımı olan mecazların hakikat yerinde telakki edilebileceği görüşüne rağmen bu tanımdaki “ispat” kelimesinin birçok manaya gelebildiğini, dolayısıyla “ispat” ile bilginin kastedilmesinin yaygın bir kullanılış olmadığını ifade etmiştir. Şayet bilgi ispat terimi ile tarif edilecek olsaydı; “Allah bilir.” yerine “Allah ispat eder.” denilebilmesi gerektirirdi ki bu da Allah Teâlâ’nın âlim olması cihetinden “müsbî” (isbat edici) olmasını gerektirirdi. Cüveynî şeriatte vârid olmadığı için bu görüşü uygun bulmamıştır. O, “Her ne kadar naslarda ifade edilmese de Allah Teâlâ’ya müsbî denilmesini engelleyen bir söz de yoktur.” şeklindeki bir itiraza da değinmiş ve mezhebin konu hakkındaki görüşleriyle istidlalde bulunmuştur. Buna göre zât ve sıfatlara taalluk eden konularda şeriatte kabul ya da red manasına gelebilecek bir delil yoksa kullanılması men’ edilmiştir. Fakat Cüveynî bu fikirde birtakım sıkıntılar olduğunu ve doğru görüşün Bâkılânî’nin tevakkuf tavrı olduğunu söylemiştir. Bütün bunların yanında tanımın sahih olabilmesi için tard ve aks kaidelerine binaen kastedilen bütün manalara söylenilebilir olması gerektiğini ifade etmiş, dolayısıyla mezkûr tanıma zayıf bulmuştur.³⁸

“Bilinenin olduğu hal üzere açığa çıkmasıdır.” şeklindeki tanımda da “tebeyyün” kelimesinin önceleri kapalıyken sonradan açıklığa kavuşan manasına gelmesinden dolayı kadîm bilgiyi ifade edemeyeceğini söyleyen Cüveynî bu konuda ileri sürülebilecek itirazlara da değinmiş ve tanımda müşterek bir lafzın kullanılması gibi karışıklığa yol açabilecek bir vechin onu bâtil kılacağını vurgulamıştır. Çünkü tanımlar kastedilen manayı nihâi olarak açıklamak için tayin edilmiştir. Bu bakımdan bilgi tebeyyün ile tarif edilmeye çalışıldığında bilene/âlîme aynı zamanda mübeyyin denilmesini gerektirir. Dolayısıyla Allah Teâlâ’nın da “mübeyyin” olarak isimlendirilebileceği anlamına

³⁵ Son üç tanıma “Şeyhimiz” olarak vasıfladığı İmam Eş’arî’ye nispet etmiştir. Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli’ d-dîn*, thk. R. M. Frank, 74, 75.

³⁶ Bu tanım “İmâmu'l-Haremeyn'in kelâm hocası” olarak tanınan Ebu'l-Kâsım el-İsfereyânî el-İşkâf'a (ö. 418/1027) aittir. Bu isim hakkında bilgi için bk. Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 5/ 99.

³⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli’ d-dîn*, thk. R. M. Frank, 75, 76.

³⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli’ d-dîn*, thk. R. M. Frank, 76.

gelir. Buna da çıkar yol olmadığını belirten Cüveynî konu hakkında tefekkür eden düşünürlerin, galat bir manayı düşündürmeyen ve şeriatla söylenilmesine engel teşkil eden bir nassın olmadığı durumlarda bahse konu olan terimin kullanılabilmesi yönündeki görüşlerine de değinmiştir. Fakat yanlış manaları vehmettiren lafızlarda iznin olmaması durumlarında ise o terimin kullanılmayacağı görüşlerini de hatırlatmıştır. Dolayısıyla ona göre “tebeyyün” lafzı bilgiyi tam anlamıyla karşılamamaktadır.³⁹

Nitekim *Kitâbu'l-İrşâd* adlı eserinde de Ebû İshâk İsfereyânî'ye nispet edilen bu tanımın tercih edilmediğini ileri sürmüştür. Semantik bir metodla görüşünü destekleyen Cüveynî'ye göre tebeyyün ve açıklığa kavuşmak terimi zamansal olarak cehalet ve gafletten sonra bilmek manasına gelmektedir. Bilgi'nin tarifinin hem kadîm bilgiyi hem de hâdis bilgiyi kuşatabilir olması gerektiğini söyleyen Cüveynî, menkûl tanımı bu şartı sağlayamadığı gerekçesiyle reddetmiştir.⁴⁰ Ayrıca Allah Teâlâ'nın ilmi hakkında öncesinde cehalet ve gaflet gibi bir bilgisizlik durumunun olamayacağı âşikardır. Hatırlanacak olursa çalışmanın birinci kısmında bir genelleme ile Ehl-i's-sünnet ve'l-cemaat ulemasının bilgiyi tarif ederken dikkat ettikleri hassasiyetlerden birinin de Allah Teâlâ'nın bilgisini de tanıma dâhil etme gayreti olduğu zikredilmişti. İsfereyânî'nin tercih ettiği ikinci görüş ise bilginin bilinen ile tanımlanmasıdır. Cüveynî bu ibarede kapalılık olmasının sorun doğurduğunu ifade etmiştir. Zira böyle bir tanımlama bilgi dışında kendisinden sorulan herhangi bir şey için de geçerlidir. Örneğin “kudreti” güç yetirten, “kelâmı” da konuşturan şey olarak tanımlamak mümkündür.⁴¹

Ayrıca Cüveynî ile çağdaş sayılabilecek bir Mâturîdî âlim olan Ebu'l-Muîn Nesefî de (ö. 508/1115) bu tanımı “tebeyyün” teriminin eş sesli bir kelime olup içerisinde birden fazla manayı taşıması sebebiyle kabul etmemektedir.⁴²

“Bilinenin üzerinde olduğu haldeki şekline güvendir.” tarzındaki tanıma da aynı itirazları getiren Cüveynî “güven” kelimesinin bilgiyi ifade etmekten uzak olduğunu, “sika” teriminin geldiği manalar itibarıyla tanımda kullanılmamasının daha evlâ olduğunu söylemiştir. O aynı şekilde bilginin güven ile tarif edilmesi durumunda “bilen, âlim”i “güven veren” olarak isimlendirmek gerektiğini ve bunun da doğru olmadığı görüşündedir.⁴³

Cüveynî, “Bilgi, bilinenin idrak edilmesidir.”⁴⁴ şeklindeki tanımı da hatalı kabul etmektedir. Bu tanımın İmam Eş'arî'ye isnad edilmesini de doğru bulmamış onun yalnızca hikâyeye yolu ile naklettiğini vurgulamıştır. Tarifin sıkıntılı olmasının nedeni, eğer idraklerin bir nevi bilgi olduğu menedilirse -ki ona göre bu daha doğrudur- tarifin boşa çıkmasıdır. Çünkü idrak bir bilgi olmasa dahi bir kişiye “bilineni idrak etti.” denilebilir. Bu durum da tanımın açık ihlalidir. Kaldı ki idrakın bir nevi bilgi olduğu kabul edilse tanım daha doğru olacaktır. Fakat bazı âlimlerin Allah Teâlâ hakkındaki bilgilerin idrak olarak değerlendirilemeyeceği görüşünü nakleden Cüveynî, “idrak” teriminin kuşatmak manasına geldiğini, Allah Teâlâ'nın ise bundan münezzehe olduğunu “...Onların bilgisi, Rahmân'ı kuşatamaz.”⁴⁵ âyetiyle delillendirerek tasrih etmiştir.⁴⁶

Ebu'l-Muîn en-Nesefî de benzer bir şekilde bilginin “derk/idrâk” terimiyle tanımlanmasına karşı çıkmıştır. İdrakin, kuşatmak, yetişmek gibi manaları kapsayan müşterek bir kelime olmasından dolayı tanımlama kurallarına uymadığını, Allah Teâlâ'nın bilinebilir, fakat idrak edilemez olduğunu vurgulamıştır. Zira idrak, şeyin sınırlarıyla birlikte zihnen anlaşılması, kuşatılması demektir. Nesefî bu

³⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. R. M. Frank, 77.

⁴⁰ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ kavat'i-edille fi usûli'l-i'tikâd*, thk. Zekeriyya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2016), 10.

⁴¹ Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Nâsır el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd li imâmi'l-mütekellimîn Ebî'l-Kasım el-Ensârî*, thk. Hâlid b. Hammâd el-Advânî (Kuvayt: Dâru'd-Diyâ, 2022), 132.

⁴² Ebu'l-Muîn Meymûn Muhammed b. Muhammed en-Nesefî, *Tebziratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Claude Salame (Limasol: el-Ceffân ve'l-Câbi Yay., 1990), 1/7.

⁴³ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. R. M. Frank, 77.

⁴⁴ İmam Eş'arî'ye de nispet edilen bu tanım, Âmidî kanalıyla Bâkîllânî'ye de dayandırılmıştır. bk. Adnan Bülent Baloğlu, “Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebu'l-Muîn en-Nesefî”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* İzmir, 18 (2003), 14; Hikmet Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi* (Ankara: İSAM. Yay., 2018), 195.

⁴⁵ Tâha, 20/110.

⁴⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. R. M. Frank, 78.

şekilde bir tanımlamanın geçersiz olduğunu ifade etmiştir. Çünkü mârifet mutlak bir idrak olmayıp, idrake ulaşmak için güç harcamaktır. Bu da Allah Teâlâ'nın zâtı ve ilmi hakkında muhal kabul edilmiştir.⁴⁷

“Bilgi, kendisiyle kâim olan kimsenin tam ve muhkem fiilleri yapabilmesine olanak sağlayandır.”⁴⁸ şeklindeki tanımına da değinen Cüveynî⁴⁹ Eş'arî âlimleri kastederek “Ashabımız, bu tarifi bîatıl olduğunu açıklamışlardır.” demiştir. Ona göre her bilgiden, sonuç itibariyle sağlam bir fiili meydana getirecek bir yetenek hâsıl olmak zorunda değildir. Bilgiyi bu şekilde tarif etmek ise tanımlananı kuşatmada yetersiz kalmaktadır. Örneğin kadîm hakkındaki bilginin, sonradan meydana gelecek olan bir fiilin muhkem şekilde yapılmasında herhangi bir tesirinin olması imkânsızdır. Başka bir deyişle kadîmin bilgisi, bâkî olan varlıkların bilgisi ve muhâl olan şeylerin bilinmesi tam bir fiili sağlamakla vasıflanmaz. O, bu tanımın yalnızca bir tür bilgiyi, bir şeyi hikmetlice yapma bilgisini kapsamakta olduğunu vurgulamıştır.⁵⁰ Tanımın başka bir açıdan da bîatıl olduğunu söyleyen Cüveynî, bir fiilin muhkem bir şekilde yapılması için yalnızca bilginin değil, aynı zamanda kudret gibi olguların da gerekli olduğunu söylemiştir. Örneğin bilgili fakat âciz bir kişiden böyle bir fiilin meydana gelmesi düşünülemez. O bu tanıma bazı yönlerden Mu'tezile mezhebinin öne sürdüğü tanımlara benzetmiştir.⁵¹

İmam Eş'arî'nin “Bilgi, onunla kâim olan kimsenin âlim olmasını gerektirir.”⁵² şeklinde ortaya koymuş olduğu tarifi inceleyen Cüveynî bir kapalılık dışında tanımın yerinde ve güzel olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla o bu tanıma, bilginin ne olduğu konusunda tam bir açıklama sunmadığını savunmuştur. Zira bu tanıma göre kudreti de güç sahibini güçlü kılan şey şeklinde tanımlamak gerekmektedir. Cüveynî tanımda bir kusur bulmaya çalışmadığını, sadece açıklama üstü bir izah getirmeye çalıştığını zikretmiştir. Nitekim aynı itiraz benzer bir kapalılık içeren “Bilgi, onunla bilinen şeydir.” tanımına da getirilebilir.⁵³

Nakledilen bu iki tanıma, benzer bir biçimde içerisinde devr bulundurması münasebetiyle itiraz edilmiştir. Çünkü her iki tanım da ilmi âlim olmakla, âlimi de ilim sahibi olmakla tanımlar. Hâlbuki bir kavramı kendisi dışında bir şey ile tanımlamak gerekmektedir ki aksi durumda mantık kurallarına da uymayan bir problem olan devr meydana gelir.⁵⁴

Nesefî'ye göre ise bu itiraz tanımın konusu olan bilgiyi anlamamaktan kaynaklandığından bilgi hakkında yapılacak izahların anlaşılmasıyla bu ilzamlarının boşa çıkacağı görülecektir. O, insanın edindiği bilgilerin aynı düzeyde olmadığı, bazen bu bilginin mutlak mübhem bir bilgi olduğu görüşünden hareketle Eş'arîlerin tanımını bu mutlak mübhem bilginin bir tarifi olarak değerlendirmiştir. Bu tanım, mutlak olarak ilim mefhumuna dâhil olan fertleri toplamakta, dâhil olmayanları ise kapsamamaktadır. Buradan yola çıkarak o, İmam Eş'arî'nin ilmi âlimle, âlimi ilimle tanımlamasına yapılan itirazları yersiz ve yetersiz bulmuştur.⁵⁵

⁴⁷ Nesefî, *Tebşıra*, 1/7. Ayrıca bk. Hasan Tëvfik Marulcu, "Ehl-i Sünnet Kelâmı Açısından İlahî İlim ve 'Lealle'- Kelâm-Belâgat İlişkisi Bağlamında Bir Değerlendirme-", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/34 (2015), 34.

⁴⁸ Mezkûr tanım genelde İbn Fûrek'e nispet edilmiştir. bk. Muhammed b. Ali İbnu'l-Kâdî Muhammed Hâmîd b. Muhammed Sâbir el-Fârûkî el-Hanefî et-Tehânevî, *Keşşâfî istulâhâti'l-fünûni ve'l-ulûm*, thk. Ali Dehrûc (Beyrut: Mektebeti Lübnân, 1996), 2/1222; Ebu Bekir Muhammed b. Hasen b. Fûrek el-İsfahânî, *Kitâbu'l-hudûd fi'l-usûl*, thk. Muhammed Süleymânî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999), 76.

⁴⁹ R. M. Frank'in neşrettiği nüshada bu kısımda bazı yerler eksiktir. Bununla birlikte İmam Cüveynî'nin tanıma eleştirisi anlaşılmalıdır.

⁵⁰ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 11.

⁵¹ Cüveynî, *eş-Şâmîl fi usûli'd-dîn*, thk. R. M. Frank, 78.

⁵² Cüveynî bu tanıma “Şeyhimiz'in sözü...” olarak aktarmıştır. Eserde geçen “Şeyhimiz, İmamımız, Üstadımız” sözlerinden maksat mezhep imamı olan İman Ebu'l-Hasen el- Eş'arî'dir. İmam Eş'arî'ye nispet edilen bu tanım için bk. Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 10; İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasen eş-Eş'arî İmâmî Ehli's-Sünne*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâiyh (Kahire: Mektebetü's-Sikâfeti'd-Diniyye, 2005), 5 vd.; Tehânevî, *Keşşâf*, 2/1221.

⁵³ Cüveynî, *eş-Şâmîl fi usûli'd-dîn*, thk. R. M. Frank, 78.

⁵⁴ Mezkûr itiraz için bk. Recep Ardoğan, *Kelâm İlminde Metodoloji* (Kahramanmaraş, klm Yay., 2021), 35.

⁵⁵ Nesefî, *Tebşıra*, 1/7.

Bunun yanında Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd* adlı eserinde söz konusu tanıma aynı müsamaha yaklaşmamıştır. O, tanımlamada amaçlanan şeyin kastedilen bilginin açıklanması olduğunu, bu tanımda ise bir kapalılık ve genelleme olduğunu ileri sürmüştür. Çünkü ona göre böyle bir tanım kişinin tarifini sormuş olduğu her mana için geçerlidir.⁵⁶

Ayrıca Cüveynî buraya kadar aktarmış olduğu tanımlamalarda “şey” lafzının “ma'lûm-bilinen” terimi yerinde kullanılmamasının bilinçli bir tercih ürünü olduğunu aktarmıştır. Nitekim ona göre eğer bilginin tarifinde “şey” lafzı kullanılacak olsaydı, yokluğu ifade edemeyen “şey” teriminin ma'dûmun bilgisini kuşatmadığından tanım eksik kalmış olacaktı.⁵⁷ Görüldüğü üzere Cüveynî'nin bilginin tarifinde dikkat ettiği hususlardan biri de kâdim bilgiyi tanıma dâhil ederek, ma'dûmun da bilinebilir olduğunu ifade etmek için “şey” lafzının kullanılmamasıdır. Olmayan bir şeyin bilinmesinin manası onun yokluğunu bilmektir, şeklinde açıklayan Cüveynî, Sicistan taraflarından birtakım kişilerin yokluğun bilinmeyeceği görüşünü ihdâs ettiklerinden bahsetmiştir. Mezkûr görüşün Ebû İshâk'a isnâdının da büyük bir hata olduğunu ifade etmiştir.⁵⁸

Bununla birlikte *eş-Şâmil* isimli eserinin diğer neşri olan ve konunun devamını içeren kısımda, Kaffâl eş-Şâşî'nin (ö. 365/976) ortaya koymuş olduğu “Bilgi, şeyin olduğu hal üzere tespit edilmesidir.” şeklindeki tanımında da “şey” lafzının geçtiğini, dolayısıyla birçok düşünürün tanımlananı kapsamamasından dolayı kendisine eleştirilerde bulunduğunu aktarmıştır. Cüveynî, burada eş-Şâşî'nin “şey” lafzını kullanırken Mu'tezile mezhebinin gütmüş olduğu ma'dûma “şey” denilebileceği fikrini savunmadığına dikkat çekmiştir. Öyle ki bu hususta Ebu İshâk'ın da Şâşî'nin görüşüne yardımcı olduğunu nakletmiş ve tanımlananı kuşatacak şekilde kullanıldığı durumlarda “şey” lafzı ile tarifin tanımda kullanılmasını uzak bir ihtimal olarak görmediğini zikretmiştir.⁵⁹

İlk bakışta Cüveynî'nin, Ebû İshâk'ın görüşü hakkındaki bu değerlendirmesi bir tenakuz içeriyor gibi durabilir. Zirâ R. M. Frank neşrindeki kitapta Ebû İshâk'ın, bilginin tanımında “şey” lafzını kullanmak hususunda eş-Şâşî'ye destek olduğu söylenirken, *eş-Şâmil*'in daha ileriki kısımlarını içeren diğer neşirde ise Ebû İshâk'ın ma'dûmun yani var olmayanın bilgisinin de ma'lûm olduğunu ispat ettiğini nakletmiştir. Aslında bir çelişki olmadığına işaret eden Cüveynî, Ebû İshâk'ın Şâşî'ye vermiş olduğu desteğin anlamını anlatmaya çalışmıştır. Buna göre bir olgunun var olmadığını bilmek sonuçta zorunlu olarak “şey” takdirine bağlanmayı gerektirir. Çünkü ma'dûmları yani varlık sahasında olmayanları üç kısımda incelemek mümkündür: a) Geçmişte var olup, şu anda olmayanın yokluğuna dair bilgidir. Dolayısıyla bu onun takdir edilmiş geçmiş zamandaki oluşunun bilgisidir. b) Daha var olmamış fakat ileride olanın bilgisidir ki hâli hazırda olmadığı yani ileride olacak şeyin şu anda nefyinin bilinmesidir.” c) Ne geçmişte ne gelecekte var olacak olgunun hakkındaki bilgidir. Örneğin geçmişte var olmamış ve ilm-i ilâhîde da var olmayacağı sabit olanlara da Allah Teâlâ'nın ilmi denilmektedir. Öyleyse bu tür bilgi için zaruri olarak nefyedildiğini bilmekle beraber mukadder bir “şey”e bağlanması gerekmektedir. Cüveynî'ye göre Ebû İshâk'ın aktarmak istediği de budur.⁶⁰

Yokluk, mukadder bir var olmaya dayandırılmadığı müddetçe bilinemez, kendisi hakkında hüküm verilemez. Örneğin elinde herhangi bir varlık bulunmayan ve bunun farkında olan bir kişi bu bilgisini ancak o anda hazır olmayan varlıklara zihnî bir dayandırmayla bilmektedir. Öyleyse ma'dûmun bilinmesi için bir varlığa isnâd edilmesi gerekmektedir. Kaffâl eş-Şâşî “şey” lafzının bu tür kullanımını kastederek tanımda kullanmıştır. Fakat burada da bazı problemler vardır. Nitekim burada yok olanı yoklukla vasıflamak için takdîrî bir varlıktan bahsediliyorsa da bu mukadder varlık ne mevcuttur ne de “şey”dir. Ma'dûmun “şey” olarak isimlendirilmesi lügat hasebiyledir. Herhangi bir zâtın ya da muayyen bir maddenin ispat edilmesini ifade etmemektedir. *Burhân* şârihi Mâzerî (ö. 536/1141) bu noktayı nazar-

⁵⁶ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 11.

⁵⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. R. M. Frank, 75.

⁵⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr vd., 32.

⁵⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. R. M. Frank, 75.

⁶⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr vd., 33.

ı itibara alarak adem yani yokluğun da bazı durumlarda şey olarak isimlendirilebileceğini ve dolayısıyla kendisiyle bilginin tarif edilebileceğini dile getirmiştir.⁶¹

Cüveynî ma'dûmun bilinemeyeceğini ifade edenlere karşı birkaç açıdan reddiye de sunmuştur: Bir kişi yanında elbise olmadığını biliyorsa onun bu bilgisi sabittir ve inkâr edilemez. Nitekim bilgi sıfatı için bir ma'lûm gerekmektedir. Fakat bu ma'lûmun haricen var olması şart değildir. Verilen örnekte kişinin bilgisinin ma'lûmunun elbisesinin varlığı olduğu düşünülemez. Zira elbisenin yanında olduğu bilgisi ile yanında olmadığı bilgisi arasında fark vardır. Demek ki o kişinin bu bilgisi elbisenin yanında olmama durumu ile ilişkilidir. Ayrıca Cüveynî hasımlarının da aslında “ma'dûm” olanı murâd edilen, takdir edilen olarak kabul ettiklerini ifade etmiştir. Çünkü onlar istitâatın fiile öncelendiği konusunda Mu'tezile mezhebiyle ortak görüş içerisinde ki bu kudretin hâdiseye bağlanmaması demektir. Buradan hareketle Cüveynî “Yok olanın mukadder bir şekilde istenip mümkün olması uzak değilse ma'lûm hakkında da uzak olmaması gerekir. Nitekim bilgi kudret ve iradeden daha genel bir ilişkiye sahiptir.” demiştir. Son olarak yine başka bir pencereden yaklaşarak hasımlarına “Siz Allah Teâlâ'nın ezelden beri Dünya'nın var olacağını bildiğini mi söylüyorsunuz, yoksa bunu kabul etmiyor musunuz?” diye sorulması gerektiğini, eğer “bilmiyor” şeklinde cevap verecek olurlarsa küfre düşeceklerini söylemiştir. Allah Teâlâ'nın, daha âlemleri yaratmadan önce ileride bunların var olacaklarını bildiğini itiraf edecek olursa, olması mümkün olanın hâlihazırda var olmadığından dolayı mevcûd olmayanın da bilinebilir olduğunu kabul etmiş olacaklarını ifade etmiştir.⁶²

Burada dikkat edilmesi gereken noktalardan biri de bilgi konusunun bir kişi ya da mezhebin kelâm yöntemini şekillendirmesindeki önemli konudur. Görüldüğü üzere Cüveynî, Mu'tezile'nin benimsemiş olduğu bazı görüşleri onların ilk başta kurmuş oldukları bilgi kuramlarındaki hatalardan yola çıkarak reddetmiştir.

Cüveynî daha sonra Mu'tezile'nin ortaya koymuş olduğu tanımları tahlil etmeye yönelmiştir. Onların kabul etmiş oldukları bilgi tanımlarının apaçık bâtil olduğunu dile getirmiş ve Allah Teâlâ'nın kadîm ilminin itikad olmadığı hususunda delillerin varlığını öne sürmüştür. Cüveynî ilk olarak bu tanımları, muhtevalarında karışıklık olduğu yönüyle eleştirmiş bunun dışında ise bilginin itikad olarak tanımlanmasında meydana gelebilecek olan sıkıntılardan söz etmiştir. Örneğin Allah Teâlâ'nın varlığına takliden inanan birinin bilgisinin de ilim olması gerekecektir. Cüveynî'ye göre bu itirazları göz önünde bulunduran mezhep mensupları daha sonradan mezkûr tanıma; “... nefsin sükûnuyla beraber” kaydı eklemişlerse de bu ziyâde de onları aynı eleştiriden korumamıştır.⁶³ Bununla birlikte eğer bilgi, itikad ile tanımlanırsa, tevhid hakkında delillerle tartışmaya giremeyen saf ve toy bir mukallidin inancında saf ve huzurlu bir halde olduğunu, dolayısıyla bu tarife göre onun da bu inancının bilgi olarak tanımlanması gerekeceğinden yola çıkarak tanımlı fasit kabul etmiştir. Mu'tezile'ye mensup daha mâhir düşünürler bu eleştiriden kaçınmak için mezkûr tanıma, “.. bir delil ya da zarureten hâsıl olursa (zarûrî olarak ya da nazar yoluyla vuku bulduğu zaman)” kaydı eklemişler, fakat bu eklenti Cüveynî'ye göre yapılan eleştirilerden yalnızca bir kısmına cevap olsa da yeterli olmamıştır. Nitekim Allah Teâlâ'nın ortağının olmadığını bilmek; iki zıttın aynı anda bulunamaması vb. muhâl olanları bilmek gibi bazı bilgileri kapsamadığından bâtildir ve zarureten hâsıl olan hakikatinde delilden hâsıl olanla birleşmemektedir. Dolayısıyla ortaya konmaya çalışılan şey bir tanım değil, bilakis bir açıklamadır. Cüveynî onların bilgi tanımlamalarındaki en büyük sıkıntının bilgiyi itikad ile tarif etmelerinden kaynaklandığını söylemiştir ki bu da onların “ma'dûm”u “şey” kabul etmelerinden ileri gelmektedir. Ayrıca ona göre Allah Teâlâ'nın bir ortağı olmadığını ve iki zıttın birleşmesinin muhal olduğunu bilmek bir şeye itikad etmek değildir. Bu olgu da Mu'tezile'nin ortaya koymaya çalıştığı tanımlı yetersiz kılmaktadır ki onun tanım kuramında yetersiz tanımlar bâtil olarak addedilmiştir.⁶⁴ Başka bir deyişle Cüveynî'nin eleştirisinde odak noktasında tanımda geçen “şey” lafzı vardır. O “şey”i var olan şekilde tanımlamaktadır. Ayrıca mezkûr

⁶¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer b. Muhammed et-Temîmî el-Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl min Burhâni'l-Usûl*, thk. Ammâr et-Tâlibî (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, ts.), 98.

⁶² Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr vd., 33.

⁶³ Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, 133.

⁶⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. R. M. Frank, 79.

tanımın kendi içlerinde bir çelişki doğurduğuna dikkat çekerek “Şey, onlara göre hem var olana hem de var olması mümkün olan yokluğa söylenir.” demiştir.⁶⁵

Mu‘tezile’ye yönelttiği eleştirilere devam eden Cüveynî, Cübbâî’yi muhatap alarak “Eğer o ‘Bu bilgilerin bir ma’lûmu yoktur.’ deseydi de yine bizim ilzâm ettiğimiz şeylerden kurtulamazdı. Bilginin tanımına yalnızca bazı bilgileri dâhil etmek yeterli değildir. Bilakis tanımın bilgiye dair bütün unsurları kuşatması gerekir.” demiştir: Cüveynî, Cübbâî özelinde Mu‘tezile’ye yöneltmiş olduğu eleştiride onların söyleminden cehaletin de bir bilgi çeşidini gerektirdiği dolayısıyla cehâlet ve ilmin birbirine benzer olması anlaşıldığından tanımları eksik kabul etmektedir. Onlar benzer şeylerin en özel durumda ortak olduklarında ittifak etmektedirler. Dolayısıyla en husus durumda ortak olanların diğer sıfatlarda da toplanması gerekmektedir. Cüveynî buradan hareketle eleştirisini derinleştirmiş ve Mu‘tezilî düşünürlerle bilginin tarifi hususunda zikretmiş oldukları şeylerin; “Bunlar bilginin sıfatı mı değil mi?” diye sorulması gerektiğini zikretmiştir. Buna göre eğer onlar “Tanımda geçenler bilginin sıfatı değildir.” derlerse bu, Cüveynî’ye göre, onların bir şeyi kendi vasfı haricindeki sıfatlarla tanımladıklarını gösterir ki bu başlı başına tanım kuramına aykırıdır. Böyle bir tanım kabul edilecek olursa bilgiyi kudrete ait bir sıfatla tanımlamanın mümkün olması gerekirdi ki bu da bâtıldır. Çünkü bir şeyi tanımlamaktan maksat tanımlananın bütün fertlerinin ortak olduğu sıfatı zikretmektir. Diğer taraftan eğer onlar tanımda geçenleri bir bilgi sıfatı olarak tavsif edecek olurlarsa bu sefer de onların bilgiye benzer bir misalle bunu açıklamaları gerekir ki o cehalettir. Ya da onların üzerinde icma’ etmiş oldukları “İki benzer şeyin zâta dönen sıfatların hepsinde ortak olmaları zorunludur.” kadıyyesine binaen cehlin bilgiye benzer bir sıfatını ortaya koymaları gerekir. Cüveynî burada Mu‘tezile’ye mensup düşünürlerin bu görüşlerinden dolayı sıfatların varlığını reddetmek zorunda kaldıklarını ifade etmiştir. Binaenaleyh onlara göre kadîm bir sıfatın kabul edilmesi durumunda o sıfatın kadîm olan zât ile ezeli olmakta ortak olması gerekir. Bu ortaklık en özel vasıf olarak tayin edilince diğer durumlarda da ortaklık manasına geleceğinden her bir sıfatın ayrı ayrı ulûhiyyetle vasıflanması gerekir. Cüveynî meseleyi şu şekilde örneklendirmiştir: Varlığa dayandırılan yönler de varlığa çıktıktan sonra aynı anda var olamazlar. Söz gelimi bir şey aynı anda hem yukarıda hem aşağıda olamaz.⁶⁶ Konuyu daha fazla irdelemeksizin Cüveynî, kitabının ileriki kısımlarına havale etmiş olsa da Mu‘tezile’nin sıfatlar hususundaki görüşüne sebep olan temel düşünceyi ispat etmesi bakımından önem arz etmektedir. Bu da kelâm yöntemi içerisinde bilginin mahiyetine dair yaklaşımın itikâdî konulara etkisini göstermektedir.

“Kâdî’nın (Bâkılânî) ‘Bilgi, bilinenin olduğu hal üzere mârifetidir.’ ibaresi dışındaki bütün tanımları bâtil kabul ettin ya da iptal etmek için teşebbüs ettin. Bu tanımın doğru olduğu hususundaki delilin nedir?” şeklindeki soruya Cüveynî’nin verdiği cevap onun bilginin tanımı hususunda bir tercihi olduğunu göstermektedir. Nitekim o, Bâkılânî’nin uygun bulduğu bu tarifi muttarid, munakis, tanımlanandan kastedilen şeye bağlılık, anlam bakımından bileşik olmamak gibi tanım kuramının bütün şartlarını taşıdığını söylemiştir. Bununla birlikte Bâkılânî’nin çevresinin bu tanım hakkında münakaşalarda bulduklarını, bazılarının “Bilgi, mârifettir.” şeklinde kısaltılırsa daha doğru olduğunu, fakat tanımın daha açık olması için ek yaptığını ifade ettiklerini nakletmiştir. Aslında Kâdî da “İlim, bilinenin olduğu şekliyle mârifetidir. Her bilgi bir mârifet, her mârifet bir bilgidir.”⁶⁷ diyerek bu şekilde bir kısaltmanın uygun olduğu görüşündedir. Bunun yanında Bâkılânî’nin talebeleri arasında sayılan Ebû Cafer es-Simmânî’nin (ö. 444/1052)⁶⁸ tanımda geçen “bilinen” kaydını da gerekli gördüğünü ifade etmiştir. Nitekim yalnızca “mârifet” ile bilgiyi açıklamak Mu‘tezile’nin ortaya koymuş olduğu

⁶⁵ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 11. Ayrıca bk. Hüseyin Tunçbilek, *İslam Düşüncesinde Allah'ın İlmi* (İstanbul: Kaynak yay., 2003), 11.

⁶⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. R. M. Frank, 80.

⁶⁷ Muhammed b. Tayyib b. Muhammed b. Cafer b. Kasım el-Kâdî Ebubekr el-Bâkılânî el-Mâlikî, *el-İnsâfu fimâ yecibu i'tikâduhu ve lâ yecûzu'l-cehlu bihi*, thk. Muhammed Zâhid b. Hasen Kevserî (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2000), 13.

⁶⁸ Bâkılânî’nin görüşlerinin anlaşılmasına yardımcı olması bakımından önemli bir isim olarak kabul edilen Simmânî ve görüşleri hakkında bilgi için bk. İsa Koç, “Hanefî-Eş’arî Ebû Cafer es-Simmânî ve Kendisine Yönelik İthamlar”, *İslâm Tetkikleri Dergisi* 8/2 (2023), 785-807.

tanımdaki gibi bir kapalılığı ifade etmektedir. Zira onların tanımından ma'lûmu olmayan bir bilgi anlaşılmaktadır ki bu muhaldir.⁶⁹

Cüveynî tanımda yalnızca mârifet terimini kullanmanın müstakil bir anlam sunmayacağı görüşünü doğru bulmamış ve şöyle bir savunu da bulunmuştur: Eğer “mârifet” tek başına bilgiyi ifade etmeyecek olsaydı, “ma'lûm” kelimesiyle de ifade etmemesi gerekirdi. Zira yine lügat olarak şâz ve anlamı kapalı birçok mana ihtimali arasında tereddüt etmektedir. Öte yandan “mârifet” teriminde Cüveynî'ye göre bu durumlar söz konusu değildir. “Ma'lûm” lafzının tanımda şart koşulması durumunda tanımın terkibe daha yakın olacağını, fakat bu olgunun hoş karşılanmadığını eklemiştir. Tanıma yöneltilen, eğer bilgi mârifetle tanımlanacak olsaydı âlime ârif denilmesi gerekirdi, ayrıca şeriatla bu hususta bir izin yoktur, şeklindeki eleştirilere de değinen Cüveynî bu hususta şöyle düşünmektedir: Şeriatla bir iznin bulunmaması men'edildiği manasına gelmez. Örneğin aklen Allah Teâlâ'nın varlığı ve şeriatla onun “kadîm” olarak isimlendirilmesi sâbit olunca, Allah'a “mevcud”, “zât”, “şey” isimlerinin verilmesi mümkündür. Âlimler de mutlak olarak bunu çirkin görülmeceğinden ittifak etmişlerdir.⁷⁰

Kitâbu'l-İrşâd adlı eserinde ise Cüveynî bilginin “Ma'lûmun olduğu hal üzere mârifeti, bilinmesidir.” şeklindeki tanımını daha evlâ şeklinde niteleyerek aktarmıştır. Bununla birlikte mezhep imamının da benzer bir tanım ortaya koyduğu nakledilmiştir. Nitekim İmam Eş'arî bilgi tanımlamasında bilgiyi bir sıfat olarak kullanma gayreti içerisinde olmuştur. Örneğin ona göre kişi kudret, hareket vb. niteliklerde değil yalnızca ilim ile “bilen, bilgi sahibi” sıfatını kazanabilir. Bu sebeple o bilgi ile mârifet, yakîn, dirâyet ve fıkıh gibi terimler arasında bir fark görmemiştir. Ayrıca bilgiyi kişide meydana gelen bir sıfat olması sebebiyle hayat sıfatını bilgi için gerekli şart olarak sunmuştur. Onun, bilginin özellikle bir araz olduğu söyleminden Mu'tezile'ye karşı “ilim” sıfatını ispatlama gâyesi taşıdığı düşünülebilir.⁷¹

Kitâbu'l-İrşâd şârihleri bu tanım hakkında bazı tahlillerde bulunmuşlar ve genelde tanıma yöneltilen eleştirilere karşı bir türlü savunuya yönelmişlerdir. Örneğin tanımda geçen “bilinen” (ma'lûm) teriminin bilginin bilinen bir şeye taalluk etmesi zorunluluğundan ötürü, bazı Mu'tezilî düşünürlerinden nakledilen “Muhâl olan şeylerin bilgisi ma'lûmu olmayan bir bilgidir.” şeklindeki görüşe bir tepki niteliği taşıdığı aktarılmıştır.⁷² Bununla birlikte mezkûr tanıma getirilen eleştirileri dört sınıfta toplamak mümkündür. Bunlar:

a) Kadîm bilgiye mârifet denilemeyeceğinden bu tanım efrâdını kuşatıcı değildir.

b) Bilgi, “mârifet” terimiyle açıklanmaya çalışılmıştır. Fakat “mârifet” teriminin “ilim” kelimesinin aksine iki mefûle müteaddî olmaması sebebiyle iki terimin tayin edilen manaya delâlette farklı olmalarıdır.

c) Kendisinden müştak olunan şey, müştak lafızla tarif edilmiştir ki bu bâtıldır. Nitekim bilgiyi bilmeyen kimsenin “ma'lûm”u bilmesi düşünülemez.

d) Ayrıca tanımda zikredilen “olduğu hâl üzere” ifadesi manasız bir ziyadedir. Zira bir şeyin bilinmesi zaten olduğu hâl üzere bilinmesi demektir.⁷³

Şârihler bilgiyi mârifetle açıklayan bu tanıma genel manada yöneltilen eleştirilere değindikten sonra bir savunmaya girişmişlerdir. Özellikle itirazlardan ilki olan mârifetin kadîm bilgiyi kuşatmayacağı yönündeki iddiayı bir hadis rivayetiyle defetmeye çalışmışlardır. Buna göre bir hadiste Hz. Peygamber'in şöyle dediği rivayet edilmiştir: “تَعَرَّفَ إِلَى اللَّهِ فِي الرَّخَاءِ يَعْرِفُكَ فِي الشَّدَةِ” “Sen Allah'ı bollukta

⁶⁹ Cüveynî, *eş-Şâmîl fi usûli'd-dîn*, thk. R. M. Frank, 82.

⁷⁰ Cüveynî, *eş-Şâmîl fi usûli'd-dîn*, thk. R. M. Frank, 59 ve 82.

⁷¹ İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh*, 5-6; Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*, 196.

⁷² Muzaffer b. Abdullah el-Misrî el-Mukterah, *Şerhu'l-İrşâd fi Usûli'l-İ'tikâd* (Rabat: Merkezu Ebi'l-Hasen el-Eş'arî li'd-Dirâsâti ve'l-Buhûsi'l-Akdiyye, ts.), 150.

⁷³ Abdulaziz b. İbrahim b. Ahmed el-Kureşî İbn Bezîze, *el-İsâd fi şerhi'l-İrşâd*, thk. Abdurrezzak Besrûr - İmâd es-Süheyli (Kuveyt: Dâru'd-Diyâ, ts.), 108.

tanı ki Allah da seni şiddet ve bela anında bilsin.”⁷⁴ Bu rivayette “mârifet” terimi Allah Teâlâ’ya isnad edilmiştir. Eş’arî düşüncede Allah Teâlâ’ya söylenilebilecek isimler için şeriatla vârid olması da şart koşulmuştur. Buradan hareket eden şârih Ebu’l-Kâsım el-Ensârî (ö. 512/1118) tartışmayı daha geniş bir sahaya çekerek “Bu kelimenin Allah Teâlâ’nın ilmi için kullanılması hakkında nasslarda bir izin bulunmuyor olsa da söylenilemeyeceğine dair bir yasak da bulunmamaktadır.” demektedir. O, mârifet lafzının kullanımıyla alakalı bir yasağın bulunmaması ve mutlak olarak konu hakkında bir kınama olmayışını da icmâ ile bağlantılı bir şekilde incelemiştir. Ayrıca bu kelimenin kullanımıyla alakalı bir iznin bulunmayışının aynı manada olan diğer terimlerin de bilginin tarifinde hariç tutulmayacağını ileri sürmüştür. Lafzın benzer bir lafızla tefsir edilmesinden dolayı tanımın kabul edilmemesi yönündeki itiraza ise tanımlamadan maksadın kapalılığı açarak izah etmek olduğunu, dolayısıyla eğer lafzı lafızla tefsir etmekle bu maksada erişilebiliyorsa bunun yeterli olduğunu savunmuştur.⁷⁵

Kitâbu’l-İrşâd’ın diğer şârihlerine nispetle tanımı savunmaktan ziyade meseleye farklı bir müvâcehededen yaklaşan Mukterah ise konu hakkında bu rivayetin sunulmasını zayıf görmüştür. Zira bu rivayetteki hitap, bilgi lafzının açıklanması için vârid olmamıştır. Öyleyse burada “mârifet” teriminin zikredilmesi de doğru olmayacaktır. O, rivayette kastedilen mananın bilginin kendisi değil semeresi anlamında kullanılan lütufları yöneltmek olduğunu tasrih ederek Allah Teâlâ’ya “ârif” denilemeyeceğini söylemiştir.⁷⁶ Buna göre mezkûr rivayeti “Sen sıhhat ve rahatlık anında Allah’a kendini sevdin ki şiddet ve bela anında seni sevsin, kurtarsın.” şeklinde tercüme etmek daha uygun gözükmektedir. Zirâ burada Yararıya mârifetin isnad edilmesinden kastın Allah Teâlâ’nın kulunun duasına icabet etmesi ve onu belalardan kurtarması olduğu aktarılmıştır.⁷⁷

Cüveynî’nin bu eserinde diğer tanımlara göre mezkûr tanımı daha evlâ olarak görmesi dikkate alındığında onu, tam manasıyla bilginin tanımı olarak kabul etmediği nakledilmiştir.⁷⁸ Fakat bu yargıyı doğru bulmak mümkün değildir. Nitekim aktarıldığı gibi Cüveynî *eş-Şâmil*’in ilk kısmında Bâkılânî’nin ortaya koymuş olduğu tanımı, tanımın bütün şartlarını kendisinde toplaması, muttarid ve munakis olması gibi sebeplerden dolayı sahîh kabul etmiştir.⁷⁹ Dolayısıyla Cüveynî’nin bilgiyi “Bilinenin olduğu şekilde mârifet edilmesidir.” şeklinde tanımladığı söylenilebilir. Belki *Kitâbu’l-İrşâd*, *Şâmil*’den sonra yazılmış olduğundan Cüveynî bu karardan döndüğü ifade edilse daha uygun olabilirdi. Fakat R. M. Frank tahkikli *eş-Şâmil* baskısı bulunmasa bile Cüveynî’nin talebelerinden olan ve *Kitâbu’l-İrşâd*’ı şerh eden Ensârî’nin eserinde onun bu görüşünü olduğu gibi aktarmış olması⁸⁰ Cüveynî’nin ilk döneminde bilginin tanımı hususundaki görüşüne ışık tutması bakımından yeterlidir.

Kâhir ekseriyetle görüşlerinin olgunlaştığı ve fikrî değişikliklerin gözlemlendiği eseri olan *Burhân* adlı eserinde de Cüveynî konuyu incelemiştir. İlk olarak önceki eserlerinde aktarmış olduğu tanımları ana hatlarıyla ele alan Cüveynî’nin bu eserinde farklı olarak göze çarpan ilk husus kullanmış olduğu dilin daha sert ve iğneleyici bir hale evrilmesidir. Bunun haricinde tanımlara getirmiş olduğu eleştiriler öncekilerine benzer biçimdedir. Örneğin tanımda “tebeyyün” lafzının kullanılması hakkında, bu terimin; bir şeyin önceleri müşkül iken daha sonradan izaha kavuşması manasına geldiğini, dolayısıyla tarifin kadîm bilgiyi kuşatmadığını zikretmiştir. Yine İmam Eş’arî’ye nispet edilen “Bilgi, bir kimseyi âlim yapandır.” şeklindeki tanımı her ne kadar muttarid ve munakis olsa bile problemliler olarak kabul etmiştir. Zira ona göre böyle bir tanım kendisinden soru sorulması farz edilen her sıfat hakkında yapılabilir ki⁸¹ bunun, “Bilgi, Allah’ın bilgi olarak bildirdiği şeydir.” gibi bir tanıma

⁷⁴ Hadisin tam metni için bk. Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb Ebu’l-Kâsım et-Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, thk. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefi (Kâhire: Mektebetü İbn-i Teymiyye, 1994), 6/223 (No. 11560); Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale’s-Sahîhayni*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1990), 3/623, 624 (No. 6303, 6304).

⁷⁵ Ensârî, *Şerhu’l-İrşâd*, 130.

⁷⁶ Mukterah, *Şerhu’l-İrşâd fî Usûli’l-İ’tikâd*, 150.

⁷⁷ Zeynuddîn Ebu’l-Ferec Abdurrahman b. Şihâbüddîn el-Bağdâdî İbn Receb, *Câmiu’l-ulûmi ve’l-hikem fî şerhi hamsine hadîsen min cevâmii’l-kelim*, thk. Şuayb el-Arnâvût - İbrâhim Bâcis (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 1997), 1/473.

⁷⁸ Uluyurt, *Cüveynî’de Bilgi Teorisi*, 20.

⁷⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’l-dîn*, thk. R. M. Frank, 80.

⁸⁰ Ensârî, *Şerhu’l-İrşâd*, 129.

⁸¹ Ayrıca bk. Mâzerî, *İzâhu’l-mahsûl*, 100.

benzeterek yanlışlığını ortaya koymaya çalışmıştır. Bunun dışında İbn Fûrek'e atfedilen "Bilgi, kendisiyle kâim olan kimseyi tam ve muhkem fiilleri yapabilmesine olanak sağlayandır." şeklindeki tanıma değinen Cüveynî bu tanımın diğerlerine nazaran daha fasit olduğunu dile getirmiştir. Ona göre böyle bir tarif ancak bilgiyi amel keyfiyetiyle tanımlamaktadır. Dolayısıyla sair bilgilerin çoğunu kapsamamaktadır. Mu'tezilî düşünürler tarafından ileri sürülen tanımlamalara da önceki eserlerindeki benzer bir şekilde değinen Cüveynî, "itikad" teriminin kullanılmasına karşı aynı argümanları sıralamıştır.⁸²

İmam Gazzâlî de bu tanımlamalara hocasına benzer bir biçimde yaklaşmıştır. Kısaca o bilginin tanımında "derk", "tebeyün" gibi lafızların kullanımını, öncesinde kapalı olan bir açılma manasına geldiğinden ve bu sebeple Allah Teâlâ'nın bilgisi hakkında kullanılmayacağından dolayı doğru bulmamıştır. Nitekim ona göre bir açıklamayı ifade etmediğinden İmam Eş'arî'nin, bilginin sahibini âlim olmasını gerektiren, şeklindeki tanımı da fasittir. Zira "âlim" kelimesi zaten "ilim"den müştaktır. Bunların haricinde bilginin muhkem fiillerin yapılabilmesini sağlayan bir unsur olarak tanımlanmasına da karşı çıkan Gazzâlî bu tanımın Allah Teâlâ'yı bilmek ve imkânsız olan şeylerin bilgisi düşünüldüğünde bâtil olacağını ifade etmiştir. Ayrıca seleflerine benzer bir biçimde o da muhkem fiiller meydana getirmenin aslen kudretle bağlantılı olduğunu ekleyerek tanımı reddetmiştir.⁸³

Önceki yazmış olduğu eserlerinde büyük ölçüde hocası Bâkîllânî'nin çizgisini takip eden Cüveynî, bu eserinde bilgi tanımında ona atfettiği "Bilgi, bilinenin mârifetidir." şeklindeki tarifi isabetli bulmadığını söylemiştir. Ona göre tanımdan maksat kendisinden sorulan şeyin onun kâim olduğu hakikati ve kendisini başka şeylerden ayıran zâtî özellikleri bildirmektir. Bu tanım ise ona göre tanımlamanın bu vasfına uymamaktadır.⁸⁴ Gazzâlî'ye göre de mârifet ve bilgi terimlerini birbirleriyle tarif etmek isabetli değildir. Ayrıca bilgi ve mârifet, iki mefûle müteaddî olup olmama hususunda da lügat olarak birbirlerine uymamaktadırlar.⁸⁵

Görüldüğü üzere Cüveynî, bilginin tanımı hususundaki fikrî serüveninde ilk başlarda benimsediği anlayışı değiştirmiştir. Onu bu değişikliğe iten sebep ise yeniden kurgulamış olduğu tanım kuramı hakkındaki görüşleridir. Zira o *eş-Şâmil*'de tanım hakkındaki görüşlerini serdederken bilgiyi mârifetle, hareketi intikalle tanımlamanın mümkün olduğunu, buna karşı çıkanların ise bir şeyin tek bir isimle açıklanmasını kabul etmeyen ve mevzuyu derinlemesine kavramayanlar olduğunu dile getirmiştir. Ayrıca Cüveynî ilmin mârifetle tanımlanması sonucunda mârifetin de ilimle tanımlanması ile neticeleneceğinden hareketle bu teoriye karşı çıkanlara hak vermemiştir. Ona göre tanımın tanımlanan olmasında sakınca bulunmamaktadır.⁸⁶ Anlaşılan Cüveynî bu görüşünde hakikî tanım ile lafzî tanım arasını ayırmasa da ikisine de zaman zaman yer vermiştir.⁸⁷ Fakat daha sonra *Burhân* adlı eserinde mezkûr tanımın lafzî tanım olduğuna işaret etmiş ve tanımdan maksadın tanımlananın mükavvimi olan hakikati ortaya çıkarmak olduğunu söylemiştir. Zira ona göre zâtî olanlar bununla başkalarından ayrılmaktadır.⁸⁸

Ayrıca dillere göre mârifet ve bilginin eş anlamlı kelimeler olmadığı görüşünü benimsediklerini savunanlar da olmuştur. Fakat onlara göre de bilgi mârifete göre daha şümüllü bir manaya taalluk etmektedir. Yani her ne kadar iki terim de kapalı olanların hakikatının keşfedilmesi anlamına geliyor olsa da Cüveynî'nin söylediğinin aksine bilginin mârifetle tanımlanması lafzî tanım

⁸² Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikhi*, thk. Abdulazîm ed-Dîb (Katar: y.y., 1979), 1/115-116.

⁸³ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-Usûl*, thk. Muhammed Hasan Heytû (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1998), 94-95.

⁸⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/119.

⁸⁵ Gazzâlî, *el-Menhûl*, 97.

⁸⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. R. M. Frank, 59.

⁸⁷ Bir anlamda hâl teorisine bağlanan Cüveynî'nin tanım teorisi içerisinde bu konu hakkında bilgi için bk. Aktaş, *Tanım veya Hakikat*, 322.

⁸⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/120.

statüsünde değerlendirilmemiştir. Bununla birlikte bunun, Allah Teâlâ'nın bilgisini içermediğinden zayıf kabul edilmiştir.⁸⁹

Cüveynî'nin değişiklik arz eden görüşleri ise yalnızca kendisiyle sınırlı kalmamış özellikle talebelerinden Gazzâlî tarafından geliştirilmiştir. Dolayısıyla Cüveynî kelâm tarihinde bir çağ değişikliğinin kilit isimlerinden olmuştur. Hocasının tanımına getirmiş olduğu eleştirideki yaklaşımı da bu tevârüse örneklik etmesi bakımından önem arz etmektedir. Zira onun tanımda olması gerektiğine işaret ettiği hususlar, yakın gelecekte talebesi Gazzâlî tarafından sistematik bir şekilde kelâm yöntemine dâhil edilecektir. Örneğin o, bilginin mârifetle, hareketin intikalle tanımlanmasının bir had olmadığını bilakis eş anlamlı kelimelerin tekrarından ibaret olduğunu söyledikten sonra haddi, tanımlanmak istenen şeyin zâtî bölümlerinin hepsine mutâbık bir sureti ortaya koymak olduğunu vurgulamıştır. Çünkü şeyler birbirlerinden bu zâtîler olan arazlarla ayrılmaktadırlar.⁹⁰

Mâtürîdî âlimler tarafından ortaya atılan tanımlara Cüveynî'nin değinmemesi ise dikkat çekici bir husustur. Cüveynî'nin kendine has bir biçimde benimsediği hâl teorisinden rücu' etmesinden sonra tanım kuramını da yeniden gözden geçirdiği veya ortaya koymuş olduğu yeni tanım kuramı sebebiyle daha önce benimsediği hâl teorisi görüşünden vazgeçtiği anlaşılmaktadır. Zira Cüveynî'nin *Burhân* adlı eserinde tanıma dair mantık kurallarına uygun olarak belirginleşen tutumu daha önce yazmış olduğu eserlerinde bulunmamaktadır. Öte yandan talebesi Gazzâlî'nin de söz konusu tanıma getirmiş olduğu eleştiri göz önünde bulundurulursa klasik mantık anlayışının Cüveynî tarafından kelâma dâhil edildiği söylenilebilir.⁹¹

Son eserinde Cüveynî, bilginin tanımı hususunda getirmiş olduğu eleştirilerden sonra, "Muhakkiklerin bilginin tanımı hakkında ortaya koymuş olduğu görüşleri eleştirdiniz. Bilginin hakikati hakkındaki sizin görüşünüz nedir? Tanım bilgiyi kapsar mı? Neticede her şey tanımlanabilir değildir." şeklindeki itiraza şöyle cevap vermiştir: "Bize göre konu hakkındaki en isabetli görüş, bilginin hakikatini idrak etmeye ulaşmamızdır ki bu da ancak maksat edindiğimiz şeyleri etmediklerimizden ayırt edecek bir mubâhese (araştırma, taksîm) ile mümkündür. Bu işlem sonucunda gereksizler dökülüp de araştırma sahası daralınca kastettiğimiz gayret ve maksada ulaşılabilir."⁹²

Görüldüğü üzere Cüveynî aktarmış olduğu son görüşünde herhangi bir bilgi tanımı ortaya koymaktan uzak durmuştur. Dolayısıyla o, bilginin eksiksiz bir şekilde tanımlanamayacağı görüşündedir. Onun bu görüşünü, talebesi Gazzâlî'de daha belirgin ve anlaşılır bir şekilde bulmak mümkündür. Nitekim onun da bilginin tanımı hususunda vardığı sonuç, bilginin anlamının yalnızca taksîm ve misallendirme ile açığa çıkacağı, başka bir deyişle ilim zarurî değilse tanım edilmesinin güç olduğudur. Nitekim ona göre bilgi, vasfında sarîh ve manen son derece açıktır. Öyle ki ondan daha açık bir ifade olmadığından tanımı de yapılamaz.⁹³

Yukarıda da aktarıldığı gibi Cüveynî'nin tanım teorisinden bu sonucun çıkarılması bilhassa beş tümele referans olabilecek teknikleri kullanması sebebiyle olmuştur. İşaret edildiği üzere o, önceden kabul etmiş olduğu hâl kuramından dönmüştür. Bununla birlikte *Burhân* adlı eserinde "had, resim, nevi", cins, fasıl gibi kurallardan bahsetmiştir. Örneğin Bâkîllânî'yi eleştirirken⁹⁴ had/tanıma alternatif olarak resmi sunmuştur ki bu ayırım klasik mantıktaki zâtîyyât ve araziyyât ayırımını andırmaktadır.⁹⁵ Netice olarak Cüveynî'nin ömrünün sonuna doğru tanım hakkında ortaya koymuş olduğu görüşlerden ve hem mezhep imamına hem de kendi hocası olan Bâkîllânî'ye getirmiş olduğu eleştirilerden onun klasik mantık anlayışının tanım tekniklerini kelâma derç ettiği anlaşılmaktadır. Onun diğer görüşlerinden sarf-

⁸⁹ Ali b. İsmail el-Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-beyân fî şerhi'l-Burhân fî Usûli'l-Fıkhi*, thk. Ali b. Abdurrahman Bessâm el-Cezerî (Kuveyt: Dâru'd-Diyâ, 2013), 398.

⁹⁰ Gazzâlî, *Mî'yâru'l-ulûm fî fenni'l-Mantık*, thk. Süleyman Dünya (Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1961), 272.

⁹¹ Aktaş, *Tanım veya Hakikat*, 341.

⁹² Cüveynî, *el-Burhân*, 1/120.

⁹³ İmam Gazzâlî'nin bilginin tastam bir tarifinin yapılamayacağı hakkındaki görüşleri için bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdusselam Abdüşşâfi (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 61, 63; Gazzâlî, *Mihakku'n-nazar fî'l-Mantık* (Beirut: Dâru'l-Minhâc, 2016), 209 vd.; Gazzâlî, *el-Menhûl*, 98.

⁹⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, 2/745 vd.

⁹⁵ Aktaş, *Tanım veya Hakikat*, 346.

ı nazar edilse bile başlı başına bu konu onu, kelâm tarihinde mütekaddimûn-müteahhirûn ayrımının kilit ismi haline getirmektedir.

Sonuç

İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî kelâm tarihinde Eş'arîliğin mütekaddimûn-müteahhirûn şeklinde bir ayrım yapılarak incelenmesindeki baş aktörlerdendir. Klasik mantık kurallarının sistematik bir şekilde kelâm ilmine nüfuz etmesiyle bağlantılı değerlendirilen bu ayrımın İmam Gazzâlî ile başlatılması yaygın bir kabul olarak öne çıksa da temelleri hocası Cüveynî tarafından atılmıştır. Onun değişen fikirleri ve eleştirileri de bu sürece katkı sunmuştur. Neticede kelâm yönteminin bir semeresi olarak değerlendirilen bu durum yöntemin ana unsurlarının tespit ve tahlilini gerekli kılmıştır. Bunun için de ilk olarak Cüveynî'nin bilgiye ve bilgi tanımına yaklaşımı incelendi. Bu incelemeler sonucunda onun bilginin tanımı hususunda sabit bir fikirde olmadığı ifade edilmelidir.

Cüveynî ilk dönemlerinde ele almış olduğu geniş çaplı eserlerinde bazı bilgi tanımlarına değinmiş ve belirli eleştirilerde bulunmuştur. Bu tanımlar ve eleştirileri özet bir şekilde şöyle sıralamak mümkündür:

“Bilgi, bilinenin olduğu şekilde ispat edilmesidir.” Tanımda kullanılan “ispat” kelimesi birçok manaya gelebilmektedir. Bu olgu da terimin bilgi tarifinde kullanılmasının mecâz ifade edeceğini gösterir niteliktedir. Diğer yandan bilginin ispat ile tanımlanması âlimin aynı zamanda müsbet olmasını gerektirir. Fakat Allah Teâlâ hakkında böyle bir terim kullanılmamıştır. Cüveynî'ye göre her hâlükârda bu tanım tard ve aks kaidelerine uymadığından uygun değildir.

“Bilgi, bilinenin olduğu hal üzere açığa çıkmasıdır.” Tebeyyün (açığa çıkmak) önceden kapalı olan bir şeyin zuhuru manasına gelmektedir. Bilgi bu şekilde tanımlanacak olursa kadîm bilgiyi içermeyecektir. Zira semantik bir metotla görüşünü destekleyen Cüveynî'ye göre tebeyyün ve açıklığa kavuşmak terimi zamansal olarak cehalet ve gafletten sonra bilmek manasına gelmektedir. O, “Bilinenin üzerinde olduğu haldeki şekline güvendir.” tanımına da benzer biçimde yaklaşmış ve bilen ile güvenenin aynı manalara gelmediğini vurgulamıştır.

Genelde İmam Eş'arî'ye nispet edilen “Bilgi, bilinenin idrak edilmesidir.” şeklindeki tanımına değinen Cüveynî, öncelikle tanımın mezhep imamına nispetini doğru bulmamıştır. Ayrıca idrak her ne kadar bir bilgi türü olarak kabul edilse bile Allah Teâlâ'nın bilgisinin idrak olamayacağından dolayı bilginin bu şekilde tanımlanmasını reddetmiştir. Ayrıca “Bilgi, kendisiyle kâim olan kimsenin tam ve muhkem fiilleri yapabilmesine olanak sağlayandır.” şeklindeki tanım da ona göre, tanımlananı kuşatmamaktadır. Nitekim bilgili ama güçsüz olan birisinin muhkem fiil yapması düşünülemez.

“Bilgi, onunla kâim olan kimsenin âlim olmasını gerektirendir.” şeklindeki tanımı Cüveynî, genel hatlarıyla doğru olsa da içerisinde bir çeşit kapalılık ve genelleme olduğundan ötürü kabul etmemiştir. Ona göre bu tanım bilginin mahiyetiyle ilgili tam bir açıklama sunmamaktadır. Bu tanım İmam Eş'arî'ye nispet edilmektedir. Cüveynî'nin mezhep imamına getirmiş olduğu yüksek dozlu eleştiriler onun objektif düşünce yapısını yansıtmamasından dolayı önemlidir.

Cüveynî, Mu'tezilî düşünürler tarafından savunulan tanımlara da değinmiştir. Eleştirilerden kurtulmak gayesiyle yapılan bazı eklerle bu tanımların en son halinin “Bilgi, şeye zarûrî ya da bir delilden sâdır olduğu zaman olduğu hal üzere itikad edilmesidir.” şeklinde olduğunu belirten Cüveynî'ye göre bu tanımda da belirli arızalar bulunmaktadır. İlk olarak o, “itikad” teriminin kadîm bilgiyi karşılamayacağını öne sürmüştür. Bu fikrin, Mu'tezilî düşünürlerin “şey”i ma'dûm olarak kabul etmelerinin bir sonucu olduğunu nakleden Cüveynî, bu tarifin bir tanım değil bir nevi' açıklama olduğunu söylemiştir. Ayrıca o, “şey” lafzının tanımlarda kullanılmayacağını ifade eder. Nitekim ona

göre de mevcut olana şey denilmektedir ve “ma’dûm” da bilginin konusudur. Dolayısıyla bilgi tanımı “şey” terimi ile açıklanacak olursa, yokluğu ifade etmediğinden dolayı tanım yetersiz kalacaktır.

Cüveynî’nin ilk dönemlerinde tercihe şâyan bulduğu bir tanım mevcuttur. Bu da hocası Kâdî Bâkîllânî’ye nispet ettiği “Bilgi, ma’lûmun olduğu hal üzere bilinmesidir (mârifet).” şeklindeki tanımdır. Aslında o *Kitâbu’l-İrşâd* adlı eserinde bu tanımı “daha evlâ” vasfıyla nakletmiştir. Onun bu söyleminden yola çıkarak aslında onun bu tarifi tam manasıyla kabul etmediği görüşü doğru değildir. Nitekim o, *eş-Şâmil*’de bu tanımı bilginin tek doğru tanımı olarak kabul etmiştir. Ayrıca talebeleri ve *Kitâbu’l-İrşâd* şârihlerinin görüşleri de bunu teyit eder niteliktedir. Cüveynî’ye göre bu tarif; tard, aks, bağlılık ve anlamca bileşik olmamak gibi tanım kurallarının hepsini hâizdir. O, bu tanıma yöneltilen eleştirilere de belirli bir savunu geliştirmiştir.

Görüşlerinin son halini almış olduğu *Burhân* adlı eserinde ise menkul eleştirilerini daha şiddetli bir şekilde savunmuştur. Bunun haricinde daha önce tercih etmiş olduğu tanımı da kabul etmemiştir. Ona göre bu tanım da isabetli değildir. Zira tanımdan maksat tanımlananın hakikatini ve onun temeyyüz etmiş olduğu zâtî özelliklerini ispat etmektir. Önceki eserlerinde tercih etmiş olduğu tanımda bu özelliği bulamadığından onu isabetli saymamıştır. Görüldüğü üzere o bilginin tanımlanması hususundaki tavrını değiştirmiştir. Onu bu değişime iten sebep ise hal teorisi hakkındaki düşüncelerinden dönmesiyle birlikte bilgi kuramındaki gelişmedir. Buna göre tanımda, tanımlananın mukavvimi olan hakikatleri maksat edinilmiştir. Mezkûr tanım ise lafzî bir tanımla birlikte bu özelliği taşımamaktadır. Fikrî serüveni içerisinde Cüveynî son olarak bilginin tanımının tam manasıyla yapılamayacağını ve hakikatinin anlaşılabilmesi için bir dizi araştırma ve kısımlandırma işlemlerine tabi tutmak gerektiğini ifade etmiştir. Bu düşüncenin daha belirgin bir şekilde talebesi Gazzâlî’de yeşerdiğini görmek mümkündür.

İmamü’l-Haremeyn Cüveynî’nin değişim gösteren bilgi tanımı düşüncesinin temeli, kurgulamış olduğu bilgi kuramında klasik mantığın kurallarını kuvvetli bir biçimde andıran teknikleri kullanmasındandır. Onun bu tavrı Kelâm tarihi içerisinde önemli bir ayırım noktasının ilk kıvılcımı olarak değerlendirilebilir.

Kaynakça

- Aktaş, Mehmet. “el-Kâfiye fi'l-cedel Adlı Eserin Cüveynî'ye Âidiyeti ve Nisbeti Sorunu”. *Darülfunun İlahiyat [İstanbul Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 32/1 (2021), 199-218.
- Aktaş, Mehmet. *Tanım veya Hakikat Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi*. İstanbul: Ketebe Yay., 1. Basım, 2021.
- Ardoğan, Recep. *Kelâm İlminde Metodoloji*. Kahramanmaraş: klm Yay., 2. Basım, 2021.
- Bâkılânî, Muhammed b. Tayyib b. Muhammed b. Cafer b. Kasım el-Kâdî Ebubekr el-Mâlikî. *el-İnsâfu fimâ yecibu i'tikâduhu ve lâ yecûzu'l-cehlu bihi*. thk. Muhammed Zâhid b. Hasen Kevserî. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2000.
- Baloğlu, Adnan Bülent. “Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebu'l-Mu'în en-Neseî”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2003), 3-20.
- Bedevî, Abdurrahman. *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*. Beyrut: Dâru'l-ilm, 2. Basım, 1997.
- Bozkurt, Mustafa. “Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2008), 253-274.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Ruknuddin Abbulmelik b. Abdullah b. Yûsuf. *el-Burhân fi usûli'l-fikhi*. thk. Abdulazîm ed-Dîb. 2 Cilt. Katar: y.y., 1. Basım, 1979.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Ruknuddin Abbulmelik b. Abdullah b. Yûsuf. *el-Kâfiye fi'l-cedel*. thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd. Kâhire: İsâ el-Bâbî el-Halebî Yay., 1979.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Ruknuddin Abbulmelik b. Abdullah b. Yûsuf. *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*. thk. Ali Sâmî en-Neşşâr vd. İskenderiyye: Mektebetü İlmi Usûli'd-Dîn, 1969.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Ruknuddin Abbulmelik b. Abdullah b. Yûsuf. *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*. thk. R. M. Frank. Tahran: Müessese-i Mutâleât-i İslâmî, 1981.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Ruknuddin Abbulmelik b. Abdullah b. Yûsuf. *et-Telhîs fi Usûli'l-Fikhi*. thk. Abdullah Cevlem en-Nibâlî - Beşîr Ahmed el-Ömerî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyyeti, 1. Basım, 1996.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Ruknuddin Abbulmelik b. Abdullah b. Yûsuf. *Kitâbu'l-İrşâd ilâ kavatî'i-edille fi usûli'l-i'tikâd*. thk. Zekerriyya Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı, 2016.
- Demir, Hilmi. “Kelâm Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihi (İn'ikâs-ı Edille) ve Müttekaddimin Kelâmı ile Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri”. *Dinî Araştırmalar* 10/29 (2007), 79-114.
- Ebyârî, Ali b. İsmail. *et-Tahkîk ve'l-beyân fi şerhi'l-Burhân fi Usûli'l-Fikhi*. thk. Ali b. Abdurrahman Bessâm el-Cezerî. 4 Cilt. Kuveyt: Dâru'd-Diyâ, 1. Basım, 2013.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yay., 5. Basım, 2009.
- Ensârî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Nâsır. *Şerhu'l-İrşâd li imâmi'l-mütekellimîn Ebî'l-Kasım el-Ensârî*. thk. Hâlid b. Hammâd el-Advânî. 3 Cilt. Kuveyt: Dâru'd-Diyâ, 2022.
- Esen, Muammer. “Eş'arî Epistemolojisi/Eş'arî Bilgi Kuramı”. *V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu –Eş'arîlik* 1 (Mayıs-2018), 11-20.
- Evkuran, Mehmet. *Sosyal Bilimler Mantığı ve Kelâm*. Ankara: Araştırma Yay., 1. Basım, 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Menhûl min ta'likâti'l-Usûl*. thk. Muhammed Hasan Heytû. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 3. Basım, 1998.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ*. thk. Muhammed Abdusselam Abdüşşâfi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1993.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mi'yâru'l-ulûm fi fenni'l-Mantuk*. thk. Süleyman Dünya. Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1961.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mihakku'n-nazar fi'l-Mantiki*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2016.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasen b. Hibetullah. *Tebyînu kizbi'l-müfterî fimâ nesebe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabiyyi, 3. Baskı, 1983.
- İbn Bezîze, Abdulaziz b. İbrahim b. Ahmed el-Kureşî. *el-İsâd fi şerhi'l-İrşâd*. thk. Abdurrezzak Besrûr - İmâd es-Süheylî. Kuveyt: Dâru'd-Diyâ, ts.
- İbn Fûrek, Ebu Bekir Muhammed b. Hasen el-İsfahânî. *Kitâbu'l-hudûd fi'l-usûl*. thk. Muhammed Süleymânî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1999.
- İbn Fûrek, Ebu Bekir Muhammed b. Hasen el-İsfahânî. *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasen eş-Eş'arî İmâmi Ehli-s'Sünne*. thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih. Kahire: Mektebetü's-Sikâfeti'd-Dîniyye, 1. Basım, 2005.
- İbn Receb, Zeynuddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Şihâbuddin el-Bağdâdî. *Câmiu'l-ulûmi ve'l-hikem fi şerhi hamsine hadîsen min cevâmii'l-kelim*. thk. Şuayb el-Arnâvût - İbrâhim Bâcis. 2 Cilt, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 7. Basım, 1997.
- İbnu'l-Esîr, İzzuddîn. *el-Kâmil fi't-târih*. thk. Ömer Abdusselam Tedmîrî, 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- İzmirli, İsmail Hakkı. "İmâmü'l-Harameyn Ebu'l-Meâli b. Cüveynî". *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2/9 (1928), 1-33.
- Kara, Seyfullah. *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*. İstanbul: İz Yay., 2. Basım, 2009.
- Koç, İsa. "Hanefî-Eş'arî Ebû Cafer es-Simmânî ve Kendisine Yönelik İthamlar". *İslâm Tetkikleri Dergisi* 8/2 (2023), 785-807.
- Marulcu, Hasan Tefvik. "Ehl-i Sünnet Kelâmı Açısından İlahî İlim ve 'Lealle' - Kelâm-Belâgat İlişkisi Bağlamında Bir Değerlendirme-". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/34 (2015), 33-45.
- Mavil, Hikmet Yağlı. *İmam Eş'ari'nin Kelâm Düşüncesi*. Ankara: İSAM. Yay., 1. Basım, 2018.
- Mâzerî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer b. Muhammed et-Temîmî. *İzâhu'l-mahsûl min Burhâni'l-Usûl*. thk. Ammâr et-Tâlibî. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, ts.
- Memiş, Murat. "Bir Kelâmcı Olarak İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî". *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/2 (2016), 66-85.
- Mert, Muhit. *Kelam Tarihinin Problemleri*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2012.
- Mert, Muhit. "Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003), 41-67.
- Mert, Muhit. "Kelâmcıların Tanım Kuramları". *Kelâm Araştırmaları Dergisi (Kader)* 3/2 (2003), 81-91.
- Mukaffa', Ebu Muhammed Abdullah. *el-Mantuk*. nşr. Muhammed Takî Dânişpejûh. Tahran: Encümeni Felsefe-i İnan, 1978.
- Mukterah, Muzaffer b. Abdullah el-Mısırî. *Şerhu'l-İrşâd fi Usûli'l-İ'tikâd*. 2 Cilt. Rabat: Merkezi Ebi'l-Hasen el-Eş'arî li'd-Dirâsâti ve'l-Buhûsi'l-Akdiyye, ts.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn Muhammed b. Muhammed. *Tebîratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Claude Salame. 2 Cilt. Limasol: el-Ceffân ve'l-Câbî Yay., 1. Basım, 1990.

- Nisâbü'rî, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hâkim. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayni*. thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1990.
- Özcan, Hanifi. *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 4. Basım, 2015.
- Peşe, Ahmet Muhammed. *Kıyâs Teorisinin Gelişim Süreci Bakımından Fıkıh-Usûl İlişkisi*. Isparta: Rağbet Yay., 1. Basım, 2022.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer el-Hatîb. *Meâlimu Usûli'd-Dîn*. thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, 2004.
- Sancar, Mustafa. “İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî'nin Değişim Geçirdiği Kelâmi Görüşleri”. *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2015), 87-117.
- Sevgili, Macit. *Cüveynî'nin Kıyas Anlayışı*. İstanbul: İsam Yay., 1. Basım, 2021.
- Sevgili, Macit. *İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî*. Ankara: TDV. Yay., 1. Basım, 2022.
- Sübkî, Tâcuddin Abdulvehhab b. Takiyuddin. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî - Adulfettah Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Kahire: Dâru Hicr li't-Tıbbâati ve'n-Neşri ve't-Tevzî, 2. Basım, 1413/1992.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb Ebu'l-Kâsım. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. thk. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefî. 25 Cilt. Kâhire: Mektebetü İbn-i Teymiyye, 2. Baskı, 1994.
- Tehânevî, Muhammed b. Ali İbnu'l-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Fârûkî el-Hanefî. *Keşşâfi istılâhâti'l-fünûni ve'l-ulûm*. thk. Ali Dehrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebeti Lübnân, 1. Baskı, 1996.
- Tunçbilek, Hüseyin. *İslam Düşüncesinde Allah'ın İlmî*. İstanbul: Kaynak Yay., 2003.
- Türker, Ömer. “Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri”. *İslam Araştırmaları Merkezi Dergisi* 19 (2008), 1-23.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyri Risâlesi*. İstanbul: Dergah Yay., 4. Baskı, 2004.
- Uluçurt, Zeliha. *İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'de Bilgi Teorisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Yalçınkaya, Şerafeddin. “Selçuklular Devrinde Mezâhib”. *Türkiye Mecmuası Matbaa-i Âmire* 1 (1925), 116-117.
- Zuhaylî, Muhammed. *el-İmâmu'l-Cüveynî İmâmu'l-Haremeyn*. Şam: Dâru'l-Kalem, 2. Basım, 1992.



Mısırlı Şa'râvî'nin Tefsirinde Müvelled Şairlerin Şiirleri

Muwallad Poets in Muhammad Metwalli al-Sha'rawi's Tafsir

Adnan ARSLAN

<https://orcid.org/0000-0002-3989-6612>

adnanarslan81@hotmail.com

Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi | <https://ror.org/00dzfx204>
İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı, Bilecik, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of
Islamic Sciences, Department of Arabic Language and
Rhetoric, Bilecik, Türkiye

Siba SAEED

<https://orcid.org/0009-0008-7415-2310>

sibasaeed5@gmail.com

Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi | <https://ror.org/00dzfx204>
İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı, Bilecik,
Türkiye

Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Arabic Language and Rhetoric, Bilecik, Türkiye

Atıf | Cites As

Arslan, Adnan – Saeed, Siba. “Mısırlı Şa'râvî'nin Tefsirinde Müvelled Şairlerin Şiirleri”. *Burdur İlahiyat Dergisi* 8 (Haziran 2024), 108-129.

<https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1464476>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 03 Nisan/April 2024
Kabul Tarihi/Accepted	: 23 Haziran/June 2024
Yayın Tarihi/Published	: 28 Haziran/June 2024

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Adnan ARSLAN – Siba SAEED.

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Yazar Katkıları/Author Contributions: Adnan ARSLAN %50 – Siba SAEED %50.

Muwallad Poets in Muhammad Metwalli al-Sha'rawi's Tafsir

Abstract

Before the fifth century AH, the commentators relied on the poetic witness in their interpretation of the Great Qur'an and its strange things. The poetic witness had a great status among linguists and commentators. The linguists al-Asma'i (d. 216/831) and Amr ibn al-Ala (d. 154/771) set controls for accepting that poetic witness, and the poets ended up being divided into four classes, the classes of pre-Islamic poets. The veteran class, the Islamist class, the modern class and the new generation. There was agreement on the validity of citing the three classes, but the fourth was unanimously agreed that it was not valid. We see after the fifth century until this day that we cite that class, including Imam Metwally Al-Shaarawi. In this study, all the evidence of the muwallad poets on which Imam Muhammad Metwally relied was extrapolated. Al-Shaarawi in his book Tafsir Al-Shaarawi, then I conducted an analysis of why Al-Shaarawi resorted to citing that class. After we delved into the scope of the verses of God and the interpretation of Al-Shaarawi, which, as he said about him, are thoughts that respond to pure hearts and pure souls. Sometimes he tells us a story that happened to him, and sometimes he expresses wisdom, and at other times he unleashes our thoughts with examples from the reality of our lives, I saw that his quoting of the poems of the born poets was for reference. Meaning, or to show wisdom about a specific matter, for he is the one who said, "Wisdom remains wandering until it is sheltered by a line of poetry that is preserved and circulated throughout the ages, as we now cite the verses of Al-Mutanabbi, Al-Ma'arri, and Shawqi." This is an admission on his part that he is seeking wisdom, or he tells a story that happened to him and cites a line of poetry from it, or when he interprets the verse he stops at a simple word like adornment, and begins admonishing women not to show off their adornment and cites a line of poetry for that, and his citing the poetry of the muwallads is not equivalent to any percentage in exchange for his citing others. Accordingly, Imam Al-Shaarawi did not deviate from the consensus of the imams. He was aware of the intent of this consensus, and he was the scholars of the Arabic language such as Al-Asma'i and Amr bin Al-Ala. When they set strict conditions for citing poetry, this was to preserve the Arabic language and interpretation. They used to cite poetry. To understand the strangeness of the Qur'an and to clarify a certain meaning, or to restrict a grammatical or morphological rule, but Al-Shaarawi emerged from all of this with his istishad.

Keywords: Arab Poetry, Istishad, Muwallads, Poem, Interpretation.

Mısırlı Şa'râvî'nin Tefsirinde Müvelled Şairlerin Şiirleri

Öz

Hicri beşinci asırdan önce müfessirler, Kur'an-ı Kerim'i ve onun mübhem lafızlarını yorumlarken şiirsel istişhada başvurmuşlardır. Dilbilimciler ve tefsirciler şiirle istişhâdı önemli görmüşlerdir. Asma'i (ö. 216/831) ve Amr İbnü'l-Ala (ö. 154/771) gibi dilbilimciler, şiirle istişhâdın kabulü için ölçütler belirlemişlerdir. Bu ölçütlere göre şairler, dört sınıfa veya tabakaya ayrılmıştır: Cahiliye, Muhadram, İslamî ve Müvelled şairler. İlk üç tabaka ile istişhâdda bulunmanın geçerliliği konusunda görüş birliği var iken dördüncü tabaka olan müvelled şairlerle istişhad konusunda görüş birliği yoktur. Beşinci yüzyıldan sonra Muhammed Mitvalli eş-Şa'râvî gibi birçok âlim müvelled şairlerin şiirleriyle istişhâdda bulunmuştur. Bu çalışmada, Şa'râvî'nin istişhâdda bulunduğu müvelled şairlerinin tüm delilleri değerlendirilmekte, tefsirde müvelled şiirlerle istişhâdda bulunmasının nedenleri araştırılmaktadır. Bu kapsamda Şa'râvî'nin Kur'an'ı yorumlamadaki üslubu ve düşünceleri incelenmektedir. Çalışmada elde edilen bulgular şu şekilde özetlenebilir: Şa'râvî, bazen başına gelen bir hikâyeyi anlatmakta, bazen hikmetleri dile getirmekte, bazen de hayatımızın gerçeklerinden örneklerle düşüncelerimizi açığa çıkarmaktadır. Bunu yaparken müvelled şairlerin şiirlerinden alıntılar yapmıştır. Kendisi, anlamı ya da belirli bir konu hakkında hikmet ibarelerini göstermek için bu şairlerin şiirleriyle istişhâdda bir beis görmemiştir. Ona göre Mütenebbî, Ebu'l-Alâ el-Maarrî gibi şairlerin hikmet şiirleri, çağlar boyunca korunan ve ümmet arasında dilden dilden dile nakledilen kolektif tecrübenin bir ifadesidir. Bu, onun tefsirinde hikmet peşinde olduğunun bir ifadesidir. Buna göre İmam Şa'râvî, müvelled şairlerin şiirleriyle-istişhâdı caiz görmeyen ilk dönem dil bilginlerinin görüşlerinden ayrılmamıştır. O, böyle bir fikir birliğinin farkındaydı. Şiirden alıntı yapmak için katı koşullar koyduklarında bu, Arap dili ve tefsiri korumak içindi. Kur'an'ın garîb lafızlarını anlamak, belli bir manayı açıklığa kavuşturmak ve gramer veya morfolojik bir kuralı tespit etmek için şiirden alıntılar yapıyorlardı. Şa'râvî, mezkûr şairlerin şiirleriyle yaptığı istişhâdlarında temkinli davranmış, tefsire zarar verecek böyle bir istişhâdda bulunmamıştır. Onun müvelled şairlerin şiirleriyle yaptığı istişhâdları, âyetlerin manasını takviye edecek örnekler getirme kabilinden idi.

Anahtar Kelimeler: Arap Şiiri, İstişhâd, Müvelled, Şa'râvî, Tefsir.

شعر المولدين في تفسير الإمام الشعراوي

الملخص

اعتمد المفسرون قبل القرن الخامس الهجري على الشاهد الشعري، في تفسيرهم للقرآن العظيم ولغيره، وكان للشاهد الشعري المكانة الكبيرة عند علماء اللغة والمفسرين. وضع علماء اللغة كأصمعي وعمرو بن العلاء ضوابط لقبول ذلك الشاهد الشعري، وانتهى تقسيم الشعراء إلى أربع طبقات، طبقات الشعراء الجاهليين، طبقة المخضرمين، طبقة الإسلاميين، طبقة المحدثين والمولدين. قام الاتفاق على صحة الاستشهاد بالطبقات الثلاث، أما الرابعة فقد أجمع على عدم صحة الاستشهاد بها، نحن نرى بعد القرن الخامس الهجري إلى يومنا هذا ما نستشهد بتلك الطبقة ومنهم الإمام متولي الشعراوي في هذه

الدراسة تم استقراء كل الشواهد للشعراء المولدين التي استند إليها الإمام محمد متولي الشعراوي في كتابه تفسير الشعراوي، ثم قمت بإجراء التحليل عن سبب لجوء الشعراوي للاستشهاد بتلك الطبقة. بعد أن خضنا في رحاب آيات الله وتفسير الشعراوي، الذي هو كما قال عنه أنما خواطر ترد على القلوب النقية والنفوس الصافية، فتارة يروي لنا قصة حصلت معه وتارة يطلق حكمة وحيناً آخر يطلق العنان لأفكارنا بأمثلة من واقع حياتنا، رأيت إن استشهاده بأشعار الشعراء المولدين كان للاستئناس بمعنى، أو ليظهر حكمة من أمر معين، فهو الذي قال "ولا تزال الحكمة شاردة حتى يؤولها بيت من الشعر يحفظ ويتداول على مر العصور، كما نستشهد نحن الآن بأبيات المتنبي والمعري وشوقي". فهذا اعتراف منه أنه يسعى للحكمة، أو إنه يروي حكاية حصلت معه ويستشهد عليها بيت من الشعر أو عند تفسيره للآية يقف عند كلمة بسيطة مثل الزينة، ويبدأ بوعظ النساء لكي لا يبدن زينتهن ويستشهد على ذلك بيت من الشعر، واستشهاده بشعر المولدين لا يساوي أي نسبة بمقابل استشهاده بغيرهم، وعلى هذا فإن الإمام الشعراوي لم يخرج عن إجماع الأئمة، فهو كان عالماً بالصدق من هذا الإجماع وهو علماء اللغة العربية كالأصمعي وعمرو بن العلاء، عندما وضعوا شروطاً صارمة للاستشهاد بالشعر كان ذلك للحفاظ على اللغة العربية والتفسير، فقد كانوا يستشهدون بالشعر لفهم غريب القرآن وإيضاح معنى معين، أو تععيد قاعدة نحوية أو صرفية ولكن الشعراوي خرج من كل هذا باستشهاده.

الكلمات المفتاحية: المولدين، الشعر، الاستشهاد، الشاعر، التفسير.

نبذة عامة عن حياة الإمام متولي الشعراوي:

هو أحد علماء اللغة العربية مفسراً وأديباً وشاعراً، ولد في السابع عشر من ربيع الأول لعام 1329 هجري، الموافق للخامس عشر من أبريل عام 1911 ميلادي، في قرية دقاوس بمحافظة الدقهلية في مصر. وهو من أسرة تمتد نسبها إلى الإمام زين الدين العابدين بن الحسين.¹ حفظ القرآن الكريم في حوالي العاشرة من عمره، ثم التحق بمعاهد الأزهر في المرحلة الابتدائية إلى الثانوية، كان نابغاً منذ الصغر في حفظ الشعر والمأثور من القول والحكم، ثم أرسله والده للدراسة في الأزهر، والتحق بكلية اللغة العربية، وترقى في الدراسة إلى أن حصل على الشهادة العالمية في إجازة التدريس عام 1943م، عمل مدرساً في معهد طنطا في الإسكندرية، ثم أُعير إلى المملكة العربية السعودية، وعمل مدرساً في كلية الشريعة بجامعة الملك عبد العزيز آل سعود في مكة المكرمة، عام 1950م. حصل خلاف بين جمال عبد الناصر والملك سعود، فأعاد جمال عبد الناصر الإمام الشعراوي إلى مصر، وعينه وكياً لمعهد طنطا. وبعد فترة تم تعيينه مديراً للدعوة بوزارة الأوقاف، ثم مفتشاً للعلوم العربية بالأزهر، وكان أيضاً رئيساً لبعثة الأزهر للجزائر. وفي فترة لاحقة تولى منصب وزير الأوقاف لمدة ثلاث تشكيلات وزارية متعاقبة، ثم ترك الوزارة للتفرغ للدعوة وتفسير القرآن وسافر إلى شتى أنحاء العالم كداعية إسلامي، وحضر العديد من المؤتمرات وكان يلقي محاضرات للرد على المستشرقين، عُيّن عضواً بمجمع البحوث الإسلامية في مجلس الشورى، ثم اختير عضواً بالهيئة التأسيسية لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة. وفي فجر الأربعاء 22 صفر 1419 هجري الموافق لـ 7 حزيران من عام 1998 ميلادي، نعته مصر إلى العالم الإسلامي أجمع، وبرحيله خسر العالم الإسلامي عالماً من أعلام التفسير والقرآن الكريم، وقطبا من أقطاب الإصلاح الاجتماعي.²

1. تعريف عام عن خواطر أو تفسير الشعراوي

إن استخدام اللغة العربية والصلوح فيها، في فهم القرآن هو دأب المفسرين والأدباء، وقد روي عن الإمام مالك بن أنس قوله: "لا أوتي برجل يفسر كتاب الله غير عالم بالعربية إلا جعلته نكالا".³

إن الإمام محمد متولي الشعراوي كان عالماً وشاعراً ومفسراً وأديباً ومحباً للشعر، وكان يستشهد بالشعر كثيراً في تفسيره، وكان يعد من جبهة العلماء المعاصرين، فهو مفسر العصر، ويطلق عليه إمام الدعوة.⁴ لقد دخل تفسيره كل بيت ليس فقط في مصر إنما في العالم الإسلامي قاطبة، وذلك بسبب أن تفسيره كان يذاع على القنوات الفضائية، وقد صُنّف تفسيره أنه من التفاسير التي ألتاها أصحابنا درساً على أشرطة ثم فُتِحت،⁵ قد وعى الصغير والكبير تفسيره وخواطره، فتقف حائراً بين المعاني الجزلة والأسلوب الفني الرائع الذي يخاطب العالم المثقف، وبين البساطة والسهولة فيعني ذلك التفسير كل بسيط من فلاح وعامي، فقد كان يخاطب كل شرائح المجتمع، بدأ في كتابة الشعر منذ أن كان شاباً، وكان قد كتب باكورة قصائده وهي تتحدث عن الإسراء والمعراج عندما كان طالباً في معهد الرقازيق حيث قال:⁶

¹ محمد سليمان الطيب. موسوعة القبائل العربية، بحث ميدانية وتاريخية. دار الفكر العربي. الطبعة الثالثة، 1421 - 1431 هـ. 144/12.

² ينظر محمد بن رزق الطهوني. التفسير والمفسرون في غرب أفريقيا. المملكة العربية السعودية: ابن الجوزي، الطبعة الأولى 1426هـ، 467/1، بتصرف. موقع: www.islamweb.net/ar/10384/article محمد-متولي-الشعراوي.

³ الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بشار الزركشي. البرهان في علوم القرآن. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت لبنان، دار المعرفة. 292/1.

⁴ ينظر، محمد متولي الشعراوي. معجزة القرآن. تقديم وتخرجه وضبط النص ناصر إسماعيل. الجزائر: دار الهدى، 2004. 12.

⁵ الدكتور فضل حسن عباس. التفسير والمفسرون أساسياته واتجاهاته ومناهجه في العصر الحديث. الأردن: نفائس للنشر والتوزيع. 1437هـ.

-2016 م

⁶ محمد زايد. مذكرات إمام الدعوة. القاهرة: دار الشروق، 1968م. 111.

يَا لَيْلَةَ الإسراءِ والمعراجِ صَبَّحَ الجلالُ وفتنةُ الشعراءِ
الدَّهْرُ أجمع أنتِ سرُّ نواتيه وبما أتاكِ اللهُ ذاتِ رواءِ

ومن كلماته عن قيمة الحياة "إن الحياة هي الفرصة، التي لا نعرف قيمتها إلا بعد فقدها".⁷

قال في كتابه تفسير القرآن "خواطري حول القرآن الكريم لا تعني تفسيراً للقرآن، إنما هي هبة صفائية، تخطر على قلب مؤمن في آية أو بضع آيات، ولو أن القرآن من الممكن أن يُفسر، لكن رسول الله صلى الله عليه وسلم أولى الناس بتفسيره".⁸

في تفسيره كان يضرب الأمثال من واقع حياة الناس، لتقريب المعنى والفهم، وجمع بين التفسير بالرأي والتفسير بالمأثور، إلى جانب اهتمامه ببيان أسباب النزول للآيات، وقد كان لا يكتفي بتحليل الكلمات والمعاني وإعمال الرأي، بل إنه كان يأتي بالآيات الأخرى والأحاديث الواردة، وأقوال الصحابة والسلف حول موضوع معين، حتى أنه استشهد بشعر الشعراء من كل الطبقات المحتج بما أو المختلف بالاحتجاج بشعرهم كالشعراء المولدين.

هذا التميز الذي تميز فيه الشعراوي قد يتساوى فيه مع بعض الناس، ولكن الاستنباط والفهم لدقائق المعاني هي من العطاء الإلهي، وهذا ما يقول عنه علماء التفسير (علم الموهبة).⁹

قال الله تعالى: ﴿واتقوا الله ويعلمكم الله﴾ [البقرة: 282]، هذا العلم يهبه الله للمتقين.

كان الشعراوي لا يخاف في الله لومة لائم، عندما كان يفسر القرآن مجازاً للإذاعة، اشتكته إسرائيل لأنور السادات، عندما بدأ في بث حلقات تفسير سورة البقرة، التي كشفت فيها عن خبث وحقائق اليهود وبني إسرائيل،¹⁰ وقد كتبت الصحافة الإسرائيلية قائلة: "اسكنوا هذا الرجل"، ولكنني لن أسكت. قالها الشعراوي دون تردد. حتى أن وزير التعليم الإسرائيلي قد طالب بحذف بعض الآيات القرآنية التي تعرضت لليهود، وقال أحد المعلقين: "إن الشعراوي لن يغير الأسلوب الذي سلكه في التفسير والذي يطلق عليه خواطر إيمانية"، كل ذلك أدى إلى تقليل بث خواطر الشيخ مرة واحدة أسبوعياً في التلفاز عوضاً عن أربع مرات.¹¹

وبما أن الإمام الشعراوي قد عُني بالشعر وكان محبباً له فقد استشهد بكثير من الشعراء في كتابه تفسير الشعراوي أو ما يقول عنه خواطر الشعراوي، ولكننا في هذه الدراسة بصدد سرد استشهاده بالشعراء المولدين.

فقد قال: "ولا تزال الحكمة شاردة حتى يؤويها بيت من الشعر يُحفظ ويُداول على مر العصور، كما نستشهد نحن الآن بأبيات المتنبي والمعري وشوقي".¹²

2. استشهاده بالشعراء المولدين

في القرن الثاني للهجرة ظهر هذا المصطلح تقريباً. لفظ المولد: "أطلق أولاً على الأشخاص الذين وجدوا بين العرب الخُلص ثم اتسع استعماله فأطلق على الكلام المحدث الذي يعتبره اللغويون القدماء غير أصيل في العربية".¹³

2.1. ابن الرومي

7 بديع الزمان الحمداني، ياسر بن أحمد بن أبي الحمد الكوسي الحمداني. موسوعة الرقائق والأدب. لا يوجد تاريخ الطبعة. 3398.

8 الشعراوي، محمد متولي الشعراوي. تفسير الشعراوي. مراجعة الدكتور أحمد عمر هاشم نائب رئيس جامعة الأزهر. مطابع أخبار اليوم التجارية. المدخل 9/1.

9 محمد زايد. مذكرات إمام الدعوة. القاهرة: دار الشروق، 1968م. 16

10 محمد بن رزق الطهروني. التفسير والمفسرون في غرب أفريقيا. المملكة العربية السعودية: ابن الجوزي، الطبعة الأولى 1426هـ، 468/1.

11 ينظر، أسامة بن الزهراء عضو في ملتقى أهل الحديث. المعجم الجامع في تراجم العلماء وطلبة العلم المعاصرين. 325. هذا الكتاب ألفه أعضاء ملتقى أهل الحديث وهو خاص بالمكتبة الشاملة.

12 لشعراوي، محمد متولي الشعراوي. تفسير الشعراوي. مراجعة الدكتور أحمد عمر هاشم نائب رئيس جامعة الأزهر. مطابع أخبار اليوم التجارية. 12122/19

13 خليل حلمي، المولد في العربية دراسة في نمو اللغة العربية وتطورها بعد الإسلام. الطبعة الثانية، بيروت، لبنان: دار النهضة العربية. 1405 هـ، 1985 م.

كان لابن الرومي¹⁴ الحظ الأقل، في الاستشهاد بشعره في كتاب خواطر الشعراوي، فقد استشهد الشعراوي ببيت شعر واحد فقط من شعره وفي موضع واحد فقط في كتابه وذلك عند تفسيره في سورة الأنعام الآية الثانية عشر، وذلك عند تفسيره لقوله تعالى: {قُلْ لِمَنْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ قُلْ لِلَّهِ ۖ كَتَبَ عَلَيَّ نَفْسِيهِ الرَّحْمَةَ ۖ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ۖ لَا رَيْبَ فِيهِ ۚ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ} [الأنعام 12].

إن الذين لا يؤمنون قد خسروا أنفسهم، خسران النفس دائماً مترتب على عدم الإيمان، هنا ذكر الإمام الغاية والوسيلة، وقال إن الوسيلة تأتي قبل الغاية، ولكن العمل والسعي نحو الغاية، تظهر الغاية قبل الوسيلة، فالمؤمن عندما يطيع الله عز وجل تكون غايته رضا الله والفوز بالجنة، فيتبع أوامر ومنهج الله الذي هو الوسيلة لإدخاله الجنة.

عندما تكلم ابن الرومي عن الغاية، وأنشد شعراً عنها، اعترض عليه الإمام الشعراوي، فقد قال ابن الرومي:

ألا ممن يُرِيي غايتي قَبْلَ مُدْهِي وَمِنْ أَيْنِ وَالغَايَاتِ بَعْدَ الْمَذَاهِبِ؟¹⁵

كان اعتراض الإمام على هذا البيت بأن هذا الكلام غير صحيح، فلا بد للإنسان أن يعرف غايته أولاً ثم يتبع الوسيلة التي توصله إلى غايته والله قد وضح لنا الغاية من خلقنا.¹⁶

2.2. أبو نواس

ذكر الشعراوي دعابة لأبي نواس،¹⁷ عندما طلب أحد منه أن يشفع له عند الخليفة هارون الرشيد، ولكن الخليفة لم يلب طلبه، ذهب الرجل واستشفع عند زوجة الخليفة زبيدة، فلما كلمته زبيدة لبي طلب الرجل، وعاتب أبو نواس الخليفة، ولكن الخليفة لم يهتم له، فقال له أبو نواس اسمع:

لَيْسَ الشَّفِيعُ الَّذِي يَأْتِيكَ مُؤْتَرّاً مِثْلَ الشَّفِيعِ الَّذِي يَأْتِيكَ عُرْيَاناً¹⁸

هذا الشعر ليس لأبي نواس إنما هو للفردق، فقد كان بين العرب يُنشد في إثارة الرجل قرابته وعياله على صديقه،¹⁹ ولكن الشعراوي لم ينسبه إلى الفردق، دعنا نقول إن الشعراوي جاء بقصة أبي نواس وذلك لبيان معنى إثارة الرجل من زوجته وعياله على أصدقائه، ممكن فهم هذا الأمر عندما أنشد أبو نواس الشعر للخليفة قال اسمع، فهو جاء بالمثل المشهور عند العرب الذي ينطبق على هذه الحادثة.

ذكر الشعراوي هذه القصة لأبي نواس وقوله هذا المثل من شعر الفردق في موضعين عند تفسيره للقرآن الكريم، الموضع الأول: وذلك عند سرد قصة سيدنا موسى، وذلك في سورة طه قال الله تعالى: {وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي} [طه 39].

إن سيدنا موسى كان محبوباً، فكان من يراه يحبه، هذه المحبة ليست من ذاته، إنما يمن الله عليه بها، بأنها من عند الله، وجاء بقصة آسيا امرأة فرعون، فقد كانت ابنتها مريضة بمرض البرص، ورأت رؤيا أن شفائها يكون من شيء خرج من البحر، وبأن تأخذ من ريقه وتدخن به موضع المرض فتشفى، عندما رأت موسى رضيعاً أحبته، وأرادت الاحتفاظ به رغم معارضة فرعون لهذا الأمر، وتذكرت الرؤيا ففعلت كما في الرؤيا فشفيت ابنتها، ما كان فرعون يجب ابنته وزوجته ولا يرفض لهما طلباً، وانصاع لأمرها، هذا دليل على أن نقطة الضعف عند الرجل الزوجة والأولاد، لأجل ذلك جاء البيان لنا من الله عز وجل فقال تعالى: {ما اتخذ صاحبة ولا ولداً}

¹⁴ حسن علي بن العباس بن جريح، المعروف بابن الرومي، مولى عبید الله بن عيسى بن جعفر المنصور، ولد في بغداد سنة 221هـ، من شعراء القرن الثالث الهجري في العصر العباسي، توفي مسموماً ودفن في بغداد عام 238هـ. ينظر ديوان ابن الرومي. ج 1، ص 7.

¹⁵ التعالي أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل التعالي. التمثيل والمحاورة، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، الدار العربية للكتاب، ط 2، 1401هـ. 1981م: 1.

¹⁶ ينظر الشعراوي، محمد متولي الشعراوي. تفسير الشعراوي. مراجعة الدكتور أحمد عمر هاشم نائب رئيس جامعة الأزهر. مطابع أخبار اليوم التجارية. 6 / 3521.

¹⁷ أبو علي الحسن بن هانئ الدمشقي، هو الملقب بأبي النواس، نشأت في البصرة ثم انتقل إلى الكوفة، أبرز شعراء العرب في العصر العباسي (198هـ ت). ينظر ديوان أبي نواس. 5.

¹⁸ أبو عمر، شهاب الدين أحمد بنت محمد بن عبد ربه الأندلسي. العقد الفريد. بيروت: دار الكتب العلمية، 1404هـ. 7 / 135. وكانت النوار بنت عبد الله قد خطبها رجل رضىته، وكان ولتها غائبا، وكان الفردق ولها إلا أنه كان أبعد من الغائب؛ فجعلت أمرها إلى الفردق، وأشهدت له بالتفويض إليه؛ فلما توفقت منها بالشهود، أشهدهم أنه قد زوجها من نفسه! فأبت منه ونافرته إلى عبد الله بن الزبير؛ فنزل الفردق على حمزة بن عبد الله، ونزلت النوار على زوجة عبد الله بن الزبير، وهي بنت منظور ابن زيان، فكان كل ما أصلح حمزة من شأن الفردق تمارة أفسدته المرأة ليلا؛ حتى غلبت المرأة وقضى ابن الزبير على الفردق؛ فقال:

أما البنون فلم تقبل شفاعتهم ... وشقعت بنت منظور بن زيانا

ليس الشفيع الذي يأتيك مؤتراً ... مثل الشفيع الذي يأتيك عريانا

¹⁹ أبو بكر، محمد بن العباس الخوارزمي. كتاب الأمثال المولدة. أبو ظبي: الجمع الثقافي، 1424 هـ، 332.

[الجن 3]، فالله عز وجل منزّه عن النقائص وله القدرة المطلقة. هذا الشاهد يؤكد على مكانة الزوجة والأولاد عند الزوج، وما لهم من تأثير عليه ولا علاقة له بتفسير الآية.²⁰

الموضع الثاني: في سورة القصص، قال الله تعالى: {وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه فإذا خفت عليه فألقيه في اليم} [القصص 7].

قد كان من عادة الإمام في تفسيره، ربط الآيات التي تتحدث عن موضوع واحد مع بعضها، ويوردها في كل مرة مهما تعددت ذكرها، فأورد هنا الآية السابقة من سورة طه،²¹ قال الله تعالى {وألقيت عليك محبة مني} [طه 39]، وأعاد أيضا قصة أبو نواس فقد ذكر نفس الشاهد مرتين.

2.3. أبو تمام

ذكر الإمام الشعراوي حادثة حصلت مع أبي تمام،²² عندما أراد أن يمدح الخليفة المعتمد وأراد وصفه بأبرز صفات العرب فقال:

إِقْدَامُ عَشْرٍ فِي سَمَاحَةِ خَاتِمٍ وَفِي جِلْمِ أَخْنَفِ فِي ذِكَاةِ إِيَّاسِ²³

فخاتم كان قمة الكرم، وعنترة قمة الشجاعة، أما الأحنف بن قيس فكان قمة الحكمة.

عندما سمع أحد الحاقدين هذا البيت قال: كيف تشبه الخليفة بصعاليك العرب؟ وفي جيش الخليفة ألف عمرو، وفي خزانه ألف كحاتم أحجم هنيهة ثم رفع رأسه، وقال:

لَا تُنْكِرُوا صَئِرِي لَهُ مِنْ دُونِهِ مَثَلًا شُرُودًا فِي النَّدَى وَالتَّبَاسِ

فَاللَّهُ قَدْ ضَرَبَ الْأَفْلَ لِنُورِهِ مَثَلًا مِنَ الْمَشْكَاةِ وَالتَّبَاسِ

فهنا أبو تمام قد رد على ذلك المنكر له، أن الله عز وجل قد ضرب لنا مثلا من المشكاة والمصباح.²⁴ فأبو تمام هو الذي استشهد بالآية الكريمة على فعله، وكانت خير ردا للحاقدين.

2.4. المثل والأمثال

هذه القصة قد أوردتها الشعراوي في الآيات التي تتحدث عن الأمثال أو المثل، وذلك أولاً: في سورة النور، انظر إلى جمال وروعة قوله تعالى وهو يعطي للحلق مثلاً من دنياهم، بشكل بدیع، فقال تعالى: {اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَيَّ نُورٌ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} [النور 35].

قوله الله نور السماوات والأرض، ليس المقصود به نور الله وتعريف الله لنوره إنما هي تنويره فهو سبحانه منور السماوات والأرض، وهنا ضرب لنا مثلاً توضيحياً فقال: {مثل نوره كمشكاة} أي إن مثل تنويره للسماوات والأرض كمشكاة، وهي الفجوة في الحائط التي كانوا يضعون في داخلها المصباح، فتحجز هذه الفجوة الضوء من ناحية واحدة ليصبح قوياً، هذا المصباح في زجاجة ولكن هذه الزجاجية هي كوكب من الدر، ينير بنفسه، حتى إنه زيت زيتونة مباركة، هذه شجرة الزيتون

²⁰ ينظر: الشعراوي، محمد متولي الشعراوي. تفسير الشعراوي. مراجعة الدكتور أحمد عمر هاشم نائب رئيس جامعة الأزهر. مطابع أخبار اليوم التجارية. 18 / 10885.

²¹ ينظر: الشعراوي، محمد متولي الشعراوي. تفسير الشعراوي. مراجعة الدكتور أحمد عمر هاشم نائب رئيس جامعة الأزهر. مطابع أخبار اليوم التجارية. 17 / 10884.

²² شاعر العصر، أبو تمام حبيب بن أوس بن الحرث بن قيس الطائي، من حوران، من قرية جاسم، أسلم وكان نصرانياً، ولد أيام الرشيد وهو شاعر من الشعراء العباسيين، توفي عام 231هـ بالموصل في العراق. ينظر سير أعلام النبلاء، 11 / 64.

²³ بن حمدون، أبو المعالي بماء الدين محمد بن الحسن بن حمدون. التلکرة الحمدونية. بيروت: دار صادر، 1417هـ. 7 / 202.

²⁴ ينظر: الشعراوي، محمد متولي الشعراوي. تفسير الشعراوي. مراجعة الدكتور أحمد عمر هاشم نائب رئيس جامعة الأزهر. مطابع أخبار اليوم التجارية. ج18/ص11393.

لا شرقية ولا غربية فلا يطرأ عليها نور ولا ظلمة، وهذا الزيت من النقاء والصفاء يضيء بنفسه، هذا المثل إنما هو لتقريب المسألة للأذهان لتدركه العقول و يفهمه الإنسان المؤمن.²⁵

ثانياً: في قوله تعالى: { وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ } [الروم 27].

الله لا يشابهه ولا يضاهيه شيء فالله لا مثيل له، وذكر في عقبها الآية التي وردت في سورة النور.

ثالثاً: في قوله تعالى: { لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السُّوءِ ۗ وَ لِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ ۗ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ } [النحل 60].

رابعاً: في قوله تعالى: { فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ } [النحل 74].

خامساً: في قوله تعالى: { وَأَضْرَبْ لَهُمْ مَثَلًا } [الكهف 32].

سادساً: في قوله تعالى: { إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ } [يونس 3].

هنا نفهم أن كل مثل يمثل الله عز وجل لنا، وفيه تشبيه لصفة الإنسان، إنما هو من أجل تقريب المعنى، ولا يعطي حقيقة المعنى، فهو ليس كمثل شيء، والاستواء هذا ليس كاستواء البشر، إنما يليق بداته سبحانه وتعالى.

سابعاً: في قوله تعالى: { مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ } [البقرة 17].

هنا أورد شاهد أبو تمام لأمرين وذلك لقوله مَثَلُهُمْ وقد ذكر المثل بأن الله عز وجل يريد أن يقرب لنا صفات تشبعت وضياع المنافقين بمثل من الواقع، لكي نعرف فساد المنافقين والكافرين، وكعادة الإمام في التفسير وربط الآيات ببعضها جاء بذكر الآية من سورة النور قال تعالى: { الله نور السماوات والأرض } [النور 35].

وكرر ذكر نفس الشاهد أيضاً عنده ورود الآيات التي تتكلم عن النور والظلمات، وربطه مع الآية التي وردت في سورة النور.

وذلك في قوله تعالى: { هُوَ الَّذِي يُصَلِّيٰ عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ }، [الأحزاب 43].

فلما تكلم عن النور الحسي والمعنوي في الآية 35 من سورة النور، جاء بنفس المعنى هنا، وهو أن الانصياع لأوامر الله، وقول الله لنا افعل ولا تفعل، هو أولاً صلاة الله لنا والصلاة هنا بمعنى الدعاء، فجاء بالمثل النور الحسي وهو الإخراج من الظلمة الحسية إلى النور، لكي نقيس عليه النور المعنوي الذي هو ظلمة الذنوب ونور الطاعة.

وهكذا يكون ذكر القصة مدح أبو تمام للخليفة في ثماني مواضع في كتابه تفسير الشعراوي.

2.5. أبو العلاء المعري

قال الله تعالى: { أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ } [الأحزاب 62].²⁶

شرح الإمام معنى الولاية: أنها ممكن أن تكون من الله للمؤمنين وممكن أن تكون من المؤمنين لله، يوجد فريق من الناس يصل بطاعته لله عز وجل إلى كرامة الله، ومن الناس من يصل بكرامة الله إلى طاعة الله، وذلك عندما يرى الله عز وجل خصلة خير من عبد، يهديه للتوبة والإنابة فيصبح طائعاً لله، وعندما يصبح على طريق ونهج الله، يتقرب من الله ويُقرِّبه الله منه فيصبح في معية الله.²⁷

قال أبو العلاء المعري²⁸ لمحبوبته:

²⁵ ينظر، الشعراوي، محمد متولي الشعراوي. تفسير الشعراوي. مراجعة الدكتور أحمد عمر هاشم نائب رئيس جامعة الأزهر. مطابع أخبار اليوم التجارية. 17/ 10273.

²⁶ يونس 62.

²⁷ ينظر، الشعراوي، محمد متولي الشعراوي. تفسير الشعراوي. مراجعة الدكتور أحمد عمر هاشم نائب رئيس جامعة الأزهر. مطابع أخبار اليوم التجارية. 10/ 6031.

²⁸ أحمد بن عبد الله بن سليمان، التنوخي المعري، شاعر وفيلسوف، ولد ومات في معرة النعمان أحد أعظم شعراء العرب، عاش في العصر العباسي. ينظر: الزركلي، الأعلام. 1/ 157.

أنت الحبيب، ولكني أعوذ به من أن أكون حبيباً غير محبوب²⁹

هنا يقول لمحبوبته أنك أنت الحب، ولكني أستعيد بالله بأن أكون محباً لمن لا يبادلني ذلك الحب، لكن محبة الله لنا مغايرة ومخالفة لمحبة البشر بعضهم بعضاً، عندما نحب الله عز وجل يقرنا منه أكثر.

هذا البيت ليس لأبي علاء المعري إنما هو للمتنبي، وقد شرحه أبو علاء المعري في كتابه اللامع العريزي شرح ديوان المتنبي وعلى هذا أعتقد أن الإمام الشعراوي قد اختلط عليه الأمر³⁰، والغريب أن الشعراوي في كتابه تفسير الشعراوي قد نسبته مرة ثانية لصاحبه المتنبي.³¹

2.6. الساعة والحشر

ما أصدق! قول أبو العلاء المعري حين قال:

رَعِمَ الْمُنَجِّمُ وَالطَّيِّبُ كِلَاهُمَا لَا تُحْشَرُ الْأَجْسَادُ قُلْتُ إِنِّي كَمَا
إِنْ صَحَّ قَوْلُكُمْ فَلَسْتُ بِخَاسِرٍ أَوْ صَحَّ قَوْلِي فَالْحَسَاؤُ عَلَيْكُمْ³²

أيها المنكرون للحشر، إن صح القول منكم فأنا لست بخاسر، وإن كان قولي أنا صحيحاً، فأنتم الخاسرون. جاء بذكر الشاهد لأبو العلاء المعري في أكثر من موضع، وذلك في الآيات التي تذكر الساعة والحشر ومنها قوله تعالى: {فَلَا يَصُدُّكَ عَنْهَا مَنْ لَّا يُؤْمِنُ بِهَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَتَرْدَى} [طه 16].

فإنه عز وجل يخبر سيدنا موسى بما سيقوله الكافرين، وأنهم لم يؤمنوا بالساعة واليوم الآخر، فلا يشغلك ويصدك عن الإيمان بالساعة والعمل لها، من لا يؤمن بها ومنكر وجاحد لها، فهم يعرفون في قرارة أنفسهم أنهم سيحاسبون، وهم قوم جاحدون وقد تملكهم العناد والتجبر والتكبر، فمن مصلحتهم أن ينكروا الحشر والساعة.³³ م يذكر الشعراوي هنا شك أبو العلاء المعري باليوم الآخر.

وأيضاً عند قوله تعالى: {الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ} [البقرة 46]. فالظن هنا كاف لاتباع الإنسان منهج الله عز وجل، فهنا الإيمان بالرجوع والحشر والساعة هو الراجح.³⁴

تناول الإمام الشعراوي قصة اتهام أبو العلاء المعري أنه ينكر البعث، فقال صحيح أنه في أول حياته قال:

تُحْطَمْنَا الْأَيَّامُ حَتَّى كَانْنَا زُرْجَاجٍ، وَلَكِنْ لَا يُعَادُ لَنَا سَبِكُ³⁵

وقالوا إن معنى لا يعاد لنا سبك أي نفي قدرة الله عز وجل على بعث الإنسان مرة ثانية، هنا يدافع الإمام عن المعري ويشرح قصده من زاوية أخرى، فقال: "من الممكن أن يتأول فيها، إذا يعاد لنا سبك في حياتنا هذه، ونحن لا نرى من مات يعود مرة ثانية".³⁶ واستطرد قائلاً: إن هذه قائلها في أول حياته، ولكنه قال في آخر الأمر:

رَعِمَ الْمُنَجِّمُ وَالطَّيِّبُ كِلَاهُمَا لَا تُحْشَرُ الْأَجْسَادُ قُلْتُ إِلَيْكُمْ
إِنْ صَحَّ قَوْلُكُمْ فَلَسْتُ بِخَاسِرٍ أَوْ صَحَّ قَوْلِي فَالْحَسَاؤُ عَلَيْكُمْ

29 المتنبي، أبو الطيب أحمد بن الحسين، ديوان أبي الطيب المتنبي، بشرح أبي البقاء العكبري. التبيان في شرح الديوان. لبنان، بيروت: دار المعرفة. 176 / 1.

30 أبو العلاء، أحمد بن عبد الله المعري، اللامع العريزي شرح ديوان المتنبي. تحقيق محمد سعيد المولوي. مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 1429 هـ، 2008م. 138

31 ينظر، الشعراوي، محمد متولي الشعراوي. تفسير الشعراوي. مراجعة الدكتور أحمد عمر هاشم نائب رئيس جامعة الأزهر. مطابع أخبار اليوم التجارية 3 / 1419.

32 أبو العلاء المعري. اللزوميات. تحقيق أمين عبد العزيز الخانجي. بيروت: مكتبة الهلال، القاهرة: مكتبة الخانجي. 300 / 2.

33 ينظر، الشعراوي، محمد متولي الشعراوي. تفسير الشعراوي. مراجعة الدكتور أحمد عمر هاشم نائب رئيس جامعة الأزهر. مطابع أخبار اليوم التجارية. 15 / 9247.

34 ينظر، الشعراوي، محمد متولي الشعراوي. تفسير الشعراوي. مراجعة الدكتور أحمد عمر هاشم نائب رئيس جامعة الأزهر. مطابع أخبار اليوم التجارية. 1 / 311.

35 ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي. كتاب المنتظم في تاريخ الملوك والأمم. تحقيق: محمد عبد القادر عطاء، مصطفى عبد القادر عطاء. بيروت: دار الكتب العلمية، 1412هـ-1992م، 16 / 26.

36 ينظر، الشعراوي، محمد متولي الشعراوي. تفسير الشعراوي. مراجعة الدكتور أحمد عمر هاشم نائب رئيس جامعة الأزهر. مطابع أخبار اليوم التجارية. 4 / 2241.

أعتقد أن دفاع الإمام الشعراوي عن الشاعر أبو العلاء كان ورود هذا البيت الشعري من أبو العلاء، فهو واضح ويؤكد إيمان الشاعر باليوم الآخر، وخاصة أنه يقول فلست بخاسر. وقد أورد الشعراوي هذا الشاهد من الشعر في تفسير ثلاث آيات من سورة النساء.

أولاً: في قوله تعالى: { وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقَهُمُ اللَّهُ ۖ وَكَانَ اللَّهُ بِهِمْ عَلِيمًا } [النساء 39].

الله عز وجل هنا يستنكر عليهم ويلومهم ويوبخهم ويذمهم، إذ كيف يغفلون عما ينفعهم، وهذا ليس استفهاماً عما سيصيبهم من إنكارهم للساعة والحشر، لكنه استنكار بمعنى: لو أنهم آمنوا أي ضرر كان سيلحقهم؟

وهنا أيضاً كرر الإمام الشعراوي قوله تعالى: { الَّذِينَ يَنْظُرُونَ أَهْمُ مُلَاؤُو رِحْمٍ وَأَهْمُ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ } [البقرة 46].

فكما أن من يغلب عليه الظن بأن هناك حياة بعد الموت وأنه سيحاسب، يقوم بأوامر الله عز وجل، فملتيقن أولى أن يقوم بالأعمال الصالحة.³⁷ ثانياً أيضاً في سورة النساء، قال الله تعالى: { فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ ۚ وَمَنْ يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فُتِّقِلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا } [النساء 64].

أي فليقاتل الذين يبيعون الدنيا ليربحوا الآخرة، والمؤمن الذي يقاتل هو على ثقة ويقين أنه فائز بكل الأحوال، إن قُتل جزاؤه الجنة وإلى حياة أفضل وأرقى من الحياة الدنيا، وإن عاش فهو منتصر ومنفذ لأمر الله عز وجل، فالمؤمن رابح دائماً، والكافر في خسارة دائمة.³⁸

وهنا جاء بشعر أبي العلاء المعري وأنه كان في أول حياته لديه شكوك في البعث فقال:

نُحَطِّمْنَا الْأَيَّامَ حَتَّى كَانْنَا زُجَّاحٍ، وَلَكِنْ لَا يُعَادُ نَا سَبِيكُ

ولكن بعد أن آمن قال: "هأنذا أموت على عقيدة عجائز نيسابور وقال:

رَعِمَ الْمُنْجَمُ وَالطَّيِّبُ كِلَاهِمَا لَا تَحْشُرُ الْأَجْسَادُ قَلْتَ الْبَيْكَمَا

إِنْ صَحَّ قَوْلُكُمْ فِلْسَتْ بِخَاسِرٍ أَوْ صَحَّ قَوْلِي فَالْحَسَارُ عَلَيْكُمْ³⁹

ثالثاً: في قوله تعالى: { أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ ۚ وَلَوْ كَانَتْ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا } [النساء 82].

الله عز وجل أمرنا نتدبر القرآن الكريم، لو كان القرآن من عند غير الله لوجدنا فيه اختلافاً كثيراً، فإياها الإنسان إن استشكل عليك أمر ظاهرياً، فاعمل عقلك لأن هذا التناقض إنما هو من بنات أفكارك، وليس من القرآن. هنا ربط الشعراوي هذه الآية بشعر أبو العلاء ربطاً عجبياً، وذلك بأن هذا القرآن الذي يتكون من 114 سورة، لا يوجد فيه اختلاف ولا تناقض، هل يستطيع أديب من الأدباء أن يكتب مثل فصاحته؟ ومهما كان الأديب فصيحاً فلا بد أن نرى ضعفاً من ناحية، وقوة من ناحية أخرى في أدبه، وقد يخل بالمعنى أو يناقض نفسه، كما فعل أبو العلاء عندما قال:⁴⁰

نُحَطِّمْنَا الْأَيَّامَ حَتَّى كَانْنَا زُجَّاحٍ، وَلَكِنْ لَا يُعَادُ نَا سَبِيكُ

وفي قوله تعالى: { وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ } [المائدة 38].

هنا تطرق الإمام للكلمة الحكيم فقال: كنا ونحن في مستقبل حياتنا التعليمية نجب الأدب والشعر والشعراء، وبعد أن قرأنا للمعري وجدنا عنده بعضاً من الشعر يؤول إلى الإلحاد، فزهدنا فيه وخصوصاً عندما قرأنا قوله في قصيدته:

نُحَطِّمْنَا الْأَيَّامَ حَتَّى كَانْنَا زُجَّاحٍ، وَلَكِنْ لَا يُعَادُ نَا سَبِيكُ

37 ينظر، الشعراوي، محمد متولي الشعراوي. تفسير الشعراوي. مراجعة الدكتور أحمد عمر هاشم نائب رئيس جامعة الأزهر. مطابع أخبار اليوم التجارية. 4 / 2239.

38 ينظر، الشعراوي، محمد متولي الشعراوي. تفسير الشعراوي. مراجعة الدكتور أحمد عمر هاشم نائب رئيس جامعة الأزهر. مطابع أخبار اليوم التجارية. 4 / 2412.

39 ينظر المصدر السابق، 4 / 2414.

40 ينظر، الشعراوي، محمد متولي الشعراوي. تفسير الشعراوي. مراجعة الدكتور أحمد عمر هاشم نائب رئيس جامعة الأزهر. مطابع أخبار اليوم التجارية. 4 / 2478.

وأخذنا من ذلك القول أنه ينكر البعث؛ فقلنا: يغينا الله عنه.⁴¹

كان للإمام صديق رأى في منامه المعري، يعاتب الإمام الشعراوي لأنه جفاه، فأخبر الشعراوي بذلك، أحضر الشعراوي دواوين المعري، وعكف على دراستها والبحث فيها، وعندما عرف لماذا عاتبه المعري واكتشف أن قول المعري لهذا البيت الشعري إنما كان في مرحلة الشباب، حيث كان مفتوناً بفكره، ولكن بعد أن ذهب عنه مراهقته الفكرية عرف الحق، وعاد إلى جادة الصواب والإيمان.⁴²

فهذه القصة توضح سبب دفاع الإمام الشعراوي عن المعري. وعلى هذا فإن الشعراوي استشهد بهذا البيت الشعري لأبي العلاء المعري، في ست آيات في كتابه تفسير الشعراوي أو الخواطر الشعراوي.

2.7. أحمد شوقي⁴³

المحشر قال الله تعالى: { وَخَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا } [طه 108].

عندما يكون هناك جمع غفير من الناس، لا نستطيع ضبط الأصوات أو إخفائها، لكن يصور الله لنا حال الناس يوم المحشر، يقول الله تعالى: { فلا تسمع إلا همساً }، فلا يجزؤ أحد على رفع صوته، من هول الموقف،⁴⁴ وقد وصف الأصوات بالخشوع لكن المراد أهلها، أما معنى همسا قال ابن عباس: صوت وطاء الأقدام، قال سعيد بن جبيرة فلا تسمع إلا همساً: سر الحديث ووطء الأقدام، هنا جمع سعيد كلا القولين.⁴⁵ وروى سعيد بن جبيرة عن ابن عباس قال: تحريك الشفاه من غير نطق.⁴⁶

هنا ربط الإمام الشعراوي بين حادثة موت سعد زغلول وكيف كان الناس يتخافتون ويتهايمسون بينهم، من هول الموقف على النفوس، لأنه سعد زغلول توفي، وبين ما سيحدث للناس من هول موقف المحشر يوم القيامة، وقد كان أحمد شوقي في لبنان فسمع بموت سعد زغلول فقال:

يَطُّ الْأَذَانُ هَمْسًا وَالشَّهَادَاتُ

كُلُّ نَفْسٍ فِي وَرِيدِهَا زَادَهَا⁴⁷

2.8. اليتيم

قال الله تعالى: { وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا }.⁴⁸

لا تعبدون إلا الله هذا الميثاق يشمل ثلاثة شروط: الأول: أن تعبدوا الله وحده، لأن عبادة الله هي قمة الإيمان. الثاني: وتؤمنون بالتوراة لأنه المنهج المنزل من عند الله. أما الثالث: وتؤمنون بموسى نبيا لأنه هو من أنزلت عليه التوراة. ثم بالوالدين إحساناً لأنهم السبب لوجودك والإحسان هو: الزيادة عن المفروض، ثم ذوي القرى ثم اليتامى. لو قام كل فرد بواجبه الإيماني لما وجدنا في المجتمع مسكيناً أو فقيراً، واليتيم هو من فقد أباه، والأم هي التي تربي وترعى، والأب يكافح لسد احتياجات الأسرة، يا للأسف في مجتمعنا الحالي انقلب الحال.⁴⁹ لذلك قال أحمد شوقي:

أَيَسَّ الْيَتِيمِ مَنِ انْتَهَى أَبْوَابُهُ
مِنْ هَمِّ الْحَيَاةِ وَخَلَّفَهُ دَلِيلًا

41 الشعراوي، محمد متولي الشعراوي. تفسير الشعراوي. مراجعة الدكتور أحمد عمر هاشم نائب رئيس جامعة الأزهر. مطابع أخبار اليوم التجارية. 5 / 3126/3125

42 ينظر المصدر السابق، 5 / 3126.

43 أحمد شوقي الملقب أمير الشعراء، شاعر مصري ولد بالقاهرة ومات فيها كان من الصغر مولعاً بالشعر. وهو من الشعراء المعاصرين. ينظر الشوقيات، 4

44 ينظر الشعراوي، محمد متولي الشعراوي. تفسير الشعراوي. مراجعة الدكتور أحمد عمر هاشم نائب رئيس جامعة الأزهر. مطابع أخبار اليوم التجارية. 15 / 9394.

45 أبو الفداء، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري الدمشقي. تفسير ابن كثير. تحقيق محمد حسين شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ، 5 / 279.

46 أبو محمد، أبو محمد الحسين بال مسعود البغوي. معالم التنزيل في تفسير القرآن. تحقيق محمد عبد الله النمر، عثمان جمعة ضميرية، سليمان مسلم الحرش. دار طبية للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، 1417هـ، 1997م.

47 أحمد حسن الزيات باشا. مجلة الرسالة. 1 / 425. كتاب غير مطبوع

48 البقرة 83.

49 الشعراوي. تفسير الشعراوي. 1 / 430.

إِنَّ الْيَتِيمَ هُوَ الَّذِي تَلَقَىٰ لَهُ أُمًّا تَحَلَّتْ أَوْ أَبًا مَشْغُولًا⁵⁰

وعندما انتقل إلى تفسير سورة الكهف، استشهد بهذا البيت من الشعر، قال تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا} [البقرة 83].

ربط الإمام صلاح المجتمع بصلاح الإنسان، فالفرد تكون حصيلته من صلاح غيره أكثر من حصيلته من عمله هو، فالفرد هو شخص واحد يستفيد من صلاح المجتمع، والإسلام يؤمن لنا التكافل الاجتماعي، عندما نضع إلى أمر الله، وعندما يأمرنا الشرع بكفالة اليتيم وإكرامه، وعدم أكل ماله بغير حق، فهنا يأتي الاطمئنان إلى قلبك على أولادك من بعدك، لأنك تعيش في مجتمع متعاون ومتكافل، هذا المجتمع سيكفل أولادك، وربما يكون اليتيم أوفر حظا من لديه أب، ولكنه مشغول عنه.⁵¹ لذلك يقول أحمد شوقي:

لَيْسَ الْيَتِيمُ مِنَ انْتَهَىٰ أَبَوَاهُ مِنْ هَمِّ الْحَيَاةِ وَخَلْفَاهُ دَلِيلًا
إِنَّ الْيَتِيمَ هُوَ الَّذِي تَلَقَىٰ لَهُ أُمًّا تَحَلَّتْ أَوْ أَبًا مَشْغُولًا

انظر إلى بدیع ربط الإمام المعاني بعضها ببعض، فهو تحدث هنا عن الصلاح وربط الصلاح بكفالة الأيتام، وقال عن أن بعض الأيتام قد يكونون أكثر حظا ممن لديهم أب، ولكنه مشغول عنهم، وجاء بعدها بيت من الشعر يدل على كلامه.

واستشهد بنفس البيت الشعري في سورة الأنعام، قال الله تعالى: {وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَهُوَ ۖ وَلِلْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُشْفُونَ ۖ أَفَلَا تَعْقِلُونَ} [الأنعام 32].

إن الحياة المرادة لله، ليست هي الحياة الأولى التي تعطي الإنسان الحس والحركة، ويلعب ويلهو من خلالها، إنما هي الحياة الإيمانية والله عز وجل أمرنا بالتعقل، وهو محاولة فهم قوانين الكون من أسباب ومسببات، والإنسان على قدر أخذه بالأسباب، يأخذ حظه من الدنيا، وهنا يخاطب الإنسان ويحذره بأن لا يستغل الآخرين ليؤمّن على لحظات الضعف التي سيمر بها، وإنما تأمين الضعف يكون باستخراج الرّكاة، والإنسان الذي يسعى ويلهث وراء الكسب، بانشغاله هذا قد يحول أولاده إلى يتامى⁵² لذلك يقول أحمد شوقي:

لَيْسَ الْيَتِيمُ مِنَ انْتَهَىٰ أَبَوَاهُ مِنْ هَمِّ الْحَيَاةِ وَخَلْفَاهُ دَلِيلًا
إِنَّ الْيَتِيمَ هُوَ الَّذِي تَلَقَىٰ لَهُ أُمًّا تَحَلَّتْ أَوْ أَبًا مَشْغُولًا

فقد استشهد ببيت من الشعر لثلاث آيات.

2.9. الأثر النفسي

وفي قوله تعالى في سورة الرعد {إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ} [الرعد 11].

هذه الآية جواب لسؤال مهم، إن الله في الآيات السابقة قال إنه متكفل في حفظ الإنسان ويصونه. فلماذا تحدث الابتلاءات لبعض الناس؟ جاءت هذه الآية وكانت الجواب، تحدث هذه الابتلاءات في إذا ما غيّر البشر من منهج الله، هذا التغيير يشمل فقط الإمدادات الفرعية، أما الشمس والقمر والهواء والنجوم وغيرها من الإمدادات الأصلية فلا يمنعها الله عنهم، فالله خلق الكون والإنسان وهو متكفل بالحفاظ على سير نظام الحياة فيهما وهذا من دواعي الربوبية.

وهنا ربط الإمام هذا المعنى بقوله تعالى: {ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكا} [طه 124].

⁵⁰ أحمد شوقي. الشوقيات. القاهرة: مدينة نصر: مؤسسة الهداوي للتعليم والثقافة. 1 / 247،

⁵¹ ينظر، الشعراوي. تفسير الشعراوي، 15 / 9007.

⁵² ينظر الشعراوي، تفسير الشعراوي. 6 / 3592.

ونرى هذا الحال في مجتمعاتنا المتزفة، يعيشون في ضنك نفسي، رغم أننا نستورد منهم كل أدوات الحضارة، فالمادة والثراء لا يحقق التوازن النفسي،⁵³ وانطبق عليهم ما قاله أحمد شوقي:

ليس الحمل ما أطاق الظَّهْرُ ما الحمل إلا ما وعاه الصَّدر⁵⁴

تأمل في ربطه للشعر في هذه المعاني الدقيقة، إن هذه الميزة للإمام الشعراوي رحمه الله.

واستشهد أيضاً بنفس البيت من الشعر في سورة الحج، عندما أخبرنا الله عن حال الناس في أهوال يوم القيامة، فقال الله سبحانه وتعالى: {يَوْمَ تَرَوْهَا تَدْهُلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَارَىٰ، وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ} [الحج 2].

وقال الشعراوي إن الحمل (بكسر الحاء) هو الشيء الثقيل الذي لا يطيقه ظهره، أما الحمل (بفتح الحاء) فهو الشيء اليسير⁵⁵، وفي هذا المعنى يقول الشاعر أحمد شوقي:

ليس الحمل ما أطاق الظَّهْرُ ما الحمل إلا ما وعاه الصَّدر

2.10. الطوفان

وعند تفسيره لسورة الروم، ذكر قصة حدثت معه وهو صغير، كانت بلدتهم على النيل وكان الناس قد زرعوا الذرة، فجاء الفيضان فأغرقه وهو أخضر لم ينضج، فرأى النساء سعيدات وتزغردن من الفرح، فتعجب وسأل والده عن سبب فرحهن على الرغم من خسارة الزرع، فأخبره والده إن إغراق النيل للزرع، هو مصدر خير وسبب لخصوبة الأرض، فلما كبر وقرأ قصيدة أحمد شوقي عن النيل عرف السبب،⁵⁶ حيث قال أحمد شوقي:

مِنْ أَحْيَ عَهْدٍ فِي الْفَرَى تَدْفُقُ وبأحْيَ كَفَّ فِي الْمَدَائِنِ تُغْدِقُ

الماء تُرْسِلُهُ فَيَصْبِحُ عَشْجَداً والأرض تُغْرِقُهَا فَيَحْيَا الْمَغْرَقُ⁵⁷

الاستبشار بالمطر يكون حسب الأحوال، إن جاء بعد جفاف وقحط أو جاء مفاجئاً. فأورد تلك القصة عند قوله تعالى في سورة الروم: {فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ} [الروم 48]. لأن المطر يشهرهم بالخير والنماء والزرع.

واستشهد بنفس البيت الشعري لأحمد شوقي، ولكن بطريقة مختلفة، وذلك في تفسيره لسورة العنكبوت، قال الله تعالى: {فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ} [العنكبوت 14].

الطوفان: هو زيادة الماء يعني حاجة الناس الرتيبة، فهو إما وسيلة موت، أو هلاك، أو وسيلة للحياة، فالله عز وجل يريد أن يلفت انتباهنا إلى المتقابلات في الحياة لكي لا يرسخ في أذهاننا أن الكون يمشي في رتابة ورتم واحد، فمثلاً سيدنا موسى ضرب البحر بالعصا فانفلق البحر، صحيح يوجد سبب و مسببات لكن تلك المسببات تمشي بمراد المسبب فيها، وهو الله عز وجل.⁵⁸ ولذلك يقول أحمد شوقي في قصيدة النيل:

مِنْ أَحْيَ عَهْدٍ فِي الْفَرَى تَدْفُقُ وبأحْيَ كَفَّ فِي الْمَدَائِنِ تُغْدِقُ

الماء تُرْسِلُهُ فَيَصْبِحُ عَشْجَداً والأرض تُغْرِقُهَا فَيَحْيَا الْمَغْرَقُ

53 ينظر الشعراوي. تفسير الشعراوي. 7242/ 12.

54 أحمد شوقي. ديوان أحمد شوقي. جمع الدكتور أحمد الحوي، 2/ 322.

55 ينظر الشعراوي. تفسير الشعراوي. 9691/15.

56 ينظر المصدر السابق. 18 / 11510، بتصرف

57 الشوقيات، 413.

58 ينظر الشعراوي. تفسير الشعراوي، 18 / 11099.

وفي قوله في سورة يوسف: { وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ } [يوسف 100]. في هذه الآية خطاب سيدنا يوسف لأهله، وذكر هنا إحسان الله إلى أهله، حيث جاء بهم من البدو.⁵⁹

يستشهد الشعراوي ببيت من الشعر لأحمد شوقي وفيه بيان للفرق بين البدو والحضر فقال:

سأمننا مِنَ الْبِيدِ يَا ابْنَ جَزِيحٍ ومن هذه العيشة الجافية
ومن خالبِ الشاةِ في موضعٍ ومن مُوقِدِ النارِ في تاجيه⁶⁰

2.11. العلم

وقوله سبحانه وتعالى في سورة البقرة: { قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ } [البقرة 32].

قول الملائكة هنا اعتراف أن مرجع العلم كله لله، وأن المعلم الأول في هذا الكون هو الله عز وجل، فإن العلم مهما تطور، ومهما حدث من طفرات علمية، وتشعبت العلوم، ما هي إلا نتيجة لتفاعل العقل الذي وهبه الله للإنسان مع المواد التي خلقها الله في الدنيا بالعلم الذي علمه الله للإنسان والمنطق الذي أيده به.⁶¹ وهنا يحضرنى قول أحمد شوقي:

سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ خَيْرَ مُعَلِّمٍ عَلَّمْتَ بِالْقَلَمِ الْقُرُونَ الْأُولَى
أرسلت بالتجارة موسى مُرشدًا وابنَ التبولِ فعَلِمَ الإنجيلًا
وفجرت مُنبوعِ التبيانِ مُحَمَّدًا فَسَمِعِي الْحَلِيكَ وَتَأَوَّلِ التَّنْزِيلًا⁶²

أبياته تدل على أن كل علم هو منسوب إلى الله عز وجل.

2.12. أكل المال بغير حق

وقوله تعالى في سورة البقرة: { وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ } [البقرة 188].

ذكر الله عز وجل الحكام في الآية، لأن الحاكم هو الذي يعطي مشروعية للمال ولو كان عن طريق الباطل، تدلوا بما إلى الحكام: أي ترشوا حكام حتى يعطيكم الحكام مشروعية أكل أموال الناس بالباطل.⁶³

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، وَإِنَّهُ يَأْتِينِي الْحُصْمُ، فَلَعَلَّ بَعْضًا أَنْ يَكُونَ أَبْلَغَ مِنْ بَعْضٍ، أَقْضِي لَهُ بِذَلِكَ، وَأُحْسِبُ أَنَّهُ صَادِقٌ، فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِحَقِّي مُسْلِمًا فَإِنَّمَا هِيَ قِطْعَةٌ مِنَ النَّارِ، فَلْيَأْخُذْهَا أَوْ لِيَدْعَهَا).⁶⁴

وإذا تأملنا في ألوان الفساد على وجه الأرض، يكون منبعها الرئيسي هو أكل الأموال بالباطل، وهذا ما يحدث على سبيل المثال في البنين والعمران، فيأتي الزلزال مدمراً للأبنية، وحاصد لأرواح الآلاف الأبرياء، والسبب الرئيسي لذلك هو أكل المال من أصحاب المسؤولية على تلك العمارات، كما حدث مؤخراً في زلزال تركيا. جعل أحمد شوقي الدين والأخلاق والمبادئ، أساس هذه القضية فقال:

⁵⁹ ينظر الشعراوي. تفسير الشعراوي، 12 / 7082.

⁶⁰ أحمد شوقي. مجنون ليلي. مؤسسة الهداوي. 2017م. 12.

⁶¹ ينظر الشعراوي. تفسير الشعراوي. 1 / 250.

⁶² الشوقيات، 215.

⁶³ ينظر الشعراوي. تفسير الشعراوي. 2 / 803.

⁶⁴ البخاري، أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل البخاري. صحيح البخاري. تحقيق جماعة من العلماء. الطبعة السلطانية المطبوعة الأميرية. مصر بولاق، 1311هـ، صورها الدكتور محمد زهير الناصر، الطبعة الأولى 1422هـ. بيروت: دار طوق النجاة. 9 / 73.

وليسَ بعامرٍ بُنيانَ قومٍ إذا أخلاقتهم كانت خراباً⁶⁵

انظر إلى إبداع المفسر الجليل الشعراوي كيف يربط أمر الله عز وجل، بواقع الإنسان الحي، وكيف يكون عدم الانصياع لأوامر الله آثاره مدمرة للبشرية، ويزيد ذلك الإبداع ببيت من الشعر، ليضفي مزيداً من الجمال والإبداع.

2.13. الموت

وفي قوله تعالى في سورة الأنعام: {وَيُرْسِلْ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ} [الأنعام 61].

من سنن الكون يهبهم الله عز وجل الموت، فقد أهبهم وقته وزمانه وسببه، هذا الإهمام هو عين البيان، لكي يبقى المؤمن دائماً مستعداً للموت ويسارع في الخيرات، قد يذهب الإنسان لطبيب ليعالج، ولكن يكون هذا الطبيب سبب موته، رغم أخذ الإنسان بالأسباب لكنه لا يمنع ذلك من قدر الله،⁶⁶ لذلك قال أحمد شوقي:

في الموتِ ما أعيا وفي أسبابه كحلٌّ امرئٍ رهقٍ بطيِّ كتابه
أسدٌ لعمرك من يموت بظفره عند اللقاء كمن يموت بناه⁶⁷

الأمر سيان إذا مات الإنسان تحت يدي الأسد سواء مات بظفر الأسد أو بناه لأن للموت أسباب وكل إنسان له ساعات ودقائق في هذا الكون وحياته مرهونة بطي كتابه.

واستشهد بهذا الشعر أيضاً في سورة آل عمران عند ذكر الموت وأنه لا يكون إلا بإذن الله، في قوله تعالى: {وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا} [آل عمران، 145].⁶⁸

وفي قوله تعالى في سورة الأحزاب: {يَسْأَلُكَ النَّاسُ عَنِ السَّاعَةِ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا} [الأحزاب 63].

سؤال الناس عن الساعة يعني عن القيامة واليوم الآخر، لكن في وقتنا الحالي تطلق كلمة الساعة على الآلة التي تحدد أجزاء الوقت بالدقائق والثواني، من ليل ونهار. قديماً عندما اخترع العرب الساعة، كانت عبارة عن خزان يقطر منه الماء، وكل ما نزل قطرة ماء حركت القطرات عقارب الساعة بالتساوي، فالله عز وجل قرب معنى يوم القيامة لأذهانهم، عندما قال عنها الساعة، وذلك أن الساعة التي تنتظرها هي آلة مواقيتكم في الحركة⁶⁹. قال أحمد شوقي:

دَقَاتُ قَلْبِ الْمَرْءِ قَائِلَةٌ لَهُ إِنَّ الْحَيَاةَ دَقَائِقُ وَثَوَانٌ⁷⁰

2.14. التعب النفسي

قوله تعالى في سورة البقرة: {الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يُتَّبَعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَدَىٰ ۖ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ} [البقرة 262].

انظر إلى دقة الكلام المولود عز وجل عندما قال ثم لا يتبعون، كان من الممكن أن يقول ولا يتبعون ما أنفقوا، ثم: هنا تدل على التراخي، لأنه المنفق قد لا يمن ساعة العطاء إنما في المستقبل، فالله عز وجل جاء بحرف ثم تنبيهاً للمؤمنين أن هذا العطاء يجب أن يبقى مصحوباً بعدم المن، وإن طال الزمن بعد العطاء، لما للمن من أثر نفسي عظيم على النفس، وفيه عبء وجرح نفسي للإنسان.⁷¹ عبر أحمد شوقي عن عبء حمل الأثقال النفسية فقال:

⁶⁵ الشوقيات، 93.

⁶⁶ ينظر الشعراوي. تفسير الشعراوي. 3683 / 6.

⁶⁷ الشوقيات، 95.

⁶⁸ ينظر الشعراوي. تفسير الشعراوي. 3 \ 1802.

⁶⁹ ينظر المصدر السابق. 19 / 12190.

⁷⁰ الشوقيات، 710.

⁷¹ ينظر الشعراوي. تفسير الشعراوي. 2 / 1149.

أَحْمَلْتُ دَنْبًا فِي حَيَاتِكَ مَرَّةً؟ أَحْمَلْتُ يَوْمًا فِي الضَّلُوعِ غَلِيلاً
أَحْمَلْتُ مَنًّا فِي النَّهَارِ مَكْرَرًا؟ وَاللَّيْلِ مِنْ مُسَدِّ إِلَيْكَ جَمِيلاً؟⁷²

2.15. الغزل

وقوله تعالى في سورة النور قال الله تعالى: {قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ} [النور 30].
فإن الله قد منع الوسيلة الأولى، التي تؤدي إلى ارتكاب الفاحشة ألا وهي النظرة، لأن النظر أول وسائل الزنا.⁷³ وقد أنشد أحمد شوقي عن مراحل غزال فقال:

نظرة فاتبسامة فسلاّم فكلام فموعّد فلقاء⁷⁴

2.16. الحرب

في قوله تعالى في سورة التوبة: {إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ}⁷⁵

طرح الشعراوي سؤالين:

الأول: لماذا لم يجعل الله الأشهر سلاماً؟

الحق يريد السلام للإنسان، ولكن الحر تكون أحياناً هي سبب من أسباب تحقيق السلام، عندما تكون الحرب دفاعاً عن الأرض والعرض، الله أعطانا الاختيار، فمن الممكن أن يختار بعض الفئات السوء فلا بد من الضرب على يد المسيء.

الثاني: لماذا لم يجعل الله العالم كله أياماً حراماً؟

إذا لطغى الكافرون وأذلوا المؤمنين، لأن المشركين والكفار لا يتبعون أوامر الله ويحاربونه، والمؤمنون ملتزمون بأمر الله. إن قوى الخير والشر على مر العصور تتصارع، فلا بد للحق أن يقف في وجه الباطل والشر.⁷⁶ لذلك قال أحمد شوقي:

الحزبُ في حقِّ لدَيْكَ شريعةً ومن السُّمومِ النَّافِعَاتِ دَوَاءٌ⁷⁷

2.17. المنتهي⁷⁸

المتغيرات

قوله تعالى: {ولما جاء أمرنا} [سورة هود 58].

أشار الشعراوي إلى لفظة رائعة، وهي أنه عندما يأتي عذاب الله، إما الصيحة، أو ريحاً صرصراً عاتية، أو أي شكل من أشكال العذاب، هذا العذاب يكون من قوة الطبيعة المؤتمرة بأمر الله، قد تعم الكافرين والمؤمنين لكنها تدمر الكافرين فقط، تلك قدرة التقدير من الله عز وجل وليست قوة التدمير، الصيحة تكون موجهة بأمر الله، قد حدد لها الله من تصيب ومن تترك، كما في قصة الطير الأبايل،⁷⁹ وعلى هذا المعنى يقول المنتهي:

72 الشوقيات، 36.

73 ينظر الشعراوي. تفسير الشعراوي. ج 16، ص 10251، 10250.

74 الشوقيات، 465.

75 التوبة 36.

76 ينظر الشعراوي. تفسير الشعراوي. ج 8، ص 5077.

77 الشوقيات، 47.

78 أحمد بن الحسين الجعفي الكوفي المعروف بالمتني الملقب بشاعر العرب ولد في الكوفة عام 303 هـ برع في مدح الملوك. ينظر التبيان في شرح الديوان 3/1.

79 ينظر الشعراوي. تفسير الشعراوي. 17 / 10713 / 10714.

تُسَوِّدُ الشَّمْسُ مِنَّا بِيضَ أَوْجُهِنَا وَمَا تُسَوِّدُ بِيضَ الْعَيْنِ وَاللَّمَمِ
وَكَانَ خَالِهُمَا فِي الْحُكْمِ وَاحِدَةً كَوِ احْتِكَمْنَا مِنَ الدُّنْيَا إِلَى حَكْمِ⁸⁰

فيضرب المتني مثلاً الشمس، عندما تجلس في الشمس، فإنها تجعل البشرة البيضاء تميل إلى السمرة، لكنها لا تسود العين والشعر الأبيض، هذا الشيء يحدث رغم أن الفاعل واحد، ولكن القابل لذلك الفاعل متغير ومختلف.

قوله تعالى في سورة الشعراء {أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ} [الشعراء 225].

ذكر الشعراوي أن المتني كان يضرب به المثل في الحكمة والبلاغة، وكان من أشهر شعراء العصر العباسي، وذكر قصة بيت الشعر الذي كان السبب في موت المتني، قال المتني:

فَالْحَيْلُ وَاللَّيْلُ وَالْبَيْدَاءُ تَعْرِفُنِي وَالسَّيْفُ وَالرُّمْحُ وَالْقِرْطَاسُ وَالْقَلَمُ⁸¹

الشعراء هذا حالهم يسرون من دون هدى، ومن دون مبدأ يلتزمون به، كالحائث على وجهه، بمدحوك لغرض ما وطمعاً في خيرك وتارة يذمون ويهجون للليل منك.⁸²

واستشهد ببيت شعر للمتني عندما أراد مدح سيف الدولة فقال:

شَخَّصَ الْأَتَامُ إِلَى كَمَالِكَ فَاسْتَعَدَّ مِنْ شَرِّ أَعْيُنِهِمْ بَعِيْبٍ وَاجِدٍ⁸³

فأورد هذا البيت الشعري في تفسيره لسورة الإسراء في قوله تعالى: {وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ بِكَ حَتَّىٰ تُفَجِّرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ بَيْنُوعًا} [الإسراء 90].

هنا أورد خاطرة من خواطره، ولم تكن تفسيراً لهذه الآية، وهي أن لن نفيذ التأيد نفي الفعل في المستقبل، وقال إن الإنسان يعتريه أحوال فهو متغير لا يحكمه حال واحد، وبما إنه لا يملك المستقبل فليس له أن يحكم على شيء حكماً قاطعاً، الحكم القاطع هو الله سبحانه وتعالى، فالإنسان عندما يصل إلى القمة بأمر معين، يخاف من الهبوط ويعبر الشعر عن هذا بقوله:

إِذَا نَمَّ شَيْءٌ بَدَأَ نُفُصُهُ إِذَا تَرَقَّبَ زَوَالًا إِذَا قِيلَ تَمَّ⁸⁴

الناس يتطلعون إلى الكمال في إتمام النعمة، ولا يعلم الإنسان أن النقص في تلك النعمة إنما هي الكمال، فرب ذلك النقص يرد عنه حسد أو كيد الحاسدين والحاقدين،⁸⁵ لذلك لما أراد المتني مدح سيف الدولة قال له:

شَخَّصَ الْأَتَامُ إِلَى كَمَالِكَ فَاسْتَعَدَّ مِنْ شَرِّ أَعْيُنِهِمْ بَعِيْبٍ وَاجِدٍ

أتى الشعراوي بنفس المعنى الذي يدل على الإنسان ابن الأغيار ويقرأ عليه الأحوال، والله عز وجل لا تتناوله الأغيار، وذلك في حديثه عن قوله تعالى في سورة الأنبياء قال الله تعالى: {فَاسْتَجِبْنَا لَهُ وَجَجَيْنَاهُ مِنَ الْعَمِّ وَكَذَلِكَ نُجِي الْمُؤْمِنِينَ} [الأنبياء 88].

انظر كيف ربط تلك المعاني قال إن الله ليس فقط ينجي الأنبياء، إنما الإنجاء يكون لكل مؤمن يفرغ إلى قوله تعالى: {لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ} [الأنبياء 87].

⁸⁰ الجرجاني، أبو الحسن علي بن عبد العزيز القاضي الجرجاني. الوساطة بين المتني وخصومه وتقد الشعر. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم بن علي بن محمد البجاوي. مطبعة عيسى البابي الحلبي. 379.

⁸¹ ابن كثير، عماد الدين، أبو الفداء، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي. البداية والنهاية. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي نقطة دار هجر، 1418هـ-1997م.

⁸² ينظر الشعراوي. تفسير الشعراوي. 17 / 10713/10714.

⁸³ الجرجاني، أبو الحسن علي بن عبد العزيز القاضي الجرجاني. الوساطة بين المتني وخصومه وتقد الشعر. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم بن علي بن محمد البجاوي. مطبعة عيسى البابي الحلبي. 358.

⁸⁴ محمد بن أيمن المستعصي. الدر الفريد وبيت القصيدة. تحقيق: الدكتور كامل سلمان الجبوري. بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، 1436هـ-2015م. 2 / 395.

⁸⁵ ينظر الشعراوي. تفسير الشعراوي. 14 / 8740.

وهو نداء النبي يونس الذي فرج الله به غمه وكرهه، يجب على المؤمن أن يأخذ العلاج والوصفة الطبية من القرآن الكريم،⁸⁶ لذلك يقول ابن مسعود رضي الله عنه: (وإذا أردتم العلم فأثيروا القرآن فإن فيه علم الأولين والآخرين).⁸⁷ قال ابن عطية: وتؤتير القرآن مناقشته ومدارسته والبحث فيه وهو ما يعرف به "88". فلا بد للمؤمن أن يتخذ من القرآن شفاء له، لما يعتريه من هم وغم، لأنه ابن أغيار يتقلب به الحال من حال فمن مرض إلى صحة، أو من غنى إلى فقر، والعجيب من أمر الناس إذا لم تكتمل عندهم نعمة يتدمرون وقد يكون ذلك النقص هو عين الكمال،⁸⁹ وقد أشار المتنبي إلى هذا المعنى في مدح سيف الدولة فقال:

شَخَصَ الْأَنْثَامُ إِلَى كَمَالِكَ فَاسْتَعَاذَ مِنْ شَرِّ أَعْيُنِهِمْ بِعَيْبِ وَاحِدٍ

2.18. الرحيل

استشهد بيت للمتنبي يتكلم فيه عن الرحيل قال المتنبي:

إِذَا تَرَحَّلْتَ عَنْ قَوْمٍ وَقَدْ قَدَّرُوا أَلَّا تُفَارِقَهُمْ فَالْتَرَجِّلُونَهُمْ⁹⁰

معنى البيت: أنك إذا أردت الرحيل، وقومك كأنه يستطيعون مد يد المساعدة لك لكيلا ترحل ولم يفعلوا، فهم راحلون الحقيقيون لأنهم لم يساعدوك على الإقامة.

استشهد بهذا البيت في ثلاث مواضع في كتابه خواطر الشعراوي وذلك لثلاث آيات، تلك الآيات ورد فيها كلمة تدل على المفاعلة، والمفاعلة: هي أن يكون الأمر الذي قام به الإنسان قد اشترك فيه الإنسان وطرف آخر خارجي، وذلك أولاً في سورة النحل قال الله تعالى: {وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا} [النحل 41].

المعنى في قوله تعالى هاجروا، أن كلمة هاجر تدل على المفاعلة من كلا الطرفين، فالإنسان الذي هاجر ترك المكان، ولكن المفاعلة التي حصلت من القوم هي التي اضطرت به إلى الهجرة، فالآية تتحدث عن المؤمنين الذين اضطروا إلى الهجرة بعد أن ظلموا من قومهم ينطبق هذا المعنى على قول المتنبي.⁹¹

وفي سورة يونس قال الله تعالى: {فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ غَدَابَ الْخُرِّي فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَى حِينٍ} [يونس 98].

كان يتحدث عن قرية النبي يونس وقال إن ذا النون هو: يونس بن متى⁹² الذي قال الله عنه في سورة الأنبياء قال الله تعالى: {وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا} [الأنبياء 87].

وهنا أيضاً وردت كلمة مغاضباً التي تدل على المفاعلة وأن النبي يونس هو الذي أغضبه قومه فخرج مغاضباً.⁹³

وأيضاً كلمة تدل على المفاعلة وهي كلمة مهاجر التي قالها سيدنا صالح لقومه في سورة العنكبوت قال الله تعالى: {فَأَمَّنَ لَهُ لُوطٌ. وَقَالَ إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَى رَبِّي} [العنكبوت 26].⁹⁴

86 ينظر الشعراوي، تفسير الشعراوي. 9625/15.

87 ابن المبارك، عبد الله بن المبارك المروزي، الزهد والرفائق. تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي. الهند، قام بنشره محمد عفيف الزعي. 280 ص

88 ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد. بيروت: دار الكتب العلمية، 1422هـ. 3 / 1.

89 ينظر الشعراوي، تفسير الشعراوي. 9625/15.

90 يا أبو العباس، عز الدين الأزدري المهلب، أحمد بن علي بن معقل. المأخذ على شراح ديوان أبي الطيب المتنبي. التحقيق: الدكتور عبد العزيز بن ناصر المناع، الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية. 1424هـ-2003م. 3 / 171.

91 ينظر الشعراوي، تفسير الشعراوي. 7939/13.

92 ينظر الشعراوي، تفسير الشعراوي. 6213/10.

93 ينظر المصدر السابق. 6214/10.

94 ينظر الشعراوي، تفسير الشعراوي. 11132/18.

2.19. نفع ومحبة الإنسان للنفع

استخرج من بعض الآيات محبة الإنسان للنفع، بين أن هذا النفع يكون وراؤه كل عمل سواء كان هذا العمل إيجابياً أو سلبياً، وورد هذا النفع في سورة الأنعام وسورة الأنفال وربطها ذلك بمثال من بيت شعر للمنتبي.

قوله تعالى في سورة الأنعام: {قُلْ مَنْ يُنَجِّكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً لَّئِنْ أَنْجَانَا مِنْ هَذِهِ لَنُكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ} [الأنعام 63].

والله مثل لنا النوازل بشيء قريب من أذهاننا وهي الظلمة، المراد بالظلمات هنا هي الابتلاءات والكوارث أو الحوادث التي تحدث للناس والتي يكون أسباب النجاة فيها ضئيلاً، الإنسان دائماً حريصاً على نفع نفسه، وكل فعل يفعله الإنسان إنما يكون لنفع نفسه، لكن تقدير النفع يختلف من إنسان إلى آخر، والمفلح هو الذي يسعى إلى النفعية الأبدية.⁹⁵ قال المنتبي:

أرى كلنا نبيغي الحياة لنفسه
حريصاً عليها مستهماً بما صبتاً
فحب الجبان النفس أوردته التقى
وحب الشجاع النفس أوردته الحريا⁹⁶

كلنا نحرص على الحياة، ولكن غايتنا ووسائلنا مختلفة الجبان يحب الدنيا يهرب من الحرب، لكنه شجاع الذي يريد الآخر والشهادة فيهرول إليها بكل شجاعة وثقة.

وأيضاً استشهد بنفس البيت في سورة القصص قال الله تعالى: {فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ} [القصص 50].

إذا اتبع الإنسان هواه عرض نفسه للتهلكة فهذا أضل الضلال، لأنه حسب غايته يكون هواه، والأهواء متضاربة وقد عبر المنتبي عن هذا التضارب فقال:

أرى كلنا يبيغي الحياة لنفسه
حريصاً عليها مستهماً بما صبتاً
فحب الجبان النفس أوردته التقى
وحب الشجاع النفس أوردته الحريا

فهنا الجبان والشجاع كلاهما يحبان الحياة لكن غايتهم مختلفة فالجبان يريد الحياة الدنيا فيهرب من الحرب، والشجاع يريد الحياة الآخرة فيضحى بنفسه في سبيل الله.⁹⁷

وربط بيت شعر المنتبي أيضاً في قوله تعالى في سورة الأنفال: {وَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَاللَّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ} [الأنفال 28].

إن الأولاد والأموال فتنة وامتحان لنا من الله عز وجل، والبطولة بأن تنجح بمحاذاة الامتحان، أي أن النفع يأتي من الأموال والأولاد فأما يكون نفعهم عائد إلينا في الدنيا والآخرة، وإما كسب النفع الدنيوي فقط، وهنا تختلف الغايات التي يتطلع لها الإنسان.⁹⁸

وقوله تعالى في سورة يونس: {وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنْبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَنَّمَا يَدْعُنَا إِلَىٰ ضُرِّ مَسَّهُ} [يونس 12].

إن أعتى الفجار، وأشد أعداء الله، عندما تأتيه ساعة العسرة ينادي (يا الله)، ثم إذا كشف الله عنه البلاء نسي الله وأوامر الله والإيمان به، بعضهم يدعو على نفسه بالموت عندما يضيق عليه الحال،⁹⁹ مثلما قال المنتبي:

⁹⁵ ينظر، الشعراوي. تفسير الشعراوي. 6 / 3691.

⁹⁶ ابن الإفليلي، أبو القاسم بن الإفليلي، إبراهيم بن محمد بن زكريا الزهري. شرح معاني شعر المنتبي لابن الإفليلي. تحقيق الدكتور مصطفى عليان. بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة. ج.2، ص.31.

⁹⁷ ينظر الشعراوي. تفسير الشعراوي. 18 / 10952.

⁹⁸ ينظر. الشعراوي. تفسير الشعراوي 8 / 4672.

⁹⁹ ينظر الشعراوي. تفسير الشعراوي 9 / 5772.

كَفَى بِكَ دَاءً أَنْ تَرَى الْمَوْتَ شَافِيَا وَحَسِبُ الْمَنَابِيَا أَنْ يَكُنَّ أَمَانِيَا¹⁰⁰

يا أيها الإنسان حسبك أن يكون الموت أمنيّة لك، ويا لها! من المصيبة وداء إذا كنت ترى الموت شافيا لك من تعب الدنيا ومشقات فيها.

2.20. تناقض المنافيين

وذلك في سورة التوبة قال الله تعالى: {وَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنْهُمْ لَمُنْكُمْ وَمَا هُمْ بِمُنْكُمْ، وَلَكِنَّهُمْ قَوْمٌ يَفْرُقُونَ} [التوبة 56].

فهنا المنافقون ينافضون أنفسهم، عند لقاء المؤمنين والرسول يخلفون بأنهم مؤمنين لكنهم ليسوا مؤمنين، وهم على علم بهذا في قرارة أنفسهم.

تناقض الذات متعب للإنسان ومن حوله وجاء بشعر المتنبي، يبين فيه المتنبي أن هذا التناقض هو أتعب شيئا في الوجود فيقول:¹⁰¹

وَمِنْ نَكَاةِ الدُّنْيَا عَلَى الْحَرِّ أَنْ يَرَى عَدُوًّا لَهُ مَا مِنْ صَدَاقَتِهِ مُدًّا¹⁰²

انظر إلى هذا التناقض الذي عبر عنه أنه من أتعب شيء في الدنيا أن تكون مضطرا لمصادقة عدوك.

2.21. التزين والزينة

ورد مصطلح الزينة والتزين في سورتي هود والنور، أما في سورة النور قال الله تعالى: {لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُمْ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا} [النور 31].

وهنا تحدث الشعراوي عن الزينة وما آل إليه حالنا اليوم وذكر بيت للمتنبي يصف فيه جمال المرأة البدوية والمرأة الحضرية،¹⁰³ قال المتنبي:

حَسُنَ الْحِضَارَةُ مَجْلُوبٌ تَطْرِيَةٌ وَفِي الْبَدَاوَةِ حُسْنٌ غَيْرَ مَجْلُوبٍ¹⁰⁴

وأیضا في قوله تعالى في سورة هود: {مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزَيَّنَتَهَا نُوفٍ إِلَيْهِمْ أَعْمَالُهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُنْحَسُونَ} [هود 15].

هذه الآية تبين أن من كانت بغيته الدنيا وما عليها من زينة، نمده ونعطيه، ولكن في اليوم الآخر سيرى الجزاء، إن الزينة هي كل شيء يجسّن من مظهر أشياء

وتحدث عن المبالغة في الزينة وأن المرأة عندما تبالغ في زينتها فهي تعطي انطباع عكس ذلك،¹⁰⁵ وأوضح ذلك بقول المتنبي:

الطَّيِّبُ أَنْتَ إِذَا أَصَابَكَ طَيِّبٌ وَالْمَاءُ أَنْتَ إِذَا اغْتَسَلْتَ الْغَاسِلَ¹⁰⁶

2.22. حال أهل النار

في سورة الحج في قوله تعالى: {كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ} [الحج 22].

تصور الآية حال أهل النار وأنهم كلما أرادوا النجاة من النار والخروج منها أعيدوا فيها ويقول إن الإنسان من شدة العذاب يصل إلى مرحلة لا يشعر بها في

شيء وقد وصف المتنبي هذا الحال فقال:¹⁰⁷

رَمَانِي الدَّهْرُ بِالْأَرْزَاءِ حَتَّى كَأَنِّي فِي غَشَاؤِ مَنْ يَبَالِ

فَكَنْتُ إِذَا أَصَابَتْنِي سَهَامٌ تَكَسَّرَتْ الْبِصَالُ عَلَى الْبِصَالِ

100 يوسف البديعي الدمشقي، الصبح المبني عن حثية المتنبي. المطبع العاملة في الشرقية، 1308هـ، 2 / 433.

101 ينظر الشعراوي. تفسير الشعراوي 9 / 5206.

102 يوسف البديعي الدمشقي، الصبح المبني عن حثية المتنبي. المطبع العاملة في الشرقية، 1308هـ، 2 / 352.

103 ينظر الشعراوي. تفسير الشعراوي. 16 / 10255.

104 الشوقيات، 189.

105 ينظر الشعراوي. تفسير الشعراوي. 10 / 6383.

106 الجرجاني، أبو الحسن علي بن عبد العزيز القاضي الجرجاني. الوساطة بين المتنبي وخصومه وتقد شعره. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم بن علي بن محمد البجاوي. مطبعة عيسى البابي الحلبي. 390.

107 ينظر الشعراوي. تفسير الشعراوي. 16 / 9772.

يعبر الشاعر عن حالة نفسية عجيبة وكأن أصبح لديه درع حصين، لا نقول إنه يحميهِ من الطعنات ومصائب الدنيا، ولكن هذا الدرع هو فقدان الإحساس بالألم من شدة الألم، فأصبح لا يشعر بشيء، فمهما أصابته السهام تنكسر، وهو في حالة عجيبة من عدم الشعور وكأنه اعتاد على الألم.

الخاتمة

بعد أن خضنا في رحاب آيات الله وتفسير الشعراوي، الذي هو كما قال عنه أنها خواطر ترد على القلوب النقية والنفوس الصافية، فتارة يروي لنا قصة حصلت معه وتارة يطلق حكمة وحيناً آخر يطلق العنان لأفكارنا بأمثلة من واقع حياتنا رأيت إن استشهاده بأشعار الشعراء المولدين كان للاستئناس بمعنى، أو ليظهر حكمة من أمر معين، فهو الذي قال "ولا تزال الحكمة شاردة حتى يؤويها بيت من الشعر يحفظ ويتداول على مر العصور، كما نستشهد نحن الآن بأبيات المتنبي والمعري وشوقي". فهذا اعتراف منه أنه يسعى للحكمة، أو إنه يروي حكاية حصلت معه ويستشهد عليها ببيت من الشعر أو عند تفسيره للآية يقف عند كلمة بسيطة مثل الزينة، ويبدأ بوعظ النساء لكي لا يبدن زينتهن ويستشهد على ذلك ببيت من الشعر، كما أن استشهاده بشعر المولدين لا يساوي أي نسبة بمقابل استشهاده بغيرهم، وعلى هذا فإن الامام الشعراوي لم يخرج عن اجماع الأئمة، فهو كان عالماً بالقصد من هذا الاجماع وهو أن علماء اللغة العربية كالأصمعي وعمرو بن العلاء، عندما وضعوا شروطاً صارمة للاستشهاد بالشعر كان ذلك للحفاظ على اللغة العربية والتفسير، فقد كانوا يستشهدون بالشعر لفهم غريب القرآن ولإيضاح معنى معين، أو تقعيد قاعدة نحوية أو صرفية ولكن الشعراوي خرج من كل هذا باستشهاده.

المصادر والمراجع

- ابن الإفليلي، أبو القاسم بن الإفليلي، إبراهيم بن محمد بن زكريا الزهري. شرح معاني شعر المتنبي لابن الإفليلي. تحقيق الدكتور مصطفى عليان. بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة. 1997م.
- ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي. كتاب المنتظم في تاريخ الملوك والأمم. تحقيق: محمد عبد القادر عطاء، مصطفى عبد القادر عطاء. بيروت: دار الكتب العلمية، 1991م.
- ابن حمدون، أبو المعالي بماء الدين محمد بن الحسن بن حمدون. التذكرة الحمدونية. بيروت: دار صادر، 1996م.
- ابن الرومي، أبو الحسن علي بن العباس بن جريح. ديوان ابن الرومي. شرح الأستاذ أحمد حسن بسج. بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية 2008م.
- ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد. بيروت: دار الكتب العلمية، 2002م.
- ابن كثير، عماد الدين، أبو الفداء، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي. البداية والنهاية. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي نقطة دار هجر، 1997م.
- ابن المبارك، عبد الله بن المبارك المروري. الزهد والرفائق. تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي. الهند، قام بنشره محمد عفيف الزعي. 1975م.
- أبو العباس، عز الدين الأزدي المهلبي، أحمد بن علي بن معقل. المأخذ على شرح ديوان أبي الطيب المتنبي. التحقيق: الدكتور عبد العزيز بن ناصر المانع. الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 2003م.
- أبو العلاء المعري. اللزوميات. تحقيق أمين عبد العزيز الخانجي. بيروت: مكتبة الهلال، القاهرة: مكتبة الخانجي. 2003م.
- أبو العلاء، أحمد بن عبد الله المعري، اللامع العزيزي شرح ديوان المتنبي. تحقيق محمد سعيد المولوي. مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 2008م.
- أبو بكر، محمد بن العباس الخوارزمي. كتاب الأمثال المولدة. أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2003م.
- أبو عمر، شهاب الدين أحمد بنت محمد بن عبد ربه الأندلسي. العقد الفريد. بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م.

Mısırlı Şa'râvî'nin Tefsirinde Müvelled Şairlerin Şiirleri

- أبو نواس، الحسن بن هانئ. *ديوان أبو نواس*، شرحه الكاتب محمود كامل فريد. القاهرة الحجازي، 1937م.
- أسامة بن الزهراء عضو في ملتقى أهل الحديث. *المعجم الجامع في تراجم العلماء وطلبة العلم المعاصرين*. هذا الكتاب ألفه أعضاء ملتقى أهل الحديث وهو خاص بالملكتبة الشاملة. 2016م.
- البخاري، أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل البخاري. *صحيح البخاري*. تحقيق جماعة من العلماء. الطبعة السلطانية بالمطبعة الأميرية. مصر بولاق، 1983م، صورها الدكتور محمد زهير الناصر، بيروت: دار طوق النجاة. الطبعة الأولى 2003م.
- البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود. *معالم التنزيل في تفسير القرآن*. تحقيق محمد عبد الله النمر، عثمان جمعة ضميرية، سليمان مسلم الحرش. دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، 1997م.
- التعالبي أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي. *التمثيل والمحاضرة*، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، الدار العربية للكتاب، ط2، 1981م.
- الجرجاني، أبو الحسن علي بن عبد العزيز القاضي الجرجاني. *الوساطة بين المتنبي وخصومه وتقدم الشعر*. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم بن علي بن محمد البجاوي. القاهرة، مطبعة عيسى البابي الحلبي. 1935م.
- خليل حلمي، المؤلّد في العربية دراسة في نمو اللغة العربية وتطورها بعد الإسلام. الطبعة الثانية، بيروت، لبنان: دار النهضة العربية. 2005م.
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي. *سير أعلام النبلاء*. تحقيق: بشار عواد معروف. بيروت، مؤسسة الرسالة. 1915م.
- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركشي الدمشقي. *الأعلام للزركشي*. بيروت، دار العلم للملايين، 2002م.
- الشعراوي، محمد متولي. *تفسير الشعراوي*. مراجعة الدكتور أحمد عمر هاشم نائب رئيس جامعة الأزهر. مطابع أخبار اليوم التجارية. 2010م.
- الشعراوي، محمد متولي الشعراوي. *معجزة القرآن*. تقديم وتخريج وضبط النص ناصر إسماعيل. الجزائر: دار الهدى، 2004م.
- شوقي، أحمد. *ديوان أحمد شوقي*. جمع الدكتور أحمد الحوفي، القاهرة، دار المعارف، 1991م.
- شوقي، أحمد. *مجنون ليلي*. القاهرة، مؤسسة الهداوي، 2017م.
- عباس، فضل حسن. *التفسير والمفسرون أساسياته واتجاهاته ومناهجه في العصر الحديث*. عمان: نفائس للنشر والتوزيع. 2016م.
- المتنبي، أبو الطيب أحمد بن الحسين، *ديوان أبي الطيب المتنبي*، بشرح أبي البقاء العكبري. التبيان في شرح الديوان. لبنان، بيروت: دار المعرفة، 2008م.
- محمد بن أيدير المستعصي. *الدر الفريد وبيت القصيد*. تحقيق: الدكتور كامل سلمان الجبوري. بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، 2015م.
- محمد بن رزق الطرهوني. *التفسير والمفسرون في غرب أفريقيا*. المملكة العربية السعودية: ابن الجوزي، الطبعة الأولى 2006م.
- محمد زايد. *مذكرات إمام الدعاة*. القاهرة: دار الشروق، 1968م.
- محمد سليمان الطيب. *موسوعة القبائل العربية*، بحوث ميدانية وتاريخية. دار الفكر العربي. الطبعة الثالثة، 2009م.
- ياسر بن أحمد بن أبي الحمد الكوسي الحمداني. *موسوعة الرقائق والأدب*. لا يوجد تاريخ الطبعة.
- يوسف البديعي الدمشقي، *الصباح المبني عن حثية المتنبي*. المطبعة العامرة الشرفية، 1890م.

Kaynakça

- Abbas, Fazl Hasan. *El-müfessirün medârisühüm ve menâhicühüm*. 3 Cilt. Amman: Dârü-n'-Nefais, 2016.
- Bedî'î, Yûsuf. *Es-subhu'l-münebbî 'an haysiyyeti'l-mütenebbî*. 2 Cilt. Kahire: Matba'atü'l-Âmire eş-Şarkiyye, 1890.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ, *Me'âlimü't-tenzil*, thk. Muhammed Abdullah Nimr. 8 Cilt. Kahire: Darü Taiba, 1997.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîli. *Sahîh-i Buhârî*. 9 Cilt. Kahire, Bulak, 1983.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Abdilazîz b. el-Hasen el-Kâdî. *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve huşûmih*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm – Ali Muhammed el-Bicâvî. Kahire. Matbatu İsâ el-Bâbi el-Halebî, 1935.
- Ebû Nüvâs, el-Hasen b. Hâni' b. Abdilevvel el-Hakemî. *Dîvânu Ebî Nüvâs*. thk. Mahmûd Kâmil Ferîd. Kahire: Hicazi, 1937.
- Ebü'l-Alâ el-Maarrî, Ahmed b. Abdillâh b. Süleymân. *El-lüzûmiyyât*. thk. 2 Cilt. Emin Hanci, Beyrut: el-Hilal, 2003.
- Ebü'l-Alâ el-Maarrî, Ahmed b. Abdillâh b. Süleymân. *el-Lamiü'l-azizi şerhu divani'l-Mütenebbî*. thk. Aaid el-Mevlâvi, Riyâd: Merkezü'l-melik Faysal li'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-İslamiyye, 2008.
- Hârizmî, Ebû Bekir Cemâlüddîn Muhammed b. Abbâs et-Taberî el-Hârizmî. *el-Emsalü'l-müvellede*. Abu Dabi: el-Mecmaü's-Sekafi, 2003.
- Hilmi, Halîl. *el-Müvellad fi'l-Arabiyye dirase fi nümvvi'l-lugati'l-Arabiyye ve tatavvuriha ba'de'l-İslâm*. Beyrut: Dârül'nahda el-Arabiyyâ, 2005.
- İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih b. Habîb el-Kurtubî el-Endelüsî. *el-İkdü'l-ferîd*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Girnâti el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2002.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî ed-Dimaşkî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 20 Cilt. B.y.: Daru Hacer, 1979.
- İbn Hamdûn, Ebü'l-Meâlî Bahâüddîn Kâdî'l-Kudât Muhammed b. el-Hasen b. Muhammed b. Alî b. Hamdûn el-Bağdâdî. *et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye*. Beyrut: Darudader. 1996.
- İbnü'l İflîlî, Ebü'l-Kasim İbrâhîm b. Muhammed b. Zekeriyâ el-Kurtubî el-İflîlî. *Şerhu şî'ri'l-Mütenebbî*. thk. Mustafa Eliyyan. Beyrut. Mu'assisatul Risâle. 1998.

- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muntazam fi târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*. 19 Cilt. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- İbnü'r-Rûmî, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Abbâs b. Cüreyc el-Bağdâdî. *Dîvânî ebni'r-rûmî*. 3 Cilt. thk. Ahmed Hasan Besec. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- Mütenebbi, Ebü't-Tayyib Ahmed b. Hüseyin b. Hüseyin el-Kindî, *Divanu'l-Mütenebbi et-Tibyân fi şerhi'd-dîvân şarh* Ebü'l-Bekâ el-Ukberî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2008.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl. *et-Temsîl ve'l-moḥâḍara fi'l-hikem ve'l-münâzara*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. Beyrut: Dârü'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1981.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Ḥavâtirî ḥavle'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Ahmed Ömer Hâşim. 20 Cilt. Kahire: Ahbarü'l-Yevm, 2010.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Mu'cizâtü'l-Kur'ân*. thk. Nâsir İsmâîl. Cezâir: Dârü'l-Hudâ, 2002.
- Şevkî, Ahmed. *Mecnûn-u Leylâ*. Kahire: Müessesetu Hindâvî, 2017.
- Şevkî, Ahmed. *eş-Şevkiyyât, Divanu Ahmed Şevkî*. 2 Cilt. Kahire: Darü-l'Maârif, 1991.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1984.
- Ziriklî, Hayrüddîn b. Mahmûd. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.



BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

Burdur Theology Journal

(Haziran / June 2024) Sayı 8 | e-ISSN: 2980-2407

Kötülüğün Sıradanlaştırılması: Gazze Soykırımı Bağlamında Psikolojik Bir Analiz

The Banalization of Evil: A Psychological Analysis in the Context of the Gaza Genocide

Orhan GÜRSU

<https://orcid.org/0000-0002-7478-371X>

orhangursu1@gmail.com

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi | <https://ror.org/04xk0dc21>

Prof. Dr., İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi, Burdur, Türkiye

Prof. Dr. Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion, Burdur, Türkiye

Atıf | Cites As

Gürsu, Orhan. "Kötülüğün Sıradanlaştırılması: Gazze Soykırımı Bağlamında Psikolojik Bir Analiz". *Burdur İlahiyat Dergisi* 8 (Haziran 2024), 130-149.

<https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1476096>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 30 Nisan/April 2024
Kabul Tarihi/Accepted	: 07 Haziran/June 2024
Yayın Tarihi/Published	: 28 Haziran/June 2024

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Orhan GÜRSU.

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

The Banalization of Evil: A Psychological Analysis in the Context of the Gaza Genocide

Abstract

Extensive research has been conducted on the underlying conditions and causes of genocide and mass violence in an attempt to understand the reasons behind the evil behaviour of people against each other. The fact that violent and evil nations like Israel have a history of aggression and have cultures that glorify violence is another important issue that needs to be emphasised. In this study, the psychological mechanisms by which ordinary evil in daily life is transformed into extraordinary evil are questioned in the context of the genocide committed by Israel in Gaza. In this context, an analytical attempt was made based on the "Five-step Identity Model in the Development of Collective Hate" created by Reicher, Haslam and Rath (2008). In the first part of the study, the historical and psychological background of the banality of evil is analysed. In the second part, each of the stages of identification, exclusion, threat, virtue and the sanctification of destruction, which are based on the "Five-step Identity Model in the Development of Collective Hate", is studied in the context of the genocide committed by Israel. Founded on Zionist principles, the State of Israel, with the concepts of "chosen nation" and "chosen race" emphasised in its sacred texts, has instilled in its supporters the belief that they are superior to other nations because they have been divinely chosen. This has naturally led to the targeting of Palestinian Muslims as the marginalised group living in the region. Since 1948, Israel has systematically occupied lands that do not belong to it, resulting in the massacre or forced displacement of Muslim inhabitants. In committing this collective evil, Israel has sought to justify the war by claiming that it must kill Muslims in Gaza in order to preserve its own existence and survival. While committing this immoral evil and genocide, Israel claimed that it was not acting in the name of evil, but in the name of protecting its own virtues. The Zionist regime and its supporters have shown a remarkable lack of shame in this genocide in which thousands of innocent children, pregnant women and innocent civilians were slaughtered. The psychological mechanisms used by the Zionist regime to trivialise the evil it has committed do not solve the problem, but only deepen it. As a solution proposal, the two-state system should be implemented as soon as possible, Israel should return to the borders before 1967, the decisions taken by international courts should be implemented, and the Zionist regime and the US and Western countries that support it should be tried for the crimes of supporting genocide. Since the Nazi genocide of the Jews occupies an important place in the academic literature on the issue of genocide, the theories and theories put forward are always in this vein. Interestingly, the so-called genocide perpetrated by Turkey against the Armenians, followed by the Bosnian and Rwandan genocides, seem to be the most frequently covered genocides. It is quite remarkable that there is no serious study on the numerous genocides committed by the USA and Western countries. This phenomenon, which can also be read as the instrumentalisation of science to cover up evil, needs to be examined separately. Similarly, although the systematic evil perpetrated by Israel in Palestine since 1948 has reached the level of genocide, studies on this subject are almost non-existent. It is hoped that the study based on the Five-step Identity Model in the Development of Collective Hatred method will contribute to the limited literature in this field.

Keywords: Psychology of Religion, Evil, Genocide, Israel, Gaza, Five-step Identity Model in the Development of Collective Hatred.

Kötülüğün Sıradanlaştırılması: Gazze Soykırımı Bağlamında Psikolojik Bir Analiz

Öz

Soykırımın ve kitlesel şiddetin altında yatan temel koşullar ve nedenleri hakkında kapsamlı araştırmalar yapılmış, insanların birbirlerine karşı sergiledikleri kötülüklerin altında yatan sebepler anlaşılmasına çalışılmıştır. İsrail gibi şiddete başvuran, kötülük sergileyen milletlerin saldırganlık geçmişine ve şiddeti yücelten kültürlerle sahip olması soykırım ve kitlesel şiddet bağlamında değerlendirilmesi gereken önemli bir husustur. Bu çalışmada gündelik hayattaki sıradan kötülüğün hangi psikolojik mekanizmalarla sıra dışı kötülük haline getirildiği İsrail'in Gazze'de uyguladığı soykırım bağlamında sorgulanmıştır. Bu meyanda Reicher, Haslam ve Rath (2008) tarafından oluşturulan "Kolektif Nefretin Gelişmesinde Beş Aşamalı Kimlik Modeli" temel alınarak bir çözümlene denemesi yapılmıştır. Çalışmanın ilk bölümünde kötülüğün sıradanlığının tarihsel ve psikolojik arka planı incelenmiştir. İkinci bölümünde ise "Kolektif Nefretin Gelişmesinde Beş Aşamalı Kimlik Modeli" temelinde yer alan; *özdeşleşme, dışlama, tehdit, erdem ve yok etmenin kutsanması* aşamalarının her biri İsrail'in gerçekleştirdiği soykırım bağlamında işlenmiştir. Siyonist temeller üzerine kurulan İsrail devleti, kutsal metinlerinde vurgulanan "seçilmiş ulus" ve "seçilmiş ırk" kavramlarıyla taraftarlarına ilahi olarak seçtikleri için üstün oldukları inancını aşılamıştır. Bu da tabiatıyla bölgede yaşayan dışlanan grup olarak Filistinli Müslümanların hedef alınmasına yol açmıştır. 1948'den bu yana İsrail, kendisine ait olmayan toprakları sistematik bir şekilde işgal ederek Müslüman sakinlerin katledilmesine ya da göçe zorlanmasına neden olmuştur. İsrail bu kolektif kötülüğü işlerken, kendi varlığını ve bekasını korumak için Gazze'deki Müslümanları öldürme zorunluluğunu öne sürerek savaşı meşrulaştırmaya çalışmıştır. İsrail bu ahılsız kötülüğü ve soykırımı işlerken kötülük adına değil, kendi erdemlerini korumak adına hareket ettiğini ileri sürmüştür. Binlerce masum çocuğun, hamile kadının ve masum sivilin katledildiği bu soykırımda siyonist rejim ve destekçileri kayda değer bir utanç eksikliği sergilemiştir. Siyonist rejimin işlediği kötülüğü sıradanlaştırmak için başvurduğu psikolojik mekanizmalar sorunu çözmediği gibi daha da derinleştirmiştir.

Çözüm önerisi olarak iki devletli sistemin bir an önce hayata geçirilmesi, İsrail'in 1967'den önceki sınırlara geri dönmesi, uluslararası mahkemelerin aldıkları kararların uygulanması, Siyonist rejim ile buna destek olan başta ABD ve Batılı ülkelerin soykırımı destek olma suçlarıyla yargılanmaları gerekmektedir. Soykırımı ilişkin akademik literatürde Nazilerin Yahudilere uyguladığı soykırım önemli bir yer tuttuğu için ortaya atılan teori ve kuramlar hep bu minvalde işlenmektedir. İkinci sırada ilginç bir şekilde Türkiye'nin Ermenilere yaptığı sözde soykırım ve sonrasında ise Bosna ve Ruanda soykırımları en fazla işlenmiş görünmektedir. ABD ve Batılı ülkelerin gerçekleştirdiği sayısız soykırımlara ilişkin ciddi bir çalışmanın olmaması dikkat çekicidir. Bilimin kötülüğün örtülmesi için araçsallaştırılması olarak da okunabilecek bu olgunun ayrıca incelenmesi gerekmektedir. Benzer şekilde İsrail'in 1948'den bu yana Filistin'de uyguladığı sistematik kötülük, soykırım boyutuna ulaşmış olmasına rağmen bu konudaki çalışmalar yok denecek kadar azdır. Kolektif Nefretin Gelişmesinde Beş Aşamalı Kimlik Modeli metodu baz alınarak gerçekleştirilen çalışmanın, bu alandaki sınırlı literatüre katkı sağlayacağı umulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Kötülük, Soykırım, İsrail, Gazze, Kolektif Nefretin Gelişmesinde Beş Aşamalı Kimlik Modeli.

GAZZELİ MAZLUMLARA İTHAFEN...

Giriş

Yahudi kökenli Amerikalı siyaset bilimci ve Holokost mağduru Hannah Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı: Eichmann Kudüs'te*¹ adlı kitabında Nazi Almanya'sı döneminde milyonlarca Yahudi'nin toplama kamplarına, ölüme gönderilmesinden sorumlu bireylerden biri olan Adolf Eichmann'ın 1961 yılında Kudüs'teki yargı sürecini incelemiştir. Bu davaya gözlemci ve The New Yorker gazetesinin muhabiri sıfatıyla katılan Arendt, dava sürecinde kötülüğe ilişkin izlenimlerini “kötülüğün sıradanlığı” kavramı ile ileri sürmüştür. Ona göre kötülüğün kaynağı düşünce yoksunluğu ya da fikirsizliktir.² Dahası kötülük nadir rastlanan bir şey değildir. Eichmann bireyselliğini yitirmiş, hayatı boyunca hep çeşitli kurumların parçası olmuş ve kendisini bu kurumlar üzerinden tanımladığı için kötüdür. Arendt, Eichmann'ın suçsuz olduğunu söylemediği gibi iyi bir insan olduğunu da söylememiştir. O'na göre Eichmann sıradan biridir. Nazilerin elinde bu ortalama insan tabiatından sıra dışı bir kötülük çıkarılmıştır. Asıl hazin olan ise tüm bu soykırım gerçekleşirken insanların Nazi ideolojisine ve lider kültüne ses çıkarmayarak seyirci kalmalarıdır. İlginç bir şekilde bu kitle Holokost'a dair gerçekler ortaya çıkınca bu sefer de Nazilerin kötü oldukları dışında bir şey duymak istemediler.³ Arendt'in bu boyutta bir kötülüğü “sıradan” şeklinde tanımlaması sonraki yıllarda literatürde çeşitli tartışmalara yol açmıştır.⁴ Hatta Arendt'in bu terimi icat etmesinden bu yana başka hiçbir felsefi fikrin bu kadar tartışma yaratmadığını ileri sürenler bile olmuştur.⁵

Kuşkusuz Holokost'a yönelik anlama çabaları sadece Arendt tarafından dile getirilmedi. Geçmiş 20. yüzyılın başlarına dayanan sosyal psikoloji bilim alanı da bu kötülük probleminin psikolojik gerekçelerini, temellerini anlamaya çalışmıştır. Sosyal psikolojinin öncüleri arasında yer alan Yahudi kökenli ve Holokost'ta aile bireylerini kaybeden Kurt Lewin, Solomon Asch, Stanley Milgram ve Henri Tajfel, Holokost'u anlamak için deneysel çalışmalar yapmışlardır.⁶ Özellikle Stanley Milgram'ın 1960'larda gerçekleştirdiği deneysel çalışmaları, güç ilişkileri, otoriteye itaat ve bunların potansiyel olarak yıkıcı sonuçlarının anlaşılmasına büyük katkıda bulunmuştur. Milgram ve Holokost'ta ailelerini kaybeden diğer Yahudi akademisyenler (Kurt Lewin, Solomon Asch, Henri Tajfel) sosyal psikolojinin öncüleri olarak kabul edilirler. Bu dört Yahudi bilim insanının çalışmaları sosyal psikoloji alanına ciddi bir şekilde yön vermiştir.⁷ Bu isimlerin çalışmalarında ortaya koymaya çalıştıkları mesaj ise oldukça basit ve açıktır: Otoriteye itaat eden insanlar eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmeyi bırakırlar. İktidar

¹ Hannah Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı: Eichmann Kudüs'te*. Çev: Ö. Çelik. İstanbul: Metis Yayınları (2014).

² Hannah Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı: Eichmann Kudüs'te*:282; , E. Wilson Aronson, T. D., Akert, R. M., &Gündüz, O., *Sosyal psikoloji*. (İstanbul: Kaknüs Yayınları., 2012), 475.

³ Serdar Kaya, *Endokrinasyon* (İstanbul: Liberus yay, 2023), 83.

⁴ Leonard Berkowitz, “Evil Is More Than Banal: Situationism and the Concept of Evil”, *Personality and Social Psychology Review* 3/3 (1999), 246-253; Jan De Vos, “From Milgram to Zimbardo: The Double Birth of Postwar Psychology/Psychologization”, *History of the Human Sciences* 23/5 (Aralık 2010), 156-175; Ann Kerwin, “Beyond the Banality of Evil: Conscience, Imagination and Responsibility”, ed. Cecile Rozuel, *Journal of Management Development* 31/5 (18 Mayıs 2012), 502-514; Johannes Lang, “Against Obedience: Hannah Arendt's Overlooked Challenge to Social-Psychological Explanations of Mass Atrocity”, *Theory & Psychology* 24/5 (Ekim 2014), 649-667; Lothane, Henry Zvi., *The lie of the banality of evil: Hannah Arendt's fatal flaw. In Ethics of Evil* (Routledge, 2018); Paulina Segarra - Ajnesh Prasad, “How Does Corporeality Inform Theorizing? Revisiting Hannah Arendt and the Banality of Evil”, *Human Studies* 41/4 (Aralık 2018), 545-563; Margarida Amaral, “The Banality of Evil: Controversy and Complexity of a Concept”, *Gaudium Sciendi*, (01 Aralık 2019), 49-66 Páginas.S. Alexander Haslam - Stephen Reicher, “Beyond the Banality of Evil: Three Dynamics of an Interactionist Social Psychology of Tyranny”, *Personality and Social Psychology Bulletin* 33/5 (Mayıs 2007), 615-622.

⁵ Segarra - Prasad, “How Does Corporeality Inform Theorizing?”

⁶ Harry Reis,T., *A Brief History of Social Psychology* (Advanced Social Psychology: The State of the Science, 2019), 9.

⁷ Todd Bridgman - Stephen Cummings, “How Ideology Shapes What We Teach about Authority: A Comparative Analysis of the Presentation of Milgram's Experiments in Textbooks”, *Academy of Management Learning & Education* 22/2 (Haziran 2023), 293-311.

konumundakilerin otoriteyi kötüye kullanmasını içeren bu deneysel çalışmalar, sonraları pek çok Yahudi sosyal bilimci tarafından farklı deneysel metotlarla uygulanmıştır.

Bu alandaki öncü çalışmalardan birisi de 1971 yılında Philip Zimbardo'nun 'Stanford Hapishanesi' deneyi olarak görülebilir. Stanford'daki psikoloji binasının bodrum katında oluşturulan sahte bir hapishanede karışık bir biçimde "tutuklu" ve "gardiyan" olarak seçilen deneklerin yer aldığı araştırmada gardiyan rolündeki deneklerin rollerini abartarak baskı ve tacize varan davranışlar sergilemeleri neticesinde deney planlanandan erken sonlandırılmıştır. Zimbardo netice olarak, içinde bulunduğumuz koşulların davranışlarımız üzerinde oldukça güçlü bir etkiye neden olabileceği düşüncesini dile getirmiştir.⁸ Zimbardo, Stanford Hapishanesi deneyindeki katılımcıların davranışları ile Ebu Gureyb de Amerikalı askerler tarafından Müslüman mahkumlara sergilenen tacizler, tecavüzler arasındaki çarpıcı benzerlikler üzerine durmuş ve tespitlerini *The Lucifer Effect* adıyla kitaplaştırmıştır.⁹ Zimbardo'ya göre, işkenceye dolaylı olarak göz yuman ve Ebu Gureyb hapishanesinde olup bitenlerden gözlerini kaçırarak askeri liderler, işlenen suçların başlıca sorumlularıdır. O, tahlillerinde, Amerikan askerlerini yozlaştıran ve bu kötü sistemi yaratanların askeri komuta kademesi ve Bush yönetimi olduğunu açıkça ortaya koymuştur.¹⁰

Bu çalışmanın amacı Holokost'la birlikte 1948 yılından itibaren uzun bir zamana yayılmış, genelde Filistin özelde ise Gazze topraklarında benzer bir soykırımın olduğu gerçeğini ortaya koymaktır. Açıklamamız gereken bir diğer husus ise çalışma boyunca ele alınan Yahudi kimliğine yönelik görüşlerin bütün Yahudileri kapsamadığı, sadece Siyonist kesim ile sınırlı olduğudur. Nitekim Gazze'ye yapılan soykırım sürecinde Siyonist olmayan Yahudi topluluklarının İsrail aleyhine gösteri düzenledikleri ve Siyonist Yahudilerin görüşlerine karşı çıktıkları bilinmektedir. Çalışmamızın geri kalan kısmında Reicher, Haslam ve Rath tarafından oluşturulan "Kolektif Nefretin Gelişmesinde Beş Aşamalı Kimlik Modeli"nde yer alan *özdeşleşme, dışlama, tehdit, erdem ve yok etmenin kutsanması* aşamalarının¹¹ İsrail tarafından Gazze'deki Müslümanlara uygulanan soykırımda nasıl vuku bulduğu analizine yer verilmiştir.

1. Kolektif Nefretin Gelişmesinde Beş Aşamalı Kimlik Modeli

Reicher, Haslam ve Rath,¹² beş aşamalı kimlik modellerinin analizini büyük oranda Holokost üzerinden örnekler vererek yürütmüşlerdir. Buna gerekçe olarak da 20. yüzyıla damgasını vuran en önemli olgunun Holokost olduğu görüşünü ileri sürmüşlerdir. Bu düşünce sadece adı geçen yazarlara ait değildir. Soykırıma yönelik literatür incelendiğinde çalışmaların neredeyse tamamında bu iddianın dile getirildiğine, bir anlamda bilimin araçsallaştırıldığına şahit oluruz. Aynı şekilde Siyonist Yahudiler, Holokost'un eşsiz olduğunu, bu zulmün sadece kendilerine uygulandığını her fırsatta dillendirmekten vazgeçmezler. Oysa Yahudi kökenli akademisyen Norman Finkelstein (2010) *Holokost Endüstrisi: Yahudilerin Çektiği Çilelerin İstismarı* adlı kitabında¹³ bu görüşün ne kadar temelsiz ve ranta çevrili olduğunu delilleriyle ortaya koymaktadır. Hatta kendisi de bir Yahudi olan Bauman, Holokost'a yönelik

⁸ Detaylı bilgi için bkz. URL-2, <https://web.archive.org/web/20141007120927/http://documentaryheaven.com/the-stanford-prison-experiment/>

⁹ Philip G. Zimbardo, *The Lucifer Effect: Understanding How Good People Turn Evil* (New York: Random House Trade Paperbacks, 2008).

¹⁰ Eric Wargo, "Bad Apples or Bad Barrels? Zimbardo on 'The Lucifer Effect'", *APS Observer* 19 (2006).

¹¹ Stephen Reicher vd., "Making a Virtue of Evil: A Five-Step Social Identity Model of the Development of Collective Hate", *Social and Personality Psychology Compass* 2/3 (Mayıs 2008), 1313-1344.

¹² Reicher vd., "Making a Virtue of Evil".

¹³ Norman Finkelstein. G., *Holokost Endüstrisi: Yahudilerin Çektiği Çilelerin İstismarı* (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2010).

şu tespitlere yer vermektedir: “Büyük çoğunlukla, kamunun bilincinde Yahudilerin ve yalnızca Yahudilerin başından geçmiş bir trajedi olarak çökelmiş ve bu nedenle diğerleri açısından üzüntü, acıma duygusu, belki de özür dileme isteği uyandıran, ama bundan fazlasını içermeyen bir şey olarak görülmüştü.”¹⁴ Öte yandan Yahudilerin yaşadığı Holokost’u basitleştirmenin de yersiz bir çaba olduğu düşünülmelidir. En nihayetinde insanlığa karşı işlenen her suç, katliam ve soykırımın karşısında durmanın insan olmanın bir gereği olduğunu belirlemekte fayda var. Fakat acıyı, seçilmiş bir travma haline getirip acı yarıştırmamanın hiçbir bireye, ulusa, ırka, inanca faydasının olmadığı da aşikardır. Finkelstein’in ifadesiyle: “Bizim çektiklerimiz ile onların çektikleri arasında ahlaki bir ayırım yapmanın kendisi de ahlaki bir sahtekârlıktır.”¹⁵

Staub,¹⁶ Arendt’ten ilhamla kötülük yapan, katliam ve soykırım gerçekleştiren kişilerin birer psikopat olmadıklarını ve yaptıkları şeylerin ne kadar kötü olduğu düşüncesinden ziyade bunun doğru olduğuna inandıkları için bu eylemleri gerçekleştirdiklerini savunuyordu. Dahası bu kötülükleri işleyen sıradan caniler, bilerek veya bilmeyerek kötülüğü erdeme çevirmenin yolunu da bulmuşlardı. Bu açıklamalardan sonra Reicher, Haslam ve Rath’ın¹⁷, *Kolektif Nefretin Gelişmesinde Beş Aşamalı Kimlik Modeli* çerçevesinde kötülüğün nasıl oluştuğu ve hatta nasıl erdeme çevrildiği kısmına geçilebilir.

1.1. Özdeşleşme - Uyumlu Bir İç Grup Oluşturmak

Reicher, Haslam ve Rath’e göre *iyi* ve *kötü* olguları aynı psikolojik süreçlerden geçmektedir. Çünkü grup üyeliğinden elde ettikleri iyiliği de kabul etmedikçe, insanların grupları adına nasıl kötülük yapabildikleri anlaşılabilir. Sosyal kimlik geleneğine ve özellikle de öz-kategorizasyon teorisine göre, paylaşılan bir kategori üyeliği duygusu (yani sosyal kimlik) grup eyleminin psikolojik temelidir. İnsanlar kendilerini Katolik, Sosyalist, Alman ya da başka bir şey olarak düşündüğü ölçüde Katolik, Sosyalist ya da Alman olarak grubun diğer üyeleriyle birlikte hareket edebilir. Belirli bir grup üyeliği insanlar için belirgin olduğunda, ilgili benlik kategorisiyle ilişkili belirli normlar, inançlar ve anlayışlara göre hareket edilir. Hatta başkalarının da aynı şekilde davranmasını beklenir.¹⁸ Dolayısıyla, dünyanın neye benzediği, dünyada neyin önemli olduğu ve bu konuda ne yapılması gerektiği hususunda diğer grup üyeleriyle bir fikir birliği içinde bulunduğu varsaymanın yolu özdeşleşmeden geçmektedir. Kitle davranışı üzerine yapılan çalışmalar, insanların ortak bir sosyal kimliğe sahip oldukları, ortak normlar, inançlar ve anlayışlar temelinde hareket ettikleri ölçüde amaçlı, anlamlı ve kolektif olarak hareket edebildiklerini göstermektedir.¹⁹ Bu koşullar geçerli olduğunda, herkesin birlikte hareket edebilmesi için kimsenin kimseye nasıl hareket etmesi gerektiğini söylemesine gerek yoktur. Grup aidiyeti, kolektif deneyim yapmayla birlikte olumsuz yaşantı, duygu ve düşüncelere karşı koruyucu bir etki oluşturur. Gruptan alınan destek sayesinde stres faktörlerinin üstesinden de gelinebilmektedir.²⁰ Öte yandan, başkaları tarafından desteklenme, görüşlerinin başkaları tarafından onaylanması ve başkaları tarafından kabul edilme duyguları kendi başlarına olumlu deneyimlerdir. Son olarak süreçte paylaşılan sosyal kimlik, grup üyelerine engelleri aşmak ve ortak hedeflerine ulaşmak için bir araya gelme yeteneği verir.

¹⁴ Zygmunt Bauman, *Modernite ve Holokaust* (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1997), 9.

¹⁵ Norman Finkelstein. G., *Holokost Endüstrisi: Yahudilerin Çektiği Çilelerin İstismarı*, 22.

¹⁶ Ervin Staub, “The Roots And Prevention of Genocide and Related Mass Violence”, *Zygon*® 47/4 (Aralık 2012), 821-842.

¹⁷ Reicher vd., “Making a Virtue of Evil”.

¹⁸ Reicher vd., “Making a Virtue of Evil”, 1327.

¹⁹ Stephen D. Reicher, “The St. Pauls’ Riot: An Explanation of the Limits of Crowd Action in Terms of a Social Identity Model”, *European Journal of Social Psychology* 14/1 (Ocak 1984), 1-21.

²⁰ S. Alexander Haslam vd., “Taking the Strain: Social Identity, Social Support, and the Experience of Stress”, *British Journal of Social Psychology* 44/3 (Eylül 2005), 355-370.

Neticede grubun sahip olduğu ortak değerler, inançlar ve anlayışlar ortak bir yaşama biçimine dönüşür ki buna “Kolektif Kendini Gerçekleştirme” denilmektedir.²¹

Gruplar insan kimliğini, insan seçimini ve insan eylemliliğini ortadan kaldırmaz.²² Aksine, insanların fail olabilmeleri için hem amaç hem de araç sağlarlar.²³ Gruplar, özellikle de uyumlu ve güçlü birliktelikler, sosyal varlığımız için gereklidir. İnsanların grup üyeliklerine bu kadar bağlı ve tutkulu olmaları ve gruplarının başına gelenlere bu kadar güçlü tepki vermelerinin nedeni budur.²⁴ Bu yüzden ait oldukları grup için hem öldürebilirler hem de ölmeye hazırdırlar.²⁵

Bu bilgilerin ışığında Siyonist İsrail devletinin özdeşleşme sürecini nasıl gerçekleştirdiği açıklamasına geçilebilir. Yahudilik, günümüzde kullanıldığı biçimiyle gerek dinî gerekse seküler referanslara, değişken ilkelere sahip olan dini-kültürel bir sisteme işaret ettiği gibi bir kimliğe de işaret etmektedir.²⁶ Ancak her dönemde aynı kalan tek bir Tevrat’a karşılık Yahudilerin tecrübelerine paralel olarak tarih içinde ortaya çıkan farklı (Helenistik, Rabbânî, Karâî, Reformist, Muhafazakâr, seküler vb.) Yahudilik biçimlerinden de söz edilmektedir. Yahudilik’te bir dini benimsemenin ötesinde bir topluluğun parçası olma bilinci, inançtan ziyade aidiyet esasına dayanmaktadır. Seçilmişlik doktrini, vadedilmiş kutsal toprak ve kurtuluş öğretileri Yahudiliğin merkezinde yer almakta ve böylelikle Yahudilik aynı zamanda bireyden çok toplum fikri üzerine kurulu bir din haline gelmektedir.²⁷ Daha yalın bir ifadeyle Yahudiler, Tanrı tarafından kendilerini seçilmiş bir millet olarak görürler. Yahudilerdeki bu seçilmişlik inancı ise grup dayanışmasının temelini oluşturur.²⁸

Sosyal psikolojideki *Gerçekçi Grup Çatışması* kuramına göre savaşmak, soykırım yapmak için gerçekçi, rasyonel sebepler bulmanın başında “bize karşı onlar” düşüncesinin yerleştirilmesi gerekmektedir.²⁹ Öte yandan *Sosyal Kimlik Kuramı* da bu bakış açısını yani “bize karşı onlar” tezini “iç grup ve dış grup” ayrımı yaparak ele almaktadır. Sosyal kimlik kuramının temsilcisi Tajfel, kişinin iç gruba güçlü bir şekilde özdeşleşmesinin temel motivasyonel kaynağının özgüvende gizli olduğunu ileri sürmektedir.³⁰ Grupla özdeşleşme, özellikle de grubun yüksek statüye sahip olduğu ve grubun bunun bir avantaj olduğunu düşündüğü durumda gruba dahil olan kişi açısından özgüvenin artmasına, grupla özdeşleşmenin kolaylaşmasına, özdeşleşmenin gerçekleşmesine neden olmaktadır.³¹ Yani kişinin kendi ulusunun üstün olduğunu düşünmesi, özgüvenin artmasında önemli rol oynamakta, “kendimizce haklı

²¹ Reicher vd., “Making a Virtue of Evil”, 1329.

²² Rıfat Atay - Bedirhan Güven. "Daimî Varoluşsal Kaygı: İsmet Özel Şiiri Örneği." *Turkish Academic Research Review* 6.5 (2021): 1520.

²³ Margaret Archer, “Realism and the Problem of Agency”, *Alethia* 5/1 (15 Temmuz 2002), 11-20.

²⁴ Christopher Wolsko vd., “Framing Interethnic Ideology: Effects of Multicultural and Color-Blind Perspectives on Judgments of Groups and Individuals.”, *Journal of Personality and Social Psychology* 78/4 (2000), 635-654.

²⁵ Stephen Reicher - S. Alexander Haslam, “Rethinking the Psychology of Tyranny: The BBC Prison Study”, *British Journal of Social Psychology* 45/1 (Mart 2006), 1-40.; Mehmet Fatih Deniz, "Toplumsal Sözleşme Teorisi Açısından Din-Siyaset İlişkileri Üzerine Bir Analiz.", 51.

²⁶ Anna Zasuń, “Psycho-Social and Psycho-Political Diversity Within the Concept of Identity with Specific Reference to the Jewish Community”, *czesochowajews.org*, (2012).

²⁷ Gürkan Salime Leyla, “‘Yahudilik’” (TDV İslâm Ansiklopedisi, 2019).

²⁸ Ayşegül Kip, “Grup Aidiyetinin Tipik Özdeşimleri Bağlamında Bakara Suresinde ‘Yahudi Grup Dayanışması’”, *Journal of Analytic Divinity* 2/1 (15 Şubat 2018), 82-115.

²⁹ Jackson Jay. W., “Realistic Group Conflict Theory: A review and Evaluation of the Theoretical and Empirical Literature”, *The Psychological Record* 43/3 (1993), 395-414.

³⁰ Henri Tajfel - John C. Turner, “The Social Identity Theory of Intergroup Behavior”, *Political Psychology*, ed. John T. Jost - Jim Sidanius (Psychology Press, 2004), 276-293.

³¹ David Patrick Houghton, *Siyaset psikolojisi* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yay, 2021), 189-191.

nedenlerimiz var” düşüncesini oluşturmakta ve hayatın anlamını bulmasına yardımcı olmaktadır.³² Houghton’a³³ göre bu ise bazen, intikam için haklı olduğumuza dair bir algıyı ortaya çıkaran mağduriyet duygusu ile birlikte ortaya çıkmaktadır. Özdeşleşme sadece makul düzeyde bir özgüvenin oluşmasına yardımcı olmakla kalmaz bazen narsisizme³⁴ hatta kolektif bir narsisizme de yol açabilir. Bir anlamda kolektif narsisizm, üstün olduğunu düşünen iç grubun daha ayrıcalıklı olduğu inancını da beraberinde getirmektedir. Seçilmiş üstün grup büyüklenmeci inançları nedeniyle dış grup tarafından anlaşılmadıklarını, takdir edilmediklerini düşünmekte ve bu nedenle dış gruba karşı öfke ve kaygı duyguları yaşamaktadırlar.³⁵ Irk esasına dayanan sınıf ayrımcılığı ve sosyal baskı türü grup temelli bir hiyerarşik yapının kurulmasına katkıda bulunmaktadır. Sosyal Baskınlık Kuramı’na göre ise kişinin ya da topluluğun kendi grubunu üstün görmesi neticesinde baskı ve ayrımcılık ön plana çıkmaktadır. Psikanalitik kuram ise bu tarz grupların eğilimlerini “küçük farklılıkların narsisizmi” şeklinde adlandırmaktadır.³⁶ Aktardığımız bilgilerin ışığında Yahudilerin Holokost sonrası sinema, akademi, edebiyat, sanat vb. birçok alanda mağduriyet psikolojisi bağlamında acılarını kullandıklarına tanık olmaktadır.³⁷ Finkelstein, bunu ironik bir şekilde Yahudi taraftarların ifadeleriyle şöyle dillendirmektedir: “Yahudiler, üstün olduklarını ortaya koymasalardı, insan yerine konmayacaklardı... Ne kadar bastırmaya çalışsalar da Amerikan Yahudileri için üstünlüklerini gizlemek olağanüstü zordur.”³⁸

Yahudilerdeki seçilmişlik inancı ırk, inanç düzeyinde kolektif narsisizmi ortaya çıkarmaktadır. Bu düşünce mağduriyet psikolojisi ile birleşince vadedilmiş topraklarda kendilerine engel gibi gözüken Gazze’li Müslümanları yerlerinden etme, topyekûn yok etme, baskı ve ayrıma tabi tutma girişimleri kendileri açısından “kendimizce haklı nedenlerimiz var” savunmasıyla haklılaştırılmaktadır. Bu baskı, yıldırma, ayrımcılık ve neticede şiddet yoluyla öldürme, yok etme işlemleri her ne kadar 7 Ekim 2023’te zirveye çıksa da 76 yıllık tarihsel süreç içerisinde sistematik bir şekilde uygulanagelmıştır. Nitekim 1948’de, Siyonist liderlerin öncülüğü ve Amerikan yönetiminin desteğiyle Filistin topraklarında İsrail Devleti kurulmuş ve bu gelişme yarım milyonun üzerinde Filistinlinin topraklarından çıkarılmasına yol açmıştır. İsrail devletinin toplam nüfusu ilk kurulduğunda 650.000 (toplam nüfusun % 33’ü) iken günümüzde toplu göçler ve işgalci Siyonistler eliyle 6.500.000 civarında bir sayıya ulaşmıştır. 2017 yılı verilerine göre Yahudi nüfusu toplam ülke nüfusunun % 74,7’sini oluşturmaktadır.³⁹ Özdeşleşme gruba aidiyet duygusunu vererek grubun inançları için öldürme, öldürülme teslimiyetini oluşturmaktadır. İsrail ordusunun haricinde işgalci yerleşimcilerin de katliamlara dahil olmalarının temelindeki motivasyonu buna dayandırmak mümkündür. Çünkü kolektif narsisizmde grupla özdeşim kuran üyeler için grubun olumlu imajının olması ve devam etmesi önemlidir.⁴⁰

1.2. Dışlama - Hedefleri İç Grubun Dışına Yerleştirmek

³² Joshua Searle-White, “Identity—The Consistent Feature”, *The Psychology of Nationalism*, kitap editörü Joshua Searle-White, 47-66 (New York: Palgrave Macmillan US, 2001), 47-66.

³³ David Patrick Houghton, *Siyaset psikolojisi*, 192.

³⁴ Orhan Gürsu - Fatmana Semiha Önce Özokudan. "Ergenlerde Dindarlık, Narsizm ve Özgüven." *Turkish Academic Research Review* 4.4 (2019): 449.

³⁵ İrem Eker, “A review on the outcomes of comes narcissism regarding political psychology”, *Nesne Psikoloji Dergisi* 11/28 (30 Haziran 2023), 312.

³⁶ David Patrick Houghton, *Siyaset psikolojisi*, 193-194.

³⁷ Norman Finkelstein. G., *Holokost Endüstrisi: Yahudilerin Çektiği Çilelerin İstismarı*, 22,41,126.

³⁸ Norman Finkelstein. G., *Holokost Endüstrisi: Yahudilerin Çektiği Çilelerin İstismarı*, 42.

³⁹ Gürkan Salime Leyla, “‘Yahudilik’”, 196.

⁴⁰ Aleksandra Cichocka vd., “Globalization is Associated With Lower Levels of National Narcissism: Evidence From 56 Countries”, *Social Psychological and Personality Science* 14/4 (Mayıs 2023), 437-447.

Dışlama, iç grubun dış grubu kişisel ve kişilerarası haklarından yoksun bırakması, yabancılaştırılması, kişiyi hem siyasi hem de sivil toplumdaki dışlama eğilimi şeklinde ifadesini bulmaktadır. Hâkim devletin yönettiği toplumsal kuruluşlarda temsil edilme hakkından da yoksun bırakılma dışlamanın bir diğer önemli unsurudur. Bu anlamda dışlama, dış grup üyelerinin, iç grup üyelerine tanınan hak ve avantajlardan yoksun bırakılması, ayrımcılığa tabi tutulması anlamına gelmektedir.⁴¹ En nihayetinde aidiyet duygusu ötekinin inşası ile yerleşip anlam kazanmaktadır.

Reicher ve meslektaşları, dışlama aşamasının oluşumunu Nazilerin Yahudilere yaptığı soykırım bağlamında bir değerlendirmesini yapıyorlar. Yazarlara göre Nazizm'in çekiciliği, onun bir ahlaki proje olarak sunulmasından kaynaklanmaktadır. Bunun için topluluğun kutsal bir inanç doğrultusunda dayanışmayı yeniden keşfetmeleri gerekiyordu ki bunun yolu *yoldaşınızı kendiniz gibi sevmekten* geçiyordu. *Yoldaşlık* buradaki temel kavramı ve dolayısıyla iç grubu oluşturmaktadır. Bunun dışında kalan Yahudiler ve çingeneler iç grubun sahip olduğu avantajlara ve haklara sahip olamamakta, dışlanmaktadır.⁴²

İsrail, 1967'de işgal ettiği ve yeşil hattın dışında tuttuğu başta Gazze ve Filistin'e ait diğer topraklarda yönetimi özerk yönetime vermemiş, kendi kontrolüne almıştır. Devasa bir açık hava hapishanesi niteliğindeki bu topraklara, Gazze'ye girmek ancak İsrail'in iznine bağlıdır.⁴³ Gazze'nin bütün giriş çıkış noktaları İsrail yönetiminin denetiminde bulunmaktadır.⁴⁴ Özerk yönetim, dış işlerinde tamamen İsrail işgal yönetimine bağlı olup emniyet güçlerini İsraili işgalcilere karşı kullanamamaktadır.⁴⁵ 2007 yılı için hazırlanan Birleşmiş Milletler raporuna göre Gazze'deki nüfusun yarısı ekmek, su, elektrik gibi en temel ihtiyaçlardan yoksundur. Gıda ve ilaç gibi ihtiyaçlar uluslararası insani yardım kuruluşları tarafından kısmi olarak İsrail'in izin verdiği ölçüde içeri sokulmaktadır.⁴⁶ Filistin halkı kendi vatanlarında dışlanmış, parya haline getirilmiş ve 5 milyonu aşkın Filistinli bu yüzden evlerini, topraklarını terk etmek, başka ülkelere iltica etmek zorunda bırakılmıştır. Filistinlilere yapılan baskılar, baskınlar, ağır vergiler, cezalar, keyfi tutuklamalar iç grubun belirlediği sınırların dışına çıkmaları için bir baskı aracı olarak kullanılmaktadır. Bu zulüm sadece Siyonist İsrail devleti eliyle değil aynı zamanda Yahudi yerleşimciler tarafından da sergilenmekte, İsrail devletinin göz yumması neticesinde Yahudi yerleşimciler Filistinli Müslümanlara saldırabilmekte, ev, işyeri ve tarım arazilerine el koyabilmektedirler.

Uluslararası yasalara aykırı olmasına rağmen İsrail'in inşa ettiği *İsrail Güvenlik Duvarı* ise bu utancın en somut göstergesidir.⁴⁷ Duvar, Filistinlileri birbiriyle bağlantısız bir dizi kantonla sınırlandırarak onları siyasi ve bölgesel bitişiklikten mahrum bırakmıştır. Ancak duvar aynı zamanda demografik bir mantığı da bünyesinde barındırıyor: Duvarın rotasını belirleyen ve Filistinlilerin yoğunlaştığı bölgeleri dışlayan şey, İsrail'in sorumluluğu altındaki Arap nüfusun çoğunluğunun oluşturduğu tehdittir. Mantık, Filistin Yönetimi ile nihai statü müzakerelerinin ertelenmesiyle bağlantılı

⁴¹ Reicher vd., "Making a Virtue of Evil", 1329.

⁴² Reicher vd., "Making a Virtue of Evil"1329.

⁴³ United Nations, Report of the special committee to investigate Israeli practices affecting the human rights of the Palestinian people and other Arabs of the occupied territories (Report of the special committee to investigate Israeli practices affecting the human rights of the Palestinian people and other Arabs of the occupied territories), (2008), Kanun No. A/61/500/Add.1, 8/6/2007-, 14.

⁴⁴ Ateş Davut, "Gazze ve Soykırım Tartışması", Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi 8/1 (2011), 610-634.

⁴⁵ Bünyamin Erul, *Kudüs ve Aksâ* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2019), 216-217.

⁴⁶ United Nations, Report of the special committee to investigate Israeli practices affecting the human rights of the Palestinian people and other Arabs of the occupied territories.

⁴⁷ Erul, *Kudüs ve Aksâ*, 216-217.

olarak İsrail sınırlarının tek taraflı olarak dayatılmasıdır.⁴⁸ Bazı durumlarda eylemleri kötü yapan özellik, kırılabilirlik ve sömürü arasındaki ilişkide yatmaktadır. Diğer durumlarda sorun, failin bencilliğinden kaynaklanmaktadır.⁴⁹ İsrail'in ördüğü güvenlik duvarında hem sömürü hem de bencilliğin izlerini okumak mümkündür.

Ateş' göre,⁵⁰ toplu ölümler, bedensel ve zihinsel zarar, abluka altında yaşamaya mahkûm edilme gibi unsurların tamamı Gazze'lilerin yok edilmesi için hesaplanmış faktörlerdir. Pappé'ye göre⁵¹ İsrail Gazze Şeridi'ni, dışarıdan korunabilen ve gözetlenebilen devasa bir cezaevine çevirmeyi amaçlayan bir strateji ile hareket etmektedir. Gazze'nin bir açık hava hapishanesine benzer şekilde abluka altında tutulması Yahudi ve Boşnak soykırımların yapıldığı toplama kamplarıyla birebir örtüşmektedir. İsrail saldırılarının, abluhanın arada bir kesintiye uğraması ise sanki bunların hesaplanmış politikalar olmadığı izlenimini uyandırmaktadır.

Öte yandan soykırımı tabi tutulan grubun sahip oldukları ev, toprak vb. maddi varlıkların sahiplenilmesi ve işgalcinin kendi nüfusunun bir kısmını işgal ettiği topraklara transfer etmesi de soykırım suçu olarak geçmektedir.⁵² Uzun tecrit (segregasyon) ve dışlanma geçmişine sahip Filistin'li Müslümanların coğrafyaları bile değişmiştir. 1948'den beri sistematik olarak İsrail tarafından Filistin toprakları gasp edilmiştir. 27 bin kilometre karelik Filistin topraklarının %85'ini İsrail işgal etmiş, Filistinliler kendi toprakların sadece %15'inde yaşamak zorunda bırakılmışlardır.⁵³ Dünya Sağlık Örgütü'nün 2006 verilerine göre sadece 2000-2005 yılları arasında Gazze'de yaklaşık üç bin, Batı Şeria'da ise bin beş yüz ev İsrail askeri operasyonları sırasında tamamen yıkılmıştır.⁵⁴ Bugün gelinen noktada ise Gazze'de sağlam bir tek bina, ev bulmak neredeyse imkânsızdır. Dışlanan, göçe zorlanan, ayırma tabi tutulan, aç ve susuz bırakılan ve yaşama hakları ellerinden alınan Gazze'lilere bu soykırımı reva gören milletin ise çok değil 80 yıl önce benzer zulümlere maruz kalan bir halk olması ise oldukça manidardır. Aynı zamanda havsalamızın alamayacağı şekilde mağdurun faile, zalime, soykırımcıya dönüşmesinin mümkün olduğunu gösteren ender örneklerden birisini göstermesi açısından da önemlidir.⁵⁵

1.3. Tehdit – İç Grup Kimliğinin Hayata Geçirilmesini Tehlikeye Sokan Dış Grup

Reicher ve meslektaşlarına göre,⁵⁶ sorunlar, belirli grupların ev sahipleri için bir sorun teşkil ettiği düşünüldüğü durumlarda ortaya çıkar. Özellikle de sorunların, bu grupların içsel özelliklerinden yani aptallıkları, saldırganlıkları, sapkınlıklarından kaynaklandığı düşünüldüğü durumlarda ortaya çıkar.⁵⁷ Irkçılık gibi özcü ideolojilerin zararlı gücü de buradan gelmektedir. Bu ideolojilerde önemli olan

⁴⁸ Graham Usher, "The Wall and the Dismemberment of Palestine", *Race & Class* 47/3 (Ocak 2006), 9-30.

⁴⁹ Jens Haas - Katja Maria Vogt, "Good and Evil in Recent Discussions - Good and Evil in Virtue Ethics", *Zeitschrift Für Ethik Und Moralphilosophie* 5/1 (Nisan 2022), 83-88.

⁵⁰ Ateş Davut, "Gazze ve Soykırım Tartışması", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/1 (2011), 610-634.

⁵¹ Ilan Pappé, *İsrail Hakkında On Mit* (Ankara: Nika Yayın, 2018), 149.

⁵² Geneva Convention IV. Geneva Convention relative to the protection of civilian persons in time of war. (Geneva Convention relative to the protection of civilian persons in time of war), (1949); Ateş, Davut, "Gazze ve Soykırım Tartışması".

⁵³ Bkz. URL-8, <https://iktibasdergisi.com/2023/05/15/israil-kurulus-yildonumunu-gazzeyi-vurarak-kutladi/>

⁵⁴ "Health conditions in the occupied Palestinian territory including east Jerusalem and in the occupied Syrian Golan", 2006.

⁵⁵ Philip G. Zimbardo, *The Lucifer Effect: Understanding How Good People Turn Evil*, 13.

⁵⁶ Reicher vd., "Making a Virtue of Evil", 1331.

⁵⁷ Yazarları haklı çıkaracak şekilde Gazze soykırımının yaşandığı zaman diliminde İsrail'in İsraili haham ve siyasi lider Meir Mazuz, İsrail'in topyekün abluhası ve saldırıları altındaki Gazze Şeridi'ne insani yardım ulaştırılmasına karşı çıkarak, "İnsanlarla uğraşılıyor olsaydık Gazze'ye insani yardım gönderirdik ama hayvanlarla uğraşılıyor." şeklinde beyanda bulunmuştur. Benzer bir yorum İsraili Savunma Bakanı Yoav Gallant tarafından dile getirilmiş ve "İnsansı hayvanlarla savaşıyoruz ve ona göre hareket edeceğiz." şeklinde beyanda bulunmuştu (bkz. URL-6,

basitçe 'onların' nasıl oldukları değil, daha ziyade 'onların doğasının' 'bizim' için ne anlama geldiğidir. Tehdit, dış grupların eylemleriyle veya yalnızca varlıklarıyla iç grup üyelerinin sosyal varlıklarını (yani grup *olarak* var olma yeteneklerini) tehlikeye attıkları inancı ile ortaya çıkmaktadır. Yazarlara göre bu tarz bir tehdidin üç farklı şekli söz edilebilir.

Tehdidin ilk şekli 'onların' 'değerlerimizi', 'kültürümüzü' ve 'yaşam biçimimizi' tehlikeye attığının görülmesiyle de ilgili olabilir. O halde, 'yaşam tarzımıza' neyin tehdit oluşturduğu, bu yaşam tarzını neyin oluşturduğuna bağlıdır.⁵⁸ Gazze soykırımını düşündüğümüzde Siyonist İsrail devleti için seçilmiş Yahudi milleti ve bu millete vad edilen kutsal topraklar onların yaşam tarzının belirleyicileri iken bu hedefin önündeki en büyük engel ise genelde Filistinli, özelde şimdilik Gazzeli Müslümanlardır.

Reicher ve Haslam'a göre⁵⁹ kimlik, kişinin kendisini dünyada algılamasının bir yolu olmaktan çok daha fazlasıdır; aynı zamanda dünyanın nasıl düzenlenmesi gerektiğine dair bir model ve böyle bir dünya yaratma projesidir. Yazarlara göre tehdidin ikinci şeklinde grup eylemi, grubun değerlerine ve inançlarına dayanan sosyal varoluş biçimlerini oluşturmayı amaçlar ve bunu yapmadaki başarı (kollektif kendini nesneleştirme/gerçekleştirme) son derece olumlu olarak tecrübe edilir. Ancak, bunun bir sonucu olarak, kişinin sosyal kimliğini nesneleştirmedeki başarısızlığı son derece olumsuz olarak deneyimlenir⁶⁰ ve bu başarısızlık (veya başarısızlık potansiyeli) bir dış gruba ilişkilendirildiğinde, bu dış gruba karşı önemli ölçüde düşmanlığa yol açar. Dolayısıyla, olumsuz bir özellik (örneğin aptallık) dış grubun iç grup için pratik bir tehdit oluşturma kabiliyetini azaltabilirken, olumlu bir özellik bu kabiliyeti artırabilir ve dolayısıyla düşmanlığı artırabilir. Özetle mesele dış grubun kimliğimizin şartlarına göre yaşama kabiliyetimizi tehdit edip etmediğine dair bir değerlendirmeyi nasıl beslediğidir. Bir anlamda, düşman grubun 'kimliğin baltalanması'na bir etkisinin olup olmadığı önem kazanmaktadır.⁶¹

Hali hazırda İsrail'in uyguladığı soykırımda vad edilmiş topraklarda mabedin inşa edilmesi ve İsrail Krallığının kurulması gibi hedeflerin önündeki yegâne engel Filistinli Müslümanlardır. Yıllardır abluka altında olmaları, aç ve susuz bırakılmalarına rağmen inançlarından, onurlu duruşlarından taviz vermemeleri yani dış grubun olumlu özellikleri engellenme psikolojisine neden olmakta, bu durum ise düşmanlığı artırmaktadır.⁶² Filistinli Müslümanların varlığı engellenme psikolojisine (frustrasyon) göre iç grupta yani Siyonist İsraililerde, kaygı, öfke, saldırganlık duygularını tetikleyebilmekte ve sonuçta bu Müslümanlar birer kurban haline dönüşebilmektedir. Gustave Le Bon bu durumu şu veciz ifadelerle aktarmaktadır: "Kitleler hiçbir zaman gerçeğe susamamıştır. Hoşlarına gitmeyen mantıksızlıklar karşısında, gerçekdışı eğer kendilerini çekerse, bunu ilahlaştırarak buna yönelmeyi daha üstün tutarlar.

<https://m.aksam.com.tr/guncel/israilli-hahamdan-insanlik-disi-sozler-filistinlileri-hayvanlar-olarak-niteledi/haber-1418712/>). Yine İsrail ordusuna gönüllü olarak katılan 95 yaşındaki İsraili Ezra Yachin'in, Filistinliler için katliam çağrısında bulunarak, "Onları bitirin ve geride kimseyi bırakmayın. Onların anısını bile yok edin. Onları, ailelerini, annelerini, çocuklarını yok edin. Bu hayvanlar artık hayatta kalamaz. Bugün bir bahanemiz yok. Buradaki Araplar da bize saldırabilir. Silahlı olan her Yahudi çıkıp onları öldürmeli." şeklindeki ifadeleri de yine soykırım kastına açık delil oluşturmaktadır (bkz. URL-1, <https://uchilaltv.com/2023/11/21/gazgede-yasananlar-soykirim-sucunun-sartlarini-karsiliyor/>).

⁵⁸ Reicher vd., "Making a Virtue of Evil", 1331-1332.

⁵⁹ Reicher - Haslam, "Rethinking the Psychology of Tyranny", 4-5.

⁶⁰ Reicher - Haslam, "Rethinking the Psychology of Tyranny", 5-6.

⁶¹ Reicher vd., "Making a Virtue of Evil".

⁶² Orhan Gürsu, "Gençlik Dönemi İnanç Krizinin Psikolojik Kökenlerinin Analizi: Olgu Sunumu", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/3 (31 Aralık 2022), 915-931.

Onları hayallere çekmesini bilenler onlara hâkim olurlar ve hülyalarını ortadan kaldıranlar da onların kurbanı olurlar”⁶³

Tehdidin üçüncü şeklinde dış grup, kültürü nedeniyle doğal bir tehdit olarak algılanır. Bu nedenle, dış grup yok edilmediği takdirde ev sahiplerini kaçınılmaz olarak yok edeceği iddiasına başvurulur. Dış grup üyeleri genellikle doğaları gereği şehvet düşkününü, erkekleri şehvet düşkününü ve güçlü, kadınları ise baştan çıkarıcı olarak tasvir edilir. Bu argüman tarih boyunca Haçlı Avrupalıları tarafından Müslümanlara uygulanageldi. İslam düşmanlığı güden milletlerdeki ortak görüşlerden birisi maalesef asılsız olan bu şehvet önyargısına dayanır. Bu disiplinsiz arzu göz önüne alındığında, ‘biz’ hem bireysel hem de kolektif düzeyde zorunlu olarak risk altındayız düşüncesi oluşturulur. Şehvete düşkünlük, baştan çıkarma ise düşük ahlakın ya da ahlaki yoksunluğun göstergesi olarak sunulur. Doğal olarak dış grup ahlaksızdır ve katledilmelerinde herhangi bir sorun yoktur yani haklılaştırma, rasyonelleştirme savunma mekanizmaları devreye sokulmuş olur. Tecavüz, (iç gruptaki) masumların kirletilmesi ve yozlaştırılması için nihai metaforudur. Melezleşme, iç grubu biyolojik terimlerle tanımlayanlar için nihai korkudur. Bu nedenle, evlilik karşıtı yasalar, bu tür tanımlara dayanan rejimlerin merkezinde yer almıştır. Yahudilerdeki başka millet ve inançlardan gelenlerle evlenmeye olumsuz bakmanın kökeninde yukarıda sıraladığımız nedenleri bulabiliriz. Bu evlilik yasağı ırksal kirlenmenin, ev sahibi konumundakilerin hastalık, kirlenme, kötüleşme, parazit kapma gibi risklerin engellenmesini de sağlamaktadır. Bir anlamda bedendeki parazitlerin, hastalık yapıcı mikropların beden dışına atılması gerekmektedir. Bunun için azınlık grup şeytanlaştırılır ya da tehdit olarak gösterilir.⁶⁴ Siyonist düşünceye göre Yahudiler şeytani Filistinlilere karşı mücadele etmek üzere Tanrı tarafından görevlendirilmişlerdir.⁶⁵ Karakteristik olarak bu, dış grubun insanlıktan çıkarılmasını yansıtmaktadır. Yahudi inancında yer alan “Goy” ya da “Goyim” kavramı; murdar, ahlaksız, günahkâr demektir ve bu aşağılayıcı sıfat Yahudi olmayanlar için kullanılmıştır. Hatta bir Goy erkek çocuğu, doğduktan dokuz yıl bir gün sonra ve Goy kız çocuğu doğduktan üç yıl bir gün sonra pis addedilir.⁶⁶ Öte yandan Hıristiyan Siyonistlerin inandıkları kıyamet senaryosunda Müslümanlar ancak düşman saflarında savaşan Deccal’in destekçileri olan Gog ve Magog (Yecüc ve Mecüc) olarak tanımlanmaktadır. Filistinliler, Araplar ve Müslümanlar Şeytan, Antichrist ve Sahte Peygamber’den oluşan cehennem teslisinin müttefikleridir. Filistinliler bu senaryonun gerçekleşmesinin önündeki en büyük engeldir.⁶⁷ Pappé’ye göre 1948 ve 1982 yılları arasında Filistinliler, Nazilere benzetilerek şeytanileştirilmiştir. Nazileştirilme, şeytanlaştırma düşüncesi Filistinlilerle sınırlı kalmayıp sürecin aynısı, günümüzde genel olarak İslam’a ve özel olarak onun adına hareket eden eylemcilere uygulanmaktadır.⁶⁸

Dış grup tehdidi kategorik dışlamaya eklendiğinde, dış grubun yok edilmesini bir saldırganlık eyleminden ziyade bir öz savunma eylemi olarak görmek mümkün hale gelir. Bu durum şiddetsizlik normlarının aşılmasına yardımcı olmakta ve başlangıçta katliama karşı çıkanların kolektif düşmanlık eylemlerine katılımını kolaylaştırmaktadır.⁶⁹ İsrail’in 1948’den beri temel savunması hep meşru-müdafaa olmuştur. Saldıran hep Hamas’tır ve dış grubun tehdidi bu yüzden bertaraf edilmelidir. Hamas,

⁶³ Gustave Le Bon, *Kitleler Psikolojisi* (İstanbul: Hayat Yayınları, 1997), 99-100.

⁶⁴ David Patrick Houghton, *Siyaset psikolojisi*, 201.

⁶⁵ Ömer Kemal Şahin, “(Dost) Düşmanlar: Hıristiyan Siyonizmde Antisemitizm ve Anti-İslamizm”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/3 (15 Aralık 2019), 1315-1330.

⁶⁶ Mesut Mezkit, “Siyonizmin Siyon Protokolleri’ile ‘Dünya Hâkimiyeti’ Düşüncesi.”, *Yeni Fikir Dergisi* 6/13 (2014), 69-92.

⁶⁷ Şahin, “(Dost) Düşmanlar”, 1319.

⁶⁸ Ilan Pappé, *İsrail hakkında on mit*, 151.

⁶⁹ Reicher vd., “Making a Virtue of Evil”, 1333.

2006 yılında seçimle iktidara gelen bir siyasi parti olmasına rağmen terör örgütü olarak lanse edilmiştir.⁷⁰ Hamas, anlaşmaları bozan, durduk yere roket fırlatan ve İsrail'i tehdit eden bir düşman olarak gösterilmiştir. Oysa Hamas-İsrail arasında yaşanan gerilimlerde Uluslararası Af Örgütü Hamasın haklı olduğunu raporlarında beyan etmiştir.⁷¹

1.4. Erdem – İç Grubu (Benzersiz Bir Şekilde) İyi Olarak Temsil Etmek

En büyük vahşete bulaşanların, grup içi erdemi yüceltmek için büyük çaba harcayanlar olması dikkat çekicidir. Nazilerin kendilerini *ahlaki* bir proje olarak sunmaları bu minvalde okunabilir. Hatta Naziler, Alman halkının ahlaklı, saf, özverili, sadık alçakgönüllü, adil ve dindar olduklarını iddia ediyorlardı. Kendilerini bu nitelikleri korumaya ve bunların gelişebileceği bir toplum yaratmaya adanmışlardı. Bu, iyi insanlar ile kötü düşman arasındaki ahlaki bir mücadele olarak görülüyordu.⁷² Tüm bu erdem söylemlerine rağmen iç grupta bazen dış gruba yönelik katliam, zulüm vb. davranışlara karşı itirazlar da yükselebilmektedir. Dahası iç grubun erdemli olduğuna dair protestolar bazen dış gruplara karşı cömertlik yaratabilir. Ancak dış grubun günahkâr olarak yorumlandığı koşullar altında, bu tür protestoların daha paradoksal etkileri olabilir. ‘Biz’ erdemli olarak görüldüğümüzde, bir yandan dış grup tehdidi daha ciddi hale gelir. Dış grup tehdidini ortadan kaldırarak ‘kendimizi savunmak’, dış grubun kendisini ortadan kaldırmak anlamına gelse bile kabul edilebilir hale gelir.⁷³ Bu durumda şefkat, merhamet, diğerkâmlık, dürüstlük, öldürmeme, çalmama, zulmetmeme gibi erdemler inanç faktöründen dolayı sadece kendi ırkınız için geçerli ahlaki yasalarsa bu bir anlamda bencilliğin, narsisliğin daha ileri gidilirse ahlaksızlığın dışavurumu şeklinde okunabilir. Eğer kötülüğü, ahlaki erdem kavramının tam tersi olarak tanımlayacaksak Gazze’de yaşanan trajedinin erdemle ilişkilendirilecek bir tarafının olmadığını da görmek zorundayız.

Burada üzerinde durulması gereken diğer husus ise ahlaki ve erdemli davranışlarda tutarlılık ilkesidir. Sadece kendinize, yakınlarınıza, ırkınıza yönelik erdemli davranış kendi içinde tutarsızdır, çelişki içerir. Eğer adil olmak yasalara uymaksa, o zaman kişi her zaman adaletsiz olan yasalara uyduğunda sistematik adaletsizliğe katılmış olur. Başka bir deyişle, erdemli eylemin, yalnızca şaşkınlık yaratmayan ama aynı zamanda kendi içinde tutarlı bir hayranlık uyandırması gerektirir.⁷⁴ Bu da Yahudi narsisizminin bencilliği körüklemesi, tarafgir olması, erdem adına zulmedebilmesini açıklamaktadır. George Carlin’in ifadesiyle özetlersek: “İtaatkârlar korkak değil erdemli olduklarını düşünürler.”⁷⁵

Tarihsel süreçte birçok örnekte görüldüğü gibi kötülük kutsallaştırılıp din adına yapıldığında meşrulaştırılmış olur. Örneğin İsrail’de bir Haham, Araplara karşı intihar saldırıları düzenlenmesini Yahudi inancı açısından sorunsuz görmüş ve çağrıda bulunmuştur. Bir diğer örnekte ise Haham Mehir Kahane tarafından kurulan ve Arapların İsrail topraklarından sürülmesini savunan Kach hareketi üyesi Baruch Goldstein, Ramazan ayında camiye baskın yapmış ve ibadet eden 29 kişinin ölümüne ve 150 kişinin de yaralanmasına neden olmuştur. Bu örnekler Musevi inancının nasıl araçsallaştırıldığını göstermesi açısından önemlidir.⁷⁶

⁷⁰ Ilan Pappé, *İsrail hakkında on mit*, 149.

⁷¹ Norman Finkelstein, G., *Bu Kez Çok İleri Gittik: Gazze İşgalinin Hakikati ve Sonuçları* (İstanbul: Tuti kitap, 2014), 80.

⁷² Reicher vd., “Making a Virtue of Evil”.

⁷³ Reicher vd., “Making a Virtue of Evil”.

⁷⁴ George Kateb, “Courage as a Virtue”, *Social Research: An International Quarterly* 71/1 (Mart 2004), 39-72.

⁷⁵ Akt. Serdar Kaya, *Endoktrinasyon*, 188.

⁷⁶ Talip Küçükcan, “Terörün Sosyolojisi: Toplumsal Kökenleri Anlama İmkânı”, *Uluslararası İlişkiler Dergisi* 6/24 (2010), 33-54.

Wilson'a göre "metafizik susturma", aslında eyleme neden olabilecek düşüncelerin, aksi düşünceler karşısında *gerçekten* gerekçe olmaktan çıktığı durumları ifade etmektedir. Kötü bir kişinin neden başkalarının ahlaki açıdan itici bulacağı eylemleri gerçekleştirebildiği sorulduğunda, kötü kişilerin bu şekilde davranmaktan kaçınmaları için önemli ahlaki nedenleri psikolojik olarak 'susturduklarını' ileri sürmektedir.⁷⁷ Bu susturuculardan birisi seçilmişlik düşüncesidir. Yahudilerde iç grubun erdeminin temelinde seçilmişlik inancı önemli bir yer tutmaktadır. Bu yönüyle onlar, diğer milletlerden üstün ve farklıdır. Hatta Yahudi halkı ve âlimleri arasında, yanlış inançları ve kötü amellerine rağmen sadece, Yahudi oldukları için cehenneme atılmayacakları, kendi ırklarından başkasının cennete giremeyeceğini ve ebedi mutluluğu yakalayamayacakları konusunda yaygın bir inanç vardır. Yine Yahudilerin temel inançlarında yer alan 7 esas (Putpereslikten kaçınmak, küfürden kaçınmak, zinadan kaçınmak, adaleti sağlayacak adalet kurumlarını oluşturmak, kan dökmek, hırsızlık yapmamak, canlı hayvandan et koparıp yememek) onların ne kadar erdemli olduklarını ve diğer milletlerden güya üstün olduklarını gösteren delillerdir.⁷⁸ Yahudi âlimlerinin kutsal metinlere dayanarak belirlediği dört temel erdem ise Yahudi ırkının ne kadar erdemli bir topluluk olduğunu kanıtlamak için ileri sürülmektedir. Onlara göre bu dört temel erdem, sağduyu [bilgelik] cesaret, adalet ve ölçülülüktür.⁷⁹ Grup içi erdemin vurgulanması erdemli Yahudilere karşı yabancı ve tehditkâr olarak tanımlanan Gazzelilere grup dışı nefreti etkin bir şekilde kolaylaştırmakta ve Siyonistleri radikalleştirilmektedir. Bu durumda Siyonistlerin Gazze'ye uyguladığı soykırım bir ahlaki aşağılama meselesinden çıkıp, ahlaki bir görev meselesine, hatta kutsal bir ödeve dönüşmektedir: "İşgalci yerleşimcilerin giydiği büyük Yahudi kirasını giyen bir asker savaşa gitmeden önce meslektaşlarını kutsaması ve 'hepimiz kutsal askerleriz' demesi" iç grubun benzersizliğine küçük bir örnek olarak sunulabilir.⁸⁰ Oysa tüm bu benzersizlik, seçilmişlik, özel olma düşüncesi diğer ırk ve inançları dışlaması nedeniyle dünya çapında antisemitizmin artışına neden olabilmektedir.

1.5. Kutsama – İnsanlık Dışılığı Erdemin Savunusu Olarak Yüceltmek

Tüm parçalar yerine oturduğunda, soykırımın nasıl kutlanacak bir şey haline getirilebileceğini görmek kolaylaşıyor. 'Onların' 'bizden' olmadıkları ve 'bize' karşı oldukları ve bizim iyiyi, onların da kötüyü temsil ettiği bir dünya görüşü yarattığımız yerde, onların yenilmesi ve hatta gerekirse yok edilmesi erdemin korunması açısından bir zorunluluktur.⁸¹ Bu mantığın, terörün tüm modern biçimlerinin merkezinde yer aldığını ve belki de en iyi şekilde ilk modern terörü örgütleyen adam tarafından (kendisi de kurbanlarından biri olmadan önce) ifade edildiğini öne sürebiliriz.⁸²

⁷⁷ Alan T. Wilson, "Vice-Based Accounts of Moral Evil", *Philosophical Studies* 180/9 (Eylül 2023), 2825-2845.

⁷⁸ Kıp, "Grup Aidietinin Tipik Özdeşimleri Bağlamında Bakara Suresinde 'Yahudi Grup Dayanışması'", 106.

⁷⁹ Ben-Shalom, R., "The First Jewish Work on the Seven Deadly Sins and the Four Virtues", *Mediaeval studies* 75/205 (2013), 205-270.

⁸⁰ Sevde Köse, "Gazze'de Yahudilerin Din Savaşı ve İşgal Ordusunu Şekillendiren Siyonist Askerler" (2024). <https://www.muslimport.com/gazgede-yahudilerin-din-savasi-ve-ısgal-ordusunu-sekillendiren-siyonist-askerler/> Erişim tarihi: 9 Mart 2024.

⁸¹ Erdemin ve ırkın korunması adına katliamın tavsiye edilmesini İsrail'in önde gelen Hahamları tavsiye etmektedir: "Haham Mali, İsrail ordusunda görev yapan cemaatine, 'Gazze'de herkesi öldürün' çağrısı yaptı. Haham, bunun Yahudilik inancına uygun olduğunu savunarak, 'Yasalara göre tek bir ruh bile yaşamamalı çünkü bu Mitzvah (İsrail'i düşmanlarından kurtarmak ve işgal topraklarına yerleşmek) savaşıdır. Siz onları öldürmezseniz, onlar sizi öldürecek.' dedi. Gazze Şeridi'ndeki bebeklerin sorulması üzerine Haham Mali, 'Aynı şey, bugün bir bebek, yarın bir savaşçı. Bugünün teröristleri, daha önce yaşamalarına izin verdiğiniz çocuklardır. Teröristleri yaratanlar aslında kadınlardır.' diyerek, İsrail askerlerini Gazze'de çocuk ve kadınları öldürmeye teşvik etti." (bkz. URL-5, <https://www.risalehaber.com/yahudi-haham-gazgede-bebeklerin-de-oldurulmesi-gerektigini-soyledi-438847h.htm>).

⁸² Reicher vd., "Making a Virtue of Evil", 1336.

Ahlaki açıdan kötü olmak, ahlaki erdemlerin içerdiği temel motivasyonların aşırı bir şekilde tersine çevrilmesine sahip olmaktır.⁸³ Bu ahlaki evrende, öldürenler ahlaki güce sahiptir ve öldürmeyenler ise ahlaki olarak şüphelidir.⁸⁴ Halk düşmanlarını ortadan kaldırmada en gayretli olanların en iyilerin en iyisi olduğu görüşünü tüm soykırımcılarda görmek mümkündür. Yahudilerin lağım fareleri olarak tasvir edildiği Nasyonal Sosyalist imgelem açısından, herkes onların yok edilmesi gerektiğini biliyordu, ancak yalnızca en cesur ve en özverili olanlar karanlığa incek ve bu tatsız görevi gerçekten yerine getirecek kadar asildi.⁸⁵

Bir şeyin ahlaki açıdan en kötü olarak görülmesi için özelliklerinden arındırılıp nesneleştirilmesi, nesnelere ise aşırı değersizleştirilmesi gerekir.⁸⁶ Günümüzde Gazze’de işlenen soykırımın müsebbibi olan Siyonist İsrail devletinin ve bir kısım vatandaşlarının erdemi koruma adına benzer kutlamalarda bulunduğu, Gazze’lileri nesneleştirdikleri, değersizleştirdikleri gazete haberlerine yansımaktadır: “İsraili Yahudiler, İsrail’in katliam saldırılarında Gazze Şeridi’nde hayatını kaybeden binlerce Filistinlinin ölmesini dans ederek kutladı. Kadın ve çocuk demeden Filistinli sivillerin haince soykırımı uğramalarını "komedi" malzemesi olarak gören zalim İsrail vatandaşları, yaptıkları düğünde Gazze’ye uyguladıkları soykırımı anlatan şarkı eşliğinde dans etti”⁸⁷ Kötülüğün teolojik boyutu olarak adlandırabileceğimiz bu durum, dinin araştırmalarıyla kötülüğü sistematik bir şekilde artırdığı bir ahlaki sapkınlık olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bir diğer haberde ise şu ifadeler yer veriliyor: “Gazze’de soykırımı girişen ve çocuk kadın demeden ölüm saçan eli kanlı İsrail ordusunun Nazileri aratmayan alçaklıklarına bir yenisi daha eklendi. Siyonist İsrail, 38 gündür yoğun bombardıman ve saldırılarını sürdürdüğü abluka altındaki Gazze şeridi’nde, harabeye çevirdiği bir okulu üs haline getirdi. Çocuk katili Givati Tugayı’nın okulda ayrıca kutlama yaptığı görüldü.”⁸⁸ Bir diğer haber: “İsrail’in başkenti Tel Aviv’de bir grup öldürülen Filistinli çocuklar için sevinç gösterisi düzenledi. ‘Yarın okul olamayacak, çünkü Gazze’de çocuk olmayacak’ diye bağırarak kalabalık, İsrail’deki Arapların çocuklarını da öldüreceklerini, Gazze’nin bir mezarlık olduğunu söyledi.”⁸⁹

Kötülüğe dair çalışmalarda birtakım teoriler ortaya atılmıştır. Kötülüğün anlaşılması için geliştirilen bu teorilerden *Mağdura zarar verme* teorilerine göre, bir yanlış kötülüğe dönüştüren, mağdurlara verilen zararın miktarı veya türü ile ilgili bir şeydir. *İzleyici tepkisi* teorilerine göre ise, bir yanlış kötülüğe dönüştüren şey, dehşete düşmemiz veya onları anlayamamız gibi kötü eylemlere verdiğimiz tepkilerle ilgilidir.⁹⁰ İsrail’in Gazze’de bebek, çocuk, kadın, yaşlı demeden masum insanları topluca katletmesinin anlaşılabilir bir tarafı yoktur. İzlerken dehşete düştüğümüz, anlamakta

⁸³ Wilson, “Vice-Based Accounts of Moral Evil”, 2835-2836.

⁸⁴ Mehmet Fatih Deniz, "Politika ve Ahlak İlişkinde Bir Rönesans Figürü Olarak Machiavelli Hükümdarı." *Felsefe Dünyası* 1.73 (2021): 311-312.

⁸⁵ Reicher vd., “Making a Virtue of Evil”, 1336-1337.

⁸⁶ Wilson, “Vice-Based Accounts of Moral Evil”, 2836.

⁸⁷ Bkz. URL-4, <https://www.dailyummah.com/yahudiler-gazgede-yapilan-soykirimi-kutladi/> Erişim tarihi: 9 Mart 2024.

⁸⁸ URL-3, <https://www.ahaber.com.tr/dunya/2023/11/13/teror-devleti-israilin-givati-tugayi-gazgede-okulu-us-yapti-tepkiceken-kutlama-goruntuleri/> Erişim tarihi: 9 Mart 2024.

⁸⁹ Bkz. Öldürülen Gazzeli çocuklar için İsrail’de sevinç gösterisi!, (2024). URL-7, <https://www.dailymotion.com/video/x6hwd0x>

⁹⁰ Paul Formosa, “Evils, Wrongs and Dignity: How to Test a Theory of Evil”, *The Journal of Value Inquiry* 47/3 (Eylül 2013), 235-253.

zorlandığımız, anlayamadığımız bu kötülüğün bir başarı ve kutsama aracı olarak kullanılması ise vicdan ve ahlak sınırlarını zorlamaktadır.

Sonuç

Kötülüğün sıradanlığı kavramını ele aldığımız bu çalışmada Reicher, Haslam ve Rath'in⁹¹ geliştirmiş olduğu "Kolektif Nefretin Gelişmesinde Beş Aşamalı Kimlik Modeli"nde yer alan; *özdeşleşme, dışlama, tehdit, erdem ve yok etmenin kutsanması* aşamalarının her biri İsrail'in gerçekleştirdiği Gazze soykırımı bağlamında incelenmiştir. Yazarların da ifade ettiği gibi kötülük ya da kolektif nefret suçunda önemli olan grup ya da ulusların işledikleri bu suçun farkında olup olmadıkları değil, bilakis tüm bu süreçleri bir erdemlik göstergesi olarak değerlendirip değerlendirmedikleridir. Soykırım gibi kolektif kötülüklerin temelinde kişilerin özellikleri, yanlışları değil ait oldukları grubun ve bu gruba yöneltilen nefretin etkili olduğu görülmektedir.

Beş aşamalı kimlik modeline göre kötülüğü sergileyen bireylerin aynı ortak değer ve özelliklere sahip bir grup etrafında toplanmaları gerekmektedir. İlk aşamada iç grubun inşası ve dolayısıyla kimlik inşası oluşmaktadır. İkinci aşamada ötekileştirilen, düşman olarak gösterilen dış grubun belirlenmesi, hedeflerin iç grubun dışında olarak tanımlanması gerekmektedir. Üçüncü aşamada dış grubun iç grup için tehdit unsuru olarak gösterilmesi, dış grubun iç grup kimliğini tehlikeye atacak şekilde temsil edilmesi sürecine yer verilmektedir. Dördüncü aşamada tehdit algısının bertaraf edilmesinde iç grubun erdemlerinin rol oynaması, iç grubun benzersiz bir şekilde iyi olarak savunulmasına geçilmektedir. Son aşamada ise kolektif kötülüğün sergilenmesine rağmen tüm bu kötülüğün erdemini korunması adına yapıldığı öne sürülerek eylemi ve başarıyı kutsama kısmına geçilmektedir.

Siyonist İsrail devleti kutsal metinlerine dayanarak seçilmiş millet düşüncesini kullanmış, bağlılarına özel oldukları, Tanrı tarafından seçildikleri inancını yerleştirmiştir. Bu durumda dışlanan grup olarak Filistinli Müslümanlar hedef tahtasına oturtulmuştur. İsrail, 1948 yılından itibaren sistematik bir şekilde sahibi olmadıkları toprakları istila etmiş, burada yaşayan Müslümanları ya katletmiş ya da göç etmek zorunda bırakmıştır. Bu kolektif kötülüğü işlerken savaşı haklılaştırmaya çalışmış, kendi varlıkları ve hayatlarının devamı için Gazze'deki Müslümanları öldürmek zorunda kaldıkları savunma mekanizmasına müracaat etmiştir. İsrail bu ahlaksızca kötülüğü, soykırımı işlerken aslında bunu kötülük yapmak adına değil, sahip oldukları erdemleri korumak adına yaptığını dile getirmiştir. Binlerce masum çocuğun, hamile kadının, masum sivilin katledildiği bu soykırımı Siyonist rejim ve taraftarları utanç duygusu yerine kutsama yapmayı tercih etmiştir. Tüm bu kötülüklerin, soykırımın akıldışı mitolojik metinlere dayandırılması, amaca ulaşmak için kültürel/dini efsanelerden (kızıl düve, mabedin inşası, antichrist, gog ve magog, armageddon, vb.) faydalanmaları ise aklın merkeze alındığı günümüz dünyasında oldukça düşündürücüdür. Ek olarak Nazi zulmüne maruz kalmış, kötülüğü ve soykırımı birebir deneyimlemiş bir milletin Holokost benzeri bir zulmü başka bir millete reva görmesi ise anlaşılabilir gibi değildir.

Siyonist rejimin işlediği kötülüğü sıradanlaştırmaya çalışması, bunun için psikolojik mekanizmalara başvurması sorunu çözmediği gibi daha derinleştirmektedir. Bunca kötülüğün medyada anbean takip edildiği dünyada bir İsrail'in meşrulaştırma çabaları işe yarar gözükmediği gibi antisemitizmi artırma endişesini de beraberinde getirmektedir. Çözüm önerisi olarak aklı başında Yahudilerin de dile getirdiği iki devletli sistemin bir an önce hayata geçirilmesi, İsrail'in 1967'den önceki sınırlara geri dönmesi, uluslararası mahkemelerin aldıkları kararların uygulanması, Birleşmiş

⁹¹ Reicher vd., "Making a Virtue of Evil".

Milletlerde alınan yaptırım kararlarının uygulanması ve tüm bu kötülüğe sebebiyet veren Siyonist rejim ve buna destek olan başta ABD ve Batılı ülkelerin soykırımı destek olma suçlamasıyla yargılanmaları gerekmektedir.

Öte yandan akademik literatürde soykırım ile ilgili gerçekleştirilen çalışmalarda öncelikle Nazilerin Yahudilere uyguladığı soykırım çalışmalarının çokça işlendiği ve ortaya atılan kuramların genellikle bu çerçevede ele alındığı görülmektedir. İkinci sırada ise Türklerin Ermenilere yaptığı sözde soykırım çalışmalarının ağırlıkta olduğu ifade edilebilir. Bunları Bosna ve Ruanda soykırımlarına yönelik çalışmalar izlemektedir. İlginç bir şekilde ABD'nin ve Batılı ülkelerin sergiledikleri soykırımlara yönelik çalışmaların ise ciddi düzeyde olmaması dikkat çekicidir. Ancak Bilimin araçsallaştırılması şeklinde değerlendirebileceğimiz bu durumun saha çalışanları tarafından çalışılmasında zaruret vardır. Daha kötüsü ise 1948'den beri İsrail'in Filistinlilere uyguladığı sistematik kötülük ve soykırımın yeterince ele alınmamasıdır. Holokost'tan sonra akademi, edebiyat, sinema, sanat vb. alanlarda Nazi zulmü nasıl işlendiyse (işlenmesi de gerekiyor) İsrail tarafından Gazze'ye uygulanan soykırımın da farklı bilim dallarında işlenmesi, akademik zeminde ciddi bir verinin oluşması açısından önem arz etmektedir. Bu çalışmanın bu bağlamda yapılacak olan çalışmalara az da olsa fikir vermesi ümit edilmektedir.

Kaynakça

- Amaral, Margarida. "The Banality of Evil: Controversy and Complexity of a Concept". *Gaudium Sciendi*, 49-66 Páginas. <https://doi.org/10.34632/Gaudiumsciendi.2019.7492>
- Archer, Margaret. "Realism and the Problem of Agency". *Alethia* 5/1 (15 Temmuz 2002), 11-20. <https://doi.org/10.1558/aleth.v5i1.11>
- Arendt, Hannah. *Kötülüğün Sıradanlığı Eichmann Kudüs'te*. (Çev: Ö. Çelik). İstanbul: Metis Yayınları (2014).
- Aronson, E., Wilson, T. D., Akert, R. M., & Gündüz, O. *Sosyal psikoloji*. İstanbul: Kaknüs Yayınları., 2012.
- Atay, Rıfat - Güven Bedirhan. "Daimî Varoluşsal Kaygı: İsmet Özel Şiiri Örneği." *Turkish Academic Research Review* 6.5 (2021): 1517-1544.
- Ateş, Davut. "Gazze ve Soykırım Tartışması". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/1 (2011), 610-634.
- Bauman, Zygmunt. *Modernite ve Holocaust*. İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1997.
- Ben-Shalom, R. "The First Jewish Work on the Seven Deadly Sins and the Four Virtues". *Mediaeval studies*, 75/205 (2013), 205-270.
- Berkowitz, Leonard. "Evil is More Than Banal: Situationism and the Concept of Evil". *Personality and Social Psychology Review* 3/3 (1999), 246-253.
- Bridgman, Todd - Cummings, Stephen. "How Ideology Shapes What We Teach about Authority: A Comparative Analysis of the Presentation of Milgram's Experiments in Textbooks". *Academy of Management Learning & Education* 22/2 (Haziran 2023), 293-311. <https://doi.org/10.5465/amle.2020.0471>
- Cichocka, Aleksandra vd. "Globalization is Associated With Lower Levels of National Narcissism: Evidence From 56 Countries". *Social Psychological and Personality Science* 14/4 (Mayıs 2023), 437-447. <https://doi.org/10.1177/19485506221103326>
- De Vos, Jan. "From Milgram to Zimbardo: The Double Birth of Postwar Psychology/Psychologization". *History of the Human Sciences* 23/5 (Aralık 2010), 156-175. <https://doi.org/10.1177/0952695110384774>
- Deniz, Mehmet Fatih "Politika ve Ahlak İlişkisinde Bir Rönesans Figürü Olarak Machiavelli Hükümdarı." *Felsefe Dünyası* 1.73 (2021): 294-320.
- Deniz, Mehmet Fatih. "Toplumsal Sözleşme Teorisi Açısından Din-Siyaset İlişkileri Üzerine Bir Analiz."
- Eker, İrem. "A Review on the Outcomes of Comes Narcissism Regarding Political Psychology". *Nesne Psikoloji Dergisi* 11/28 (30 Haziran 2023). <https://doi.org/10.7816/nesne-11-28-08>
- Erul, Bünyamin. *Kudüs ve Aksâ*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2. baskı., 2019.
- Finkelstein, Norman. G. *Bu Kez Çok İleri Gittik: Gazze İşgalinin Hakikati ve Sonuçları*. İstanbul: Tuti kitap, 2014.
- Finkelstein, Norman. G. *Holokost Endüstrisi: Yahudilerin Çektiği Çilelerin İstismarı*. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2010.
- Formosa, Paul. "Evils, Wrongs and Dignity: How to Test a Theory of Evil". *The Journal of Value Inquiry* 47/3 (Eylül 2013), 235-253. <https://doi.org/10.1007/s10790-013-9380-2>
- Geneva Convention IV.). Geneva Convention relative to the protection of civilian persons in time of war,). Geneva Convention relative to the protection of civilian persons in time of war. (1949). www.bitterlemons.org/docs/4th-geneva.pdf
- Gürkan, Salime Leyla. "Yahudilik". TDV İslâm Ansiklopedisi, 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/yahudilik#1>
- Gürsu, Orhan. "Gençlik Dönemi İnanç Krizinin Psikolojik Kökenlerinin Analizi: Olgu Sunumu". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/3 (31 Aralık 2022), 915-931. <https://doi.org/10.17859/pauifd.1191763>
- Gürsu, Orhan - Önce Özokudan Fatmana Semiha. "Ergenlerde Dindarlık, Narsizm ve Özgüven." *Turkish Academic Research Review* 4.4 (2019): 439-454.

- Haas, Jens - Vogt, Katja Maria. "Good and Evil in Recent Discussions - Good and Evil in Virtue Ethics". *Zeitschrift Für Ethik Und Moralphilosophie* 5/1 (Nisan 2022), 83-88. <https://doi.org/10.1007/s42048-022-00122-1>
- Haslam, S. Alexander vd. "Taking the Strain: Social Identity, Social Support, and the Experience of Stress". *British Journal of Social Psychology* 44/3 (Eylül 2005), 355-370. <https://doi.org/10.1348/014466605X37468>
- Haslam, S. Alexander - Reicher, Stephen. "Beyond the Banality of Evil: Three Dynamics of an Interactionist Social Psychology of Tyranny". *Personality and Social Psychology Bulletin* 33/5 (Mayıs 2007), 615-622. <https://doi.org/10.1177/0146167206298570>
- Houghton David Patrick. *Siyaset psikolojisi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yay, 2021.
- Jackson, Jay. W. "Realistic group conflict theory: A review and evaluation of the theoretical and empirical literature". *The Psychological Record* 43/3 (1993), 395-414.
- Kateb, George. "Courage as a Virtue". *Social Research: An International Quarterly* 71/1 (Mart 2004), 39-72. <https://doi.org/10.1353/sor.2004.0002>
- Kaya, Serdar. *Endokrinasyon*. İstanbul: Liberus yay, 2023.
- Kerwin, Ann. "Beyond the Banality of Evil: Conscience, Imagination and Responsibility". ed. Cecile Rozuel. *Journal of Management Development* 31/5 (18 Mayıs 2012), 502-514. <https://doi.org/10.1108/02621711211226079>
- Kip, Ayşegül. "Grup Aidiyetinin Tipik Özdeşimleri Bağlamında Bakara Suresinde 'Yahudi Grup Dayanışması'". *Journal of Analytic Divinity* 2/1 (15 Şubat 2018), 82-115. <https://doi.org/10.46595/jad.375140>
- Köse, Sevde. "Gazze'de Yahudilerin Din Savaşı ve İşgal Ordusunu Şekillendiren Siyonist Askerler" (2024). <https://www.muslimport.com/gazgede-yahudilerin-din-savasi-ve-iskal-ordusunu-sekillendiren-siyonist-askerler/> Erişim tarihi: 9 Mart 2024.
- Küçükcan, Talip. "'Terörün Sosyolojisi: Toplumsal Kökenleri Anlama İmkânı'". *Uluslararası İlişkiler Dergisi* 6/24 (2010), 33-54.
- Lang, Johannes. "Against Obedience: Hannah Arendt's Overlooked Challenge to Social-Psychological Explanations of Mass Atrocity". *Theory & Psychology* 24/5 (Ekim 2014), 649-667. <https://doi.org/10.1177/0959354314542368>
- Le Bon, Gustave. "Kitleler Psikolojisi. çev." *Yunus Ender. İstanbul: Hayat Yayınları* (1997).
- Lothane, Henry Zvi. *The lie of the banality of evil: Hannah Arendt's fatal flaw. In Ethics of Evil*. Routledge, 2018.
- Mezkit, Mesut. "Siyonizmin Siyon Protokolleri'ile 'Dünya Hakimiyeti' Düşüncesi." *Yeni Fikir Dergisi* 6/13 (2014), 69-92.
- Pappe, Ilan. *İsrail Hakkında On Mit*. Ankara: Nika Yayın, 2018.
- Reicher, Stephen vd. "Making a Virtue of Evil: A Five-Step Social Identity Model of the Development of Collective Hate". *Social and Personality Psychology Compass* 2/3 (Mayıs 2008), 1313-1344. <https://doi.org/10.1111/j.1751-9004.2008.00113.x>
- Reicher, Stephen - Haslam, S. Alexander. "Rethinking the Psychology of Tyranny: The BBC Prison Study". *British Journal of Social Psychology* 45/1 (Mart 2006), 1-40. <https://doi.org/10.1348/014466605X48998>
- Reicher, Stephen D. "The St. Pauls' Riot: An Explanation of the Limits of Crowd Action in Terms of a Social Identity Model". *European Journal of Social Psychology* 14/1 (Ocak 1984), 1-21. <https://doi.org/10.1002/ejsp.2420140102>
- Reis, Harry T. *A Brief History of Social Psychology*. Advanced Social Psychology: The State of the Science, 2019.
- Searle-White, Joshua. "Identity—The Consistent Feature". *The Psychology of Nationalism*. kitap editörü Joshua Searle-White, 47-66. New York: Palgrave Macmillan US, 2001. https://doi.org/10.1057/9780312299057_4
- Segarra, Paulina - Prasad, Ajnesh. "How Does Corporeality Inform Theorizing? Revisiting Hannah Arendt and the Banality of Evil". *Human Studies* 41/4 (Aralık 2018), 545-563. <https://doi.org/10.1007/s10746-018-9474-8>

- Staub, Ervin. "The Roots and Prevention of Genocide and Related Mass Violence". *Zygon*® 47/4 (Aralık 2012), 821-842. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9744.2012.01302.x>
- Şahin, Ömer Kemal. "(Dost) Düşmanlar: Hıristiyan Siyonizmde Antisemitizm ve Anti-İslamizm". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/3 (15 Aralık 2019), 1315-1330. <https://doi.org/10.18505/cuid.591223>
- Tajfel, Henri - Turner, John C. "The Social Identity Theory of Intergroup Behavior". *Political Psychology*. ed. John T. Jost - Jim Sidanius. 276-293. Psychology Press, 0 Basım, 2004. <https://doi.org/10.4324/9780203505984-16>
- United Nations. Report of the special committee to investigate Israeli practices affecting the human rights of the Palestinian people and other Arabs of the occupied territories, Report of the special committee to investigate Israeli practices affecting the human rights of the Palestinian people and other Arabs of the occupied territories (Kanun No. No. A/61/500/Add.1, 8/6/2007.). (2008).
- Usher, Graham. "The Wall and the Dismemberment of Palestine". *Race & Class* 47/3 (Ocak 2006), 9-30. <https://doi.org/10.1177/0306396806061084>
- Wargo Eric. "Bad Apples or Bad Barrels? Zimbardo on 'The Lucifer Effect'". *APS Observer* 19 (2006).
- Wilson, Alan T. "Vice-Based Accounts of Moral Evil". *Philosophical Studies* 180/9 (Eylül 2023), 2825-2845. <https://doi.org/10.1007/s11098-023-02010-9>
- Wolsko, Christopher vd. "Framing Interethnic Ideology: Effects of Multicultural and Color-Blind Perspectives on Judgments of Groups and Individuals." *Journal of Personality and Social Psychology* 78/4 (2000), 635-654. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.78.4.635>
- Zasuń Anna. "Psycho-Social and Psycho-Political Diversity Within the Concept of Identity with Specific Reference to the Jewish Community". *czestochowajews.org*.
- Zimbardo, Philip G. *The Lucifer effect: Understanding How Good People Turn Evil*. New York: Random House Trade Paperbacks, 2008 Random House trade pbk. ed., 2008.
- "Health conditions in the occupied Palestinian territory including east Jerusalem and in the occupied Syrian Golan", 2006. [//efaidnbmnmbpcjpcglefndmkaj/https://apps.who.int/gb/ebwha/pdf_files/WHA76/A76_15-en.pdf](https://efaidnbmnmbpcjpcglefndmkaj/https://apps.who.int/gb/ebwha/pdf_files/WHA76/A76_15-en.pdf)
- URL-1, <https://uchilaltv.com/2023/11/21/gazgede-yasanalar-soykirim-sucunun-sartlarini-karsiliyor/> Erişim tarihi: 9 Mart 2024.
- URL-2, <https://web.archive.org/web/20141007120927/http://documentaryheaven.com/the-stanford-prison-experiment/> Erişim tarihi: 9 Mart 2024.
- URL-3, <https://www.ahaber.com.tr/dunya/2023/11/13/teror-devleti-israilin-givati-tugayi-gazgede-okulu-us-yapti-tepki-ceken-kutlama-goruntuleri/> Erişim tarihi: 9 Mart 2024.
- URL-4, <https://www.dailyummah.com/yahudiler-gazgede-yapilan-soykirimi-kutladi/> Erişim tarihi: 9 Mart 2024.
- URL-5, <https://www.risalehaber.com/yahudi-haham-gazgede-bebeklerin-de-oldurulmesi-gerektigini-soyledi-438847h.htm/> Erişim tarihi: 9 Mart 2024.
- URL-6, İsraili hahamdan insanlık dışı sözler... Filistinlileri 'hayvanlar' olarak niteledi, (2023). <https://m.aksam.com.tr/guncel/israilli-hahamdan-insanlik-disi-sozler-filistinlileri-hayvanlar-olarak-niteledi/haber-1418712/> Erişim tarihi: 9 Mart 2024.
- URL-7, Öldürülen Gazzeli çocuklar için İsrail'de sevinç gösterisi!, (2024). <https://www.dailymotion.com/video/x6hwd0x/> Erişim tarihi: 9 Mart 2024.
- URL-8, <https://iktibasdergisi.com/2023/05/15/israil-kurulus-yildonumunu-gazze-yi-vurarak-kutladi/> Erişim tarihi: 9 Mart 2024.



**Modern Türk Şiirinde Tanrı Tasavvurunun Tezahürü: Turgut Uyar-Sezai Karakoç
Örneği**

The Manifestation of Conceiving God in Modern Turkish Poetry: The Example of Turgut Uyar-Sezai Karakoç

Nurettin ÇALIŞKAN

<https://orcid.org/0000-0002-6255-0871>

ncaliskan@mehmetakif.edu.tr

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi | <https://ror.org/04xk0dc21>

Doç. Dr., İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları, Burdur, Türkiye

Assoc. Prof. Dr. Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts,
Burdur, Türkiye

Atıf | Cites As

Çalışkan, Nurettin. "Modern Türk Şiirinde Tanrı Tasavvurunun Tezahürü: Turgut Uyar-Sezai Karakoç Örneği".

Burdur İlahiyat Dergisi 8 (Haziran 2024), 150-173.

<https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1476078>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 30 Nisan/April 2024
Kabul Tarihi/Accepted	: 12 Haziran/June 2024
Yayın Tarihi/Published	: 28 Haziran/June 2024

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Nurettin ÇALIŞKAN.

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

The Manifestation of Conceiving God in Modern Turkish Poetry: The Example of Turgut Uyar-Sezai Karakoç

Abstract

The current situation of all kinds of issues that concern society can be understood by tracing them from past to present and determining the relationship between their causes and consequences. As philosophical movements and political-social ideologies such as rationalism, materialism, positivism, which are the products of Western thought, the Renaissance, the French revolution and the enlightenment movement, gradually became dominant and driving force, the traditional perception and acceptance of religion, and Islam in particular, became largely disabled with the Republican period. Modern Turkish poetry has been closely related to Western thought in terms of its issues since its emergence in the first half of the 19th century. One of these issues is the rupture and change in the perception of existence and the perception of God. The thought and outlook on life of the Muslim Ottoman people represented a dynamic human-god, human-universe and universe-god relationship centered on monotheism for five centuries. This form of perception formed the world of meaning of Ottoman poetry, especially from the 17th century until the Tanzimat. His encounter with the West took place not only through wars that resulted in land, debt, economic and financial losses, but also through the recruitment of the brains of those who fled or went for education. Generations raised under the influence of positivist and rationalist thought were mentally prepared for an environment in which the influence of religion was close to zero in the transition to the Republican era. Humanitarian crises, existential pains and deep philosophical crises caused by internal and external factors throughout the geography where Muslims lived were also experienced in the Ottoman Empire. In the beginning, when there was no contemplative group that would spend scientific, intellectual, philosophical and sociological work to think about these issues and propose solutions, mostly literary figures and poets took on the task of criticizing or carrying out modernity. The traces of the western thinkers that the poets were influenced by can be traced from their poems. Therefore, the field of literature and poetry generally provide the opportunity to clearly observe the change in religious perception and perception of God. This article aims to analyze the change in the perception of God and the recognition, hesitation and rejection inherent in this imagination through the poems of the Republic period poets Turgut Uyar and Sezai Karakoç. For this purpose, first the process leading to Modern Turkish poetry evaluated and the existence, essence and hesitation dimension of the issue of knowing God will be investigated in the poetry of Abdülhak Hâmid, one of the most influential poets of the transition period from the Ottoman Empire to the Republic. In order to examine where the same issue evolved in the poetry of the Republican period, approximately thirty years later, the invocation poems of Sezai Karakoç and Turgut Uyar subjected to a comparative reading, and it investigated whether the period of hesitation in the imagination of God continues or not, and what kind of a view Turkish poetry presents in terms of recognition and rejection.

Keywords: Conceiving God, Turkish poetry, Abdülhak Hamid, Sezai Karakoç, Turgut Uyar, Confession, Hesitation, Rejection.

Modern Türk Şiirinde Tanrı tasavvurunun Tezahürü: Turgut Uyar-Sezai Karakoç Örneği

Öz

Toplumunu ilgilendiren her türden meselenin hali hazırda, geçmişten bugüne izlerinin sürülmesi, sebep ve sonuçları arasındaki ilişkinin tespit edilmesiyle anlaşılabilir. Batı düşüncesinin, Rönesans, Fransız devrimi ve aydınlanma hareketinin ürünü rasyonalizm, materyalizm, pozitivism gibi felsefi akımların ve siyasi-toplumsal ideolojilerin giderek hâkim ve itici güç haline gelmesiyle, dinin ve özelde İslam'ın gelenekli idrâki ve kabulleri Cumhuriyet dönemi ile birlikte büyük ölçüde devre dışı bırakılmıştır. Modern Türk şiiri 19. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkışından bugüne, meseleleri bakımından Batı düşüncesi ile yakından ilintilidir. Bu meselelerden biri de varlık ve Tanrı tasavvurunda vuku bulan kırılma ve değişimdir. Müslüman Osmanlı insanının düşüncesini ve hayata bakışı beş yüzyıl boyunca tevhid merkezli dinamik bir insan-tanrı, insan-kâinat ve kâinat-tanrı ilişkisi temsil etti. Bu idrâk biçimi özellikle 17. yüzyıldan itibaren Tanzimat'a kadar Osmanlı şiirinin anlam dünyasını oluşturdu. Batı ile karşılaşması yalnızca toprak, borçlanma, iktisadi ve mali kayıplarla sonuçlanan savaşlar ile değil, kaçan veya eğitim için gidenlerin beyinlerinin devşirilmesi yoluyla da gerçekleşti. Pozitivist ve rasyonalist düşüncenin tesiri ile yetişen nesiller Cumhuriyet dönemine geçişte dinin etkisinin sıfır noktasına yakın olduğu bir ortama zihnen hazırıldılar. Müslümanların yaşadığı coğrafyanın tamamında iç ve dış amillerin yol açtığı insani krizler, varoluş sancuları ve derin felsefi buhran Osmanlı'da da tecrübe edilmiştir. Başlangıçta bunlar üzerinde düşünüp çözüm tekliflerinde bulunacak ilmi, fikri, felsefi ve sosyolojik mesai sarf edecek mütefekkir zümrenin eksikliği sebebiyle, modernitenin tenkidini veya taşıyıcılığını yapma görevini daha çok edebiyatçılar ve şairler üstlenmiştir. Şairlerin etkilendikleri batılı düşünürden izleri şiirlerinden sürülebilmektedir. Dolayısıyla edebiyat sahası ve şiir genelde din idrâki ve Tanrı tasavvurundaki değişimin bariz biçimde gözlemlenmesine imkân sunmaktadır. Bu yazı ile Cumhuriyet dönemi şairleri Turgut Uyar ve Sezai Karakoç şiiri üzerinden Tanrı tasavvurundaki

değişim ve bu tasavvurda mündemiç olan ikrar, tereddüt ve reddin tahlili amaçlanmaktadır. Bunun için önce Modern Türk şiirine giden sürecin değerlendirmesi yapılmakta; Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş döneminin en etkili şairlerinden Abdülhak Hâmid'in şiirinde varlığın özü ve Tanrı'yı tanıma meselesinde yaşanan tereddütün mahiyeti incelenmektedir. Buradan yaklaşık otuz yıl sonra aynı meselenin Cumhuriyet dönemi şiirinde nereye evrildiğini görmek için Sezai Karakoç ve Turgut Uyar'ın yakarış şiirleri karşılaştırmalı bir okumaya tabii tutulmakta ve Tanrı tasavvurunda tereddüt döneminin devam edip etmediği, ikrar ve ret çizgisinde Türk şiirinin nasıl bir manzara arz ettiği araştırılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tanrı tasavvuru, Türk Şiiri, Abdülhak Hamid, Sezai Karakoç, Turgut Uyar, İkrar, Tereddüt, Ret.

Giriş

“Tanrı” kavramı ve tasavvuru Batılılaşmanın ve Batı düşüncesinin Osmanlı düşüncesi üzerindeki etkisinin keskin biçimde yaşandığı meselelerden biridir. Batı düşüncesine kapıların açıldığı Tanzimat dönemi ile birlikte din ve özelde İslam, fıkhi ve kelâmi bakımdan onun birey ve toplumu yönlendirici gücü sorgulanmaya başlamış ve zihinlerde gelenekle yeni arasında bir bölünme vuku bulmuştur. Pozitivist ve rasyonalist felsefenin o dönem münevverlerinin dünya görüşlerinde yol açtığı sarsıntı ve yaratıcı / yaratılmış ilişkisinin özü ve mahiyetini kavrayıştaki yeni düşünüş ve idrâkin bariz biçimde ortaya konulduğu mecraların başında edebiyat gelmektedir. Fert ve toplumun gelenekle modern hayat tarzı arasında sıkışmışlığı roman vasıtası ile kamuoyuna aktarılırken, batı düşüncesinin Tanrı-insan, insan-kainat, zaman, vücûd ve adem gibi felsefi meselelere bakışta yaşadığı değişim ve bunalım kendisini en bariz biçimde şiir aracılığı ile aksettirmiştir. 19. yüzyılın ortalarından itibaren aklın naklin önüne geçmesi ile birlikte, Tanrı tasavvuru sorunsalı Osmanlı şiirinde daha görünür olmaya başlamıştır. Şiirdeki yenilikçi tavrı ve şâir-i azam unvanı ile bu dönemin en güçlü temsilcisi olan Abdülhak Hâmid'den 1950'li yıllarda İkinci Yeni hareketine kadar bu mesele farklı kabullerle sayısız şairin şiirinde sıkça karşılaşılan izlek olmuştur.

Çalışmamızda 19. yüzyılın ikinci yarısından Cumhuriyet'in bugününe değin tarihi seyrinde var olan kelam ve tasavvuf gibi İslam düşüncesinin membalarından değil, Batı düşüncesinden aktarılan mefhumlarla idrâk edilmeye başlanan Tanrı tasavvuru meselesinin modern Türk şiirinde seyri ve toplumsal bellekte yaşadığı kırılma, önce bağımsız olarak Abdülhak Hâmid'in şiiri üzerinden tahlil edilecektir. İkinci merhalede ise İkinci Yeni'nin iki şairi, Turgut Uyar ve Sezai Karakoç'un şiirinde insanın veya kulun Tanrı / Allah ile ilişkisinin mahiyeti karşılaştırmalı olarak değerlendirilecektir. Böylece yarım yüzyılı aşkın bir zaman diliminde meselenin geçirdiği değişim Türk şiiri üzerinden bütüncül olarak incelenmiş olacaktır.

Felsefe ve kelam ilminin sahası içinde yer alan Tanrı tasavvuru ve daha dar anlamda Allah'a iman, son iki asırda birçok başka krizlerin yanında yaşanan inanç krizlerinin de en derin, hassas ve çetrefilli meselelerinden biridir. Bu yönü ile kitap ve makale halinde sayısız araştırma ve incelemeye konu olmuştur.

Felsefi düşünceyi ve görüşleri yansıtmaya ve kullanmaya müsait edebi türlerden olduğu için, son iki yüzyıl Türk şiirinde Tanrı tasavvurunun mahiyeti edebiyat araştırmacılarının dikkatini çekmiş, Batılılaşma ve Modernleşme genelinde veya müstakil olarak üzerinde çok sayıda araştırma yapılmıştır. Murat Kacıroğlu'nun “*Bir Bunalımın Anatomisi-Tanzimat Şiirinde İnanç Krizleri*” adlı makalesi, Kenan Mermer'in “*Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Değişen Metafizik ve Edebiyat-Abdülhak Hamid Tarhan Örneği*” başlıklı kitaplaştırılmış tez çalışması, Turan Karataş'ın, “*Sezai Karakoç Şiirinde Allah*” başlıklı bildirisi, Ramazan Enser'in “*Sezai Karakoç'un Şiirinde Tanrı Kavramının Tasavvuf Epistemolojisi Açısından Anlamı ve Kullanımı*” adlı makalesi, Hasan Turgut'un “*Sekülerliğin Tezahürleri: Sezai Karakoç Şiirinde Mit ve Simge*” adlı yazısı, Hüseyin Aydın'ın “*Tanzimat'dan Cumhuriyet'e Tanrı tasavvurunda Yaşanan Değişmeler ve Deist İman*” adlı makalesi, Rabia Doğru'nun “*Tanzimat Dönemi Türk Şiirinde Tanrı İmgesi*” adlı doktora tez çalışması, Cevat Akkanat'ın “*İkinci Yeni Şiirinde Allah: İlhan Berk Örneği*” adlı çalışması ve Nurettin Çalışkan ve Mehmet Ünal'ın “*B. Rahmi Eyüboğlu ve*

Cahit Koytak Şiirinde Tanrı/Allah Tasavvuru” başlıklı çalışması öne çıkan araştırmalardan bazılarıdır. Bu çalışmaların hemen hepsi Tanrı tasavvuru sorunsalının belli bir dönem veya belli bir şairi merkeze alarak araştırılması mahiyetindedir. Bu yazının mevzuu ise kelimeler çerçevesinde şairlerin Tanrı tasavvuruna tereddüt, ikrar ve ret kavramlarından hangisi ile açıklama getirilebileceğidir. Bu izahın örneğini ise Abdülhak Hâmid ile Turgut Uyar ve Sezai Karakoç’un ilgili şiir parçaları oluşturmaktadır. Çalışma, böylece tereddütten redde insan-Tanrı ilişkisinin değişim seyri ve mahiyetini modern Türk şiiri üzerinden izleme imkânı sunmuş olacaktır.

Bu noktada hakiki manada bir mümin oluştan agnostikliğe, panteist tasavvurdan koyu münkirlığe / redde uzanan çizgide farklı varlık ve Tanrı tasavvuruna sahip çok fazla sayıda şairin şiirlerindeki ortak hususiyetleri tespit ve tayinin imkânsız olduğu açıktır. Bu sebeple bu iki tanınmış şairin şiiri üzerinden tereddütten redde bir perspektif oluşturabilmek için, yazının örneklem evreni mesele karşısındaki tavırları farklı olan üç şairin şiirlerindeki Tanrı tasavvuru ile sınırlı tutulmuştur.

1. Şairin Muhayyilesinden Şiirin Çekirdeğine

Muhayyiledeki imajların reel dünyada karşılık geldiği katı gerçekliğin bulunmaması, şiirin izafi ve rastlantıya dayalı söz yığını olduğunu göstermez. Şair, eşya ve hadiseleri iç âleminde idrâk ediş sürecinin sonucunda muhayyilesinden süzülen imajları kelimeler aracılığı ile şiire dönüştürür. Yahya Kemal’in veciz ifadesi ile bu ameliye *"kalpten geçen bir hâdisenin lisan halinde tecelli edişidir; hissini birdenbire lisan oluşu ve lisan hâlinde kalışdır."*¹ Düşüncenin yalnızca alet unsurları olan vezin, kafiye ve dil ile mısralar halinde ifade edilmiş olması onu şiir kılmaz zira *"Şiir nesirden bambaşka bir hüviyettir. Musikiden başka türlü bir musikidir diyeceğim. Yazılan ve okunan şiir çok iyi olsa bile, halis şiir olamaz. Şiirde nefes ve ses iki esash unsurdur..."*²

Bu noktada Türkiye’de tarih, kültür ve hayatın zeminindeki ana unsurlardan biri olan din idrâki ve Tanrı tasavvurunun şiirde bir damar olarak mevcut olduğu, şairlerin değişen nispetlerde bunu şiirlerine yansıttıkları görülmektedir. Halis/hakiki şiire dair yukardaki tespitlerden yola çıkılınca, modern Türk şiirinde poetika olarak saf şiiri benimsemiş şairlerin şiirlerindeki Tanrı tasavvuru ve din idrâkinin mahiyeti bir sorunsal teşkil etmektedir. Başka bir ifade ile şiirin saf dokusunda, şairin yaşadığı çevrede var olan yerleşik akidenin dışında, farklı bir tanrı ve din algısı bulunmaktadır. H. Bülent Kahraman, modernizmi kavramada en elverişli aracın/izleğin dil olduğunu, dilin de en ödünsüz biçimde şiirde şekillendiğini belirtir: *"Üstelik Türk şiirinin romana ya da bir başka sözel anlatıma oranla bir 'rüçhanı' vardı: Romanın toplum mühendisliğine açık tavrına şiir varlıkbilimsel (ontolojik) olarak daha uzak düşüyordu. Şairin belleği ve bilinci, yaşanan modernizma sancısını daha doğrudan yansıtabiliyordu."*³

Türk şiiri yaklaşık iki yüzyıllık tarihi seyirinde, yaşanan toplumsal, siyasi, iktisadi ve fikri meseleleri, değişim ve dönüşümleri kendi aynasında çarpıtıp yansıtarak kendisini çağının bir tür tanığı kılmıştır. Türk edebiyatı tarihi üzerine kaleme alınmış her eser, bir yanı ile düşünce tarihimizin bir kesitini verir. Cumhuriyet Dönemi Türk şiirinin felsefi seyri zeminindeki ikrar veya ret anlayışı üzerinden devam etmiştir. Hâkim damar, seküler dünya görüşüne dayalı yeni düzenin zihinlerde yerleşmesi için telkin ve mesaj vermeyi önceleyen ve bunu giderek saf ve katı ideolojik bir kabul ve toplumcu/emek savunuculuğu üzerinden sürdüren şiir anlayışıdır. Garip hareketi, İkinci Yeni şiiri bu çerçevenin içinde yer alır. Ellili ve altmışlı yıllardan yetmişli yılların sonlarına doğru ivmesi artan

¹ Yahya K. Beyatlı, *Edebiyata Dair* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 1971), 48.

² Beyatlı, *Edebiyata Dair*, 262.

³ Hasan Bülent Kahraman, *Yahya Kemal Rimbaud’u Okudu mu?* (İstanbul, YKY, 1997), 10.

ideolojik cepheleşmelerle, hemen her kesim kendi dünya görüşü doğrultusunda şiiri araçsallaştırmada bir sıkıntı görmemiştir. Şairin düşüncede tutarlılık adına müddeâdan uzak kalamayacağı iddia edilmiş; savaş veya iç sâiklerle kaosun hüküm sürdüğü ve din, milliyet ve vatan için hislerin coştugu dönemlerde milletlerin halis şiirden uzaklaşması meşru görülmüştür: "*Bir toplumsal düzenin yıkılması, o toplumsal düzenin omurgası, hatta iskeleti olan ideolojinin yürürlükten kalkması, bu toplumsal düzen ve şu ideolojinin zaman ve mekânında yaratılmış sanat yapıtlarının da estetik nitelik ve değerlerini yitirmesine yol açmaz.*"⁴ Batılı, şairlerde olduğu gibi, fikri ve ideolojik mensubiyet ve taşıdığı dünya görüşünün sıkı savunucusu olma keyfiyeti Türk şairler için de geçerlidir. Özellikle poetikası yayımlanmış şairlerin görüşlerinin fikri ve felsefi derinliği, üzerine ilkelerini bina ettikleri tarih, din ve kültür anlayışları, A. Hamdi Tanpınar, Mehmet Kaplan, Orhan Okay, M. Kayahan Özgül gibi edebiyat tarihçilerinin önem verdiği bir tartışma ve tenkit mevzuu olmuştur.

1.1. Osmanlı Şiirinden Modern Türk Şiirine Doğru

Osmanlı Devleti'nin tarih sahnesinden çekilişi yalnızca bir tarihi, siyasi veya sosyolojik bir vâkıa değil, felsefi/fikri neticeler doğuran bir meseledir. Bilimsel keşifler neticesinde yeniden biçimlendirilen Batı'nın varlık ve evren düşüncesi karşısında Osmanlılık ruhu ve zihniyetinin zeminindeki yerleşik akaidi hasara uğramış; Batı düşüncesine intibak sürecinde irtica, ulusçuluk, darbeler gibi sürekli krizler yaşanmış ve Cumhuriyet Türkiye'sine geçişten bugüne ise parçalı dini algı ve yaklaşım bir realite halini almıştır. Yalnız toplumsal hayat ve kurumlar düzeyinde değil, varoluş ve zihniyet düzeyinde de geri dönmeyi imkânsız kılan bir modernleşme sürecinin doğurduğu eklektik zihin ve tavır, toplumsal ve fert planında bir vasat haline gelmiştir. Cumhuriyet'in şekil, kurum ve zihin planında muvaffak olduğu devrime rağmen, 19. asrın son çeyreğinde başlayan modernleşme atımlarına halkta zihniyet dönüşümünün eşlik etmediğini, Türkiye'nin 20. yüzyıl dünyasının modernizm ile kurduğu bağların künhüne vakıf olamadığını, dolayısı ile kendi modernleşme hamlesini de anlayamadığını ileri sürer. Dolayısıyla modernleşmenin (Batılılaşmanın?), kurumlaşma, merkezileşme ve ilkeselleşme bakımından eksik kalması da kavranamamıştır. Yönetici kadronun Kemalist atılımı Osmanlı'nın modernleşme çabasından çok daha köktenci bir kopuş olmuş, toplumu güçlü ve sert bir modernist çekirdeğin etrafında rücu etmesi imkânsız biçimde sıfırdan tesis etmeye başlamıştır:

*"Modernizmin, şimdi Batı'da teker teker ele alınan ve sarsılan tüm evreleri Türkiye'de Cumhuriyet sonrasında temellendirilmiştir. Geçmişle olan bağların koparılması, katı bir akılcılığın (rasyonalizm) ve ona eklenmiş bir olguculuğun (pozitivizmin) egemenleştirilmesi, siyasal elitin kültürel elite bütünleşmesi ve zamanı geldiğinde onu bir kez daha kıyıya itmesi, ulus devletin oluşturulması, ümmetten yurttaş geçiş gibi art arda sıralanabilecek daha birçok yenilik bu çerçeveyi tamamlıyordu. Ne var ki, gene de bir öz güven eksikliği göze çarpıyordu ve her aşamada toplumun yeterince modern olup olmadığı ya da modernleşmesine gerçekten olanak bulunup bulunmadığı ürkülerek soruluyordu. Yanıt da çoğu kez olumsuzdu!"*⁵

Osmanlı'nın İslam'ı anlama ve yorumlama biçimine dayalı düşünce geleneği ve değerler manzumesi, 19. yüzyıldan itibaren Aydınlanma Hareketi ve Fransız Devrimi'nin şekillendirdiği Batı düşüncesinin yoğun tesiri ile tereddütten redde uzanan bir dönüşüm geçirmiştir. Cumhuriyetin yüzüncü yılında "zihniyetin ne kadar modernleştirebildiği" meselesi hala tartışılmaktadır. Sanat vasıtasıyla soyut alana taşınma imkânı bulan toplumsal realitede felsefi ve ideolojik bakımdan yaşanan derin çelişkiler ve yarılmalar Modern Türk şiirinin izleklerine de geçmiş; şairlerin dünya görüşlerindeki farklılaşma keskin ret-kabuller halinde şiirin soyut düzlemine yansımıştır. Eski yeni çatışmasının sonucu olan yeni

⁴ Özdemir İnce, *Yazınsal Söylem Üzerine* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2002), 69.

⁵ Kahraman, *Yahya Kemal Rimbaud'u Okudu mu?*, 8.

toplumsal düzen ve zihniyetin mahiyetini eleştiren ve sorgulayan sayısız makale ve kitapla büyük bir külliyat oluşmuştur.⁶

Tatbikatı 19. yüzyıl başında başlamış olsa da, Cumhuriyet'in vaz ettiği modernlikte Osmanlı'nın son döneminde ivme kazanan deneyselcilik, akılcılık, maddecilik ve hümanizme dayalı değişim halinden bile kökten bir kopuş olduğu fikrinde birleşilmektedir.⁷ Bu yeni ulus kimliğinin bileşenleri içinde eski dini telakki ve Müslümanca inanışın payı ihmal edilecek derecede kalmış, yönetici sınıf ve seçkinlerin yanında edebiyatçı ve şairler, üstten aşağıya doğru yapılan toplumsal değişimi sanat ve edebiyat aracılığı ile takviye eden ve ayar veren itici güç olma rolünü üstlenmişlerdir.⁸

Eğitimde ve taklit yoluyla tarz-ı hayatta çok önceden başlamış olan Batılılaşmanın 19. yüzyıl ikinci yarısından itibaren idrâk ve düşünceye de sıçraması ve Avrupa merkezli felsefi akımların havas ve avam zihnini istilasından şair sınıfı da payını alacaktır.⁹ Akif Paşa'nın *Adem Kasidesi*, Sadullah Paşa'nın *Ondokuzuncu Asır Manzumesi*, Şinasi'nin *Münacaat*'ı ile kırılmalar başlamış ve tereddütler çağına girilmiştir. Şinasi'nin Mustafa Reşit Paşa için yazdığı gazel, kopuşun yönünü gösteren öykünmenin edebi bir tasvîridir: "*Paris'in bade-i şevkiyle olup mest ü harab / Bir gazel eyledim averde-i bezm-i tıbyan / Rûm'a bir Avrupalı büt vereli revnak ü şan / Reşk-i iklim-i Firenk olmadadır Türkistan*"¹⁰ Avrupalı Büt (put) yani Tanzimat, Osmanlıya revnak ve şan vermiş ve bu yüzden Frenklerin kıskançlığını celbetmiştir.

Namık Kemal, "*Temeddün için Çinlilerden sülük kebabi ekl etmeği almaya muhtaç olmadığımız gibi, Avrupalıların dansına, usûli münâkehâtına taklid etmeğe de hiç mecbur değiliz*"¹¹ diyerek Batıya öykünme meselesini adet olduğu üzere yaşantı tarzı ile ele alırken, Ziya Paşa ise Garbın çoğu ülkesinde

⁶ "Tıpkı Lale Devri'nde olduğu gibi, 1860'lardan sonra Batılılığı bir felsefe ve iktisat sistemi olarak görmeyip onu daha çok yüzeysel yönleri, adabı muâşeret usulleri ve Batı'da hâkim olan modalar açısından değerlendirenler ve kullananlar olmuştur. Bu tipler zamanın yazarlarının devamlı olarak eleştirilmiştir. Ahmet Mithat'ın "Felatun Bey"leri, Recaizade'nin "Bihruz"ları, Ömer Seyfettin'in "Efruz"ları Tanzimat (ve hatta XX. yüzyıl) edebiyatının ana karakterlerinden birini oluşturmuşlardır." Bk. Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi, Makaleler 4* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), 17.

⁷ "Bu dönemde en üst düzey pozitivist olarak Ahmet Rıza'nın ismi öne çıkar. (...) Kendisi, Fransızca *Mechveret* gazetesinde tarihi, pozitivist takvime göre atacak ve gazete başlığının hemen altına pozitivist mottoyu (Ordre et Progrts) [Düzen ve ilerleme] koyacak denli inanmış bir pozitivisttir. Kalkınmanın ancak, insanların düşüncelerinin 'bilimselleştirilmesiyle olacağını savunan Ahmet Rıza, İslam'a bir vahy-i ilahi olarak değer vermemekle birlikte, toplumu bir arada tutan, ahlaki temeli sağlayan bir harç olarak onun lüzumunu teslim eder. Ona göre, pozitivist düşüncenin dini ikame edeceği zamana kadar, din gerekli bir kurumdur. Fakat pozitivism, Brezilya'daki gibi bir din halini aldığı anda, tarihsel dinden de vazgeçilebilecektir. Ona göre, Kültürlü bir Müslümanı ihtida ettirmek hemen hemen imkânsızdı. Buna karşılık aynı kişi kolayca pozitivism kazanılabildi. Temelleri atılması gereken müessesese "une solide instruction laïque"ti [sağlam bir laik eğitim]" Bk. Onur Atalay, *Türk'e Tapmak, Seküler Din ve İki Savaş Arası Kemalizm* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2022), 144-45.

⁸ "On dokuzuncu yüzyıl Osmanlı düşünce hayatını, kendilerini ilmi çalışmalara, felsefeye ve fikir meselelerine adanmış şahsiyetler değil, daha çok edebiyatçılar sürdürmüştür. Tanzimat şair ve yazarları Batı'dan gelen sosyal ve felsefi konulara herhangi bir sebepten ve herhangi bir şekilde ilgi duymuşlar, bunları fikir yazılarında olduğu kadar roman, hikâye, tiyatro hatta şiirlerinde de kullanmışlardır. Konunun edebiyatla ilgisinin azalıp daha bilinçli olarak sosyolog ve fikir adamlarınca ele alınması ise ancak yirminci yüzyıl başlarından itibaren görülebilecektir." Bk. Orhan Okay, *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 6. Baskı, 2016), 15.

⁹ Orhan Okay, o dönemde materyalizmin el kitabı kabul edilen Louis Buchner'in "Madde ve Kuvvet" adlı eserinin öğrencilerin zihni üzerindeki dönüştürücü etkisini Beşir Fuad örneği ile açıklar: "... Bu arada, yine 19. yüzyılın son çeyreğinde, bu değişmelerin asıl büyük krizini yaşayan başka bir fikir adamını tanıyoruz. Bu, hayalci ve romantik edebiyatın, şiirin, metafiziğin aleyhinde bulunan, fennî gerçeklerin hayranı, pozitivist Beşir Fuad'dır. (...) Buchner'ci bir materyalist olan Beşir Fuad'ın, damarlarını kesmek suretiyle intiharı muhtemelen Osmanlı toplumunda ilk aydın intiharı olduğu gibi, onu bu teşebbüse sürükleyen buhran da, on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı toplumunda, ateizmin su yüzüne çıkan tek örneği olarak kalır. 1908 Meşrutiyetinden sonra, devrin alabildiğine serbest ortamından faydalanan bazı yazarlar ise, Beşir Fuad'ın açtığı yoldan daha cüretle yürürler. "Tarih-i Kadim" şiiriyle Tevfik Fikret, muhtelif makale ve kitaplarıyla Abdullah Cevdet, Ahmed Nebil, Baha Tefik bunların arasındadır." Bk. Okay, *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*, 35.

¹⁰ Ahmet Hamdi Tanpınar, *19uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul, Çağlayan Kitabevi, 7. Baskı 1988), 198.

¹¹ İlhan Kutluer, "Batılılaşma", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5: 153.

yaşamış ve virane-kâşane çatışmasında tercihini ikincinden yana yapmış olmasına rağmen, “İsnâd-ı ta’assub olunur merd-i gayûra,/Dinsizlere tevcih-i reviiyyet yeni çıktı./İslam imiş devlete pâbend-i terakki,/Evvel yoğ idi işbu rivâyet yeni çıktı./Milliyyeti nısyân ederek her işimizde,/Efkâr-ı Firenge tebaiyyet yeni çıktı.”¹² dizelerinde görüldüğü gibi zihniyet ve idrâkte yaşanan alt üst oluştan endişe duymuştur. Orhan Okay, Tanzimat ile başlatılan Doğu ve Batı medeniyet, adet ve hayat tarzı biçimlerinin zaman bakımından iç içe girmiş olması halinin bir sentezden çok “mülemma” olduğunu belirtir. Lamea’ kökünden gelen parlak parıltılı anlamındaki kelime bulaşmış, bulanmış, sıvanmış manası ile yalnız Türkçede yaşamaktadır: “Buna bir sentezden ziyade eski tabiriyle mülemma demek daha yakışır. Bir kültür unsurunu benimsemek değil, sadece beğenmek, eskiden de vazgeçmemek, fakat bir terkibe ulaşamamak. İşte Tanzimat’ın mülemması budur.”¹³ Yahya Kemal, Nurettin Topçu, Cemil Meriç, Niyazi Berkes, Erol Güngör, Hüsametdin Arslan gibi bu meselenin sebep ve sonuçları üzerinde olağanüstü çaba sarf eden, düşünce ve hatta nazariyesini ortaya koyan onlarca ve belki de yüzlerce felsefe ve sosyal bilimcimize rağmen, 19. yüzyıldan Cumhuriyete tevarüs eden bu mülemmanın fizik / metafizik tasavvurumuzda yol açtığı yarılmanın etkisi durmak bir tarafa derinleşerek devam etmektedir.

Günümüz Türk şiirinde görünürlüğü azalmakla birlikte, bu izleklerden/temalardan biri olan Tanrı tasavvurunun farklı düşünceden birçok şairin şiirinde bir biçimde işlendiğini görmekteyiz. Batılılaşmanın şekilde başlayan sarsıcı ve çatışmacı etkisinin öze, başka bir deyişle kabuktan çekirdeğe ulaşması ile “tevhid” merkezli Osmanlı düşüncesinde ilim, tarih, nizam-ı âlem, vatan ve millet gibi çok sayıda kavramın yansısı, Tanrı kavramı ve tasavvuru ve bununla ilişkili kâinat algısı da dönüşüm geçirmiştir.¹⁴ Batı düşüncesinin ufukta yeni belirlediği ve İslam’ın idrâki ve Tanrı tasavvurunun saf inanç kaynağından beslendiği 19. yüzyılın başından bugüne bu dönüşüm ve onun mahiyeti dönemler halinde Türk şiirinde izlenebilir. Yukarıda değindiğimiz gibi Tanzimat ve Meşrutiyet dönemi şiirinde tezahür eden inanç buhranı, Cumhuriyet dönemi şiir akımlarında sahil, yerleşik dini kabuller ve Tanrı tasavvurundan kopup başkalaşarak ret çizgisinde devam etmiştir. Diğer yandan o buhrandan belli bir nispette etkilense de gelenekli inancın mecrasında kalan şairler poetikalarını çağın anlayış ve söyleyişlerine uyarlayarak o krizin dışında kalmaya çalışmıştır. Sonuçta dini kabulleri ikrar, tereddütle yaklaşma ve ret olmak üzere üç farklı terkip ve tavır biçiminde süregelen fikri farklılaşma/ayrışma tabiatıyla modern şiirdeki Tanrı tasavvuruna da güçlü bir dille yansımıştır. Yazıda kullanılan *ikrar* kavramı İslam akaidinde iman kavramının tasdik-ikrar-amel şeklinde sıralanan üçayağından ikincisidir.

Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Şinasi, Sadullah Paşa, Tefik Fikret gibi birkaç şahsiyet dışında şairlerin Tanrı tasavvurunda Batı menşeli materyalist ve rasyonalist düşüncenin etkisi ve farklı nispetlerde buhran işaretleri görülse de, inkârda karar bulan bir tercih görülmez. Abdülhak Hâmid ve Rezaizade Mahmut Ekrem ile Servet-i Fünûn, Fecri Âtî gibi topluluklarda yer alan şairlerin, o dönemdeki yaşanan felaketler, yanlış idari / siyasi tasarruflar, bilim ve fende yaşanan çok hızlı

¹² Ziya Paşa, *Terkib-i Bend ve Terci-i Bend* (İstanbul: Merdiven Kitapları, 1999), 121-22.

¹³ Jale Parla, *Babalar ve Oğullar -Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 12.

¹⁴ Dini idrâkteki kökten değişimi gösteren idari tasarruf sarsıcıdır: “İttihat ve Terakki Fırkası iktidardadır. Devlete tamamiyle hâkimdir. Padişahın bile dışarıyla ilişkisi onların kontrolündedir. Kadrolaşma çok dikkatli bir şekilde gerçekleştirilmeye çalışılmaktadır. Önemli görevlere atamalarda, yazılı olmayan bir kanun haline gelmiş olan anlayışları ile insanları inançlarına göre aşağıdaki şekilde tasnif ettikleri uygulamalarından anlaşılacaktır: Mu’tekid-musallî (Tanrı’ya inanan - namaz kılan) / Gayri mu’tekid - gayri musallî (Ne Tanrı’ya inanan - ne namaz kılan) / Mu’tekid - gayri musallî (Tanrı’ya inanan - namaz kılmayan) / İlk gruptaki insanlar theist imana sahiptir; yani semavî bir dine inanmaktadır. Fırka’ya göre bu gruptaki insanların önemli bir göreve atanması uygun görülmez. İkinci gruptaki insanlar atheisttir. Onların da atanması uygun değildir. Üçüncü gruptaki insanlar ise, deist imana sahiptir. Onların namaz kılmamaları, ihmalleri yüzünden değil, inançları gereğidir. Yani evren, dolayısıyla insan ile hiçbir ilişkisi olmayan, her şeye karşı kayıtsız ve müstağni olan bir Tanrı’ya inanırlar. Din olarak da Akıl Dini’ni kabul ederler. İşte bu grup insanlar, yönetimde güvenilebilecek insanlardır.” Bk. Hüseyin Aydın, “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Tanrı Tasavvurunda Yaşanan Değişmeler ve Deist İman”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/8 (1999), 128.

değişimlerden ötürü zihinlerinin karışık ve gelgitlerle dolu olduğu görülür. Balkan Harbi, Birinci Cihan Harbi ve nihayet İstiklal Harbi'nin yaşattığı her alanda yıkım ve zihinlerde yaklaşık yüz yıldır yaşanan yarılma ile Osmanlı değerler sistemi, yalnız siyasi ve sosyal ve ilmi sahalarda olduğu gibi felsefe ve edebiyatta da bir reddi miras vâkiası olarak Cumhuriyet dönemine intikal eder.

1.2. İnanç ve Tanrı tasavvurunda Buhrana Medhal - Abdülhak Hâmid

19. yüzyıl Osmanlı insanının hadise ve eşyayı idrâkte maruz kaldığı felsefi / kelâmi kırılmanın araştırma ve incelenmesinde Tanzimat dönemi şiirinin çıkış noktası yapılması teamül olmuştur. Sebeplerinden biri, özellikle Namık Kemal ve İbrahim Şinasi'nin tarihten felsefeye çok yönlü kalem erbabı olmaları ve ilk kez ötekinin yani Batı'nın dilini şiire taşımalarıdır. Tevfik Fikret, Cenab Şehabeddin gibi Serveti Fünun şairlerinin çoğunun şiirlerindeki imgelem ve dile bakıldığında, Tanrı-insan, Tanrı-tabiat ve varlık ilişkisinin Klasik Türk şiirinden tamamen farklı bir felsefi dizge oluşturduğu görülmektedir.

Dönemin hâkim kabulü, Şinasi'nin "*Vahdet-i zatına aklımca şahadet lazım!*" mısraında görüldüğü gibi hür aklın insan düşüncüsü için tek rehber olması; Tanrı tasavvuru ve varlık meselesini kavramada etmede delillerin vahiyden değil kâinattan aranıp çıkarılmasıdır. Bir münacaatı ilk kez na't takip etmemiş ve bütünde "*Kitapsız görülür sun'î sâniî ezeli / Tutar hayâtını şâhid vücûdi Hakk'a darîr*" ile parçada "*Şerer-i heybet-i ulviyyesidir yıldızlar / Anların şulesi gök kubbesini yaldızlar / Kimi sabit kimi seyyar be-takdir-i kadîr / Tanrı'nın varlığına her biri bürhan-ı münir*"¹⁵ beyitlerinde görüldüğü gibi, şiirde Kur'anı Kerim'e başvurmadan Tanrı'dan bahsetmek adet olmuştur.¹⁶

Osmanlı insanı, Batı ile karşılaşmasının doğurduğu akıl-iman, ilim-din, fizik-metafizik gibi tezatlar üzerinden yaşadığı sonu gelmez bir çatışma ve buhranlardan bir daha çıkamamıştır.¹⁷ Kaplan, o dönem Osmanlı devletinin başına gelenin, içinde çıkışı panteizmde arayan Abdülhak Hamid, Beşir Fuad, Abdullah Cevdet, Sadullah Paşa ve Tevfik Fikret gibi çok sayıda Tanzimat münevverinin bulunduğu bir medeniyet trajedisi olduğunu belirtir: "*Varlığı yok etmek isteyen Akif Paşa ile Tanrı'yı varlıkta arayan Şinasi arasındaki gizli ve gayrişuuri tezat, zaman geçtikçe artacak, büyüyecek ve muazzam bir medeniyet buhranı olarak bugüne kadar gelecektir.*"¹⁸ Zeval vaktine kadar Doğu'dan gelen ışık, zeval vakti ile birlikte Batı'dan gelmeye başlamış; askeri, idari ve kültürel sahayı kat eden batılılaşmanın Türk şiirine nüfuzu ile eski şiirin önce muhtevası ve giderek biçimi gelenekten kopmuştur.

Son iki asır Türk düşüncesinde ve dar manada varlık ve Tanrı tasavvurunda vuku bulan farklılaşma şiir üzerinden okununca, ikrar, tereddüt ve ret olmak üzere üç ayrı görüş ve tavrın süregeldiği dile getirilmişti. Abdülhak Hamid şiiri, bu realitenin Tanrı tasavvuru bakımından derinlikli ve karşılaştırmalı tahlili ve değerlendirmesi için fikri takip bakımından uygunluk arz etmektedir. Zira

¹⁵ İbrahim Şinasi, *Şair Evlenmesi/Münthehebat-ı Eş'âr* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2019), 37.

¹⁶ Ümmühan Gökmen, Osmanlı düşüncesinde "çarh" merkezli teosentrik klasik kozmoloji tasavvurunun keşiflerden sonra güneş merkezli heliosentrik evren tasavvuruna Tanzimat şiiri ile geçildiğini belirtir. Bk. Ü. Gökmen, "Batılı Paradigmaların Dönüştürücülüğü Bağlamında Tanzimat Şiirinde Deist Etkiler", *Humanitas*, 7/14 (2019), 301.

¹⁷ Şerif Mardin, Newton fiziğinin kâinatın işleyen nizamına dair telakkiyi kökten iptal etmesi örneğini verir ki bunun doğurduğu zincirleme etki malumdur: "Orta zamanlarda hâkim kâinat görüşü evren düzeninin her an Allah tarafından bozulabileceği inancına dayanıyordu. O, bu düzene her an karışmasa bile, "yeni" ancak onun iradesiyle var olabilirdi. Newton fiziği bunu değiştirdi. Bu anlayışa göre Allah "En büyük saatçi" olarak görülüyordu. Kâinatı kurmuş, içine tabiat kanunlarını koymuş, onu kendinden yenilik yaratmaya bırakmıştı. Tabiata böylece bir özerklik bağışlanıyordu. Batı, sosyolojisinin toplum yapılarına baktığı zaman toplum mekanizmasını bu biçimde özerk bir mekanizma olarak ele alır. Bu gibi kavramlaştırmada dıştan etki yapan bir "sorumlu" yoktur." Bk. Mardin, *Türk Modernleşmesi, Makaleler 4*, 245.

¹⁸ Mehmet Kaplan, *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar 1*. (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998), 36.

çağdaş şairleri hem sanat ve şiir anlayışı hem de düşüncesi itibarıyla tesiri altında bırakması itibarıyla çığır açıcı bir şair olan Abdülhak Hamid'in eserlerinde, Tanrı tasavvuru, varlık ve din idrâki meselesinde akıllı ve zihninin hiç durulmadığı, hep bir sorgulama halinde yaşadığı anlaşılmaktadır. İç ve dış müessirlerle varlığını kabul ettiği Tanrı ve Onun zatı, sıfatı, mahiyeti hakkındaki bilgisi kısmen mer'î akâitten, kısmen tasavvuf ve panteizm gibi farklı kaynaklardan ve tabiatıyla devrinin icabı tezat ve tereddüt dolu kendi indî ve şahsi ve fikirlerinden oluşur. Kaya Bilgegil, bu çok unsurlu zihin yapısının Tanrı tasavvuruna şu izahı getirir:

“Hekimlikle Arifliğin ve müsbet ilimlerle teolojinin diyalogunu nefsinde toplayan bir atavizme ile, “bir enmûzeci küfr ü imân ve bir heykeli âh u efgân” olan Makber şair'i; soran, arayan inanan, inkar eden, iltica eden, şüphelenen, reddeden, kabul eden, huşu' duyan ... bir ruh değişikliği içinde, bazan şer'î akaide, bazan tasavvufa, hatta bazan tabiatçı pantheisme uğrayarak, bazan da bütün bunların dışında kalarak: “Dâir sana cümlei havâdis/Zâkir seni cümlei mebâhis” diye anlattığı Allah'tan bahs, ona hitab edecektir.”¹⁹

Mümin-kâfir, dindar-dinsiz, Müslüman-Hristiyan veya Yahudi diye inanç merkezli sınıflamadan beşeriyeti bir bütün olarak ele alan Abdülhak Hâmid'in tam anlamıyla ikna olmama/tereddüt halinin bu sınıfta yer alan hemen her şairin Tanrı tasavvurunu yansıttığı söylenebilir. Şinasi'nin *Münacaat*'ında olduğu gibi, tek yol gösterici akıl olduğu için şiirinde nübüvvet ve Hz. Peygamber'in adı bir yerde, Allah'ın varlığından haber veren elçi olduğu için geçer.²⁰ Fert, Tanrı'ya iman etmeyi akıllı vasıtası ve rehberliği ile gerçekleştirmeye muktedirdir. Kuralları ve ibadet biçimleri ile dinin teslimiyet ve ta'at değil, insan olmakta eşitlenen bir değerler düzeni olarak görülmesi Hâmid'in din idrâkinin ana unsuru gibidir. Tanrı tasavvuru ise eserlerinde üç veya dört farklı tavır halinde tasnif edilmiştir.²¹ Birincisi, yetiştiği çevrenin tesiriyle samimiyetle ve sorgulamadan kabul edilen ifrat ve tefritten uzak Tanrı inancıdır. Bu durum *Münacaat*'ında barizdir. Hitap kipinde olması yönüyle münacaata, fakat yine kâinatın değişmeyen nizamı ve insanlık âleminin yaratılıştan beri süregelen ve şairin hayret ve şaşkınlığını hep artıran akıl almaz, acı ve çelişki dolu hallerinin sorgulanması, pişmanlık, niyaz, iltica dili taşınamaması sebebiyle tevhid türüne daha yakın durmaktadır. Şair kâinatın bilinmezlerle dolu işleyişinden ötürü hayretler içindedir ve kendini geçmiş ve gelecek arasında kalakalmış bir garip kişi olarak görmektedir:

Yârab, Yârab! Nedir bu ecrâm,
Kimler ediyor içinde ârâm?
Anlar mı desem acéb melekler,
Elbette tehî değil felekler!
Hayret, bakılınca zîr u bâlâ
Esfel duruyor karini a'lâ.
Hayret, olunursa fikr u tahmîn
Bu subh ile ibtidâyı tekvîn.
Hayret, kılınırsa yâd, Yâ rab,
Geçmiş âsâr ile geçen şeb
(...)
Hayret, nazar eylesem hayâta,
Bir nefsim bir mükevvenata!

¹⁹ Kaya Bilgegil, *Hâmid'de Ledünni Meselelerden Allah I* (İstanbul: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1959), 78.

²⁰ “Allah'a yakınsın ey Muhammed! / Ey akl-ı muazzam u müebbed / Allah'ı bize sen ettin ilân; / İlla bize yoktu râh-ı imân./Çok rehrevi etse de mukayyed / Yollar görünür pek muakkad / Sen Asr-ı Saâdet'inle geldin / Hakkıyla o gün bilindi maksad.” Abdülhak Hâmid Tarhan, *Bütün Şiirleri*, (haz. İnci Enginün) (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 180.

²¹ Kenan Mermer, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Değişen Metafizik ve Edebiyat: Abdülhak Hâmid Tarhan Örneği* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 301-318.

Bir yanda o mahşeri avâlim
Bir yanda benim garib hâlim.
Hayret, hayret bu sırâ hayret!
Hayretle görünmede bu kudret!
Yarabbi, şu asmâna karşı,
Âlem diyoruz buna, nedir bu?²²

Tehlil adlı münâcât formundaki şiirinde şairin cürüm ve isyanı itiraf ve yaşadığı bunalımı arz ederken, Allah'ın zat, sıfat ve filleri bakımından akaide muhalif, teşbih ve veya tenzih içeren bir dil kullanmadığı görülür:

Allah'sın ey ilâhî âlem
Allah-ı rahîmsin müsellemler
Hâlim sana olmasın mı mâlum
Mecrûh gönül değil mi mâsum
Vicdan beni eyliyor haberdâr
Kim bu kulunum senin güneşkâr
Sende var iken o rahm u gufrân
Olmaz mı ya bende cürm ü isyan
Ben âsiyim ey Hüdâyı mutlak
Ben âsimim anda şek yok, ancak
Zikrinle bulur içim teselli
Nûrunla eder gözüm tecelli
(...)
Billah nedâmetim büyüktür
Ben ahkar u hâcetim büyüktür
Matlub veren değil misin sen
Matlûb nedir bilir miyim ben?²³

Kainatın ademle kuşatılmış olması karşısında insan oğlunun sınırsız ihtirasını tefekkür edince bütün bilgi eylemler anlamsızdır. Beka kavramı zikredilmeksizin hayatın hiçlik/fena ile eşitlenmesi, bütün acziyetine rağmen insanoğlunun Tanrı karşısında iktidar iddiasında bulunması şairin yaşadığı tereddüt ve buhranı ortaya koymaktadır:

Pek gülünç indimde her ilm ü amel.
Had içinde gördüğüm bihad emel.
Bir tefekkür eyleyin âlem nedir?
Âlemin üstünde bir âdem nedir?
(...)
Hiçden bulmuş vücûd efkârı hiç,
Nefsi hiç ü nâmı hiç, âsârı hiç.
Aczine her hâl ü tavrı beyyine,
İddiâ-yı iktidâr eyler yine.²⁴

Osmanlı askeri için 1917'de yazdığı *Tekbir* şiiri, tereddütten ari bir ikrarın sadâsıdır:

Allahü ekber! Kaim onunla mihrâb u minber
Tekbiri milli İslam'a rehber Allahü ekber!
Dinim bu dindir, Allah birdir, hakdır Peyâmbere
Millet, diyânet, devlet, hilâfet dâim berâber

²² Tarhan, *Bütün Şiirleri*, 525.

²³ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, 243-244.

²⁴ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, 444.

Allahü ekber! Allahü ekber!
Zâtı bir ancak bin birdir ismi, hep bildik ezber
Dindaşımızdır kuşlar, melekler, tûba, sanavber
Allahü ekber! Allahü ekber!²⁵

Ne var ki *Tehlil* şiirindeki şu mısralarda yine de vahdet-i vücûda bir temayül sezilmektedir:
Senden aceb ayrılır mı benlik
Tevhîd değil mi nâlezenlik
Mihrâblarım nücûmı zehrâ
Ben mahşere karşı ferdi tenhâ
Allâh deyip çıkınca Hâmid
Ben ten kalırım zeminde câmid
Gökten düşerek olur o berter
Her secdede hâk ile beraber²⁶

Abdülhak Hâmid, Batı düşüncesinin etkisi ile kâinatın işleyişine Tanrı'nın insan ve tabiatta mündemiç olduğu inancı yani panteizm nazarından bakmış, bir dine mensup olmadan ve farz olan ibadetleri ifaya gerek duymadan bireyin kendi vicdanı ile tanrı ve varlık konusunda hakikate ulaşabileceğini çok sayıda şiir ve yazılarında savunmuştur. Şinasi'nin ve Hocası Tahsin Efendi'nin çizgisini takip eden şair, on ikişer mısralı 18 nağmeden oluşan *Hoşnişînân* şiirinde, “*Seyredip vâlihâne âfâkı / Bidelâlet bulur O Hallâk'ı*” mısraları ile sahrada veya bozkırda yaşayan basit insanın kâinatı/semayı seyir yoluyla Tanrı'yı aracısız ikrârı en makbul ibadet olarak yüceltir. Tabiatla hemdem olan bu insanlar onun en saf ve masum halini kendi tabiatları kılmışlardır. Ona göre Tanrı *Hayy* ise tabiat da hayydır / diridir. Tanrı'nın bir diğer ismi *Mevcûd* ise tabiat da kendiliğinden var olmakla mevcûddur. Tanrı'nın *Vâcid* ismi sürekli eylem halinden olan tabiatta mündemiç, yaratan icad eden Tanrı'nın *Mûcid* ismi tabiatın yaratmasında zaten vardır:²⁷

Bedevinin ibadeti haktır
O da bi'lfarz olunsa bir tahkik
Hey'eti kâinâta bakmaktır
Zeni hemrâzını edip terfik
Olduğuyçün tabiate makrun
Bu ibadet gelir ukûle sahih
Olunur hem de hepsine tercih
Mütedeyyin neden ola medyun
Vaz' ile itiyâdu gunâgûn
Ki eder ehli birbirin takbih
Tâ'ati Hak derûna aiddir
Mâbedi iktida zevâiddir.²⁸

Klasik Türk şiirinde evren ve tabiatta olup biten her şey Allah'ın yaratma fiilinin eseri ve tecellisi ve iman ve ikrarın tezahürleri kabul edilirken, vahyin yerini aklın alması ile kâinat ve tabiattan Tanrı'yı idrâke giden istikraya dayalı, Batılı düşünüş biçimi hâkim olmuştur.²⁹ Aşağıdaki şiir parçalarında eksiksiz bir panteist Tanrı tasavvuru resmedilmektedir:

²⁵ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, 639.

²⁶ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, 244.

²⁷ Mehmet, Gül. “Abdülhak Hâmid Tarhan'ın Şiirlerinde İnanç”, *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6 /11 (2016), 206.

²⁸ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, 23.

²⁹ “Avrupa ile temas bizim için hiç bir vakit Tanzimat devrindeki kadar sert ve sarsıntılı olmamıştır. O sıralarda, Garptan gelen fikirler Türk aydınlarının kafasında büyük bir felsefi buhran vücûda getirdi. Abdülhak Hâmid'in hocalığını da yapmış bulunan Hoca Tahsin Efendi, Şarkla Garbın çatışmasının garip bir tezahürü olan Ali Suavi ilk hercümerci temsil eden

O nüzhetgâhı aşkın türâbından sızar “mey”
cemâdât ü nebâtât, olur mestâne her şey,
(...)
Evet, bay u gedâ bir.
İbâd ile Huda bir
ne büthâne, ne mescid...
Fakat, her ferdi sâcid
ne maziden haberdar,
ne istikbâli müdrik,
ne mülhiddir, ne müşrik,
fakat, herkes güneşkâr!
Tabiattır şeriat.
Onun yahut tabiat
denir İslâm’ı vardır.³⁰

Kürsi-i İstiğrak şiirinin de tam bir panteist inancı yansıttığını söylemek yanlış olmayacaktır:
Düşün ol zâtı kim emriyle zâtından ıyân olmuş,
Vücûdı sermedisinden zemîn ü âsmân olmuş,
Düşün deryâyı, her bir katre mevci bikerân olmuş,
Hafâyâyı ilâhîdir ki yekdil, yekzebân olmuş.
Bulutlar, dalgalar, yıldızlar etrafımda hep mahrem;
Ağaçlar, cûylar, kuşlar, çiçekler dâimâ hurrem...
(...)
Eder yekdiğerin takbîl dâim zühre vü zerre,
Yürür bir yolda murg u mâhî vü mehtâb ü şebperre,
Otur şu minberi deryâmuhâtı senge bir kerre,
Hemen Allah’ı gör şâmil semâdan bahr ile berre.
Bulutlar, dalgalar, yıldızlar etrafımda hep mahrem;
Ağaçlar, cûylar, kuşlar, çiçekler dâimâ hurrem.³¹

Şair, yine döneminin yaygın Tanrı tasavvurunu takip ederek teist ve ateist inanış arasında gidip gelir. İnsan tecrübesinin nüfuz edemediği eskatolojik unsurlar yani Allah’ın varlığı, ölüm ötesi hayat, fizik ötesi âlem gibi hususlarda insan zihni, aklın ve duyuların sunduğu sınırlı bilme imkânı ile kesin hükme varamayacaktır. Şiirinde, bir şeyin varlığı ve yokluğunun eşit derecede ispatının mümkün olması durumunu ifade eden agnostik/bilinmezci tavrı tercih etmesine çok sık rastlanır. Kâinat ve beşerin başıboş yaratılmış olduğu zihinden geçebilir fakat kayda geçirilmiş olması ve yaratan Tanrı için âlemi “elinde” oynatan “alınınca kıran”, “memnun olunca gülen” bir “*ıfl-ı ekber*” teşbihinin yapılması, Abdülhak Hâmid örneğinde döneminde yer tutan Tanrı tasavvurunda tereddüt hadlerinin ne kerteye vardığını gösterir:

Adem, idam, intihar; bunların hepsi hepsi nahoş
Hacle de boş makber de.
Dünya ve ahiret boş!
Semadaki yıldızlar,
yerde uçuşan kızlar,

tiplerdir. Hâmid’in mensup olduğu neslin ilk eserlerini neşreden “Hazine-i Evrak” mecmuası (1879) Tanzimat fermanının ilânından sonra 40 sene geçtiği halde bu buhranın azalmayıp bilâkis daha da şiddetlendiğini bütün açıklığı ile gösterir.”
Mehmet Kaplan, “Garam”daki Felsefî ve İçtimâî Fikirler”, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 3-4 (1946), 246.

³⁰ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, 774-75.

³¹ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, 571-73.

zerrelerle küreler,
deryalarla dereler,
sedirlerle sehpalılar,
sahalarla vebalar,³²

Evet bir tıflı ekber,
Ki olmuştur elinde bu âlem bir oyuncak,
Kırar oldukça muğber,
Güler memnunsu amma, o istihzâdır ancak,
Yağar gökten ateşler
Onun şebtâbıdır bu
Doğar birçok güneşler
Onun mehtabıdır bu
Sanırsın bazı kere
şuûnı bahr u berre
onun ilhamı vardır³³

Hâmid'in Tanrı tasavvuru mevzuunda kesin tavrını "Evet bu şüphe ölüm gibi her yerde karşıma çıkıyor, gülüp dururken ağlamaya başlıyorum, dalmış giderken vurulmuş gibi düşünüyorum. Rahim olan, Kerim olan Allah beni yine düştüğüm yerden kaldırıyor, kıl inceliğinde bir ümide sarılarak çıkıyorum. Ama nereye çıktığımı bilmiyorum."³⁴ ifadesi ortaya koyar. Görüldüğü gibi, halet-i ruhiyesinde yaşadığı anlık farklı metafizik şuur ve şuuraltı vak'alardan kendine has sūfiyâne telakkiler devşirir. *Garâm* şiirinden yola çıkarak şairin Tanrı tasavvurunu değerlendiren Kaplan'ın ifadesi ile şair kendi başına tefekkür yoluyla "ehl-i fenn" in veya "tabîyyûn" un hükmünü geçersiz bulmakta, "sūfiyyûn" un yolunu doğru bulmaktadır: "Bence olmazken bu sözler mutebe r/ Her nasılsa etti zihninden güzer / Hod behod verdim tefekkürle cevâb / Sūfiyânın fikri makbûl ü savâb."³⁵ Sūfilerin düşüncesi doğrudur zira onlar "... Descartes gibi işe kendi şuurundan başlar. Mademki bende bilgi arzu, konuşma, görme, işitme kudreti var, neden Tanrı'da da aynı vasıflar olmasın?" derler. "Bende var ilm ü şuûr u ârzu / Bende var sem' ü basarla nâtika / Öyledir dersem ne varmış Hâlik'a?" diyen şair, var olduğunu ikrar ettiği Tanrı'yı kendi sıfatları ile kıyas ederek panteist inancını bir kez daha izhar etmektedir.³⁶ Bütün bu tasavvurun zemininde Tanrı'nın ikrarına yalnız kâinat ve tabiatın müşahedesinin yeteceğini ve aklın rehberliğinde öncüllerden önermelere gidilmesini öngören bir üst dil vardır:

Kimlere şerheyleyeyim hâlim meded?...
Âkılım, mecnunum, abdâlim meded!...
Sanmayın Müslim, Mecusî, Musevî,
Ma'nevîyim, ma'nevîyim, ma'nevî!...
(...)
Bence birdir Müslümanla İsevî,
Kadirî ve kâfiri ve Mevlevî!...
(...)
Başkadır silkim, tarikat bilmezem,
Hak'dan özge ben hakikat bilmezem!...
Sırrı vahdettir bana sevdâyı ser,
Din ü imândan berîyim bihaber!³⁷

³² Tarhan, *Bütün Şiirleri*, 126.

³³ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, 776.

³⁴ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, 354.

³⁵ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, 413.

³⁶ Kaplan, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 253.

³⁷ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, 437-438.

Hayli milletlerde seyrettim ki ben
Hâlıkı mahlûktur halk eyleyen.
(...)
Yok, dedim, mebhasde bahsı hiç ü hest.
Çin'de gelseydim olurum bütperest!...
Bahsimiz ancak ibadet bahsidir.
Manevî bir istirahat bahsidir.
Bir teâvündür ibadet manevî,
İhtiyar etmek gerek her dünyevî.
(...)
Her kim etmezse ibadet etmesin,
Âbidin de kalbini incitmesin!...³⁸

Yukarıda Hâmid'in şiirinin din idrâki ve Tanrı tasavvuru bağlamında gelgitlerden örölü, ikna olamamış, mütereddüt bir dil içerdiğini ortaya koymaya çalıştık. Zaten şairin *Makber*'den *Garâm*'a şiir külliyatında tereddütler içinde her bocalayışından sonra kadere ve ilahi hükme razı olmaktan başka çıkar yol bulamayıp pişmanlığını ifade eden sayısız nazım parçası vardır. İnsan-tanrı ve insan-tabiat ilişkilerinin geçişli /şüpheli /mütereddüt inanış hali ile bu yeni temsili, Tanzimat döneminden sonra ret yönünde katılaşarak devam etmiştir. Tanrı ve elçisini aradan çıkarıp akılla Tanrı'yı doğrudan ikrar etme safhasını modern Türk şiirinde Tanrı'yı bütünüyle redde giden bir inkâr evresi takip etmiştir.³⁹

2. Cumhuriyet Dönemi Türk Şiirinin İki Cephesi: İman ve Ret

Cumhuriyet öncesi Cenap Şehabettin ve Tevfik Fikret gibi şairler, içinde yaşadıkları toplumun hayata, varlığa ve dine dair düşüncesini sorgular ve iç dünyalarındaki çatışma ve bunalımı şiirlerine aksettirirken, Sebülreşad dergisi bünyesinde başta Mehmet Akif olmak üzere başka bir şair zümresi bir sorgulama ve ret meselesine dönüştürmeden tam bir ikrar/iman ile şiirlerinin zeminine tevhidi yerleştirdikleri görülür. Bu bölümde Cumhuriyet dönemi Türk şiirinde bir yanda Fazıl Hüsnü Dağlarca, Cahit Külebi, Özdemir Asaf, Ceyhun Atf Kansu, Bedri Rahmi Eyüpoğlu, Ataol Behramoğlu gibi topluluk veya topluluk dışı çok sayıda şair ile diğer tarafta Necip Fazıl'dan, Yavuz Bülent Bakiler, Cahit Zarifoğlu ve Cahit Koytak'a farklı ve hatta zıt dünya görüşüne sahip şairin şiirindeki bu ayrışmayı, Turgut Uyar ve Sezai Karakoç'un şiirinde Tanrı tasavvuru üzerinden tahlil etmeye çalışacağız.

İkinci Yeni, ses, biçim ve imgelem gibi hususlar bakımından modern Türk şiirinin 1950'li yıllardaki verili kabullerini ve Türkçenin söyleyiş mecrasını değiştiren ve bu yönleri ile çok eleştirilen bir şiir hareketi olmuştur. Fakat bu gruba mensup şairlerin diğer bir önemli hususiyeti, din algıları ve tanrı tasavvurlarını şiirlerine derin biçimde yansıtmış ve bu mevzudaki görüşlerini başka yazı ve söyleşilerinde sıkça dile getirmiş olmalarıdır.⁴⁰ Hareketin yalnızca bu cihetini konu edinen çok sayıda inceleme yazısı ve tezler kaleme alınmıştır.⁴¹

³⁸ Tarhan, *Bütün Şiirleri*, 456-457.

³⁹ Murat.Kacıroğlu, "Bir Bunalımın Anatomisi: Tanzimat Şiirinde İnanç Krizleri", *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature And History Of Turkish Or Turkic*, 1/ 2 (2009), 2143.

⁴⁰ Uyar, bir söyleşisinde *Münacaat* ve *Na't* şiirlerinde yakarılan ve övülen Tanrı ve Onun peygamberi değil birey/insan olduğunu ifade eder. Bk. Turgut Uyar, *Korkulu Ustalık* (İstanbul: YKY, 2018), 500.

⁴¹ Bazıları için bk. Cem Yılmaz Budan, "İkinci Yeni Şiirinde Din İmgesi", *Türk Dili* 39-49, 728 (2012); Cevat Akkanat, *Gelenek ve İkinci Yeni Şiiri* (Ankara Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2002); Cevat Akkanat, "Cemal Süreya: Elbet İnanıyorum Tanrı'ya", İstanbul: *Milli Gazete*, 3, 2012); Cevat Akkanat, "İkinci Yeni Şiirinde Allah: İlhan Berk Örneği" (İstanbul: 2. İslami Türk Edebiyatı Sempozyumu, 257-296, 2015)

Hareketin içinde yer alan farklı tavır ve çizgideki tek şairi Sezai Karakoç, şiirinde ikrar ve teslimiyete dayalı bir tasavvuru yansıtırken, seküler ve Marksist dünya görüşüne sahip diğer şairler, Turgut Uyar, İlhan Berk, Cemal Sürya, Edip Cansever ve Ece Ayhan'ın şiirinde “Tanrı”, sıradanlaştırılmış bir kelime olarak imgeye indirgenmiştir. Dînî idrâkte Tanzimat’tan beri devam edegelen üç yoldan tereddüt / arada kalmışlık halinin, Cumhuriyet döneminde neredeyse eridiğini söylenebilir. Yekdiğerine muhalif bir toplumsal zihin yarılması içeren Tanrı tasavvurunu, birçok sahada olduğu gibi şiirde de ikrar veya red (inanma/inanmama) zıtlığı üzerinden değerlendirmek mümkündür. Karakoç, varoluşu tanımadaki bu yarılmanın sancısını uzun süre çektikten sonra 60’lı yılların ortasında İkinci Yeni akımı ile bağını koparacaktır:

“Sanat tutumum, genel dünya görüşümün bir bölümünden başka bir şey değildir. Onu bir sesin, yeni bir sesin sırtına yüklemekten ibarettir. Benim şiirim aşk, hürriyet, yaşayış ve ölüm gibi var olmanın dinamitlendiği noktalardaki trajik espriyi, irrasyonele ve absürde bulanmış Mutlak’ı zaptetmektir. Gittikçe şiirde bunu yapmak istiyorum şiirim. Bunun için, başlangıçta sanat planımda görünüşte çok yakın bir noktadan çıktığım arkadaşlardan şiirim uzaklaşıyor. Ses ve biçim, motifler ve imajlarda, başlangıçta çok yakın olduğumuz şair arkadaşlardan gittikçe o biçimi dolduran ve o sesi fırlatan varoluşu idrâk farkı yüzünden ayrılıyorum. Kişilik farkından. Ya da baştan beri olan bu farklılık gittikçe daha çok beliriyor.”⁴²

Burada İkinci Yeni hareketinde görülen iki zıt düşünce arasındaki “varoluşu idrâk” farklılaşmasının “irrasyonele ve absürde bulanmış Mutlak’ı zaptetmektir.” ifadesinde yattığını, “Yoktan da vardan da ötede bir Var vardır” diyen Karakoç’un sanatında, aşkın bir hikmete mebni varoluşun gerektirdiği eksiksiz bir Allah inancının, gruptaki diğer şairlerin sahip olduğu “Tanrı tasavvuru” nun tam karşısında durduğunu belirtmek gerekir.

İkinci Yeni hareketinin şairlerinden Turgut Uyar, “Sizin alınız al inandım / Morunuz mor inandım/Tanrınız büyük âmenna/Şiiriniz adamakıllı şiir / Dumanı da caba / Ama sizin adınız ne / Benim dengemi bozmayınız”⁴³ mısralarında görüldüğü gibi, şehirleşmiş insanın karmaşık hisleri ve çelişkilerinden beslenen poetikasının merkezine reddi (tanrısızlığı) yerleştirir. Buna karşılık “Tanrı’nın saltanatı tek saltanat / Bu görüşle karışıp insanlara / Buldu çoklukta bir tek manzara / Her işin başı sonu Tanrı / Alın yazımızın heykeltıraşı Tanrı / Tek var olan O... gerisi gölgeler”⁴⁴ mısralarında açığa çıkan “mutlak”ın peşinde olan Sezai Karakoç’un şiirinde her şeyi düzenleyen “yüdebbiru’l emr” olan bir varlık belirleyici ve bağlayıcı unsur olarak bütün şiirine yedirilmiş bir izlektir: “Her şey havada bir toz gibi döner durur da / Yok olur sonunda Tanrı’nın varlığında / Yaşamak Tanrı uğruna Tanrı içindir / Geri ne varsa tahttan indir/Ruh hürdür tanrı sevgisiyle / Bağlı değil zaman ve yer ilgisiyle”⁴⁵ ve “Yaşamak Tanrı uğruna Tanrı içindir / Geri ne varsa tahttan indir / Ruh hürdür Tanrı sevgisiyle / Bağlı değil zaman ve yer ilgisiyle / Artık bulunmuşlardır Tanrı katında / Bir yersizlik ve zamansızlık saltanatında Bir şey değişmez gelse de gelme de Leyla / Fark etmez gitse de gitme de Mecnun O’na”⁴⁶ mısraları ise imanda katkısızlığın ve saflığın kelimelerle ifade edilebilecek nihâi hali gibidir.

Tanrı’yı da öylece insan benzeri tasavvur etmek başka bir deyişle *anthropomorphism* / *tecsim* ve *teşbihcilik* İkinci Yeni şairlerinin dünya görüşlerinin bir parçasıdır. “bu arada başağı tanrı bildim, mührümle onayladım / ağaçlara ve otlara çocuklar gibi baktım”⁴⁷ ifadesinde sergilendiği gibi vacib olan varlığı mümkün olan bir entite imiş gibi kabul etmek, kavramı muhayyilede her türlü imgeye

⁴² Sezai Karakoç, *Edebiyat Yazıları II* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 1986), 37.

⁴³ Turgut Uyar, *Büyük Saat* (İstanbul: YKY, 2011), 119.

⁴⁴ Sezai Karakoç, *Gün Doğmadan* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 5. Baskı, 2006), 592.

⁴⁵ Karakoç, *Gün Doğmadan*, 593.

⁴⁶ Karakoç, *Gün Doğmadan*, 594.

⁴⁷ Uyar, *Büyük Saat*, 437.

dönüştürmeye müsait hale getirmektedir. Bir bakıma Yunan mitolojisinin bütün tabiat olayları ve fiilleri belli tanrılara tahsis edilmesi benzeri bir zihin-durumu Uyar da benimser. Ne kadar insanın hayatını zorlaştıran, onu önünü tıkayan vak'a ve vâkıa var ise cümlesi Tanrı'dan bilinir: “*Korkuyorum duyarlığımdan ve tanrısızlığın adını anmaktan / Sonsuz düzenini sürdürürken bir deniz eski çağlardan...*”⁴⁸ mısralarında deniz-sonsuzluk imgesi ile ezeli-ebedilik sıfatlarını cansız bir varlığa izafe eden” Uyar’da “tanrı”, zihin ürünü eskimiş, geçmişte yani modern çağın dışında kalan, başkaldırılan, otoritesi sorgulanan bir imgeye indirgenir. Karakoç ise “Çocukluğumuz” adlı şiirindeki “*Annemin bana öğrettiğine göre / Allah şahdamarımdan daha yakın bana benim içimde /.../ fetihlerde bayram yapardık / İslam bir sevinçti kaplardı içimizi / Peygamberin günümüzde küçük sahabileri biz çocuklardık / Bedir’i, Hayber’i, Mekke’yi özlerdik, sabaha kadar uyumazdık.*”⁴⁹ mısraları Tanrı’yı kendisinden yola çıkılan ve tekrar kendisine ulaşılan, zerreden kürreye her şeyi içkin bir mefhum ve beşerin her türlü teşbih ve tecciminden arınmış aşkın bir varlık olarak şiirin her yerinde olduğunu hissettirmektedir.

Bu tespitlerin ışığında, yakarış/hitap diliyle söyledikleri şiirlerin Turgut Uyar ve Sezai Karakoç’un Tanrı tasavvuru bağlamında nerede durduklarını tespit ve tahlil etme ve ikrar/red çizgilerinin keskinliğini daha bariz ortaya koyma imkânı sunacağımı düşünüyorum.⁵⁰

Turgut Uyar’ın iki yakarış şiirinden *Arz-ı Hal*, onun erken dönem ve hatta ilk şiirlerinden biridir. Nurullah Ataç’ın jüri üyesi olduğu bir yarışmada ikinci gelen bu şiirinde kendi Tanrı tasavvurunu daha yirmi yaşında belirginleştirmiş olması dikkat çekicidir. 1970’de yayınlanmış bir geç dönem şiiri olan *Münacaat*’a ise şairin düşünce ve sanatında olgunluk döneminin izleri yansımış, tanrı imgesi kapalı bir eğretilenme ile ikinci şahıs / muhatap kipi ile şiirin zeminine yansımıştır. Kendisi ile yapılan bir söyleşide, alışılmamış bir bağdaştırma örneği olarak “*Tek Haklı*” terkibi ile kastettiğinin “birey-insan” olduğunu söylemiştir.⁵¹ Uyar’ın şiirinde yeni kurulmuş Türkiye Cumhuriyeti Devleti’nin varlık ve bireye bakışını yansıtıldığı, klasik münacaat ve na’t kavram ve nazım türlerine Şinasi’yi de aşarak yepyeni bir anlam ve içerik yüklediği, içerikteki metafizik özün boşaltılıp yerine dünyevi bir tasavvurun ikame edildiği görülmektedir. Eğer *Münacaat* şiirinde “*birden hatırladık seninle buluşamadığımız günleri / gel ey büyük bakış yüce suskunluk gel artık beri*” diye nida edilen ırk ve dinden arıtılmış birey ise, burada bazı ilahi nitelik ve olumlu fiillerin kullara tahsisi söz konusudur: “*sen yarattın, sendeyiz, suyumuz, toprağımız kanımız / senden ey yüce bekleyiş, sanki bu kalın eller kimin elleri*” Epik/destansı bir söyleyiş ve sen / seni / seninle / kendin zamirleri ile yüzyıllardır beklenen bir Tanrı’nın ağır, koyu bir bekleyişin

⁴⁸ Uyar, *Büyük Saat*, 268.

⁴⁹ Karakoç, *Gün Doğmadan*, 98.

⁵⁰ “Zamanında ve ondan sonra, belki yanlış konulmuş, belki en köklü toplumsal kurumlarımızın başında geldiği için başarılammış, yarıda kalmış lâiklik ilkesi, dinsel tazelenme, dinin, “safsata ve mugalata”dan temizlenmesi işi, bugün de bütün gerekliliği, bütün önemi ile önümüzde duruyor. Köylerimizin –ne diyorum – kentlerimizin bile birçoğu hâlâ din tüccarlarının elinde. Ulusumuzun büyük çoğunluğu hâlâ, göksel kurtuluşu, çalışmaya, düzenli, insanca yaşamaya yeğliyor. Hâlâ tahriklere, hâlâ kandırılmalara eğilimli. Ulusumuzun büyük dinsel eğilimini düşünüyordum. Ülkemizin büyük ve gerçek yükselmesi, dinin, ibadetin, din eğitiminin, bilgili, vatansaver, namuslu ulusumuza büyük ibadetin çalışmak olduğunu, doğruluk, canlılık olduğunu “vaz” edecek din adamlarının da işbirliği ile mümkün olacak diyordum.” Bk. Uyar, *Korkulu Ustalık*, 92.

⁵¹ (Turgut Uyar’la Bir Konuşma) “ — *Niçin Divan?/— Çünkü Divan. Sorunuzdaki asıl kastı gerçi iyice anlamadım ama toplumsal sınıflara göre sanat türleri olduğunu kabullensek bile, geçmişte bir mutlu azınlık için kullanılan bir sanat türünü sırf bu yüzden bir daha kullanılmasını düşünmemek ve önermek, “kültür”ün bütün insanlığın kalıtı olduğunu yadsımak demektir. Zaten bir Divan yapmakta asıl amacım, geçmişte, bir mutlu azınlığın kullandığı aracı, halk adına, halk yararına kullanmaktır./— Şiir serüveninizde sizi Divan’a varduran çizgiyi özetler misiniz?/— Özetlerim: Şiiri, bir araç olarak değil, gittikçe yoğunlaşan bir ölçüde, bir yaşama biçimi olarak almak. /— “Naat” şiirinin son dizisinde sözü edilen “tek haklı”ya kendini adamak kavramını açıklar mısınız?/— “Tek haklı”yı her zaman “halk” olarak düşündüm. İnsanın kalcılığına, direncine, değerlerine ve sevme yeteneğine inancımı söyledim./— “Münacat” ve “Naat” sizde, klasik anlamında olduğu gibi, Tanrı’ya ve Peygamber’e yakarış değil. Ya neye övgü, neye inanış?/— Klasik birtakım kavramların yer ve anlam değiştirmesine niye şaşmalı? Bir önceki yanıttımda var bu sorunun açıklaması.” Bk. Uyar, *Korkulu Ustalık*, 500.*

gölgesinde nihayet bütün insanları ıstıraplarından azad etmesine, yarı tanrısal bir kudrete gönderme yapılı: “*hatırla, kendini hatırlat, o büyük haklılığı denize giden / hatırla, karada ve denizde onardığın her yeri*” ile mutlak bir gücü imleyen yarı insan/yarı tanrı bir güç tahayyül edilir. “*Artık bize soluk ver, bizi besle, kendini hatırla*” mısraında davet edilen “yeni tanrı” ile *Münacaat* manzumesi, müphem bir “sen”in adına küreklerin çekildiği, “tek olan” imgesinin tahtında müstetir bir fail-i mutlak ile semavi iradenin reddedildiği, beşeri bir iradenin varlık âleminde mutlak tasarrufu elinde bulundurmasının âleme ilan edildiği tereddütsüz bir Tanrı tasavvuru içerir. Bu hali ile *Arz-ı Hal* yakarışının damıtılmış/saf hali gibidir. *Arz-ı Hal*’de “*Sen, bizim için hâlâ o ezeli sırsın / Sen de, bizi bilmiş olsan, başkalaşırın*” denilerek insan aklının sınırlı kavrayışı kabul edilirken diğer taraftan “*Ne olursun, hoşuna gitmediyse eğer / Yazdıklarına sakın darılma Allahım / Beyaz yaşmaklı, beyaz tenli, masum kızlar / Benim bir defa görüşte yüreğim sızlar / Sen tutulmadın mı, içlerinden birine*” mısralarında insan fiilleri Tanrı’ya izafe edilmekte ve mutlak varlık sıradan insan edimleri ile mitolojik bir varlığa dönüştürülmektedir. “*İşte insanlar bu minval üzre, Allahım*” mısraı ile tasavvur edilen tanrı, Garip şiirinin alaycı diline yakın bir söyleyişle bir puta tapıcının teccim/teşbih yoluyla kendisini dünya ahvalinden haberdar ettiği bir puttan farksızdır. Burada “hikmet ve aşk” izleğine dayalı eski şiirinden hiçbir iz taşımayan modern Türk şiiri, Batı hangi düşüncüyü üretti ise onun alıcısı konumundan kendi özgün düşünce üretimi ile bir üst seviyeye yükselmemenin sancısını çekmektedir.

Arz-ı Hal / Turgut Uyar

Ben de günahkâr kullarımdanım Allahım...
 Bir “Kulhuvallahi” bilirim dualardan,
 Bir de “Yarabbi şükür” demeyi doyunca.
 Bir kere oruç tutmam ramazan boyunca,
 Ama çekmediğim kalmadı sevdalardan.
 Ben de günahkâr kullarımdanım Allahım!..

(...)

Yazdıklarına sakın darılma Allahım!..
 Meleklerin sana bunları söylemezler.
 Artık, pek yarattığım gibi değil dünya
 İnsanlar hem sabuna karıştı, hem suya:
 Ne olursun, hoşuna gitmediyse eğer,
 Yazdıklarına sakın darılma Allahım!..

Sana bir şey soracağım, affet Allahım!..
 Beş vakit kızlar doluyor camilerine,
 Beyaz yaşmaklı, beyaz tenli, masum kızlar...
 Benim bir defa görüşte yüreğim sızlar;
 Sen tutulmadın mı, içlerinden birine?
 Sana bir şey soracağım affet, Allahım!..

İşte insanlar bu minval üzre, Allahım!..
 Kıt kanaat sere serpe yollar boyunca...
 Sen, bizim için hâlâ o ezeli sırsın.
 Sen de, bizi bilmiş olsan, başkalaşırın..
 Herkesin kederi, galesi boyunca.
 İşte insanlar bu minval üzre, Allahım!⁵²..

Münacat / Turgut Uyar

⁵² Uyar, *Büyük Saat*, 16.

birden hatırladık seninle buluşamadığımız günleri
 gel ey büyük bakış yüce suskunluk gel artık beri
 kentleri ve kasabaları ve köyleri çevirdik senin adına
 kapıları tutmaktan artık herkesin nasır oldu elleri
 olsun daha da tutarız sen varsan düşüncemizde ama gel
 tutarız karaları ve denizleri ve yaşayan yürekleri
 kendin karşı koydun yaptığın saraylara zindanlara tellere
 yine kendin kullan artık kendi yaptığın tüfekleri
 bozgun bir şubat sensin, ekmek ve kan senden, ekim sensin
 nerende taşır büyütürsün nerende sonsuz gelecekleri
 hatırla, kendini hatırlat, o büyük haklılığı denize giden
 hatırla, karada ve denizde onardığın her yeri
 hatırla, karada büyük taşları üstüste kodun, hatırla
 yürüttün can alıcı denizlerde cesur gemileri
 “...senin hüznün bir yazgıdır, bir eski zamandır
 büyüksün artık büyük dirimine beni inandır
 bir değişmezlik sanırsın çoktan beri her şeyi oysa
 bir vakitler güneyde öyle kötü kullanılmış ki...”
 gecikmiş bilgeliğin yaşamış bir eski ağacı hatırlatır
 ki sen emzirirsin duyguyu, sen beslersin kalemleri
 sen yarattın, sendeyiz, suyumuz, toprağımız kanımız
 senden ey yüce bekleyiş, sanki bu kalın eller kimin elleri
 artık bize soluk ver, bizi besle, kendini hatırla
 ey biraz yavaş, biraz kutsal, beklerken az sevinçli
 seni bağışlamam çünkü ben büyük bir dirim taşırım
 çünkü ben ey derim ve severim ey demeyi bilenleri
 biz bir aşk nedir biliriz seninle, biz biliriz
 ey kim varsa orda o tek olanın adına çekin kürekleri⁵³

Diğer taraftan geçmiş Müslüman duyarlığını yeni içerikle üretip yeni formlarla şiirleştirmeyi başaran Sezai Karakoç’a göre, kişi hevâ ve hevesine göre Tanrı’yı tasavvur etmek için değil, kendi akıl ve kalbini çağa uygun bir dille “*Tanrı’ya yaklaşma halini*” bulmaya/Tanrı dilinden medet umup imdat dilemeye” hazırlamak için tam bir cehd ortaya koymalıdır. Zira, “*Her şey havada bir toz gibi döner durur da / Yok olur sonunda Tanrı’nın varlığında / Yaşamak Tanrı uğruna Tanrı içindir Geri ne varsa tahttan indir / Ruh hürdür tanrı sevgisiyle / Bağlı değil zaman ve yer ilgisiyle*⁵⁴ dizeleri ile tanrı mefhumunun asli muhtevasını çağının idrâkine yeniden sunar. Karakoç, muhtemelen batılılaşmanın her türlü metafizik kaygıyı devre dışı bırakıcı etkisi ve ideolojilerin bireyin manevi dünyasını boşaltıcı etkisi karşısında gerileyen Müslüman idrâkine sarsmak ve tazelemek için, yegâne yaratıcı olmasını kastederek “Allah” lafzı yerine “Tanrı” kavramını tercih etmiştir. Maddeye/kâinata hükmeden bireyi yücelten, eski insana karşın yeni ilerlemeci insanın daha çok kendisi olduğunu savunan ve belki bu sebeple yaşadığı çağı kutsayan Turgut Uyar’ın aksine Sezai Karakoç için ruhun özgürlüğü insan-madde ilişkisinde dengenin ruh lehine tesisi ile mümkündür. Karakoç, münacaat / yakarışın ve na’tın eserlerinin ortasında veya sonunda yer alması eleştirilince, bu tercihinin “*olgun bir toplum*” ve “*herkesin hemen Tanrı’yla olacağı bir makam*” olan eski ile “*cehennem, bataklık ve her türlü kir içinden inkâr umursamazlık*

⁵³ Uyar, *Büyük Saat*, 341-42.

⁵⁴ Karakoç, *Gün Doğmadan*, 594.

körlük, her türlü putlaştırma ve maddeye taparlık’ın hâkim olduğu yeni karşılaştırması (geleneğin ulviliği ve çağın “kısır suları”nın kötülenmesi) yoluyla uzun ve çarpıcı bir izah getirir:

Araya giren bir eleştiri eri
 Edebiyat Partisinin Sürekli Muhalefet Lideri
 (...)
 Nedir bu yani senin yaptığın dedi
 Bir kitabı ortalamışken
 Neden birden başa dönüyorsun
 İlk söylenecek şeyleri şimdi söylüyorsun
 Onu da tam söylemiyorsun
 (...)
 Hayır, dedim, iş o kadar basit değil
 Bak sana açıklayayım bir bir
 Elbet kitap başladığında
 Yazılma sebebi oluşmuş olmalı ama
 Söz halinde değil anlam halinde
 Söz kızışıp akkor hale gelince
 Görüldü ve kristalleşti o anlamlar da
 Kelimeler biçiminde
 (...)
 Eskiler haklıdır başlarken söylemekte
 Umutları büyük kitabın sonunu getirmekte
 Ama bu çağda bu kısır sulara
 Çok ihtiyatlı olmak gerekir başlangıçta
 Eser az çok yazılmadan
 Yazılma sebebi yazılmamalı
 Eski kitaplarımda da, Tanrı'ya yalvarışlar
 Yer alırlar buna yakın bir sebeple
 Kitabın başında değil
 Kitabın sonunda
 Eskiler yaşıyorlardı olgun bir toplumda
 Herkesin hemen Tanrı'yla olacağı bir makamda
 O yüzden
 Kitaplarının başında yer alır
 Tevhitler münâcatlar
 Onlar esere Tanrı'yı ululamakla başlar
 Hazır bulmuşlardır her şeyi önceden
 Ve herkes her an dolu saf İslam'la
 Bizse sesleniyoruz cehennemden
 Bataklık ve her türlü kir içinden
 İnkâr umursamazlık körlük
 Her türlü putlaştırma ve maddeye taparlık
 İlk bu kötülük ağını yırtmak gerek
 Köleliklerin çelik zincirini parçalamak
 Ruhları çekip götürmek yeni bir dünyaya
 Eritip arıtmak bir yüksek fırın potasında
 Her türlü cüruftan pastan arınmalı maden
 Arınış, büyük arınış gelmeli ateşten
 Ruh arma arma özgür olmalı
 (...)

Eskiler mutlu kişilerdi her an ve her zamanda
 Tanrı'ya yakaracak bir halde ve bir durumda
 Bir çağdayız ki eskilerin başladığı bizim sonumuzdur
 Sonumuz olsa yine ne mutluyuzdur
 (...)
 Ne fazla uzağa git ne fazla yaklaş
 Bu tabloyu gör lütfen istediği mesafeden⁵⁵

Cumhuriyet dönemi Türk şiirinde 19. yüzyıl Osmanlı şiirinden devralınan Batı düşüncesine yaslanma ve ondan beslenme seyri yoğunlaştırarak sürmüş ve dolayısıyla metafizik kaygı ve gerilimi dikkate alan şairlerle dışarda bırakanlar arasındaki bariz farklardan birisi Tanrı tasavvuru olmuştur. Karakoç'un düşüncesinde Tanrı bir tasavvur değil reddi na-kabil bir hakikattir. Ona göre *"Sanat, kaçsa da, inkâr etse de, Tanrı'ya doğrudur hep. Dante miracı yazmak istedi. Faust'un konusu, efsaneler arkasına saklansa da, gerçekte Tanrı, hakikat ve edebiliktir. Dostoyevski, ömrü boyunca Tanrı'yı bulmayı amaçlayan bir roman yazmak ihtirasını taşıdı. Karamazovlar, Ecinniler o romanı arayıştır. Yine de asıl istediği eseri yazamadığına inanıyordu son zamanlarında."*⁵⁶ Ona göre felsefe ve dinden sonra insanın yaratılış sırrını aradığı mecra olan sanatın özünde metafizik gerilim ve soyutlama içerdiği için hakikate ve dolayısıyla Tanrı'ya yaklaştırmaya bir vasıtaadır: *"Bir söz sanatı olarak şiir söz konusu olduğunda, Kur'an'ın açtığı dünya yeni bir estetik duyarlılık ve yeni bir poetika anlamına gelir. Kur'an ile birlikte, bütün İslam toplumlarında edebî zevk, edebî eleştiri anlayışı ve genel olarak yazı çok farklı bir mecraya girmiştir. Bu bağlamda gazel, kaside anlamı kalbe indirme yolunda Kur'an'ın belâgatını ilke edinen en başarılı edebî örnekler olmuştur."*⁵⁷

Şiirin dua/yakariş içeren bölümlerinde Karakoç, elbette geleneği sürdürme görevi ve sorumluluğunun bilincindedir. Ne var ki bu münacaat çağın idrâkine söylenmiş ve şairin kendi pişmanlığı, şahsi korkuları ve akıbet derdi yakarışında hiç dile gelmemiştir. Şairin Hz. Peygamber'in dilinden Allah'a niyaz / yakarışları *"Taha'nın Kitab ı/ Gül Muştusu"* adlı dördüncü şiir kitabında yer alır. Hitap diliyle Tanrının külli iradesinin tecellileri/olmuş olanlar/geçmiş ümmetlerde yaşananlar ve "sen gönderdin" nakaratı ile olması istenen dilekler sıralanır: *"Hey altın hey altın / Yerin insana yılan bakışı / Firavun büyüü / Samiri'nin bir bağ örümceği gibi / Gönül yemişlerini paslandıran salgısı / Hey kokudan mahrum / Candan mahrum altın / Tanrım altına karşı / Altının ufukları tutmuş/Görünmez yüzlü kanatlarına karşı / Bir gülü kılıç gibi kullanarak / Kalb yarara / Ruh sarsarak / Akıl kırarak / Büyük savaşı vermeğe sen gönderdin."*⁵⁸ Mısralarda sanki şair tarafından tanık olunmuşçasına İslam'ın ilk çağı, ilk vahyin Kureyş toplumundaki etkisi tasvir edilir. Sonra Hz. Peygamber'in elçilik görevinin kendi hayatında meydana getirdiği değişime, *"Evet Tanrım / Sen gönderdin / Tüm sen gönderdin / Kendi ışığında tutarak / Kendi gölgenden sayarak saymayarak / Sen gönderdin / Dağlara buyurucu kıldın / Demiri yumuşattın avuçlarımda / Deveyi önüme çökttün / Samanyolu'nu bir nar ağacı gibi donattın bize / Bütün bu muştuyu sen verdin bize Tanrım/ Suda kendimi gördüm Tanrım / Bu muştuyu sen verdin bize sen verdin Tanrım / Geceleri bütün yıldızlarını saydım / En çok gece yarılardan sonra / Ülker yıldızında konakladım / Sabahyıldızını bekledim"*⁵⁹ mısraları ile ilk ağızdan tanıklık edilir.

⁵⁵ Karakoç, *Gün Doğmadan*, 574-76.

⁵⁶ Karakoç, *Gün Doğmadan*, 26.

⁵⁷ Turan Koç, *İslam Estetiği* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 161.

⁵⁸ Karakoç, *Gün Doğmadan*, 399.

⁵⁹ Karakoç, *Gün Doğmadan*, 400.

Şairin *Kızkulesi'ne Gazel* başlıklı şiirinde yer alan esas anlamı ile yakarış olan bölüm, çağlar üstü bir ağıt ve zaman/mekân kaydından münezzehtir bir olan Tanrı'ya topyekûn bir arz-ı hâl, bir şikâyetnamedir:

Ve ateş gibi Batı gittiği yeri yakar
 Ruhunu kezzaba batırır insanın
 Artık insan onursuz ve idealsiz
 Yıllarca ve yüzyıllarca
 Amaçsız donmuş kalakalır
 Tanrı yardım etmezse
 Diriliş ne güç!
 Batı, ateş ve duman
 Rus, kızıl buz
 Hint, boğucu su,
 Çin yutan kum çölü
 Tanrım, müslüman ne korkunç âfetlerle çevrili!
 (...)
 Tanrım, müslüman, ne korkunç âfetlerle çevrili
 Hem âfakta hem enfüste
 Hem dışta hem içte
 Hem fizikte hem ruhta
 Onu koru Tanrım
 Ona acı ona yardım elini uzat
 Senin halkındır onun halkı
 Onu uyandır onu şuurlandır
 Ona bilgi ve güç ver
 İleriyi görüş gücü ver
 O, yeşilin şiiridir⁶⁰
 (...)
 Tanrım yeniden dirilişin tohumlarını
 Saçmamız için fırsat ver
 Kötülük ilkesini zayıflat
 Direnişini kır yoğunluğunu seyrelt
 Doğrulukla doldur doğumumuzu
 Peygamberin zamanından bir...
 Zaman düşür üstümüze
 Hakikat içimizde göğersin
 Yeniden o gümüş sükkûnet gelsin
 İkindilerimizin saatine
 Suları dalga dalga arıtan gönüller ve havuza
 Can gelsin suya dallarını sarkıtan asmalara
 Yapraklardaki toz
 Doğudan gelen o atlı silüetinin
 Atının ayaklarından çıkan toz
 Altın tozundan daha değerli
 Bir at ki karnında taşıyor bir başkaldırısı⁶¹

Münacaat nazım türü geleneğinde günahkârlıktan ötürü duyulan pişmanlıkla Tanrı'ya sığınmak ve derundaki öz samimiyeti ses ve ahenk unsurları aracılığı ile Ona arz için yüksek dozda his, rikkat ve

⁶⁰ Karakoç, *Gün Doğmadan*, 668.

⁶¹ Karakoç, *Gün Doğmadan*, 675.

hassasiyete gerek duyulur. Şair Müslüman'ın içini yakan evrensel bir sıkıntıyı kelimelerin anlamı ve söylenişindeki sertliği doğrudan aktararak sağlamıştır. Evrensel boyutta yaşanan yakıcı bir vâkıanın tespiti ve tahlili ve tanrıya arzı, bir bakıma ikrarın temessül etmiş halidir. Zira Karakoç'un şiiri bilinçli bir tercih olarak "ben" değil "biz" duygusu zemini üzerine inşa edildiği için, şairin iç dünyasında yaşanan nesin tuzağına düşülüp işlenen günahlar için pişmanlık değil, yine İslam coğrafyasında yaşanan alt üst oluşların doğurduğu sıkıntıları, daralmalar ve üzüntülerdir. "Kezzab-Batı, kızıl buz-Rus, yutan kum çözü-Çin, boğucu su-Hint, onursuz, idealsiz, amaçsız donmuş insan ve fizikte ve ruhta, hem içte hem dışta ne korkunç afetlerle çevrili Müslüman" tamlamaları ile eksiksiz bir hal tasviri yapılıdır. "Tanrım, müslüman ne korkunç âfetlerle çevrili" haykırışı ile Tanrı'dan istenenler bugünde hala dilenenlerdir: diriliş için şuur, bilgi ve güç, ileriye görüş gücü. Çünkü Müslüman yeşilin şiiridir. Yakarış aynı his yoğunluğu ile devam eder ve diriliş için dokuz şehrin kurtuluşu şart koşulur. Rivayeti kesin olmamakla birlikte mana itibarıyla doğru olan "Müslümanların derdini kendine dert etmeyen Müslüman değildir." ve "Garbda bir müslümanın ayağına diken batınca Şarktaki müslüman o ayağına diken batan kardeşinin acısını hissetmedikçe imanı kemale ermez." uyarılarının çağın şiir diline dönüştürülmüş hali olan yakarış/duası, Karakoç'un metafizik dünyasının ve tanrıyı ikrarın kökleri ve ilgilerinin ne kadar derinlere; dallarının ise ne kadar yükseklerle ulaştığını göstermektedir.

"Tanrım yeniden dirilişin tohumlarını / Saçmamız için fırsat ver / Kötülük ilkesini zayıflat
Direnişini kır yoğunluğunu seyrelt / Doğrulukla doldur doğumumuzu / Peygamberin zamanından bir..
./ Zaman düşür üstümüze / Hakikat içimizde göğersin / Yeniden o gümüş sükûnet gelsin / İkindilerimizin
saatine"⁶² Münacatın bu muhtevası Müslüman bilincin ikrar/iman kavramına yüklenen bir niteliğin izdüşümü gibidir. Sezai Karakoç'un şiirinin her bir mısraının altında ikrarın amele/eyleme geçmiş hali bulunmakta ve buradan damıtılan tanrı-insan ilişkisi her türlü tereddütten ari en saf ve sahih hali ile okurun kalbine nüfuz etmektedir.

Dönemi itibarıyla bakıldığında Sezai Karakoç'un modern Türk şiirinde bir dip akıntısı ile açtığı bu yeni cephe, geriden gelen Mehmet Akif'in ve Necip Fazıl'ın şiir mecralarından tamamen farklıdır. Akif, dışa dönük ama savunmacı ve Necip Fazıl, içe dönük ama eleştireci metafizik kaygıyı şiire taşıırken Karakoç, "ben"den bağımsız bir metafizik kaygı ile Tanrı'nın ezeli kudret ve fa'âl oluşunu şiir dili ile göze ve kulağa hatırlatmış; "Tanrı'dan başkası kalmadı bir bakıma / Her şey birden yok oldu O'nun karşısında / Her şey yeniden var oldu O'nda"⁶³ dizelerinde seslendirdiği gibi her oluş ve eylemin Tanrı tarafından yaratıldığına, Tanrı'ya göre ve Tanrı için olduğuna okuyucuyu ikna etmiştir. Bu noktada şiirinin merkezine İkinci Yeni ve onun dışındaki şairlerin kahir ekseriyetinin redde dayalı Tanrı tasavvurunun tam zıddı olan damıtılmış bir ikrar halin yerleştirmiştir.

Sonuç

Bu yazıda Tanzimat Dönemi şairi Abdülhak Hâmid şiiri ve Cumhuriyet Dönemi İki Yeni hareketi şairleri Turgut Uyar ve Sezai Karakoç'un yakarış şiirleri üzerinden modern Türk şiirinde Tanrı tasavvurunun ikrar, tereddüt ve ret/inkâr kavramları bağlamında geçirmiş olduğu tahlili ve değerlendirilmesine çalışılmıştır.

Osmanlı insanının 19. yüzyıl ortalarında Batı düşüncesi ile karşılaşması her sahada olduğu gibi edebiyat ve şiirde de sarsıntılara ve köklü değişime yol açmıştır. Şinasi'nin *Münacaat*'ı ile varoluş keyfiyeti ve Tanrı tasavvurunda gelenekten bir kopuş başlamış, hakikatin keşfinde aklın rehberliğinin yeterli ve şart olduğu ön kabulü zihinlere yerleşmiştir. Cumhuriyetle birlikte hız kazanan modernleşme

⁶² Karakoç, *Gün Doğmadan*, 675.

⁶³ Karakoç, *Gün Doğmadan*, 506.

hareketi, her türlü metafizik olguyu, dini düşünce ve ameliyeyi tasfiye etmek yerine pozitivist bir yaklaşımla bilimsel/rasyonel düşünceyi ikame etmeyi hedeflemiştir. Ne var ki gelenekten kopmadan onu çağın idrâkine sunup tekrar üretmeye çalışan edebiyatçı ve şairlerin varoluş iddiaları Türkiye’de farklı edebi grupların veya kampların oluşması ile sonuçlanmıştır. İlginç olan husus ise dini algılayış tavrı farklı da olsa her kesimin sanat ve edebiyatta Batı’da belli isimlerden etkilenmeleri ve sanat anlayışı ve politikalarında onları referans almaları olmuştur.

Metafizik kaygıların, varoluşla ilgili sorunlar ve sancıların mahiyetini kavramak ve zihinlerin nasıl bir sarsıntı ve alt üst oluşa maruz kaldığını gözlemlemek için Tanrı tasavvurunun tahlili farklı bir bakış imkânı vermektedir. Osmanlı’dan ve Cumhuriyet’e keskin geçişin önemli tanıklarından olan Abdülhak Hâmid’in şiiri, kavramın yüz elli yıllık seyrini ve İslam’ın idrâkinde yaşanan tereddütü bariz biçimde aksettirir. Sathi bir okuma ile Cumhuriyetin ilk yıllarından toplumcu-Marksist eğilimlerin ve ideolojilerin yaygınlaştığı 60’lı yıllara kadar din idrâki ve Tanrı tasavvurunda tereddüt ekseninin giderek kaybolduğu ve izlek olarak ikrar ve ret ekseninde tezahür ettiği görülmektedir.

Çalışmada, Abdülhak Hâmid, Sezai Karakoç ve Turgut Uyar’ın şiirleri üzerinde daha derin bir okuma ile bu sorunsalın nasıl bir mahiyet arz ettiği sorusunun cevabı aranmıştır. Uyar’ın zihninde negatif/redde dayalı bir tasavvurun; Karakoç’un düşüncesinde ise pozitif/ikrara dayalı bir Tanrı mefhumunun varlığı bir bakıma Modern Türk şiirinde geçerliği hala süren iki parçalı dünya görüşünün varlığına işaret etmektedir. Meselenin kelimeleri ilmini ilgilendiren tarafı sınırlı olmakla birlikte yine de Hâmid ve Uyar’ın şiirinde teşbih/tecsimi ilgilendiren hususlar kuvvetle öne çıkmaktadır. Hâmid’in neredeyse yarım yüzyıl önceden yaşadığı buhran, Uyar’ın şiirinde ret yönünde karar kılmış görünmektedir. Uyar’ın düşünce dünyasında Batı düşüncesinden mülhem dünyaya indirilmiş bir tasavvur olan Tanrı, Karakoç’un şiirinde kâinatın sevk ve işleyişinin, oluş ve tecellilerin biricik mercii olarak şahdamarımızdan daha yakın bir varlık olarak sözünün merkezinde yer almaktadır. Türk şiirinde Tanrı inancını çok farklı ulvi ve aşkın bir mevkiye taşıdığı görülen Karakoç, bizzat deneyimlediği kanaati uyandıran diyalektik bir insan-Tanrı ilişkisini kesintisiz ve şuurlu bir Rab-kul düzleminde şiirine aktarmaktadır. Hâmid ve neslinin inanma ve inanmama konusundaki gelgitli hali ise Uyar’ın şiirinde yerini bireyin varoluşsal gücüne inanmaya bırakmıştır. Tanrı tasavvuru sorunsalı iki ayrı izlek halinde ikrar veya ret çizgisinde Modern Türk şiirinin arka planında bugün de çalışmaya devam etmektedir.

Kaynakça/Bibliography

- Akkanat, Cevat. *Gelenek ve İkinci Yeni Şiiri*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Akkanat, Cevat. “Cemal Süreya: Elbet İnaniyorum Tanrı’ya”. *Millî Gazete* (09 Şubat 2012) <https://www.milligazete.com.tr/haber/1103069/cemal-sureya-elbet-inaniyorum-tanriya>
- Akkanat, Cevat. “İkinci Yeni Şiirinde Allah: İlhan Berk Örneği” İstanbul: 2. İslami Türk Edebiyatı Sempozyumu, (2015), 257-296.
- Atalay, Onur. *Türk’e Tapmak, Seküler Din ve İki Savaş Arası Kemalizm*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2022.
- Aydın, Hüseyin. “Tanzimat’dan Cumhuriyet’e Tanrı tasavvurunda Yaşanan Değişmeler Ve Deist İman”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (1999), 1-28.
- Beyatlı, Yahya K. *Edebiyata Dair*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 1971.
- Bilgegil, Kaya. “Hâmid’de Ledünni Meselelerden Allah I”. İstanbul: *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları*, 1959.
- Budan, Cem Y. “İkinci Yeni Şiirinde Din İmgesi”. *Türk Dili Dergisi* 728 (2011), 39-49.
- Çalışkan, Nurettin-Ünal, Mehmet. “B. Rahmi Eyüboğlu ve Cahit Koytak Şiirinde Tanrı / Allah Tasavvuru”. *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 34 (2015), 117-130.
- Enginün, İnci (Haz.). *Abdülhak Hâmid'in Mektupları I*, s. 354. Dergâh Yayınları 1995.
- Gökmen, Ümmühan. “Batılı Paradigmaların Dönüştürücülüğü Bağlamında Tanzimat Şiirinde Deist Etkiler”. *Humanitas* 7/14 (2019), 296-317.
- Gül, Mehmet. “Abdülhak Hâmid Tarhan’ın Şiirlerinde İnanç”. *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6 /11 (2016), 203 – 218.
- İnce, Özdemir. *Yazınsal Söylem Üzerine*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, (2002).
- Kacıroğlu, Murat. “Bir Bunalımın Anatomisi: Tanzimat Şiirinde İnanç Krizleri”. *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature And History Of Turkish Or Turkic* 1/2 (2009), 2127-2156.
- Kahraman, Hasan B. *Yahya Kemal Rimbaud’u Okudu mu?*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.
- Kaplan, Mehmet. “Garam”daki Felsefi ve İçtimaî Fikirler”. *Türk Dili Ve Edebiyatı Dergisi* 1/3 (1946), 245-260.
- Kaplan, Mehmet. “Tabiat Karşısında Abdülhak Hâmid”, *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar*, 2. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları. 1992.
- Kaplan, Mehmet. *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar I*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.
- Kaplan, Mehmet. *Şiir Tahlilleri I: Tanzimat’tan Cumhuriyet’e*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2002.
- Karakoç, Sezai. *Edebiyat Yazuları I – Medeniyetin Rüyası Rüyanın Medeniyeti Şiir*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 1997.
- Karakoç, Sezai. *Gün Doğmadan*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 5. Baskı, 2006.
- Koç, Turan. *İslam Estetiği*, Ankara: TDV Yayınları, 2008.

Kutluer, İlhan. “Batılılaşma”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2:152-157. Ankara: TDV Yayınları, 1992.

Mermer, Kenan. *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Değişen Metafizik ve Edebiyat: Abdülhak Hâmid Tarhan Örneği*, İz Yayıncılık, İstanbul: 2014.

Okay, Orhan. *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 6. Baskı, 2016.

Parla, Jale. *Babalar ve Oğullar -Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*. İstanbul: İletişim Yay. 2009.

Tanpınar, Ahmet H. *19uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 7. Baskı, 1988.

Tarhan, Abdülhak Hâmid. *Bütün Şiirleri*, haz. İnci Enginün. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.

Uyar, Turgut. *Büyük Saat*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011.

Uyar, Turgut. *Korkulu Uсталık*. Haz.: Alaaddin Karaca. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.

Yeşilyurt, Temel - Oral, Osman. “İman’da İkrâr Kavramı”. *Kelam Araştırmaları* 10/1 (2012), 31-44.

Ziya Paşa, *Terkib-i Bend ve Terci-i Bend*. İstanbul: Merdiven Kitapları, 1999.



Yahudi Müfessir Raşi ve Tefsir Anlayışı

Jewish Commentator Rashi and His Conception of Interpretation

Ömer Faruk YIKAR

<https://orcid.org/0000-0002-3872-4157>

ofarukyikar@hotmail.com

Marmara Üniversitesi | <https://ror.org/02kswqa67>
Arş. Gör., İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi, İstanbul,
Türkiye

Asst. Prof., Marmara University, Faculty of Theology,
Department of History of Religions, İstanbul, Türkiye

İsmail TAŞPINAR

<https://orcid.org/0000-0003-4427-6829>

itaspinar@marmara.edu.tr

Marmara Üniversitesi | <https://ror.org/02kswqa67>
Prof. Dr., İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi, İstanbul,
Türkiye

Prof. Dr., Marmara University, Faculty of Theology,
Department of History of Religions, İstanbul, Türkiye

Atıf | Cites As

Yıkar, Ömer Faruk – Taşpınar, İsmail. “Yahudi Müfessir Raşi ve Tefsir Anlayışı”. *Burdur İlahiyat Dergisi* 8 (Haziran 2024), 174-193.

<https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1476367>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 30 Nisan/April 2024
Kabul Tarihi/Accepted	: 25 Haziran/June 2024
Yayın Tarihi/Published	: 28 Haziran/June 2024

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Ömer Faruk YIKAR – İsmail TAŞPINAR.

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Yazar Katkıları/Author Contributions: Ömer Faruk YIKAR %50 – İsmail TAŞPINAR %50.

Jewish Commentator Rashi and His Conception of Interpretation

Abstract

Rabbi Shlomo ben Yitshak, also known as Rashi (d. 1105), is unquestionably the first name that comes to mind when we consider the Ashkenazic Jewish exegetical tradition. With his commentaries on the Tanakh and Talmud, Rashi succeeded in shaping the Jewish perception of scripture and interpretation for over 900 years. Despite the fact that three-quarters of his commentaries are midrashic (*derash*), Rashi is recognized as one of the most important representatives of the literal method of *peshat*. Although it is not easy to define Rashi's method of exegesis, in general terms, it is possible to interpret his exegetical methodology as an attempt to reconcile *derash* with *peshat*. Rashi's exegesis was accepted as authoritative by Ashkenazic communities due to its midrashic character and by Sephardic Jews known for their rationalist tendencies due to its examples of literal interpretation. While Rashi's commentary on the Torah was initially a work that aimed to explain the Torah, in time it transformed into a canonical text that required explanation. For this reason, Rashi is considered the "excellent interpreter of the Law" (Parshandata), and his Torah commentary has been the subject of more than 200 supercommentaries and countless monographs to date. Rashi's commentary was the first work to appear in the Hebrew printing press (1469, 1475), as well as the first commentary printed with the Masoretic text in the first Hebrew edition of the Torah (1482) and the first complete edition of the Tanakh, the Mikraot Gedolot (1515-1517). The first complete edition of the Babylonian Talmud (1520-1523) was also printed together with Rashi's commentary on the Talmud. In addition to the Mishnah and Gemara, Rashi's Talmudic commentary is the only comprehensive commentary included in all printed copies of the Talmud. It is taught in conjunction with the Torah in nearly every yeshiva. The *Heder Humash* is taught with Rashi's commentaries on the Torah, while the *Heder Gemara* is taught with Rashi's commentary on the Talmud. Rashi is therefore a highly regarded and widely utilized commentator on scripture, known to every Jew who has received religious education. For centuries, Jews have engaged in weekly perasha readings with Rashi's commentary. Rashi's hymns and prayers (*selihot*) are also recited in synagogue worship even today. Consequently, the comments and perspectives of a French rabbi who lived in the 11th century have become the legacy of the Jewish people. This article discussed Rashi's understanding of exegesis and its impact on Jewish religious thought.

Keywords: History of Religions, Judaism, Rashi, Torah, Talmud.

Yahudi Müfessir Raşi ve Tefsir Anlayışı*

Öz

Aşkenaz Yahudi tefsir geleneği denildiğinde akla ilk gelen isim kuşkusuz Rabbi Şlomo ben Yitshak, diğer adıyla Raşi'dir (ö. 1105). Tanah ve Talmud'a yazdığı tefsirlerle Raşi, 900 yılı aşkın bir süredir Yahudilerin kutsal kitap ve yorum algısını şekillendirmeyi başarmıştır. Tefsirlerinin dörtte üçü midraşik (*deraş*) olmasına karşın, Raşi, literal yorum metodu *peşat*'ın önemli temsilcilerinden biri olarak kabul görmektedir. Raşi'nin tefsir metodunu tanımlamak kolay olmasa da genel anlamda onun tefsir metodolojisini *deraş*'ı *peşat*'la uzlaştırması çabası olarak yorumlamak mümkündür. Raşi'nin tefsiri; midraşik karakterli oluşuyla Aşkenaz cemaatleri, literal yorum örnekleriyle de rasyonalist eğilimleriyle bilinen Sefarad Yahudileri tarafından muteber kabul edilmiştir. Tefsir, başlangıçta Tevrat'ı açıklamayı hedefleyen bir eser iken, zamanla açıklanması gereken bir kanonik metne dönüşmüştür. Bu nedenle Raşi "Yasa'nın mükemmel yorumcusu" (Parşandata) olarak kabul edilirken, tefsiri de bugüne kadar 200'den fazla şerh ve sayısız monografiye konu olmuştur. Raşi'nin Tevrat tefsiri İbrani matbaasından çıkan ilk eser (1469, 1475) olduğu gibi Tevrat'ın İbranice ilk baskısı (1482) ile Tanah'ın ilk tam edisyonu Mikraot Gedolot'ta (1515-1517) Masoretik metinle birlikte basılan ilk yorum olma özelliğine sahiptir. Babil Talmudu'nun ilk tam edisyonu (1520-1523) da yine Raşi'nin Talmud şerhi ile birlikte basılmıştır. Mişna ve Gemara ile birlikte Talmud'un bütün matbu nüshalarında yer alan tek bütüncül şerh, Raşi'nin şerhidir. Tevrat'ın Raşi'nin tefsirleriyle birlikte öğretilmediği yeshiva neredeyse yoktur. *Heder Humaş*, Raşi'nin Tevrat yorumlarıyla; *Heder Gemara* ise Raşi'nin Talmud şerhiyle okutulmaktadır. Dolayısıyla Raşi, dini eğitim alan her Yahudi tarafından bilinecek kadar saygın ve popüler bir kutsal kitap yorumcusudur. Yahudiler haftalık *perasha* okumalarını yüzyıllardır Raşi'nin yorumları eşliğinde icra ederken, yazdığı ilahi/duaları (*selihot*) ise sinagog ibadetlerinde bugün hala okumaktadırlar. Böylece 11. yüzyılda yaşamış bir Fransız rabbinin yorum ve görüşleri Yahudilerin mirası haline gelmiştir. Makalemizde Raşi'nin tefsir anlayışı ve Yahudi dini düşüncesine etkisi ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Yahudilik, Raşi, Tevrat, Talmud.

Giriş

Yahudi dini literatürünün en önemli ve etkili figürlerinden biri olan Raşi, 11. yüzyılda Fransa'da

* Bu çalışma Marmara Üniversitesi'nde Prof. Dr. İsmail Taşpınar danışmanlığında devam eden "Yahudi Müfessir Raşi: Hayatı, Eserleri ve Görüşleri" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. / This study is based on his PhD dissertation entitled "Jewish Mufassir Rashi: His Life, Works and Opinions" at Marmara University under the supervision of Prof. Dr. İsmail Taşpınar.

yaşamış bir Talmud ve Tevrat yorumcusudur. Raşi'nin çalışmaları, sadece kendi döneminde değil, sonraki yüzyıllarda da Yahudi düşüncesi ve eğitimi üzerinde büyük bir etki yaratmıştır. Tevrat ve Talmud tefsirleri, metinlerin literal (peşat) ve derin (midraş) anlamlarını birleştiren bir metodoloji ile ele alınmış, bu da onun yorumlarının hem anlaşılır hem de derinlikli olmasını sağlamıştır. Raşi'nin midraşları kullanma biçimi konusunda son derece özgündür. Midraşları doğrudan alıntılanak yerine, onları kendi bağlamına uyacak şekilde yeniden düzenler ve yorumlar.

Bu makalede, Raşi'nin hayatı ve eğitimi, onun yorumlarının temel özellikleri ve metodolojisi, Tevrat ve Talmud üzerindeki çalışmalarının detayları ve Yahudi dini literatürüne olan katkıları ele alınacaktır. Raşi'nin mirası, Yahudi dini metinlerinin yorumlanmasında yeni yollar açmış ve Yahudi düşüncesinin zenginleşmesine büyük katkılar sağlamıştır. Raşi'nin çalışmaları, onun yaşadığı dönemin ötesine geçmiş ve günümüzde de Yahudi dini eğitiminin temel taşlarından biri olmaya devam etmektedir. Bu nedenle, Raşi'nin hayatı ve eserlerinin derinlemesine incelenmesi, Yahudi dini literatürünün anlaşılması açısından büyük bir önem taşımaktadır.

1. Raşi'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

Rabbi Şlomo ben Yitshak veya R. Şlomo Yitshakî (Raşi, "רש"י),¹ 1030 veya 1040 yılında kuzey Fransa'nın Troyes kentinde dünyaya gelmiştir.² Hıristiyan kaynaklarına göre ise Raşi İtalya'nın Lunel (Yarhi) kasabasında doğmuş ve bu nedenle 18. yüzyıla kadar **R. Şlomo Yarhi** (Lunel) ismiyle anılmıştır.³ Raşi ayrıca Rabban şel Yisrael (İsrail'in öğretmeni/hocası),⁴ *Parşandata* (Yasanın Mükemmel Yorumcusu),⁵ Şlomo ha-Tsarfatı (Fransalı Şlomo) gibi isimlerle de anılmıştır. Natan ben Yehiel (ö. 1106) *Sefer ha-Aruh* isimli talmudik sözlüğünde, Raşi'nin yazdığı mektupları Şlomo ha-Yitshakî'nin baş harfleri *Şin* ve *Yud* ile imzaladığını aktarmıştır.⁶

Raşi'nin 1030'da mı yoksa 1040'da mı doğduğu yönünde tartışmalar söz konusuysa da ikinci görüş kabul görmüş⁷ ve doğumunun 900. yıldönümü vesilesiyle 1940'ta da anılmıştır. Bu bilgi ise, *Sidur Raşi* ile Tevrat tefsirinin bir el yazmasındaki şu bilgiye dayanmaktadır: "... *Fransalı Rabenu Şlomo ben Yitshak 29 Tamuz 4865 yılında aramızdan ayrıldı.*"⁸ Notun ikinci kısmında dönemin tarih yazıcılığı açısından şaşırtıcı bir ayrıntı daha eklenmiştir: "*Vefat ettiğinde 65 yaşındaydı.*" Buna göre Raşi "Sürgünün Işığı" kabul edilen R. Gerşom ben Yehuda'nın vefat ettiği tarihte (1040) doğmuş,⁹ 13 Temmuz 1105'te vefat etmiştir. Böylece Yahudi geleneğine göre bir güneş batarken, diğer güneş doğmuştur.¹⁰ R. Gerşom ile ilişkilendirme çabasının, Raşi'nin de Rabbinik geleneğin bir halkası olduğu

¹ İbranice harfler dikkate alındığında (רבי שלמה יצחקי) **Rabbi Şlomo Yitshakî**'nin akronim ismi "RaŞY" olması gerekir fakat 'yud' harfi Batı dillerinde 'ı-i' harfiyle ifade edildiği (R. Solomon ben Isaac) için Rashi/Raschi şeklinde kısaltılmıştır. Bu nedenle biz de "Raşi" ismini tercih ettik.

² Maurice Liber, "Rashi", *The Jewish Encyclopedia (JE)*, ed. Isidore Singer - Cyrus Adler (New York & London: Funk and Wagnalls Company, 1904), 10/324.

³ Pugio Fidet'in ünlü yazarı Raymond Martini'nin (ö.1285) Raşi'yi İtalyan (Lunel; İbranice 'רר') asıllı Rabbi Şlomo Yarhi olarak okuması sonucu Hıristiyan çevrelerce Richard Simon'a (ö.1712) kadar bu isimle anılır olmuştur. Alexander Marx, "The Life and Work of Rashi", *Rashi Anniversary Volume*, ed. H. L. Ginsberg (New York: American Academy for Jewish Research, 1941), 10; Mayer I. Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 2007), 1-2.

⁴ Samuel M. Blumenfeld, *Master of Troyes: A Study of Rashi, the Educator* (New York: Behrman House, 1946), 3.

⁵ Ephraim E. Urbach, "How Did Rashi Merit the Title Parshandata?", *Rashi 1040-1990: Hommage a Ephraim E. Urbach*, ed. Gabrielle Sed-Rajna (Paris: Cerf, 1993), 387-398.

⁶ Alexander Marx, *Essays in Jewish Biography* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1947), 62-63.

⁷ Abraham b. Samuel Zacuto (ö.1515), Raşi'nin 75/76 yıl yaşadığını ve 4865'te (1104/1105) vefat ettiğini aktarmıştır. Bu da Raşi'nin 1030 civarında doğmuş olabileceğine işaret etmektedir. Esra Shereshevsky, *Rashi: The Man and His World* (New York: Sepher-Hermon Press, 1982), 21, 27, 28; Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, 2.

⁸ Simon Moses Chones, *Toldot HaPoskim* (Warsaw, 1910), 6; Abraham Berliner, *Rashi, Raschi der Kommentar des Salomo B. Isak über den Pentateuch*. (Frankfurt: Kauffmann, 1905), VIII (Note 7).

⁹ Ancak Gerşom'un 1040'da mı yoksa 1028'de mi vefat ettiği belirsizdir. Shlomo Eidelberg - David Derovan, "Gershom Ben Yudah Me'or Ha-Golah", *Encyclopaedia Judaica (EJ)*, ed. Fred Skolnik - Michael Berenbaum (Detroit: Thomson & Gale, 2007); Isaac Bloch, "Gershom ben Yudah", *The Jewish Encyclopedia (JE)*, ed. Isidore Singer - Cyrus Adler (New York & London: Funk and Wagnalls Company, 1904), 5/638.

¹⁰ Herman Hailperin, *Rashi and The Christian Scholars* (Pennsylvania: University of Pittsburgh Press, 1963), 25; Shereshevsky, *Rashi*, 7, 21.

ve R. Gerşom'un yorum anlayışını benimsediği şeklindeki inançtan kaynaklanmış olması muhtemeldir.

Raşi'nin hayatıyla ilgili bilgilerimiz oldukça sınırlıdır. Babasının ismi Yitshak'tır. Annesi ve eşinin isimleri ise bilinmemektedir.¹¹ Raşi ailesinin geçimini bağcılık, şarap üretimi ve ticaretiyle sağlamıştır. Almanya'ya gitmeden önce evlenen Raşi'nin Yoheved, Miryam ve Rahel isminde üç kız çocuğu dünyaya gelmiştir. Damatları Meir ben Şmuel (Ramerupt, ö. 1135) ve Yehuda ben Natan (Riban/Rivan) ile torunları Şmuel ben Meir (Raşbam), Ya'kov ben Meir (Rabenu Tam) ve Yitshak ben Meir (Ribam) Tevrat ve Talmud çalışmalarıyla bilinen Tosafistlerin ve Fransa tefsir ekolünün önemli temsilcileridir.¹²

Tevrat eğitimini yakın çevresinden alan Raşi'nin ilk hocaları "öğretmenim" dediği babası ve 10. yüzyıl önemli Aşkenaz *piyutim* yazarlarından dayısı Şimon ben Yitshak'tır. Şimon, R. Gerşom'un Mainz'deki yeşivasında Talmud dersleri almış; Raşi'nin de bu yeşivaya gitmesine öncülük etmiştir.¹³

Raşi, Troyes Tevrat okulunun Talmud eğitimi konusunda yetersiz kalması nedeniyle 1060 civarında Almanya'ya gitmiştir. Çünkü Almanya'nın Mainz şehri, Karolenj dönemi Yahudi alimlerinden¹⁴ R. Yehuda ben Meir ha-Kohen ile öğrencisi R. Gerşom'un açtığı yeşivalarla Talmud eğitimi merkezleri haline gelmiştir. Başta Worms, Speyer olmak üzere diğer şehirlerde açılan yeşivaların kurucuları Mainz akademisinin mezunları olup¹⁵ Raşi'nin de hocalığını yapmışlardır. Doğrudan kendisinden ders almamış olsa da Raşi, R. Gerşom'un Aşkenaz Yahudileri arasındaki konumunun farkındadır. Bir *responsum*da 'bütün Aşkenaz Yahudileri onun öğrencisidir' diyerek övgüde bulunur.¹⁶ Önce Mainz yeşivasında Ya'kov ben Yakar (ö. 1064), Yitshak ben Yehuda (11. yy.) ve R. David ha-Levi'den 4 yıl kadar Talmud dersleri alan Raşi, daha sonra Worms'a geçmiştir. Worms'ta ise yaklaşık 5-6 yıl kalmış ve R. Gerşom'un bir diğer öğrencisi R. Yitshak ben Eliezer ha-Levi (ö. 1070) gözetiminde Talmud derslerine devam etmiştir.¹⁷

Raşi, Talmud eğitimini tamamladıktan sonra 1070 civarı Troyes'e dönmüş ve kendi yeşivasını kurarak Tevrat ve Talmud eğitimine başlamıştır.¹⁸ Daha önce Mainz ve Provence cemaat liderleri tarafından idare edilen Troyes Yahudileri, Raşi ile birlikte bağımsızlaşmıştır.¹⁹ İlk öğrencileri arasında Meir ben Şmuel, Raşbam, Rivan, Rabenu Tam, Simha ben Şmuel, R. Şemaya ve Yosef Kara vardır.²⁰ Mainz ve Worms yeşivalarının Haçlı Seferleri'nde kapatılmasının da etkisiyle Raşi'nin Troyes'teki okulu kısa sürede Aşkenaz cemaatlerinin yeni merkezi haline gelmiştir. Başında Raşbam, Yosef Kara, Eliezer of Beaugency ve Behor Şor gibi önemli Tosafistlerin olduğu *peşat* tefsir ekolünün gelişimi üzerinde önemli etkisi olmuştur. Tosafistler tefsir/şerh, halaha, responsa, gramer, tarih ve astronomi gibi konularda önemli eserler kaleme almışlardır. *Tosafot* olarak bilinen Talmud yorumları; başta Aşkenaz Yahudileri olmak üzere bugün artık bütün Yahudilerin ortak mirası haline gelmiştir. Standart Talmud nüshalarında Raşi'nin şerhinin karşısında yer alan yorumlar Tosafistlere aittir. Bunun dışında *Sefer ha-Orah*, *Sefer ha-Pardes* ve *Mahzor Vitry* de bu ekolün diğer önemli ürünleridir.²¹

Bazı araştırmacılara göre ömrünün sonuna doğru Haçlı Seferleri'ne tanıklık eden Raşi, hissettiği korku ve endişeden dolayı Tanah tefsirini eksik bırakmak zorunda kalmıştır.²² 1096'da ilan edilen fermanla başlayan Haçlı Seferleri nedeniyle birçok Aşkenaz Yahudisi katledilmiştir. *Mainz Anonim*

¹¹ Avraham Grossman, *Rashi*, çev. Joel A. Linsider (Oxford: The Littman Library Of Jewish Civilization, 2012), 15.

¹² Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, 9; Aaron Rothkoff, "Rashi (His Life)", *Encyclopedia Judaica (EJ)*, ed. Fred Skolnik - Michael Berenbaum (Detroit: Thomson & Gale, 2007), 17/101-102.

¹³ Grossman, *Rashi*, 13-14.

¹⁴ Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, 4.

¹⁵ Marx, "The Life and Work of Rashi", 14.

¹⁶ Eidelberg - Derovan, "Gershom Ben Yudah Me'or Ha-Golah", 7/552; Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, 5.

¹⁷ Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, 5; Grossman, *Rashi*, 15-16.

¹⁸ Grossman, *Rashi*, 18.

¹⁹ 'Ge'on Yaaqov' Tanah'tan alınmıştır. Bkz. Amos, 6/8, 8/7; Nahum, 2/3; Mezmurlar, 47/4(5).

²⁰ Grossman, *Rashi*, 63-68.

²¹ Shereshevsky, *Rashi*, 60.

²² Jacques Attali, *Yahudiler, Dünya ve Para: Yahudi Halkının Ekonomik Tarihi*, çev. Berna Günen (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2017), 136.

Kroniği de Hıristiyanların Yahudilere uyguladıkları baskıları doğrulamaktadır.²³ Bunlar arasında Raşi'nin meslektaşları da vardır. Başta Mainz ve Worms yeşivaları olmak üzere önemli Yahudi merkezleri ciddi şekilde zarar görmüştür.²⁴ Bu akademilerde görev yapan ve hayatta kalmayı başaran rabbiler ise başta Raşi'nin Talmud okulunun olduğu Troyes'e olmak üzere çeşitli bölgelere taşınmak zorunda kalmışlardır.²⁵

Bununla birlikte Haçlı Seferleri'nin Raşi'nin hayatı ve görüşlerinin şekillenmesinde bir etkisinin olup olmadığı da tartışmalıdır. Hailperin'e göre Rabbenu Tam ve diğer Yahudilere yapılan küçük saldırılar dışında Kuzey Fransa Yahudileri (Ren bölgesi) anlatıldığı gibi bir kıyımdan geçirilmemiş veya zulüm görmemiştir.²⁶ Salo Baron ise Haçlı Seferleri'nden sonra Avrupa'daki Yahudi nüfusunun hızla artış göstermesini gerekçe göstererek bu savaşların yarattığı trajedinin ileri sürüldüğü kadar olmadığını, Yahudilerin sosyo-kültürel açıdan geliştiklerini savunmuştur.²⁷ Baron'u takip eden Robert Chazan ve Haym Soloveitchik ise sadece demografik açıdan değil Yahudilerin aynı zamanda kısa sürede ekonomik ve entelektüel açıdan da önemli ilerlemeler kat ettiklerini, Fransa Yahudilerinin şiddet olaylarından etkilenmediklerini belirtmiştir.²⁸ Weinryb, Shereshevsky ve Grossman'a göre ise Raşi'nin yorumlarını 11. yüzyılın sonunda Haçlı Seferleri öncesinde başlayan ve giderek artan teolojik ve politik gerilimden bağımsız düşünmemek gerekir.²⁹

2. Raşi'nin Eserleri

Raşi başta tefsir olmak üzere responsa, halaha, liturjik ilahiler (dua) gibi dönemin yaygın edebi türleri hakkında eserler ortaya koymuştur. Bunlardan en önemlisi Tevrat tefsiri ile Talmud şerhidir. Raşi bütün Tanah'ı yorumlamayı başaran ilk Yahudi müfessir olarak kabul edilmektedir.³⁰ Ezra-Nehemya ve Tarihler ve Eyüp kitabının son iki bölümü hariç Raşi, Tanah'ın bütün kitaplarını tefsir etmiştir. E. M. Lipschuetz ve A. Grossman'a göre bu kitapların tefsirleri de büyük ölçüde Raşi'ye aittir ancak daha sonra öğrencilerinden Şemaya, Yosef Kara ve Raşbam'ın eklediği yorumlarla genişletilmiştir.³¹ *Glossa Ordinaria* ile benzerliği ve Hıristiyanların da Raşi'nin tefsirlerini 'Glossa Hebraica' şeklinde isimlendirmelerinden hareketle Raşi'nin 24 kitabı da yorumlamayı hedeflediği öne sürülmektedir.³² Tarihler tefsirinin *Mikraot Gedolot*'ta 'Raşi'ye Atfedilen Tefsir' başlığıyla basılması aidiyetle ilgili kuşkulara işaret etmektedir.³³ Eyüp tefsiri ise 41-42. bölümleri eksik olarak Raşi'nin ismiyle *Mikraot Gedolot*'un ancak üçüncü edisyonunda basılmıştır (1548). Eksik kısmı, isim verilmeksizin Raşbam'ın yorumlarından tamamlanmıştır.³⁴

Tanah tefsirine Tevrat'la başlayan Raşi, kanonik düzeni izleyerek devam etmiştir. Tevrat tefsirini 1070'lerde tamamlayan Raşi, Neviim ve Ketuvim kitaplarını ise 1070-1105 arasında yorumlamıştır. Açık ya da dolaylı olarak Mezmurlar, Özdeyişler ve Eyüp tefsirinde Hıristiyan karşıtlığının ön plana çıkması, Yahudi-Hıristiyan polemiklerini besleyen sosyal ve psikolojik koşulların

²³ Robert Chazan, *God, Humanity, and History: The Hebrew First Crusade Narratives* (Berkeley & London: University of California Press, 2000), 29-30.

²⁴ Grossman, *Rashi*, 22-23.

²⁵ Irving Abraham Agus, "Rashi and His School", *The World History of the Jewish People. Vol. XI (11): The Dark Ages*, ed. Cecil Roth (Israel: Rutgers University Press, 1966), 219.

²⁶ Hailperin, *Rashi and The Christian Scholars*, 21.

²⁷ Salo Wittmayer Baron, *A Social and Religious History of the Jews* (New York: Columbia University Press, 1937), 4/89-91, 147-149.

²⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Haym Soloveitchik, "Catastrophe and Halakhic Creativity: Ashkenaz: 1096, 1242, 1306 and 1298", *Jewish History* 12/1 (1998), 71-85; Robert Chazan, *European Jewry and the First Crusade* (University of California Press, 1987), 197-210.

²⁹ Shereshevsky, *Rashi*, 119-132; Grossman, *Rashi*, 128-130.

³⁰ Hailperin, *Rashi and The Christian Scholars*, 31.

³¹ Grossman, *Rashi*, 75-77.

³² Benjamin Williams, "Glossa Ordinaria and Glossa Hebraica Midrash in Rashi and the Gloss", *Traditio* 71 (2016), 182-183.

³³ ("דבריי הימים עם פירוש מיוחס לרש"י). Jacob ben Hayyim (ed.), *The Second Rabbinic Bible (Mikraot Gedolot)* (Venice: Daniel Bomberg, 1524), 199. Online erişim için ayrıca bkz: <https://www.mgketer.org/mikra/1/1/1/mg/0>.

³⁴ Eyüp kitabının ilk baskısında (Salonika, 1515) tefsirin Raşi'ye ait olduğu ancak eksik iki bölümün R. Ya'kov Nazir tarafından tamamlandığı bilgisi verilmiştir. Sefer ha-Magid'de (Lublin, 1623-1626) ise yazar ismi belirtilmeden son iki bölümdeki dil ve üslubun Raşi'ye ait olmadığı notu yer almaktadır. Jordan S. Penkower, "The End of Rashi's Commentary on Job. The Manuscripts and the Printed Editions (with three appendices)", *Jewish Studies Quarterly* 10/1 (2003), 18-48.

olduğu Birinci Haçlı Seferleri'ne işaret etmektedir. Dolayısıyla Raşi'nin Ketuvim metinlerini 1096 veya hemen öncesi ile 1105 arasında tefsir etmesi olasıdır.³⁵

Talmud'un tamamını şerh ettiği şeklinde bir genel kanaat olmakla birlikte neredeyse tüm standart Talmud baskılarında Raşi'nin ismiyle yer alan *Ta'anit*, *Nedarim*, *Nazir*, *Horayot*, *Avot*, *Bava Batra* (29b'den itibaren) ve *Makot* (20a'dan itibaren) risaleleri ona ait değildir.³⁶ İlk kez 1961 yılında Ephraim F. Kupfer tarafından ortaya çıkartılan *Moed Katan* ile *Zevahim*, *Menahot*, *Behorot*, *Temurah*, *Megillah* ve *Sanhedrin* (10) risalelerinin ise Raşi'ye aidiyeti tartışmalıdır.³⁷

Tanah tefsirinin çok sayıda el yazması günümüze ulaşmıştır. Ancak bunlar Raşi'nin kaleminden çıkmamış olup; öğrencilerinin nüshalarından kopyalayan üçüncü kuşağa ait yazmalardır. En erken tarihli nüsha R. Mahir ben Karşavi'nin Raşi'nin öğrencilerinden R. Şemaya'nın nüshasından kopyaladığı Leipzig 1 (13.yy) yazmasıdır. David S. Blondheim'in tespit etmiş olduğu 358 yazmadan 160'ı yalnızca Tevrat'ın, 17'si bütün Tanah'ın, 64'ü ise Tevrat ile birlikte Tanah'ın başka bir kitabının tefsirini de içermektedir.³⁸ Mevcut nüshalar genellikle Masoretik metin olmaksızın tam sayfa veya iki ya da üç sütün içerisinde kaleme alınmıştır. Bunun yanı sıra Masoretik metnin yer aldığı nüshalar da mevcuttur.

Raşi'nin Tevrat tefsiri ilk olarak 1469'da basılmıştır. Bu aynı zamanda Yahudi matbaalarından çıkan ilk İbranice kitaptır. Tefsir daha sonra Masoretik metin olmadan Reggio di Calabria (1475) ve Guadalajara'da (1476); Tevrat'la birlikte ise Bologna (1482), Soncino (1487), Hıjar (1490) ve İstanbul (1505) matbaalarında basılmıştır.³⁹ Reggio nüshası İbrani dizgileriyle matbaada basılan ve yayın tarihi bilinen ilk İbranice matbu kitaptır. Günümüze sadece tek bir kopyası ulaşan bu baskı 'Editio Princeps' olarak da kabul edilmektedir. Bologna nüshası ise aynı zamanda İbranice ilk Tevrat baskısı olup ortasında Masoretik metin, bir kenarında Targum, alt ve üst kenarlarında ise Raşi'nin yorumları olacak şekilde basılmıştır. Sonraki Tevrat baskılarının neredeyse tamamında Raşi'nin yorumlarıyla beraber basılması bir gelenek haline gelmiştir.⁴⁰

Tefsirin standart versiyonu Hıristiyan matbaacı Daniel Bomberg'in Papa X. Leo'nun izniyle Venedik'te yapmış olduğu dört ciltlik iki *Mikraot Gedolot* (1516/7, 1524/5) baskısına dayanmaktadır. Birinci baskısı İbranice Tevrat metni, *Targum Onkelos* ve sadece Raşi'nin tefsirini içerirken; ikinci baskısından itibaren Raşi ile birlikte İbn Ezra gibi Sefardik geleneğin önemli temsilcilerin de yorumlarına yer verilmiştir.⁴¹ Sonraki baskılarda başka tefsirlere de yer vermiş olmaları düşünüldüğünde Hıristiyan editörlerin *Mikraot Gedolot*'un ilk baskısını hazırlarken yalnızca Raşi'nin yorumlarını esas almalarının bilinçli bir tercih olduğu anlaşılmaktadır. Nicholas de Lyre'den itibaren Hıristiyanların Raşi'nin yorumlarını *Glossa Hebraica* yani "İbrani/İbranice Tefsir(i)" olarak tanımlamalarının etkisi göz ardı edilmemelidir. Nicholas, *Postilla*'da Yahudi müfessirler arasında sadece Raşi'nin yorumlarına yer vereceğini açıkça dile getirmiş ve sık sık alıntı yapmıştır.⁴²

Raşi'nin Talmud şerhinin ise 54 yazma nüshası günümüze ulaşmıştır. Sayısal çokluğuna rağmen

³⁵ Ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. 136-143 Benjamin J. Gelles, *Peshat and Derash in the Exegesis of Rashi* (Leiden: Brill, 1981), 136-143.

³⁶ Jona Fraenkel, "Rashi (Commentary to the Babylonian Talmud)", *Encyclopedia Judaica (EJ)*, ed. Fred Skolnik - Michael Berenbaum (Detroit: Thomson & Gale, 2007), 17/104-105.

³⁷ Grossman, *Rashi*, 135.

³⁸ Blondheim'in çalışması esasında Arsène Darmesteter'in *Revue des Études Juives* dergisinde 1907-1908 arasında yayımlamış olduğu dört makalesine dayanmaktadır. Bkz: Arsène Darmesteter, "Les Gloses françaises de Raschi dans la Bible", *Revue des Études Juives* 53/106 (1907), 161-193 *Revue*, 54/107 (1907), 1-34; 55/109 (1908), 72-83; 55/109 (1908), 72-83; 56/111 (1908), 70-98.

³⁹ Marvin J. Heller, *Further Studies in the Making of the Early Hebrew Book* (Leiden: Brill, 2013), 7.

⁴⁰ Moses Marx, "On the Date of Appearance of the First Printed Hebrew Books", *Alexander Marx: Jubilee Volume*, ed. Saul Lieberman (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1950), 1/484, 496-498.

⁴¹ Ayrıntılı bilgi için bk. B. Barry Levy, "Rabbinic Bibles, 'Mikra'ot Gedolot', and Other Great Books", *Tradition* 25/4 (1991), 65-81.

⁴² Williams, "Glossa Ordinaria and Glossa Hebraica Midrash in Rashi and the Gloss", 183.

bu el yazmaları tam olmayıp Talmud'un belirli risalelerinin şerhlerini içermektedir.⁴³ Talmud ilk defa Yeşua Şlomo Soncino'nun 1483'teki *Berahot* risalesinin baskısıyla basılmaya başlanmıştır. Bu baskı aynı zamanda Raşi'nin Talmud şerhinin de ilk baskısı olma özelliği taşımaktadır. Aynı dönemde aralarında *Beitza* (1484), *Megila* (1485), *Sanhedrin*'in (1497) de bulunduğu on altı kadar risale Soncino matbaasında basılmıştır. Böylece Talmud'u başta Raşi'nin şerhi olmak üzere *Piskey Tosafot*, *Sefer Mordehay* ile birlikte basma geleneği de başlamıştır.⁴⁴ İspanyol Yahudi matbaacıların baskılarının dikkat çeken özelliği, Talmud'u sadece Raşi'nin şerhiyle basmış olmalarıdır; *Tosafot* ise yer almamaktadır. İstanbul'a göç edince de Sefarad matbaacıları Raşi'nin Talmud yorumlarını basmışlardır. Gerşom Soncino, Talmud'un 23 risalesini Raşi'nin şerhleriyle basmıştır (1509/10).⁴⁵ Fakat bir başka Sefarad Yahudisi olan Nahmias kardeşler, Talmud'u İspanya'daki gelenekten farklı olarak hem Raşi hem de *Tosafot* ile basmayı tercih etmişlerdir. Talmud'un günümüzde kullanılan standart edisyonu ise Hıristiyan matbaacı Daniel Bomberg'in ilk eksiksiz Talmud baskısına (Venedik, (1519/20-1523) dayanmaktadır.⁴⁶ Daha sonra Basel/Benveniste (1580), Leghorn (1654), Vilna Şas (1880-1886)⁴⁷ ve tek ciltlik Berdichev (1894) baskısı dahil olmak üzere bütün Talmud edisyonları Bomberg'in düzenini takip etmiş ve Raşi'nin şerhine yer vermiştir.⁴⁸

Raşi, Tevrat tefsiri yazılan şerhler bakımından da müstesna bir konuma sahiptir. Şerh yazarları, Yahudi müfessirlerin kutsal yazılara yükledikleri anlamları Raşi'nin Tevrat tefsirine yüklemiş, çok sayıda şerh yazarak Raşi'nin kaynaklarını ve midraşları kullanma metodunu ortaya koymak, metinsel hataları ve bilgi eksikliklerini gidermek, yorumlarını açıklayarak yaşadıkları dönemin koşullarına uyarlamak istemişlerdir.⁴⁹ *Peruş ha-Tora*'ya şerh yazma geleneği Tebli Abraham Zutra (12. yy) ile başlamıştır. Bugüne kadar 200'den fazla şerh yazılmış olup bunlardan en meşhur olanları şunlardır: *Peruşim le Raşi* (1525), *Sefer ha-Mizrahi* (1527), *Gur Aryeh* (1578-79), *Levush ha-Orah* (1604), *Siftey Hahamim* (1712), *Maskil le-David* (1761), *Sefer ha-Zikaron* (1875), *Be'er Yitshak* (1967), *Şaarey Aharon* (1967-1998), *Humaş Raşi Mevuar* (1987).⁵⁰ Klasik hale gelen *Mizrahi*'nin şerhi üzerine daha sonra yeni şerhler de yazılmıştır.⁵¹

Peruş ha-Tora on yedinci yüzyıldan itibaren farklı dillere tercüme edilmeye başlanmıştır. 1710'da Latinceye,⁵² 1833'de Almancaya,⁵³ 1895-1905 arasında Felemenkçeye⁵⁴ 1957'de iki cilt

⁴³ D. S. Blondheim, "Tentative List of Extant Manuscripts of Rashi's Talmudical Commentaries", *The Jewish Quarterly Review* 8/1 (1917), 55-60.

⁴⁴ Marvin J. Heller, "Earliest Printings of the Talmud", *Printing the Talmud: From Bomberg To Schottenstein*, ed. Sharon Liberman Mintz - Gabriel M. Goldstein (New York: Yeshiva University Press, 2006), 61-63.

⁴⁵ Heller, "Earliest Printings of the Talmud", 69-72.

⁴⁶ Bomberg Talmud'un üç baskısını daha hazırlamıştır. İlk baskı 43 risale içerirken ikincisi 33 (1526-1531), üçüncüsü 8 (1538-1539), dördüncüsü ise 39 (1543-1549) risaleden oluşmaktadır. A. Rosenthal, "Talmud Editions of Daniel Bomberg", *Talmud Editions of Daniel Bomberg* (Leiden: Brill, 1999), 1-2.

⁴⁷ Bu baskı Vilna Şas (Şas, ם"ש) olarak da bilinmektedir. Şas, Mişna'nın altı bölümü anlamına gelen 'Şişa Sedarim'in kısaltmasıdır.

⁴⁸ Bernard Bergman, "Rashi as Commentator", *Tradition* 1/1 (1958), 106.

⁴⁹ Eric Lawee, *Rashi's Commentary on the Torah: Canonization and Resistance in the Reception of a Jewish Classic* (New York: Oxford University Press, 2019), 80-82.

⁵⁰ Raşi'nin Tevrat tefsirine yazılan şerhlerin ayrıntılı listesi için ayrıca bkz. Aron Freimann, "Manuscript Supercommentaries on Rashi's Commentary on the Pentateuch", *Rashi Anniversary Volume*, ed. H. L. Ginsberg (New York: American Academy for Jewish Research, 1941), 73-114; Jacob Moses Toledano, *Apiryon* (Jerusalem, 1905), 3a-23b.

⁵¹ Lawee, *Rashi's Commentary on the Torah*, 77-78.

⁵² Başlıktan da anlaşıldığı üzere Raşi bu dönemde Latin dünyasında hala Salomonis Yarhi (Lunel'li) olarak bilinmektedir. *R. Salomonis Jarchi Commentarius Hebraicus In Pentateuchum Mosis*, çev. Friedrich Breithaupt (Typis Reyherianis, 1710). *Rabbi Salomo Jarchi's ausführlicher Commentar über den Pentateuch*, çev. L. Haymann (Bonn: L. Habicht, 1833).

⁵⁴ *Nederlandsche vertaling van den Pentateuch: benevens eene Nederlandsche verklarende vertaling van Rashie's Pentateuch commentar*, çev. Abraham Samson Onderwijzer (Amsterdam: Van Creveld & Company, 1895).

halinde Fransızcaya,⁵⁵ 2001-2004 arasında İspanyolcaya,⁵⁶ ve yakın zamanda Rusçaya⁵⁷ tercüme edilmiştir. İlk İngilizce tercüme, Morris Rosenbaum ve Abraham M. Silberman'ın yapmış olduğu *Pentateuch With Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary*'dir (London, 1929-1934). A. J. Rosenberg'in hareketli tercümesi *The Complete Tanach with Rashi's Commentary* (1988) ile Rabbi Yisrael Isser Zvi Herczeg'in şerh ve tercüme mahiyetindeki *Sapirstein Edition of Rashi: The Torah with Rashi's commentary* (ArtScroll/Mesorah, 1999) çevirisi de oldukça popülerdir. Çalışmamızda Rosenberg'in tercümesi esas alınacaktır.⁵⁸

Talmud'un standart metninin ortaya çıkmasıyla birlikte Raşi'nin şerhi de farklı dillere tercüme edilmeye başlanmıştır. Talmud'u Raşi'nin şerhiyle birlikte ilk defa Lazarus Goldschmidt (ö. 1950) Almancaya tercüme etmiştir (*Der Babylonische Talmud*, 1897-1936). Bu aynı zamanda bütün Talmud'un başka bir dildeki ilk çevirisidir.⁵⁹ İngilizceye ise ilk defa *New Edition of the Babylonian Talmud* projesiyle Michael Levi Rodkinson (ö. 1904) tercüme etmiştir (1896-1903).⁶⁰ 35 cilt halinde Soncino Press'ten çıkan (1935-1952) İngilizce çeviri de oldukça popülerdir. Fransızca çeviri projesi ise devam etmektedir.⁶¹

Önemli fetvalara imza atmakla birlikte Raşi'nin responsa türünde (Şe'lot u Teşuvot) kaleme aldığı müstakil bir eser günümüze ulaşmamıştır. Onun fetvaları daha çok dağınık haldeki yorumları ve öğrencilerinin kaleme aldığı eserler üzerinden bizlere intikal etmiştir. Ancak bu eserler de Raşi'nin yanı sıra hem çağdaşlarının hem de sonraki dönem rabbilerinin fetvalarını içermektedir. Raşi'nin fetvaları başta öğrencisi R. Şemaya'ya atfedilen *Mahzor Vitri* ile *Sefer ha-Pardes*, *Sefer ha-Orah*, *Sefer Isur ve Heter* ve *Sidur Raşi* gibi derleme eserler aracılığıyla bize ulaşmıştır.⁶² *Elkan Adler Koleksiyonu*'nda (R.1087, ENA.2717) yer alan 16. yüzyıla ait İzmir el yazması (30 fetva) ile; Montefiore 98 el yazmasında da Raşi'nin fetvaları yer almaktadır. Joel Müller (*Teşuvot Hahamey Tsarfat ve-Lotir*, 1881) ile Menahem M. Kaşer (*Teşuvot Raşi*, 1925) de Raşi'nin responsasını derleme girişimde bulunmuştur. Ancak en kapsamlı çalışma Israel Elfenbein'in *Teşuvot Raşi* (1943) isimli üç ciltlik eseridir.⁶³

Pek çok onuncu ve on birinci yüzyıl Aşkenaz Yahudi din bilgini gibi Raşi de aynı zamanda bir 'paytan'dır.⁶⁴ Hepsı Selihot⁶⁵ türünden olmak üzere Raşi 7 liturjik şiir/dua (piyutim) kaleme almıştır.⁶⁶ Derin üzüntü duygusunun hâkim olduğu bu şiirlerde Raşi, Yahudilerin maruz kaldığı sosyal, ekonomik ve dini baskıları, kurtuluş özlemlerini, Tevrat'a olan bağlılıklarını dile getirmiştir.⁶⁷ Bu dualardan iki

⁵⁵ Tevrat'ın 1964-1968 yıllarında arasında yayımlanan *Le Pentateuque en cinq volumes suivis des Haphtaroth avec Targoum Onkelos: accompagn   du commentaire de Rachi* Fransızca çeviride de Raşi'nin yorumlarına yer verilmiştir. Raşi'nin Tevrat tefsirinin iki çağdaş Fransızca çevirisi bulunmaktadır. İlki beş ciltlik *Houmach Rachi: le commentaire de Rachi sur la Torah* (Bibliourop, 1997-2001); ikincisi ise Tanah'ın tamamını kapsayan üç ciltlik *La Bible de Rachi*'dir (2019-2022).

⁵⁶ Aryeh Coffman, *La Tor  con Rashi: el Pentateuco con el comentario de Rabi Shelomo Itzjaki (Rashi)* (Editorial Jerusalem de M xico, 2001), c. (1-5).

⁵⁷ David Yltzchaki (ed.), *Tora s kommentarijami Rashi (Ber yusim - Dvarim)*,  ev. Alexander Feigin vd. (Moskova: Knizhniki, 2007).

⁵⁸ https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/63255/jewish/The-Bible-with-Rashi.htm

⁵⁹ Adam Mintz, "The Talmud in Translation", *Printing the Talmud: From Bomberg To Schottenstein*, ed. Sharon Liberman Mintz - Gabriel M. Goldstein (New York: Yeshiva University Press, 2006), 123-124.

⁶⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz: Heller, *Further Studies in the Making of the Early Hebrew Book*, 195-252.

⁶¹ Babil Talmudu'nun Arapçaya ilk çevirisi ise Amman'da bulunan Ortadoğu Araştırmaları Merkezi'nin projesiyle gerçekleştirilmiştir. Mustafa Abdul-Me'b d Seyyid Mans r'un başkanlığını yaptığı tercüme 2007'de altı cilt olarak basılmıştır. Ancak bu edisyonda sadece Mişna'nın tercümesine yer verilmiştir (ترجمة متن التلمود (المشنا)). Araştırma Merkezi daha sonra 6 yıl süren çalışmanın sonucunda Talmud'un tamamını 20 cilt olarak Arapçaya tercüme etmeyi başarmıştır.

⁶² Maurice Liber, *Rashi*,  ev. Adele Szold (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1906), 171-172; Bergman, "Rashi as Commentator", 114-115.

⁶³ Grossman, *Rashi*, 149-158.

⁶⁴ İbadetlerde okunan şukran, takdir ve yakarış içerikli ilahilere ya da dualara piyutim; yazarına ise "paytan" denilmektedir.

⁶⁵ Seliha, 'af, bağışlanma, yalvarma'; Selihot ise başta Aseret Yeme Teřuva günleri ve Elul aylarında sinagoglardaki sabah ibadetinde Tanrı'dan af ve bağışlanmayı dilemek için okunan özel dualar anlamına gelmektedir.

⁶⁶ Gruber, *Rashi's Commentary on Psalms*, 29.

⁶⁷ Raşi'nin Seliha'ları şunlardır: *Elohey ha-Tsevaot, Ofan Ehad ba-Eretz, Az Terem Nimtehu, Ah le-Elohim Nafsi Dommi, Afha Hařev Haronha, Tora ha-Temima ve Tefila le-Kademha*. Ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Abraham Meir Haberman, *Piyutey Raši* (Jerusalem: Schocken, 1940), 9-33.

tanesi başta Aşkenaz Yahudilerinin olmak üzere bugün hâlâ birçok Muhafazakâr ve Ortodoks Yahudi cemaatinin sinagog ibadetlerinde okunmaktadır.⁶⁸

Raşi, tefsirlerinde kullandığı kaynakların ismini belirtmek yerine, “*bir midraşa buldum*”, “*hocalarımın işittim*”, “*müfessirlerimiz böyle açıklamıştır*”, “*bazıları diyor ki*” gibi genel ifadelerle atıfta bulunmuştur. Midraşlar söz konusu olduğunda ise, doğrudan alıntı yapmaktan kaçındığı gibi atıfta dahi bulunmamayı tercih etmiştir. Tanah’ın Tanah’la açıklanması anlayışını sürdüren Raşi Tanah dışında *Targum Onkelos* (Tevrat), *Targum Jonathan* (Neviim ve Ketuvim), Masoritenin kenar notları;⁶⁹ *Babil Talmud*’u; agadik midraşlardan *Bereşit Rabba*,⁷⁰ *Şemot Rabba*,⁷¹ *Midraş Tanhuma*;⁷² halahik midraşlardan ise *Mekilta*,⁷³ *Sifra (Torat Kohanim)*,⁷⁴ *Sifre*⁷⁵ gibi eserler; dil, gramer ve sözlük kategorisinde ise Menahem ben Saruk (*Mahberet Menahem*)⁷⁶ ile Dunaş ben Labrat’ın (*Tşuvot Dunaş*)⁷⁷ Kitab-ı Mukaddes sözlükleri; Fransa tefsir geleneğinden R. Moşe ha-Darşan’ın eserleri;⁷⁸ *Sefer Yetsira* ve onun ilk şerhlerinden biri olan Şabbetay Donnolo’nun *Sefer Hahmoni*’si şeklinde listeleyebiliriz. Bunların yanı sıra Raşi, agadik metinler dahil olmak üzere Aşkenaz Yahudi bilgelerin vaaz, responsa, halaha gibi sözlü ve yazılı edebiyatından da istifade etmiştir.

3. Yorum Anlayışı/Tefsir Metodu

3.1. Yorum Anlayışı

Raşi’nin Tevrat tefsirinin en az dörtte üçü kadarı midraşik ve talmudik literatürden alınmış yorumlardan oluşmaktadır. Bununla birlikte Raşi, birkaç yorumunda değindiği metodolojik ifadelerden hareketle kutsal yazıları metnin basit, düz veya gerçek anlamına (literal) göre yorumlama metodu olan *peşat*’ı (פשוט) tercih eden bir Yahudi müfessir olarak kabul edilmektedir. Ancak Raşi, tefsirlerinde *peşat* (פשוט) ve *deraş* (דרש) kavramlarını kullanmamıştır. Bunun yerine literal anlama gelebilecek *peşuto/peşuto şel mikra* (פשוטו של מקרא), *yaşav* (ישב), *agada ha-meyaşevet* (אגדה המישיבת), *mişma’o* (משמרו) ile *daraş* (דרש) kökünden türeyen bazı ifadeler kullanmıştır.⁷⁹

Bu kavramların başında metnin basit, açık anlamını ifade eden *peşuto* gelmektedir. Raşi’nin Tanah tefsirinde yaklaşık 420 yerde *peşut* kavramı geçmektedir.⁸⁰ *Peşuto*’nun geçtiği yerlerde ise Raşi genel olarak biri metnin midraşik diğeri literal açıklaması olan iki görüşü birlikte verir. Bir diğer önemli kavram ise “oturmak, yaşamak, yerleştirmek ve açıklamak” gibi anlamlara gelen ‘yaşav’ (ישב) ve müştaklarıdır. Raşi bu kavramı bir ifadenin bağlamsal ya da filolojik açıklamalar eşliğinde literal anlamını sunacağı durumlarda tercih eder.⁸¹ Raşi’nin metnin basit veya düz anlamı için kullanmış olduğu bir diğer kavram da *mişma’o* (משמרו) veya *mişma’o*’dur (משמרו). *Mişma’o* ile Raşi bir kelimenin akla ilk gelen, zahir veya lafzi anlamını kast etmektedir.⁸² Kimi zaman *peşut* ile eş anlamda da kullanır.⁸³ Bu kavramlar arasında en dikkat çekici olanı ise Raşi’ye özgü olan ‘*Agada meyaşevet*’tir (*metnin bağlamına oturan veya uygun düşen agadik yorum*). Ondan önce *agada*’yı (midraşik yorumları)

⁶⁸ Schloessinger Max, “Rashi, His Life and His Work”, *Year Book of the Central Conference of American Rabbis*, ed. Adolf Guttmacher (Baltimore: Lord Baltimore Press, 1905), 15/241.

⁶⁹ Raşi, Mezmurlar, 10/10; 42/9; 80/3; Daniel, 22/13; Eyüp, 31/7.

⁷⁰ Raşi, Tekvin, 3/8; 12/9, 17, 14/1; 16/1-5; Sayılar, 5/23; Mezmurlar, 83/9.

⁷¹ Raşi, Çıkış, 1/12; 5/1, 4, 22; 6/13; 10/22, 29; Ağıtlar, 2/5.

⁷² Raşi, Tekvin, 6/5.

⁷³ Raşi, Çıkış, 21/1; 32/27; Sayılar, 11/20; Yeşu, 1/1.

⁷⁴ Raşi, Çıkış, 29/36; Levililer, 1/1, 5/3, 21/23; Sayılar, 8/8; Tesniye, 14/7.

⁷⁵ Raşi, Tekvin, 33/4; Çıkış, 18/1, 13; Sayılar, 5/10, 11/5; Levililer, 22/16; Tesniye, 2/35.

⁷⁶ Raşi, Tekvin, 11/28, 30/42; Çıkış, 3/22; Levililer, 26/21; Mezmurlar, 6/8, 10/10.

⁷⁷ Raşi, Çıkış, 28/28; Sayılar, 11/8; Yeremya, 6/9; Yeşaya, 30/13; 54/8.

⁷⁸ Raşi, Mezmurlar, 45/2, 60/4, 62/12, 68/17, 80/6.

⁷⁹ Benjamin Gelles bu kavramların her birinin türevleriyle birlikte kaç kere ve nerede geçtiğine ilişkin tasnifler yapmıştır. Bkz: Gelles, *Peshat and Derash in the Exegesis of Rashi*, 144-155.

⁸⁰ Raşi, Tekvin, 3/8, 7/16, 12/5; Çıkış, 2/12, 31/10; Levililer, 1/15; Sayılar, 22/5.

⁸¹ Raşi, Tekvin, 3/8, 3/22, 25/3, 43/3; Çıkış, 10/21, 11/4; Levililer, 13/55.

⁸² Gelles, *Peshat and Derash in the Exegesis of Rashi*, 119-120.

⁸³ Raşi, Tekvin, 8/7, 15/5; Çıkış, 2/12, 14; Tesniye, 22/26; Vaiz, 2/21; Hoşea, 1/8.

‘meşaşevet olan ve olmayan’ şeklinde ayıran başka bir müfessir bilinmemektedir.⁸⁴ Diğer üç kavramdan farklı olarak *agada meşaşevet* ayrıca metnin literal anlamıyla ilgili olmayıp daha ziyade yorumun kaynağı olan midraşlar ve onların seçimiyle ilgilidir.⁸⁵ Aşağıda Raşi’nin *peşuto*, *yaşav/meşaşevet* ve *mişma‘o* kavramlarını kullanarak yaptığı metodolojik değerlendirmeler ele alınacaktır.

Tekvin 3:8;

“Birçok agadik midraş vardır ve bilgilerimiz bunları zaten *Bereşit Rabba* ve diğer midraşik eserlerde düzenlemiş, bir araya getirmiştir. Ben ise kutsal yazıların sadece **basit anlamı [peşuto şel mikra]** ve bunları **bağlamına uygun**⁸⁶ **açıklayan agada [leagada hameşaşevet]** ile ilgileniyorum.”

Tekvin 33:20;

“...Ve tüm bu farklı açıklamalara atıfta bulunarak, bir çekicinin kayayı birçok farklı parçaya ayırması gibi⁸⁷ Tora’nın sözlerine birçok **farklı açıklama getirilebilir**. Ancak ben kutsal yazıların **basit anlamını açıklamak/tespit etmek için** geldim.”

Ağıtlar 1:1;

“Bununla ilgili pek çok agadik midraş vardır, ancak ben kutsal yazıların sözlerini **zahir anlamına** göre açıklamaya geldim [**ke-mişma‘o**].”

Tekvin 1:1, 4;

“Burada **agada**’nın sözlerine ihtiyacımız var [**anu tsarihin ledivrey agada**] ...Ancak basit anlamına göre de açıklanabilir [**lifey peşuto**].”

Tekvin 25:22;

“Bu cümlenin midraşik bir yorum (**darşeney**) gerektirdiğini kabul etmelisiniz, çünkü [Yakup ve Esav arasındaki] mücadelenin ne hakkında olduğu açıklanmamıştır.”

Raşi’nin bu açıklamaları birer hermenötik ilke olarak ele alınacak olursa şu sonuçlar ortaya çıkmaktadır: (i) Buna göre Raşi’nin amacı yeni bir midraşik tefsir kaleme almak değildir. *Bereşit Rabba* gibi bu amaçla yazılmış eserler zaten mevcuttur. (ii) Kutsal yazıları metnin literal/basit anlamı ile bağlamını esas alarak açıklamak Raşi’nin temel yorum ilkelerinden biridir. Raşi, tefsirlerinde *peşat* kavramını kullanmamıştır ancak, literal ve bağlamsal yorum anlamına gelecek önemli kavramlara yer vermiştir. Dolayısıyla Raşi’nin tefsir metodu *peşat*’tır. (iii) Sadece basit anlamın dikkate alınması Raşi’ye göre kutsal yazıların doğru anlaşılmasında ve açıklanmasında yetersiz kalmakta, bu nedenle midraşik yorumlara başvurulması bir zarureti ifade etmektedir. (iv) Kaynak olarak Raşi rabbinik midraşları kullanmış, bunları seçerken ise, metnin bağlamına uygun olmasına dikkat etmiştir. (v) Raşi, biri midraşik diğeri metnin basit anlamı olan iki açıklamayı birlikte verdiği durumlarda hangisini tercih ettiğini açıkça belirtir. (vi) Kutsal yazıların açıklanmasında yegâne meşru yöntem *peşat* değildir; farklı metodlarla da açıklanabilir.⁸⁸

Yoğun midraş kullanımı Raşi’nin Tanah tefsirinin midraşik derleme olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Bunun yanı sıra metnin bağlamına ve literal anlamına uygun olmayan, hatta çelişen çok sayıda midraşik görüş de içermektedir. Tercih edilen literal anlam da çoğu zaman esasında midraşik temellidir. Dikkat çeken bir diğer husus ise iki yorumu birlikte verdiği durumlarda Raşi’nin tercihinin literal anlamla çeliştiğini belirttiği yorumdan yana olmasıdır. Yine yukarıda verdiğimiz örnekler incelendiğinde *peşuto*, *yaşav*, *mişma‘o* gibi metnin literal ya da zahir anlamı yerine kullanılan

⁸⁴ Eran Viezel, “The Secret of the Popularity of Rashi’s Commentary on the Torah”, *Review of Rabbinic Judaism* 17/2 (13 Ağustos 2014), 213.

⁸⁵ Mordechai Z. Cohen, *Rashi, Biblical Interpretation, and Latin Learning in Medieval Europe: A New Perspective on an Exegetical Revolution* (Cambridge University Press, 2021), 70-71.

⁸⁶ (דָּבָר דְּבֹרַר עַל אֶפְסָיו) Süleyman’ın Özdeyişleri, 25/11.

⁸⁷ BT, Shabbat, 88b.

⁸⁸ Nehama Leibowitz, “Rashi’s Criteria for Citing Midrashim”, *Torah Insights* (Jerusalem: The Joint Authority for Jewish Zionist Education, 1995), 101-142.

kavramların da genel tefsir anlayışı veya metodundan ziyade, ele alınan spesifik pasajla sınırlı olan yorum tercihiyle ilgili değerlendirmeler olduğu görülmektedir. Ayrıca Raşi bu kavramları *peşat* ile tutarlı olarak eş anlamda kullanmaz. Dolayısıyla E. Touthou'nun da belirttiği gibi Raşi'nin tefsir metodu kategorik olarak *peşat* olmasa da literal anlam yanlısı olduğu söylenebilir. Fakat tefsirinde her zaman bu ilkeye uymamış, bağlayıcı da bulmamıştır.⁸⁹ Grossman ise Raşi'nin tefsirinde mutlak anlamda literal yorumu amaçlamadığını, zaten bir tutarlılığın da söz konusu olmadığını belirtir. Bazı akademisyenlerin bu tutarsızlıkları gidermeye ilişkin çabalarını da 'zorlama çözümler' olarak niteler.⁹⁰

Benzer tespitleri Raşi'nin Tanah tefsirinde kullanmış olduğu metodolojik kavramlar ve *peşat-deraş* ilişkisi üzerine önemli çalışmalara imza atan Benjamin Gelles ve Sarah Kamin de yapmıştır. Gelles, Raşi'nin *peşat* anlayışının daha sonra evrildiği şeye kıyasla henüz tam olarak olgunlaşmadığını ve Raşi'nin *peşat* ve *deraş* kategorik olarak birbirinden bağımsız tefsir metotları olarak görmediği sonucuna varır.⁹¹ Ona göre bağlamın ve filolojinin önemini hissetmiş olsa da Raşi'nin bu ilkeyi kutsal yazıların her cümlesine uygulaması gerektiğine ilişkin bir farkındalığı yoktur.⁹² Çalışmasına Raşi'nin "iki farklı tefsir yöntemi olarak *peşat* ve *deraş* arasında bilinçli ve açık bir ayırım yapıp yapmadığını" sorarak başlayan Kamin de Raşi'nin her iki kavramı da kullanmadığı ve kategorik olarak *peşat* ve *deraş* arasında bir ayırım yapmadığı sonucuna varır. Kamin ayrıca "*deraş*"ı çağrıştıran kavramların da yorum metodu değil yorum kaynağına işaret ettiğini belirtir. Raşi'nin literal anlam anlayışı da kutsal yazıların diline, sözdizimine ve bağlamına uygun midraşik yorumların seçilmesiyle ilgilidir. Bir anlamda onun tefsiri midraşıktır.⁹³ Raşi *peşuto şel mikra* ile metnin literal anlamını değil bağlamsal yorumunu kastetmiştir. Hem terminolojik açıdan hem de içerik yönünden incelendiğinde Raşi, halefleri Raşbam ve İbn Ezra gibi *peşat-deraş* arasında bir ayırım yapmamış; kutsal yazıları midraşlarla bütünleştirerek yorumlamıştır. Sonuç olarak Kamin, Raşi'nin yalnızca *peşat* odaklı bir tefsir yazmayı amaçladığı fikrini reddeder.⁹⁴

Peşat tefsirinin diğer iki önemli temsilcisi İbn Ezra ve Raşbam'ın eleştirileri de bu yöndedir. İbn Ezra, Talmud sonrası dönemde *deraş*'ın birincil metot haline geldiğini ve Raşi'nin de bunu benimsediğini belirtir. Ona göre "*Rabbi Şlomo, Tanah'ı deraş'a göre yorumlamasına rağmen [bunun] peşat yöntemi olduğunu düşünmüştür. Ancak eserlerindeki peşat [yorumlarının sayısı] binde bir bile değildir.*"⁹⁵ İbn Ezra'nın eleştirisinde dikkat çeken husus, tefsirinin *peşat* olup olmaması değil; Raşi'nin *peşat-deraş* arasında ayırım yapmakta bile yetersiz kaldığı iddiasıdır.

Raşbam ise Raşi'nin kutsal yazıları *peşat'a* göre yorumlamaya özen gösterdiğini ve kendisine eğer ömrü vefa etseydi "*her gün yenilenen peşat'a göre yorumlar yapacağını*" itiraf ettiğini belirtir.⁹⁶ Raşbam, İbn Ezra gibi, teorik olarak Raşi'nin de *peşat* yanlısı olduğunu kabul etmiş ancak pratiğe yansıtma konusunda başarısız bulmuştur. Bu itirafı Raşi'nin *peşat* anlayışını yetersiz bulan Raşbam'ın, onun Tevrat tefsirini *peşata* uygun olarak yeniden yazma arzusunun somut ifadesi olarak okumak da mümkündür. Ancak bu ihtimal İbn Ezra ve Raşbam'ın; Raşi'nin tefsirini midraşik bulduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Raşbam'ın *peşat* olarak tanımladığı 127 yorumdan 107 tanesi kısmen ya da tamamen Raşi'nin yorumuna aykırıdır.⁹⁷ Raşbam'ın *peşat* kelimesini kullandığı yorumların %75'i

⁸⁹ Elazar Touthou, "Rashi's Commentary on Genesis 1—6 in the Context of Judeo-Christian Controversy", *Hebrew Union College Annual* 61 (1990), 165; Grossman, *Rashi*, 91-93.

⁹⁰ Grossman, *Rashi*, 86-89.

⁹¹ Gelles, *Peshat and Derash in the Exegesis of Rashi*, 33-42.

⁹² Gelles, *Peshat and Derash in the Exegesis of Rashi*, 116, 135.

⁹³ Sarah Kamin, "Rashi's Exegetical Categorization with Respect to the Distinction between Peshat and Derash", *Immanuel* 11 (1980), 16-32.

⁹⁴ Kamin, "Rashi's Exegetical Categorization", 27-28; Sarah Kamin, "Affinities Between Jewish and Christian Exegesis in Twelfth Century Northern France", *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies* 9 (1985), 141-155.

⁹⁵ Yedida Chaya Eisenstat, *Rashi's Midrashic Anthology: The Torah Commentary Re-Examined* (Ann Arbor, United States, Ph.D., 2014), 30.

⁹⁶ Raşbam on Genesis 37/2.

⁹⁷ Martin I. Lockshin, *Rabbi Samuel Ben Meir's Commentary on Genesis: An Annotated Translation* (Lewiston: E. Mellen Press, 1989), 17.

Raşi'nin yaptığı yorumlara taban tabana zıttır.⁹⁸

3.1. Genel Özellikleri

Raşi'nin Tanah tefsirinin midraşik karakterli oluşu konusunda bir ihtilaf söz konusu değildir. Tartışmaların odağında *peşat-deraş* ilişkisinin nasıl açıklanacağı meselesi vardır. Raşi'nin tefsirinin merkezine midraşik yorumları koyması, ya teolojik ve pedagojik kaygılar içeren yorumlarını rabbinik geleneğe tasdik ettirme ihtiyacı, ya da *peşat-deraş* şeklindeki ikili yorum anlayışının Orta Çağ Yahudi tefsir geleneğinin temel bir özelliği olarak açıklanmaktadır.⁹⁹

Ancak Raşi midraşik yorumun aktarımı hususunda da tutarlı ve sistematik olmaktan uzaktır. Genel bir kaide olarak metnin yalın anlamı ile midraşik yorumunu birlikte verecekse önce Targum, sözlükler ve yerel çeviri kaynaklarından hareketle literal anlamla başlamaktadır. Çok az sayıda olmakla birlikte Raşi bazen bu uygulamasından vazgeçip midraşı öncelemektedir.¹⁰⁰ Midraşlar arasında bir görüşü seçerken diğerlerini neden dışarda tuttuğu, seçeceği midraşik yorumu da olduğu gibi aktarmak yerine neden ekleme-çıkarma yaptıktan sonra veya başka midraşik görüşlerle harmanlayarak alıntılıdığı belirsizdir. Keza Rabbinik tefsirde midraşlar kutsal yazıların belirli bir pasajıyla ilgiliyken Raşi bu bağlamı da dikkate almadan farklı kelime veya bölümlerle ilişkilendirir. Leibowitz, Pearl ve Doron gibi kimi araştırmacılar yalnızca literal anlama uygun midraşları seçtiğini öne sürmüşse de İsrail'in seçilmişliği, Tevrat, Vadedilmiş Topraklar ile Esav ve İsmail gibi Yahudi olmayan 'ötekine' ilişkin pasajları yorumlarken literal yorumu tamamen ikinci planda tutar. Raşi'nin "*metnin midraşik açıklaması budur, ancak literal anlamı farklıdır*" dediği yorumlar buna örnektir.¹⁰¹ Kimi zaman ise literal anlama aykırı olsa da midraşik yorumun kabul edilmesi gerektiğini vurgular. Örneğin Yakup ve Esav'ın daha doğmadan annelerinin karnında rekabet ettiklerini belirten 'va-yitrotsatsu' (וַיִּתְרוֹצְטְסוּ) kelimesi için "[Hoşunuza gitse de gitmese de] *bu ifade midraşik yorumla açıklanmalıdır*" diyerek ilgili midraşı verir.¹⁰² Birbiriyle çelişik, hatta halahik hükme aykırı midraşik yorumları da görmek mümkündür.¹⁰³ Bu çelişkiler ise Raşi'nin her bir ifadeyi farklı teolojik ve eğitsel kaygılarla yorumlamasından kaynaklanmaktadır. Farklı bağlamlara ait olsa da Raşi Tanrı-İsrail ilişkisini yüceltmek, Yahudi olmayan 'öteki' halklar ve inançlarını ise kötülemek için bazı midraşları tekrarlar.¹⁰⁴

Raşi, yorumunda yer vereceği midraşik görüşün kaynağını belirtme konusunda da farklı yöntemler benimsemiştir. Doğrudan alıntılar, bazı değişiklikler yaparak kendi görüşüyle uyumlu hale getirdiği atıflar ve bilinmeyen kaynaklara ilişkin referanslar.¹⁰⁵ Raşi yorumunun belirli ve özel bir kaynağa dayandığını belirtmek için "*Bereşit Rabba'da böyle açıklanmıştır*",¹⁰⁶ veya "*R. Eliazer der ki...*"¹⁰⁷ gibi kalıplar kullanır. Bazen de ismini belirtmeden "*Hahamlarımız bunu şöyle açıkladı...*",¹⁰⁸ "*bir agadik midraşta gördüm*"¹⁰⁹ diyerek atıfta bulunmakla yetinir. Bu tür yorumların bir kısmı günümüze ulaşan rabbinik kaynaklarda artık yer almamaktadır. Ayrıca Mişna'nın herhangi bir bölümüne atıf için "*kmo şeşaninu*",¹¹⁰ alternatif yorum anlamında ise '*dvar ahar*' da kullandığı kaynaklara işaret etmektedir.¹¹¹

Raşi, Tanah tefsirinde oldukça basit, sade ve anlaşılır bir dil kullanır. Edebi zevk veya estetik kaygılar gütmeyen, karmaşık teolojik ve felsefi tartışmalardan da kaçınarak ilgili tanahik ifadeyi

⁹⁸ Lockshin, *Rabbi Samuel Ben Meir's Commentary on Genesis*, 18.

⁹⁹ Albert Van der Heide, "Rashi's Biblical Exegesis", *Bibliotheca Orientalis* 41 (1984), 292-294.

¹⁰⁰ Raşi, Tekvin, 1/1, 1/4.

¹⁰¹ Raşi, Tekvin, 1/27, 7/16, 13/13; Çıkış, 8/2, 15/1; Levililer, 11/2.

¹⁰² Chaim Pearl, *Rashi* (London: Peter Halban, 1988), 40.

¹⁰³ Pinchas Toledano, *Rashi's Commentary to the Pentateuch and Its Relation to the Targumim with Special Reference to Targum Onkelos (Vol. I.)* (London: University College, 1980), 116-125.

¹⁰⁴ Raşi Tesniye, 2/26, 33:2

¹⁰⁵ Eisenstat, *Rashi's Midrashic Anthology*, 79-80.

¹⁰⁶ Raşi, Tekvin, 1/5, 2/3; Yeşu, 3/3; Yeşaya, 65/20.

¹⁰⁷ Raşi, Tekvin, 7/11, 18/9; Çıkış, 12/44; Levililer, 5/17.

¹⁰⁸ Raşi, Tekvin, 1/1, 19/18, 46/29; Çıkış, 15/1; 23/2; Levililer, 11/17; Sayılar, 5/14.

¹⁰⁹ Raşi, Tekvin, 1/27, 12/11,

¹¹⁰ Raşi, Tekvin, 8/22; Çıkış, 27/20; Levililer, 27/28; Sayılar, 1/53; Tesniye, 12/3.

¹¹¹ Raşi, Tekvin, 1/31.

midraşik yorumlar ve sözlük anlamları ışığında yorumlar. Tefsirinde yer vereceği midraşik yorumları ise sadece ilgili gördüğü kısımla sınırlar ve çoğunlukla değiştirip dönüştürdükten sonra alıntılar. Bu da okuyucuda ilgili yorumun midraşik geleneğe dayandığı ve tek bir açıklaması olduğu izlenimi uyandırmaktadır. Kimi zaman sadece sözlük anlamı vermekle yetinecek kadar kısadır.

Eserlerinde özel başlıklar kullanmayan Raşi, ilgili eserin de tamamını yorumlamaz. Daha ziyade belirli kavramlar ve ifade kalıplarına odaklanır. Bu nedenle Raşi'nin Tanah tefsiri, birbirinden bağımsız ardışık yorumlardan oluştuğu izlenimi uyandırmaktadır. Her bir yorumun başında ilgili pasuktaki bir ya da birkaç kelimenin alıntılı olduğu ve “*dibur hamathil*” (דְּבִיר הַמַּתְחִיל) denilen referans veya ‘giriş’ ifadesi yer almaktadır. “*Dibur hamathil*” ile Raşi, okuyucuya ilgili pasukta açıklanmaya değer bulduğu ifadeyi yani yorumun konusunu, teolojik-pedagojik anlamda çıkartılacak önermeleri ve bunların Tanah'taki dayanağını öğretir. Bir anlamda okuyucunun odağını belirler.

Aynı zamanda bir İbranice gramercisi olan Raşi, tefsirlerinde dilbilimsel analizlere de yer verir. İsim ve fiillerin kökenleri, çekimleri, tanımları, hareketleri, Rabbinik İbranice ile Tevrat İbranicesi arasındaki nüans farklılıkları hakkında bilgiler verir. Raşi'nin temel kaynakları ise Menahem ben Saruk'un *Mahberet Menahem*, Dunaş ben Labrat'ın ise *Tşuvot Dunaş* isimli sözlükleridir. Ancak yer yer onlara katılmadığını da ifade eder.¹¹² Raşi dilbilimsel analizlere dayanarak Tevrat'taki cümlelerin sözdiziminin metnin anlaşılmasını zorlaştırıyor ya da yanlış yorumlanmasına neden oluyorsa doğru açıklanabilmesi için sözdiziminin yeniden düzenlenmesi gibi birtakım değişiklikler de önerir. Bu bazen kelimelerin takdim-tehiri, bazen hafzedilmesi bazen de kelimelere yeni anlamlar yükleme şeklinde olmuştur. Raşi'nin yapmış olduğu değişikliklerden bazıları vefatından sonra yapılan Kutsal Kitap çevirilerine de yansımıştır.¹¹³

Raşi'nin Tanah tefsirinde dikkat çeken diğer bir husus ise anlaşılması zor İbranice kelimeleri yerel dil olan Eski Fransızca kelimelerle açıklamasıdır. Tsarfatik dilde (Judeo-French) yani İbranice harflerle yazılmış Fransızca kelimeler *le 'azim* (tekili “*la 'az*”) olarak bilinmektedir.¹¹⁴ A. Darmesteter ve Menahem Banitt, Raşi'nin Tanah tefsirinde 1000, Talmud şerhinde ise 2000'den fazla Fransızca kelimeye yer verdiğini tespit etmiştir. Bunların bir kısmı başka hiçbir eserde yer almadığı için, Fransızca dili açısından da oldukça önemli bir kaynak görevi görmektedir. Örneğin Tekvin 1'de geçen ‘*tohu*’ kelimesini açıklarken Fransızcadada (be-la'az) “estordison, אֲשֶׁטוֹרֵדִישׁוֹן” yani “boşluk ve ıssızlık” anlamına geldiğini belirtir. Doğurmak “Nestre, נִישְׁטֵרָה” (Naître); eğitmek, talimat vermek “enseigner/ançinier, אֵינְצִינִיר”; meşale “torche, טוֹרְקָה”; hendek çukur “fosse, פּוֹשָׁה”, “rosei(y), רוֹשֵׁיָה”; gölet “étang, אֵטְנְקָה” de bunlardan bazılarıdır.¹¹⁵

Raşi, Tanah yorumunda kutsal yazıların hangi tonlama veya melodi ile okunması gerektiğini belirten Taamim sembollerini de (Taamey ha-Mikra) dikkate alır.¹¹⁶ Tonlama işaretlerinin günümüzde Torah Trop, Haftarah Trop olarak isimlendirilmesi de Raşi'nin literatüre kazandırdığı ‘trop’ (טְרוֹפ) kavramına dayanmaktadır.¹¹⁷ Örneğin Ezekeil 1:11'de geçen “ve yüzleri” ifadesini, kelimeleri veya cümleleri birbirinden ayıran Taamim işaretlerinden ‘zakef gadol’a dayanarak önceki pasuğun devamı olarak yorumlar. Raşi “*zakef gadol olmasaydı bu cümleyi nasıl yorumlayacağımı bilemezdim*” der.¹¹⁸

¹¹² Henry Englander, “A Commentary on Rashi’s Grammatical Comments”, *Hebrew Union College Annual* 17 (1942), 427-498; Henry Englander, “Grammatical Elements and Terminology in Rashi’s Biblical Commentaries: Introduction”, *Hebrew Union College Annual* 14 (1939), 387-429.

¹¹³ Ayrıntılı bilgi için bkz: Shereshevsky, *Rashi*, 73-95.

¹¹⁴ *La 'az* (leçon am zar), yabancı dil ya da İbranicede kullanılan yabancı kelime anlamına gelmektedir. Mezmurlar 114:1'de geçen “*lo 'az*” kelimesiyle ilişkilendirilmektedir.

¹¹⁵ Örnekleri için bkz: Arsene Darmesteter - David Simon A Blondheim, *Les Gloses Françaises dans les Commentaires Talmudiques de Raschi* (Paris, 1929). Tanah tefsirindeki örnekleri için ise bkz: Darmesteter, “Les Gloses françaises de Raschi dans la Bible”, *Revue des Études Juives* (1907-1908), s. 1-34, 70-98, 72-83, 161-193.

¹¹⁶ Taamim, vurgulanacak heceyi gösterdiği gibi kelimelerin doğru telaffuz edilmesine ve doğru anlaşılmasına da yardımcı olmaktadır. Makam anlamında da kullanılmaktadır. Mustafa Topşir, “Taamim Sembolleri ve Melodik Olarak İfade Edilmeleri”, *İDİL* 12/103 (2023), 373-400.

¹¹⁷ Eric Werner, “Trop and Tropus: Etymology and History”, *Hebrew Union College Annual* 46 (1975), 289-296.

¹¹⁸ Raşi, Ezekeil, 1/11. Ayrıca bkz: Raşi, Çıkış, 15/17; Tesniye, 11/30.

Tanah'ta “Be-Sefer ha-Tora ha-Zot/ha-Ze”¹¹⁹ ifadesinin neden hem eril hem de dişil formda geçtiğini de Raşi Taanim işaretleriyle açıklamaktadır. Buna göre ilk kullanımda ‘sefer’ kitabının altında ‘tarha’ işaretinin olması onu ha-Tora ha-Zot’tan ayırır ve “bu Tora kitabında” anlamına gelir; ikinci kullanımda ise ‘sefer’ kelimesinin altında ‘maarih’ işareti olduğu için ona uygun olarak ‘ha-ze’ kullanılmıştır. Bu da “Tevrat’ın bu kitabında” anlamına gelmektedir.¹²⁰

Raşi’nin kutsal yazıların sıradan insanlar tarafından anlaşılmasını sağlamak için getirmiş olduğu bir diğer yenilik ise tefsirinde yer vermiş olduğu birtakım şemalar ve haritalardır. Sayılar 34:3-12; Hezekiel 45:7, 48:35 ve Hakimler 21:19’a ilişkin yorumlarında geçen haritalardan beş tanesi Leipzig I, Munich 5 gibi önemli el yazmalarında mevcuttur. İsrail topraklarının sınırları ve yerleşim alanlarını kapsayan bu grafikler, aynı zamanda bilinen en eski İbranice haritalardır.¹²¹

Hangi yorum metodunu takip ettiği öne sürülürse sürülsün teolojik, pedagojik ya da dini polemikler söz konusu olduğunda yapacağı yorumları tanahik ya da midraşik ifadelerle ilişkilendirerek onların otoritesi üzerinden dile getirme yoluna gitmiştir. Raşi; yorumlarını dil, gramer ve bağlam gibi literal yorum kriterleriyle sınırlandırmaz. Raşbam gibi literal yorum uğruna geleneksel Yahudi tefsirine itiraz ettiği örneklerin sayısı oldukça sınırlıdır. Bu örneklerin çoğu da dilbilimsel açıklamalarla ilgilidir. Ancak bu durum Raşi’nin bütün yorumlarının Kitab-ı Mukaddes metni ile dilsel ya da bağlamsal uyumdan yoksun olduğu anlamına gelmemelidir. Azımsanmayacak sayıda pasajda metnin basit ve literal anlamını tercih etmiştir. Dolayısıyla Raşi’nin tefsir anlayışı sistematik olmaktan uzak ve oldukça değişkendir. Literal anlamı midraşik yorumu tercih edebildiği gibi, her ikisini birlikte verdiği veya midraşi öncelendiği durumlar da söz konusudur.

Tefsirin dörtte üçü midraşik karakterlidir. Bu da Yazılı Tora’nın Sözlü Tora ile açıklanması gerektiği inancıyla ilgili olabilir. Raşi’nin kendisini ve fikirlerini midraşik geleneğin arkasına gizlemesinin arkasında da bu inanç vardır.¹²² Bu aynı zamanda Raşi’ye okuyucunun nezdinde rabbinik geleneği sürdüren müfessir olma saygınlığı kazandırmıştır. Raşi çelişik olsa bile midraşik külliyatı birleşik/bütüncül bir kanon olarak görmüştür. Selefleri gibi harfiyen alıntılama yerine onu değiştirip dönüştürmüş, tek bir yorum içinde yeni bağlamlara uyarlayarak aktarmıştır. Farklı yorumlar arasındaki detayların seçimi ise midraşik kaynakların otoritesine göre değil verilmek istenen mesajla olan tematik bütünlüğüne göre belirlenmiştir.

4. Raşi’nin Yahudi Tarihindeki Yeri ve Önemi

Raşi’nin özellikle de Tevrat tefsiri ile Yahudiliğe etkisi çok yönlüdür. Tevrat’ın Raşi’nin tefsirleriyle birlikte öğretilmediği yeşiva neredeyse yoktur. Yahudiler haftalık perşea okumalarını yüzyıllarca Raşi’nin yorumları eşliğinde icra ederken, Tevrat’ın doğru açıklaması olarak görülen, pek çok halahik hükmün ve pedagojik değer ilişkilenirdiği midraşlara da Raşi’nin tefsirleri aracılığıyla erişmişlerdir. Raşi, tefsirlerinde okuyucuyu sadece midraşik literatürün karmaşık yapısından kurtarmamış; aynı zamanda midraşların Yahudi tefsir geleneğinin merkezi rol oynamasını sağlamıştır. Bugün mevcut olmayan eserlerden yaptığı alıntılar sebebiyle de kaynak görevi dahi görmektedir.

Peruş ha-Tora le-Raşi” (פרוש התורה לרש"י) olarak bilinen Raşi’nin Tevrat tefsiri, başlangıçta Tevrat’ı açıklamayı hedefleyen bir eser iken, zamanla açıklanması gereken bir kaynak metne dönüşmüştür. Raşi de “*Parşandata*” (Yasa’nın mükemmel yorumcusu) olarak kabul edilmiştir.¹²³ Yahudi yorumcular, *Peruş ha-Tora* için bugüne kadar 200’den fazla şerh kaleme almış ve almaya devam

¹¹⁹ Tesniye, 30/10, 28/61.

¹²⁰ Raşi, Tesniye, 29/10.

¹²¹ Catherine Delano Smith - Mayer I. Gruber, “Rashi’s (Rabbi Solomon ben Isaac) Legacy: Maps of the Holy Land”, *Map Collector* 59 (1992), 30; Rehav Rubin, *Portraying the Land: Hebrew Maps of the Land of Israel from Rashi to the Early 20th Century* (Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2018), 1-3.

¹²² Liber, *Rashi*, 1906, 92-93.

¹²³ Urbach, “How Did Rashi Merit the Title Parshandata?”

etmektedir. Böylece *Peruşim le Raşi* (şerh) denilen ikincil bir edebi tür daha ortaya çıkmıştır.¹²⁴

Teorik olarak ifade edilmemiş olsa da pratikte Raşi'nin yorumlarına Sözlü Tora'nın iki ana bileşeni Mişna ve Gemara kadar önem atfedilmiştir. Raşi'nin Talmud şerhi, Mişna ve Gemara ile birlikte Talmud'un bütün matbu nüshalarında yer alan tek bütüncül şerh olma özelliğine sahiptir. Yeşua Şlomo Soncino'nun 1483'teki ilk Talmud baskısıyla (*Berahot*) basılmaya başlayan şerh, Bomberg'in 1523'teki ilk tam Talmud baskısından itibaren bütün Talmud edisyonlarında yer almıştır. Raşi'nin olmadığı bir Talmud metni düşünülemez. Tefsirle birlikte basılan Tevrat baskılarında da Raşi'nin yorumları vazgeçilmez olmuştur.

Peruş ha-Tora sadece yorum geleneğini değil, Yahudi dini eğitimi ve liturjisini de şekillendirmiştir. 13. yy'dan itibaren Tevrat eğitimi müfredatının ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilmiş, ilk ve orta öğretim kurumlarında (heder-yeşiva) Yahudi çocuklarına okutulmuş/maktadır.¹²⁵ Tevrat'ın Raşi'nin tefsiriyle birlikte basılıp öğretilmesi sonucunda "*Hamişa Humşey Tora im Peruş Raşi*" (*Raşi'nin Yorumlarıyla Tevrat*) denilen eserler ortaya çıkmıştır. Yahudi hukukunun en muteber iki eseri olan Arbaa Turim ile *Şulhan Aruh*'un yazarları Yahudilerin haftalık Tevrat okumalarını (peruşa) "iki defa Tevrat ve bir defa Targum" yerine "iki defa Tevrat ve bir defa Raşi'nin tefsirini" okuyarak icra edebileceklerini halahik hükme bağlamıştır.¹²⁶ Raşi'nin yazdığı yedi duadan (selihot) iki tanesi başta Aşkenaz Yahudilerinde olmak üzere bugün hâlâ sinagoglarda okunmaktadır.¹²⁷

Raşi'nin Tevrat tefsiri ve Talmud şerhi İbrani matbuatı tarihinde de derin izler bırakmıştır. 1470-1500 arasında (Incunabula dönem) faaliyet gösteren İbrani matbaalarından biri hariç (Nahmias kardeşler, İstanbul) hepsi Raşi'nin Tevrat tefsirinin bir baskısını yapmıştır.¹²⁸ İlk matbu İbranice kitap ile baskı tarihi belirtilen en eski iki İbranice kitap (Reggio, 1475; Guadalajara, 1476) da Raşi'nin Tevrat tefsiridir. Tevrat'ın İbranice ilk baskısı (Bologna, 1482), Tanah'ın ilk tam versiyonu *Mikraot Gedolot* (Venedik, 1515-1517) ile Babil Talmudu'nun ilk tam edisyonu (Venedik, 1520-1523) da Raşi'nin tefsiri ve şerhiyle birlikte basılmıştır. Tevrat ve Talmud metninden Raşi'nin tefsir ve şerhini ayırt edebilmek için matbaacılar iki farklı yazı stili kullanmaya özen göstermiştir. Sayfanın ortasına yerleştirdikleri Tevrat metni için daha çok köşeli harflerin kullanıldığı (Otiyot Merubaot, אֲוִיּוֹת מְרֻבָּעוֹת) Aşurî hattını kullanırken; Raşi'nin tefsirini ise onun ismiyle anılan Raşi hattıyla (Ktav Raşi, כְּתָב רַשִׁי) basmışlardır. Raşi yazı stili veya hattı, yarı kavisli/yuvarlak harflerin kullanıldığı Sefarad yazı tipi ile kare harfli Aşkenaz hattının bir karışımıdır. Raşi'den sonra ortaya çıkmasına rağmen 'Raşi hattı' olarak isimlendirilmiştir.¹²⁹

Raşi'nin Tevrat tefsiri ile Talmud şerhi Yahudi kimliği ve kolektif bilincinin oluşmasında/şekillenmesinde de belirleyici rol oynamıştır. Yalnızca Aşkenaz Yahudi cemaatleri için değil, Sefarad Yahudileri açısından da Raşi evrensel bir otorite haline gelmiştir. Kendisi de bir Sefarad Yahudisi olan ve Maimonides'in *Mişne Tora*'sının editörlüğünü yapan İbn Yaiş, İspanya sürgünü (1492) sırasında yaşadıkları zorlukları anlatırken Tevrat, Targum ve 'Tefsir'i bir arada bulamadıklarından, mutlaka birinin eksik olduğundan yakınmıştır. İbn Yaiş 'tefsir' derken bunun "Raşi'nin" Tevrat tefsiri olduğunu açıklama gereği dahi duymamıştır. Okuyucu kitlesinin de Sefarad mülteceleri olduğu bir durumda, İbn Yaiş'in herhangi bir Sefarad bilgini yerine (İbn Ezra, Maimonides vb.) Raşi'nin Tevrat tefsirini tercih etmesi oldukça dikkat çekicidir.¹³⁰ Sefarad bilginlerinin İstanbul'da bastıkları ilk şerh (1525) de *Peruş ha-Tora* şerhidir. Üstelik bu baskıda Sefarad Yahudilerinin yazdığı bir değil birkaç şerh

¹²⁴ B. Barry Levy, "Rashi's Commentary on the Torah: A Survey of Recent Publications", *Tradition* 23/4 (1988), 107-109; Daha güncel listesi için bkz: Pinchas Krieger, *Parşan-Data: Raşimat ha-Piruşim le-Piruş Raşi al ha-Torah* (Monsey, 2005).

¹²⁵ Solomon Zeitlin, "Rashi [Rabbi Solomon of France]", *American Jewish Committee* 41 (1939), 111.

¹²⁶ *Arbaa Turim, Orach Chayim* 285; *Shulchan Arukh, Orach Chayim* 285.

¹²⁷ Max, "Rashi, His Life and His Work", 15/241.

¹²⁸ Lawee, *Rashi's Commentary on the Torah*, 73.

¹²⁹ Başta İstanbul Yahudileri olmak üzere Yahudi matbuatı ile ilgili ileri okuma için ayrıca bakınız: Yasin Meral, *İbrahim Müteferrika Öncesi İstanbul'da Yahudi Matbuatı* (İstanbul: Divan Kitap, 2016).

¹³⁰ Menahem Schmelzer, "Hebrew Manuscripts and Printed Books Among the Sephardim Before and After the Expulsion", *Crisis and Creativity in the Sephardic World: 1391-1648*, ed. Benjamin R. Gaampel (New York: Columbia University Press, 1997), 263-264.

birlikte basılmıştır. Bu bilgiden hareketle 16. yy'a gelindiğinde Raşi'nin tefsirinin, çok sayıda şerh yazma gereği duyulacak kadar otorite kabul edildiği ve geniş okuyucu kitlelerine ulaştığı görülmektedir. İspanyol Yahudi müfessirlerinin 15. yüzyıldan önce Raşi'nin tefsirini yetersiz bulduğu da dikkate alındığında Raşi'nin, sürgün sonrasında Yahudileri birleştiren ve Yahudi kimliğini şekillendiren bir figüre dönüşmesi daha da çarpıcı hale gelmektedir.¹³¹

İster reddiye ister savunma amacıyla olsun, on ikinci yüzyıldan sonra ortaya çıkan Yahudi tefsir literatürü hem içerik hem de metot açısından Raşi'nin etkisi altında kalmıştır. *Peşat*'ın geleneksel Yahudi yorum anlayışı *deraş*'tan üstünlüğünü savunanlar kadar; *deraş*'ı *peşata* tercih edenler de Raşi'nin tefsirlerine otorite kabul etmiştir. Metodunun yanı sıra Raşi, aynı zamanda midraşik kaynak olarak da görülmüştür. David Kimhi, midraşik yorumlara ağırlık verdiği için Raşi'yi eleştirmekle beraber alıntıladığı midraşların bir kısmı bugün sadece Raşi'nin yorumlarında mevcuttur. Dolayısıyla midraşlar açısından güvenilir kaynak olarak kabul edilmiştir.¹³² Raşi aynı zamanda teolojik tartışmaların da odağına girmiştir. Hem geleneksel Yahudiliği savunan Talmudistlerin Rasyonalistlere yönelttiği eleştirilerinde hem de Rasyonalistlerin karşı cevaplarında otoriter kaynak olarak ona başvurulmuştur.¹³³ En dikkat çekici husus ise Kabalist yazarların -örneğin Nahmanides- mistik görüşlerini, bugün bir arada düşünmenin mümkün gözükmeyen Raşi'nin literal yorumları (*peşat*) üzerinden dile getirmiş olmasıdır. Yorumlarının yaklaşık yüzde kırkında Raşi'nin Tevrat tefsirine atıfta bulunan Nahmanides, 'ilk oğulluk' hakkını da Raşi'ye verir.¹³⁴ Bu da Raşi'nin özellikle Tevrat'ı dil, gramer veya felsefi spekülasyonlar üzerinden yorumlamak yerine rabbinik literatür temelli yorumlamasıyla ilgilidir. Tefsirin dörtte üçünün midraşik yorumlardan oluşması Raşi'ye rabbinik geleneği temsil etme otoritesi sağlamıştır.

13. yüzyıldan itibaren Hıristiyan yazarların da Raşi'nin yorumlarıyla ilgilenmiş olmaları dikkat çekicidir. Eserlerinde Raşi'nin ismini açıkça zikrederek atıfta bulunan ilk Hıristiyan Kutsal Kitap yorumcusu Fransisken tarikatına mensup Nicholas de Lyra'dır (d. 1270 - ö. 1349).¹³⁵ Nicholas, *Postilla Litteralis Super Totam Bibliam* isimli tefsirinde "tüm Yahudi müfessirler arasında sadece en makul argümanları ortaya koyan" R. Şlomo'nun (Raşi) görüşlerine yer vereceğini açıkça dile getirir.¹³⁶ Ağıtlar Kitabı'nda Yahudi tefsir geleneğinden yapılan alıntılarının tamamı; Mezmurlar'dakinin ise büyük bir bölümünü Raşi'ye aittir.¹³⁷ Bu yoğun etkileşimden rahatsız olan Hıristiyan yazarlar Nicholas'a 'Şlomo'nun maymunu' (*Simius Solomonis*) olduğu eleştirisinde bulunmuştur.¹³⁸

Raşi'nin Hıristiyan kutsal kitap yorum geleneğine etkisi de Nicholas üzerinden devam etmiştir. Martin Luther, Kutsal Kitap'ın Almancaya çevirisini yaparken büyük oranda Nicholas'ın (*Postillae Perpetuae*) yorumlarından yararlanmıştı. Nicholas-Luther ilişkisinin somut ifadesini şu meşhur tekerlemede görmek mümkündür: "Si Lyra non lyrasset, Lutherius non saltasset/Lyra (Nicholas) lir çalmasaydı, Luther oynamazdı."¹³⁹ Yine, on altıncı yüzyılda Pagninus (1528), Leo Juda (1545), Sebastian Munster (1534) ve Tremellius (1579) tarafından yapılan Latince çevirilerde de İbrance

¹³¹ Ayrıntılı bilgi için bkz: Lawee, *Rashi's Commentary on the Torah*, 39-61, 73.

¹³² Naomi Grunhaus, "The Dependence of Rabbi David Kimhi (Radak) on Rashi in His Quotation of Midrashic Traditions", *Jewish Quarterly Review* 93/3-4 (2003), 415-430.

¹³³ Talmudistlerin Raşi'yi gelenek yanlısı olarak kabul ettiği bilinen bir husustur. Fakat Rasyonalistler de Talmudistlerin argümanlarına yine bir Talmudist olan Raşi'nin yorumlarıyla karşılık verme yoluna gitmişlerdir. Bunlardan biri de Yosef ibn Kaspi'dir (ö. 1340). Yosef, Talmudistlerin ibn Ezra'ya yönelttikleri eleştirileri Raşi'den alıntılar yaparak cevaplamıştır. Bkz: Adrian Sackson, *Joseph Ibn Kaspi: Portrait of a Hebrew Philosopher in Medieval Provence* (Leiden & Boston: Brill, 2017).

¹³⁴ Ramban, *Perush ha-Ramban (Genesis)*, çev. Yaakov Blinder - Yosef Kamenetzky (Brooklyn, New York: Mesorah Publications, 2004), 1/xxiv.

¹³⁵ Grossman, *Rashi*, 49; Pearl, *Rashi*, 100.

¹³⁶ Yosi Yisraeli, "A Christianized Sephardic Critique of Rashi's 'Peshat' in Pablo de Santa María's 'Additiones Ad Postillam Nicolai de Lyra'", *Medieval Exegesis and Religious Difference*, ed. Ryan Szpiech (New York: Fordham University Press, 2015), 128-141.

¹³⁷ Hailperin, *Rashi and The Christian Scholars*, 138.

¹³⁸ Literal olarak tercüme edildiğinde 'Şlomo'nun maymunu' anlamına gelen bu ifade taklitçilik yaptığı düşünülen kişilere karşı hakaret maksadıyla kullanılmaktadır. Bkz. Shereshevsky, *Rashi*, 3; Hailperin, *Rashi and The Christian Scholars*, 145.

¹³⁹ Shereshevsky, *Rashi*, 3-4; Pearl, *Rashi*, 100.

kaynak olarak Raşi'nin tefsiri kullanılmıştır. Hem Luther'in hem de diğer yazarların Latince çevirileri, Kutsal Kitap'ın İngilizce çevirisi King James Versiyonu'nun hazırlanmasında kaynak metin olarak kullanıldığı düşünüldüğünde, Raşi'nin Hıristiyan kutsal kitap literatürüne etkisi de daha net anlaşılmaktadır.¹⁴⁰

Sonuç

Raşi, Orta Çağ Rabbinik Yahudilik düşüncesinin Batı Hıristiyanlık dünyasındaki en önemli temsilcilerinden biridir. Geleneksel yorum anlayışını (midraşik) merkeze alarak yazdığı tefsirler, Yahudilere, Katolik Kilisesi'nin Hıristiyanlaştırma propagandaları ve Haçlı Seferleri'nin yol açtığı siyasi baskı karşısında bir sığınak olmuştur. Raşi'nin yorumlarını *peşat*'a aykırı bulan Sefarad Yahudileri dahi İstanbul'a geldiklerinde Tevrat ve Talmud'dan sonra Yahudi kimliğinin bir parçası olarak Raşi'nin yorumlarına başvurmuşlardır. Raşi'yi Yahudiler arasında popüler ve saygın kılan da onun midraşik geleneğe, bir diğer ifadeyle Yazılı Tora'nın Sözlü Tora ile açıklanması gerektiğine dair inancı ve ısrarıdır. Nitekim tefsirlerinin dörtte üçü midraşik yorumlardan oluşmaktadır. Ancak Raşi sadece bir derleyici değildir; kaynaklarını kendi tefsir amacı ve anlayışına uygun hale getirmek için yeniden kurgulamaktadır.

Bununla birlikte Raşi *peşat* tefsirinin öncülerinden biri olarak kabul edilmektedir. Yorumları *peşat*'ın en iyi örnekleri sayılmasa da Kuzey Fransa'da ortaya çıkan *Peşat* Tefsir Ekolü'nün teşekkülündeki etkisi yadsınamaz. Ancak tefsirlerinin midraşik karakterli oluşu, *peşat*'ın sayısız ihlali ve *peşat*'ın iki önemli temsilcisi Raşbam ve çağdaşı İbn Ezra'nın onu *deraş* yorumcusu olarak görmesi; Raşi'nin *peşat* yorumcusu olarak nitelendirilmesini tartışmalı hale getirmektedir. Nitekim Raşi'ye ilişkin bilimsel çalışmaların yaklaşık 150 yıllık tarihsel süreci göz önünde bulundurulduğunda *peşat-deraş* ilişkisinin nasıl açıklanacağı sorunsalı araştırmacıları en çok meşgul eden konu olmuştur. Raşi, *peşat* tefsir ilkelerini uygularken kararsız ve tutarsız davranmış olabilir. Bu aynı zamanda tefsirinin neden bu kadar popüler ve muteber olduğu sorusunun da cevabıdır. Raşi geleneksel Yahudi anlayışa sahip dinleyici kitesine hitap etmek için tefsirinin Rabbinik temelli olması gerektiğinin bilincindedir. Saygınlığın ölçütü *peşat* konusundaki başarısı olsaydı, halaha söz konusu olduğunda bile *peşat* 'tan ödün vermeyen Raşbam ve İbn Ezra'nın tefsirleri tercih edilmiş olacaktı.

Metodolojik tartışmalar bir yana Raşi'nin Tanah tefsiri ve Talmud şerhi, iki ana metin gibi kanonik statüye ulaşmıştır. Matbaanın da katkısıyla Raşi'nin yorumları Yahudi dini literatürü için yeni bir ana metin haline gelmiştir. Tevrat'ın ilk basılı nüshalarında masoretik metinle birlikte onun yorumlarına yer verildiği gibi Talmud baskılarında Mişna ve Gemara'dan sonra her zaman yer verilen metin yine Raşi'nin şerhidir. Yahudilerin, hakkında en çok şerh yazdığı tefsir de Raşi'nin Tevrat tefsiridir. Raşi'nin yorumları 13. yüzyıldan itibaren Yeşivalardaki Tevrat ve Talmud eğitimi müfredatının temel parçası olduğu gibi Sinagoglardaki peraşa okumalarının da nesnesi haline gelmiştir.

¹⁴⁰ Örnekleri için bkz: Erwin I. J. Rosenthal - Henry Guppy, "Rashi and the English Bible", *Bulletin of the John Rylands Library* 24/1 (1940), 138-167.

Kaynakça | References

- Agus, Irving Abraham. "Rashi and His School". *The World History of the Jewish People. Vol. XI (11): The Dark Ages.* ed. Cecil Roth. 210-248. Israel: Rutgers University Press, 1966.
- Attali, Jacques. *Yahudiler, Dünya ve Para: Yahudi Halkının Ekonomik Tarihi.* çev. Berna Günen. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2017.
- Baron, Salo Wittmayer. *A Social and Religious History of the Jews.* New York: Columbia University Press, Second Edition., 1937.
- Bergman, Bernard. "Rashi as Commentator". *Tradition* 1/1 (1958), 104-116.
- Berliner, Abraham, Rashi. *Raschi der Kommentar des Salomo B. Isak über den Pentateuch.* Frankfurt: Kauffmann, 1905.
- Bloch, Isaac. "Gershom ben Yudah". *The Jewish Encyclopedia (JE).* ed. Isidore Singer - Cyrus Adler. 5/638-639. New York & London: Funk and Wagnalls Company, 1904.
- Blondheim, D. S. "Tentative List of Extant Manuscripts of Rashi's Talmudical Commentaries". *The Jewish Quarterly Review* 8/1 (1917), 55-60.
- Blumenfeld, Samuel M. *Master of Troyes: A Study of Rashi, the Educator.* New York: Behrman House, 1946.
- R. Salomonis Jarchi Commentarius Hebraicus In Pentateuchum Mosis.* çev. Friedrich Breithaupt. Typis Reyherianis, 1710.
- Chazan, Robert. *European Jewry and the First Crusade.* University of California Press, 1987.
- Chazan, Robert. *God, Humanity, and History: The Hebrew First Crusade Narratives.* Berkeley & London: University of California Press, 2000.
- Chones, Simon Moses. *Toldot HaPoskim.* Warsaw, 1910.
- Coffman, Aryeh. *La Torá con Rashi: el Pentateuco con el comentario de Rabi Shelomo Itzjaki (Rashi).* 5 Cilt. Editorial Jerusalem de México, 2001.
- Cohen, Mordechai Z. *Rashi, Biblical Interpretation, and Latin Learning in Medieval Europe: A New Perspective on an Exegetical Revolution.* Cambridge University Press, 2021.
- Darmesteter, Arsène. "Les Gloses françaises de Raschi dans la Bible". *Revue des Études Juives* 53/106 (1907), 161-193.
- Darmesteter, Arsene - Blondheim, David Simon A. *Les Gloses Françaises dans les Commentaires Talmudiques de Raschi.* Paris, 1929.
- Eidelberg, Shlomo - Derovan, David. "Gershom Ben Yudah Me'or Ha-Golah". *Encyclopaedia Judaica (EJ)* (Second). ed. Fred Skolnik - Michael Berenbaum. 7/551-552. Detroit: Thomson & Gale, 2007.
- Eisenstat, Yedida Chaya. *Rashi's Midrashic Anthology: The Torah Commentary Re-Examined.* Ann Arbor, United States, Ph.D., 2014.
- Englander, Henry. "A Commentary on Rashi's Grammatical Comments". *Hebrew Union College Annual* 17 (1942), 427-498.

- Englander, Henry. “Grammatical Elements and Terminology in Rashi’s Biblical Commentaries: Introduction”. *Hebrew Union College Annual* 14 (1939), 387-429.
- Fraenkel, Jona. “Rashi (Commentary to the Babylonian Talmud)”. *Encyclopedia Judaica (EJ)* (Second). ed. Fred Skolnik - Michael Berenbaum. 17/104-105. Detroit: Thomson & Gale, 2007.
- Freimann, Aron. “Manuscript Supercommentaries on Rashi’s Commentary on the Pentateuch”. *Rashi Anniversary Volume*. ed. H. L. Ginsberg. 73-114. New York: American Academy for Jewish Research, 1941.
- Gelles, Benjamin J. *Peshat and Derash in the Exegesis of Rashi*. Leiden: Brill, 1981.
- Grossman, Avraham. *Rashi*. çev. Joel A. Linsider. Oxford: The Littman Library Of Jewish Civilization, 2012.
- Gruber, Mayer I. *Rashi’s Commentary on Psalms*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 2007.
- Grunhaus, Naomi. “The Dependence of Rabbi David Kimhi (Radak) on Rashi in His Quotation of Midrashic Traditions”. *Jewish Quarterly Review* 93/3-4 (2003), 415-430.
- Haberman, Abraham Meir. *Piyutey Raşi*. Jerusalem: Schocken, 1940.
- Hailperin, Herman. *Rashi and The Christian Scholars*. Pennsylvania: University of Pittsburgh Press, 1963.
- Rabbi Salomo Jarchi’s ausführlicher Commentar über den Pentateuch*. çev. L. Haymann. Bonn: L. Habicht, 1833.
- Hayyim, Jacob ben (ed.). *The Second Rabbinic Bible (Mikraot Gedolot)*. Venice: Daniel Bomberg, 1524.
- Heller, Marvin J. “Earliest Printings of the Talmud”. *Printing the Talmud: From Bomberg To Schottenstein*. ed. Sharon Liberman Mintz - Gabriel M. Goldstein. 61-78. New York: Yeshiva University Press, 2006.
- Heller, Marvin J. *Further Studies in the Making of the Early Hebrew Book*. Leiden: Brill, 2013.
- Kamin, Sarah. “Affinities Between Jewish and Christian Exegesis in Twelfth Century Northern France”. *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies* 9 (1985), 141-155.
- Kamin, Sarah. “Rashi’s Exegetical Categorization with Respect to the Distinction between Peshat and Derash”. *Immanuel* 11 (1980), 16-32.
- Krieger, Pinchas. *Parşan-Data: Raşimat ha-Piruşim le-Piruş Raşi al ha-Torah*. 2 Cilt. Monsey, 2005.
- Lawee, Eric. *Rashi’s Commentary on the Torah: Canonization and Resistance in the Reception of a Jewish Classic*. New York: Oxford University Press, 2019.
- Leibowitz, Nehama. “Rashi’s Criteria for Citing Midrashim”. *Torah Insights*. 101-142. Jerusalem: The Joint Authority for Jewish Zionist Education, 1995.
- Levy, B. Barry. “Rabbinic Bibles, ‘Mikra’ot Gedolot’, and Other Great Books”. *Tradition* 25/4 (1991), 65-81.
- Levy, B. Barry. “Rashi’s Commentary on the Torah: A Survey of Recent Publications”. *Tradition* 23/4 (1988), 102-116.

- Liber, Maurice. *Rashi*. çev. Adele Szold. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1906.
- Lockshin, Martin I. *Rabbi Samuel Ben Meir's Commentary on Genesis: An Annotated Translation*. Lewiston: E. Mellen Press, 1989.
- Marx, Alexander. "The Life and Work of Rashi". *Rashi Anniversary Volume*. ed. H. L. Ginsberg. 9-30. New York: American Academy for Jewish Research, 1941.
- Marx, Moses. "On the Date of Appearance of the First Printed Hebrew Books". *Alexander Marx: Jubilee Volume*. ed. Saul Lieberman. 1/481-636. New York: Jewish Theological Seminary of America, 1950.
- Max, Schloessinger. "Rashi, His Life and His Work". *Year Book of the Central Conference of American Rabbis*. ed. Adolf Guttmacher. 15/223-245. Baltimore: Lord Baltimore Press, 1905.
- Meral, Yasin. *İbrahim Müteferrika Öncesi İstanbul'da Yahudi Matbuatı*. İstanbul: Divan Kitap, 2016.
- Mintz, Adam. "The Talmud in Translation". *Printing the Talmud: From Bomberg To Schottenstein*. ed. Sharon Liberman Mintz - Gabriel M. Goldstein. 121-142. New York: Yeshiva University Press, 2006.
- Nederlandsche vertaling van den Pentateuch: benevens eene Nederlandsche verklarende vertaling van Rashie's Pentateuch commentar*. çev. Abraham Samson Onderwijzer. Amsterdam: Van Creveld & Company, 1895.
- Pearl, Chaim. *Rashi*. London: Peter Halban, 1988.
- Penkower, Jordan S. "The End of Rashi's Commentary on Job. The Manuscripts and the Printed Editions (with three appendices)". *Jewish Studies Quarterly* 10/1 (2003), 18-48.
- Ramban. *Perush ha-Ramban (Genesis)*. çev. Yaakov Blinder - Yosef Kamenetzky. 7 Cilt. Brooklyn, New York: Mesorah Publications, 2004.
- Rosenthal, A. "Talmud Editions of Daniel Bomberg". *Talmud Editions of Daniel Bomberg*. Leiden: Brill, 1999.
- Rosenthal, Erwin I. J. - Guppy, Henry. "Rashi and the English Bible". *Bulletin of the John Rylands Library* 24/1 (1940), 138-167.
- Rothkoff, Aaron. "Rashi (His Life)". *Encyclopedia Judaica (EJ)* (Second). ed. Fred Skolnik - Michael Berenbaum. 17/101-102. Detroit: Thomson & Gale, 2007.
- Rubin, Rehav. *Portraying the Land: Hebrew Maps of the Land of Israel from Rashi to the Early 20th Century*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2018.
- Schmelzer, Menahem. "Hebrew Manuscripts and Printed Books Among the Sephardim Before and After the Expulsion". *Crisis and Creativity in the Sephardic World: 1391-1648*. ed. Benjamin R. Gampel. 256-266, 380-384. New York: Columbia University Press, 1997.
- Shereshevsky, Esra. *Rashi: The Man and His World*. New York: Sepher-Hermon Press, 1982.
- Smith, Catherine Delano - Gruber, Mayer I. "Rashi's (Rabbi Solomon ben Isaac) Legacy: Maps of the Holy Land". *Map Collector* 59 (1992), 30-35.

- Soloveitchik, Haym. “Catastrophe and Halakhic Creativity: Ashkenaz: 1096, 1242, 1306 and 1298”. *Jewish History* 12/1 (1998), 71-85.
- Toledano, Jacob Moses. *Apiryon*. Jerusalem, 1905.
- Topşir, Mustafa. “Taamim Sembolleri ve Melodik Olarak İfade Edilmeleri”. *İDİL* 12/103 (2023), 373-400.
- Touito, Elazar. “Rashi’s Commentary on Genesis 1—6 in the Context of Judeo-Christian Controversy”. *Hebrew Union College Annual* 61 (1990), 159-183.
- Urbach, Ephraim E. “How Did Rashi Merit the Title Parshandata?” *Rashi 1040-1990: Hommage a Ephraim E. Urbach*. ed. Gabrielle Sed-Rajna. 387-398. Paris: Cerf, 1993.
- Van der Heide, Albert. “Rashi’s Biblical Exegesis”. *Bibliotheca Orientalis* 41 (1984), 292-318.
- Viezel, Eran. “The Secret of the Popularity of Rashi’s Commentary on the Torah”. *Review of Rabbinic Judaism* 17/2 (13 Ağustos 2014), 207-217.
- Werner, Eric. “Trop and Tropus: Etymology and History”. *Hebrew Union College Annual* 46 (1975), 289-296.
- Williams, Benjamin. “Glossa Ordinaria and Glossa Hebraica Midrash in Rashi and the Gloss”. *Traditio* 71 (2016), 179-201.
- Yisraeli, Yosi. “A Christianized Sephardic Critique of Rashi’s ‘Peshat’ in Pablo de Santa María’s “Additiones Ad Postillam Nicolai de Lyra”. *Medieval Exegesis and Religious Difference*. ed. Ryan Szpiech. 128-141. New York: Fordham University Press, 2015.
- Yitzchaki, David (ed.). *Тора с комментариями Раши (Берейшум - Дварим)*. çev. Alexander Feigin vd. Moskova: Knizhniki, 2007.
- Zeitlin, Solomon. “Rashi [Rabbi Solomon of France]”. *American Jewish Committee* 41 (1939), 111-140.



Bakire Meryem ve Tanrısal Hamileliği: Yunan Mitolojisi ile Karşılaştırma ve Filolojik İnceleme

Virgin Mary and Her Divine Pregnancy: Comparison with Greek Mythology and Philological Analysis

Hilal ÇİFCİ

<https://orcid.org/0009-0003-1320-1450>

hilal.cifci@marmara.edu.tr

Marmara Üniversitesi | <https://ror.org/02kswqa67>
Arş. Gör., İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi, İstanbul,
Türkiye

Asst. Prof., Marmara University, Faculty of Theology,
Department of History of Religions, İstanbul, Türkiye

İsmail TAŞPINAR

<https://orcid.org/0000-0003-4427-6829>

itaspinar@marmara.edu.tr

Marmara Üniversitesi | <https://ror.org/02kswqa67>
Prof. Dr., İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi, İstanbul,
Türkiye

Prof. Dr., Marmara University, Faculty of Theology,
Department of History of Religions, İstanbul, Türkiye

Atıf | Cites As

Çifci, Hilal – Taşpınar, İsmail. “Bakire Meryem ve Tanrısal Hamileliği: Yunan Mitolojisi ile Karşılaştırma ve Filolojik İnceleme”. *Burdur İlahiyat Dergisi* 8 (Haziran 2024), 194-216.

<https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1476435>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 01 Mayıs/May 2024
Kabul Tarihi/Accepted	: 27 Haziran/June 2024
Yayın Tarihi/Published	: 28 Haziran/June 2024

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Hilal ÇİFCİ – İsmail TAŞPINAR.

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Yazar Katkıları/Author Contributions: Hilal ÇİFCİ %50 – İsmail TAŞPINAR %50.

Virgin Mary and Her Divine Pregnancy: Comparison with Greek Mythology and Philological Analysis

Abstract

The birth of Jesus, which forms the basis of Christian theology, is one of the building blocks of the belief system. However, with his birth, his mother Mary also came to the fore, and thus Mary was also included in theology. The influence of both canonical and apocryphal texts from the early years of Christianity is seen in the formation of today's belief in Mary. Because canonical texts give very little information about Mary. Although other texts provide information about Mary, their focus is on the virgin pregnancy and birth of Jesus. The most important feature of Mary is that she became pregnant as a virgin by a divine means. The texts presented a narrative about her virginity in such a way that there was no question left in mind. Therefore, Mary grew up in a very sheltered manner from her birth until she became pregnant, and then the divine pregnancy took place. She is subjected to an innocence test to see if any man had any influence on her pregnancy. It is also noted that Mary preserved her virginity during and after birth. Therefore, this issue has occupied an important place in both Christology and Mariology and has caused debates and divisions among Christians. Although similar themes regarding the virgin birth of Mary can be seen in other religions and cultures, since Christianity emerged especially in the Hellenistic culture and the Roman Empire and also emerged from the Jewish society, it was deemed necessary to look at the degree of divine intervention in pregnancies in Greek paganism and Judaism for comparison. Due to the emphasis on Mary's virginity, when we look at the Greek and Jewish societies, it is seen that virginity has serious religious and cultural importance. Especially the emphasis on Mary's virginity in the canonical Gospels is underlined by the concepts used as well as the way the events are narrated. However, in order to maintain the connection of the Gospel of Matthew with Judaism and to show that the prophecy spoken in the Old Testament came true, he quoted Isaiah 7:14 when describing the birth of Jesus. However, the word virgin used in this quote causes controversy. Thus, both the *almah* concept used in Isaiah and the *parthenos* concepts in Greek, since Matthew is Ancient Greek, were examined from a philological perspective. Therefore, in this study, the issue of divine pregnancy and virgin birth will be discussed in terms of the relationship between Greek paganism and Judaism, especially the Old Testament, and the philological relationship of the word virgin used to describe Mary.

Keywords: Mary, Jesus, Virgin, Greek Mythology, Woman.

Bakire Meryem ve Tanrısal Hamileliği: Yunan Mitolojisi ile Karşılaştırma ve Filolojik İnceleme*

Öz

Hıristiyan teolojisinin temelini oluşturan İsa'nın dünyaya gelmesi, inanç sisteminin yapı taşlarından biridir. Bununla birlikte onun dünyaya gelişiyle annesi Meryem de ön plana çıkmak durumunda kalmış ve böylece teolojide Meryem'e de yer verilmiştir. Günümüzdeki Meryem inancının oluşmasında Hıristiyanlığın ilk yıllarındaki hem kanonik hem de apokrif metinlerin etkileri görülür. Zira kanonik metinler Meryem hakkında oldukça az bilgi verir. Diğer metinler her ne kadar Meryem hakkında bilgi verse de merkezde onun İsa'ya bakire hamileliği ve İsa'nın doğumu üzerine inşa edilmiştir. Meryem'in en büyük özelliği tanrısal bir yolla bakire olarak hamile kalmasıdır. Onun bakireliği hususunda metinler, akıllarda soru kalmayacak şekilde bir anlatım sergilemiştir. Meryem doğumundan itibaren hamile kalma aşamasına kadar oldukça korunaklı bir şekilde büyümüş ve ardından tanrısal bir hamilelik süreci yaşamıştır. Meryem metinlerde hamileliğinde herhangi bir erkeğin etkisinin olup olmadığına dair masumiyet testine tabi tutulur. Ayrıca Meryem'in doğum sırasında ve sonrasında da bakireliğini koruduğuna dikkat çekilir. Dolayısıyla bu konu hem kristoloji hem de mariolojinin önemli bir yerini işgal etmiş, Hıristiyanlar arasında tartışmalara ve ayrışmalara da neden olmuştur. Meryem'in bakire doğumuyla ilgili benzer temalar diğer dinlerde ve kültürlerde de görülebilmekle birlikte Hıristiyanlığın özellikle Hellenistik kültür ve Roma imparatorluğunda ortaya çıkması ve aynı zamanda İsa'nın Yahudi toplumunun içinden doğmuş olmasından dolayı mukayese için Yunan paganizmi ve Yahudilikteki hamileliklerde tanrısal müdahalenin ne derece olduğuna bakılması gerekli görülmüştür. Meryem'in bakireliğine vurgu yapılması sebebiyle Yunan ve Yahudi toplumuna bakıldığında onlarda dini ve kültürel açıdan bakireliğin ciddi bir önem taşıdığı görülmüştür. Özellikle kanonik İncillerdeki Meryem'in bakireliğine vurgu ve olayların anlatım şeklinin yanında kullanılan kavramlarla da bu hususun altı çizilmiştir. Bununla birlikte Matta İncili Yahudilikle hem bağıni sürdürmek hem de Eski Ahit'te söylenen kehanetin gerçekleştiğini göstermek amaçlı İsa'nın doğumunu anlatırken Yeşaya 7:14'ten alıntı yapmıştır. Ancak yaptığı bu alıntıda kullanılan bakire kelimesi tartışmalara neden olmuştur. Bu sebeple hem Yeşaya'da kullanılan *almah* kavramı hem de Matta'nın Eski Yunanca olması sebebiyle Yunancadaki *parthenos* kavramları filolojik açıdan

* Bu makale, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. İsmail Taşpınar danışmanlığında yürütülen, Hilal Çıfci tarafından hazırlanmakta olan "Dionysos Kültü ve Erken Dönem Hıristiyanlık İlişkisi Sorunu" başlıklı doktora tez çalışmasından üretilmiştir.

incelenmiştir. Dolayısıyla bu çalışmada tanrısal hamilelik ve bakire doğum meselesinin işlenen tema açısından Yunan paganizmi ve özelde Eski Ahit olmak üzere Yahudilik ile nasıl bir ilişki içinde olduğu ve Meryem'i tanımlamak için kullanılan bakire kelimesinin filolojik açıdan durumu ele alınmıştır.

Anahtar kelimeler: Meryem, İsa, Bakire, Yunan Mitolojisi, Kadın.

Giriş

Hıristiyanlıkta İsa'nın annesi olması sebebiyle Meryem önemli bir yer teşkil etmektedir. Meryem'le ilgili 4. yüzyıldan itibaren Tanrı'nın annesi olması, kutsallığı, bakireliği, günahsız doğması ve semaya yükselmesi olmak üzere beş temel dogma oluşmuştur.¹ Bu dogmalar arasında 'bakirelik', İsa'nın insan bir babası olmaksızın, tanrısal bir yolla hamileliğinde ve doğumunda önemli bir yer teşkil eder. Hıristiyanlığın kutsal metinlerine bakıldığında da Meryem'le ilgili en fazla yer alan bilgi hayatının bu dönemine aittir.

Meryem'in hayatı ile ilgili kanonik İncillerde oldukça sınırlı bilgi bulunmaktadır. Kronolojik sıraya göre bakıldığında Markos İncil'i en erken yazılan İncil kabul edilir.² Ancak bu İncil, İsa'nın doğumuna dair bilgi vermez ve anlatımına yetişkinliğinden başlar. Bununla birlikte, Meryem'e dair verdiği dolaylı bilgiler haricinde başka bir bilgiye yer vermez. Matta İncili, Meryem'in İsa'ya hamileliği, doğumu ve Hirodes zamanında Mısır'a kaçışları ile ilgili anlatılarda bulunurken, İsa'nın yetişkinlik dönemlerinde Meryem konusunda sessiz kalır. İsa'nın çocukluk anlatısına yer veren bir diğer İncil olan Luka İncili, Matta'ya göre Meryem hakkında daha fazla bilgi verir. Bu İncil, Meryem'den Yusuf'un nişanlısı olarak bahsetmesinin yanında hamileliği, doğumu ve Mısır'a kaçış sürecini daha detaylı anlatır. Sinoptiklerin haricinde tutulan Yuhanna İncili ise, Markos gibi İsa'nın hikayesini yetişkinliğinden itibaren anlatmaya başladığı için, doğum hadisesine yer vermez ve bu sebeple de Meryem'le ilgili dolaylı bilgiler naklede.

Meryem'le ilgili nispeten daha ayrıntılı bilgi, apokrif İncillerden edinilmektedir. Bu İncillerden İsa'nın çocukluk İncilleri arasında sayılan Yakup'un Çocukluk İncili³ İsa'nın kardeşi kabul edilen Yakup'a atfedilmiştir.⁴ Bu metnin 2. yüzyılın ortalarında yazıldığı tahmin edilmektedir. Zira, söz konusu eserden, 2. sonlarından itibaren yaşamış olan kilise babalarının eserlerinde bahsedilir. Ayrıca, bu eserin, erken dönemde yazılan apokriflerden biri olduğu ve sonraki apokriflere kaynaklık ettiği düşünülmektedir. Kanonik metinler arasında yer almasa da, Meryem'in hayatını anlatması sebebiyle de rağbet görmüştür.⁵ Bu İncil'de Meryem'in anne ve babasından başlanarak İsa'nın doğumuna kadar geçen süreç Meryem üzerinden anlatılmıştır. Eserde, Matta ve Luka'da yer verilen olaylarla büyük ölçüde örtüşmesinin yanında ilgi çekici farklı bilgilere de yer verilmektedir. Meryem'in dünyaya gelişi, nişanlandığı Yusuf'un aile hayatı, Meryem'in mabedin perdesi için el işçiliği yaptığı, İsa'nın doğumunda gerçekleşen olağanüstü olaylar ve ebeler gibi konular, kanonik İncillerden farklı olarak Yakup'un dahil ettiği konulardır.⁶ Çocukluk İncili grubunda yer alanlardan bir diğeri ise, Thomas'ın

¹ Ömer Faruk Harman, "Meryem", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004).

² Bart D. Ehrman, *The New Testament a Historical Introduction to the Early Christian Writings* (New York: Oxford University Press, 2000), 43.

³ Bu İncil, en yaygın bilinen ismiyle "Yakup'un Çocukluk İncili"dir (Infancy Gospel of James). "Protoevangelium of James" (Yakup'un Proto-İncili), "Meryem'in Doğumu" (The Birth of Mary), "Tanrı Annesi Aziz Meryem'in Doğum Hikayesi" (The Story of the Birth of Saint Mary, Mother of God) ve "Meryem'in Doğumu; Yakup'un Vahyi" (The birth of Mary; The Revelation of James) olmak üzere birçok ada sahiptir. Geniş bilgi için bkz.: Bart D. Ehrman, *Lost Scriptures: Books that did not make it into the New Testament* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 63.

⁴ Ekrem Sarıkçıoğlu, *Diğer İnciller (Apokrif İnciller)(Yeni Bulunan Belgeler İlavle Edilerek Güncellenmiş Metinler ve Tarihi Bilgiler)* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2009), 121.

⁵ Luigi Gambero, *Mary and The Fathers of Church: The Belessed Virgin Mary in Patristic Thought*; Ehrman, *Lost Scriptures*, 58,63.

⁶ Sarıkçıoğlu, *Diğer İnciller*, 124-138.

Çocukluk İncili'dir.⁷ Bu İncil'de Meryem anlatılmaz, ancak daha çok İsa'nın beş yaşından sonraki çocukluk dönemine dair mucizelere yer verilir.⁸ Meryem'i konu alan bir diğer apokrif metin ise, Pseudo Matta İncili'dir.⁹ Bu İncil'in içerisinde yer alan Meryem'in Doğumu İncili'nde,¹⁰ Meryem'in hayatı ve özellikle bakire doğum yapması ile ilgili bilgiler verilmektedir. Daha geç dönemde yazıldığı kabul edilen Pseudo Matta İncili, hem Yakup hem de Thomas'ın Çocukluk İncillerinin verilerini ve kısmen kanonik İncillerden de bazı bilgileri birleştirerek konuları anlattığı görülmektedir.¹¹ Bunların dışında, Philip İncili ile 19. yüzyılda bulunan ve 8. yüzyılda Yunancadan Latinceye tercümesi yapıldığı düşünülen Titus'un Mektubu da, geç döneme ait bir metin olarak Meryem'in sadece bakireliğine işaret etmektedir.¹² Kanonik İncillerde Meryem'e İsa ile ilgili anlatımlarla bağlantılı olduğu kadar yer verilmiştir. Bunun haricinde özel olarak Meryem anlatılmamıştır. Bakireliği de sadece İsa'nın doğumunu anlatan Matta ve Luka İncillerinde belirtilmiş, Markos ve Yuhanna İncilleri ise, bu konuda sessiz kalmıştır. Erken dönemde yazılmış olan Yakup'un Çocukluk İncili haricinde, apokrif metinler de benzer bir yolu izlemektedir. Dolayısıyla kutsal metinlerde Meryem'e dair oldukça az bilgi verilirken; bu bilgiler İsa merkezli bir anlatım içerisinde sunulmaktadır. Anlatılan kısımlarda ise, Meryem'in bakireliği ve tanrısal hamileliğine yer verilmiştir.

Araştırmada, Meryem'in bakireliği ele alınırken Hıristiyanlığın ortaya çıktığı ve şekillendiği erken döneme odaklanılacaktır. Bu sebeple Hıristiyanlığa ait metinler incelenirken erken dönemlerde yazılmış olanları dikkate alınacaktır. Bunlar arasından kanonik İncillerde Meryem'le ilgili yer alan bilgiler öncelikli olarak kullanılacaktır. Ancak bu İncillerde verilen bilgi sınırlı kaldığında daha ayrıntılı bilgi vermek için gerek erken tarihte yazılmış olması gerekse yaygın olarak bilinmesi sebebiyle Yakup'un Çocukluk İncili'ne başvurulacaktır. Araştırma iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, Meryem'in tanrısal hamilelik sürecine gelene kadar nasıl yetiştiği ve İsa'ya hamileliği sürecinde yaşadığı olaylar Yahudilik ve Yunan mitolojisi ile karşılaştırmalı olarak ele alınmaktadır. İkinci bölümde ise, Hellenizm ve Yahudilikteki bakire kavramı ve bakirelik anlayışı kültürel boyutlarıyla mukayeseli olarak incelenecektir.

1. Meryem'in Korunaklı Hayatı ve Hamileliği

1.1. Meryem'in Dünyaya Gelişi ve Yetiştirilmesi

Hıristiyanlığa kaynaklarına göre dünyaya bir mucizeyle gelen Meryem mabet gibi korunaklı bir yerde büyümüş ardından nişanlısının korumasına geçmiştir. Yakup İncili'nde annesi Hannah, babası ise Kudüslü zengin bir Yahudi olan Ioakeim (Joachim, İmran), ileri yaşta ve çocuk sahibi olamamış bir çifttir. Yaşlılık dönemlerinde tanrı tarafından bir çocuklarının olacağı müjdesi verilir ve Hannah bu müjdeli haberin sevinciyle doğacak çocuğu mabede adar.¹³ Meryem'in bu dünyaya gelişi 'lekesiz doğum' olarak da adlandırılır. İsa'nın bakire Meryem'den doğumundan farklı olarak 'lekesiz doğum', arzu ve istek olmaksızın annesinin Meryem'e hamile kalması ve Adem ile Havva'dan kaynaklanarak

⁷ Thomas'ın Çocukluk İncili olarak geçen bu İncil, Kıpti Thomas İncili'nden farklı bir metindir ve İsa'nın çocukluğu anlatılır.

⁸ Sarıkçıoğlu, Diğer İnciller, 121; 158-172.

⁹ Pseudo, Eski Yunanca τὸ ψεῦδος kelimesinden gelir. Kelimenin sahte ve yalan anlamları bulunur. Bu ifade, Sözde Matta İncili şeklinde çevrilebilir. Burada kanonik Matta İncilini değil, aynı adı taşıyan apokrif bir İncili tanımlamak için kullanılır.

¹⁰ The Gospel of the Nativity of the Mary. <https://www.theworkofgod.org/Aparitns/PevglJms.htm> . Nativity of Mary isimli İncil'in, Yakup'un Çocukluk İncili'nin orijinal adı olduğu da bir başka kabuldür. Gambero, *Mary and The Fathers of Church: The Belesed Virgin Mary in Patristic Thought*, 35.

¹¹ <https://www.theworkofgod.org/Aparitns/PevglJms.htm>

¹² Ehrman, *Lost Scriptures*, 38-45.

¹³ Yakup 1:1-8:1. Yakup İncili için Sarıkçıoğlu'nun eserinin içerisinde yer alan çeviri kullanılmıştır. Bkz. Sarıkçıoğlu, Diğer İnciller.

aktarılan ilk günahattan uzak dünyaya gelmesi şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁴ Henüz anne karnındayken Tanrı'ya adanan Meryem, üç yaşına geldiğinde mabede verilir. Burada yiyeceğini bir melek getirir ve korunaklı bir şekilde büyür. Her ne kadar kanonik İncillerde Meryem'in mabette büyüdüğüne dair bilgi verilmesi de, konuya Yakup İncili'nde yer verilmektedir.¹⁵ Böylelikle Meryem, mabette tüm halkın gözü önünde yetişeceğinden ondan namusu ve iffeti konusunda şüphe duyulmayacaktır.¹⁶

Genç kızların ve kadınların mabette yetişmesi ve görev yapmaları konusu Antik Yunan ve Roma tarihinde bilinen bir konudur. Hıristiyanlığın doğduğu ve yayıldığı coğrafyada en eski yazılı kaynaklardan bilindiğine göre Sümerlerden itibaren kadınlar farklı görevler ve amaçlarla mabetlerde bulunmuştur. Hıristiyanlığın ortaya çıktığı dönemde Yunan-Roma toplumunda da kadınların tapınaklarda görev aldıkları bilinmektedir. Kadınlar, hizmet edip finansal destekte buldukları gibi tapınak görevini bir yaşam tarzı ve meslek olarak benimseyip hayatlarını tanrıya hizmet etmeye de adayabilirler. Antik Yunan'da Arkadia'da evlilik yaşına henüz gelmeyen kızların tapınaklarda rahip ve rahibelere yardım etmeleri veya Lokris'teki Athena tapınağında kadınların ömürleri boyunca tapınakta çeşitli şekilde hizmet etmeleri, bu duruma örnek gösterilebilir. Bunun yanında Aphrodite gibi tanrıçaların mabetlerinde kadınların fahişe olarak görev yaptıkları da bilinmektedir.¹⁷ Roma dini hayatında bekaret yemini etmiş Vesta rahibeleri de vardır. İyi aileden gelen bakire genç kızlar tapınakta rahibelik yapar ve bu süreçte bekaretini yitirirlerse diri diri mezara kapatılırlardı. Dolayısıyla Antik Yunan-Roma kültüründe kızların mabetlerde görev aldıkları bilinen bir uygulamadır.¹⁸

Yahudi Kutsal Kitabı'nda kızların mabette okutulmasına yönelik bir bilgi yer almamaktadır. Tapınakla ilgili bilgi veren 2. Krallar ve Hezekiel kitapları ile Hıristiyanlığın ilk yüzyılında Flavius Josephus tarafından kaleme alınan eserlerde böyle bir uygulamadan bahsedilmemektedir. Aynı şekilde, söz konusu uygulamaya ilişkin Talmud literatüründe de herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır.¹⁹ Bunun yanında Parroy, 4. yüzyılda kilise babalarından Ambrose'nin, mabette görev alabilen bakireler olduğuna dair bilgi okuduklarını belirtmesi sebebiyle dolaylı olarak böyle bir uygulamanın varlığına rastlandığını belirtir. Ancak Parroy, Meryem'in ailesinin varlıklı olmasından hareketle böyle bir göreve gerek olmayacağını belirtir. Meryem'in Tapınakta kalmasının kendi iradesiyle gerçekleştiği görüşü sunulur.²⁰ Fakat tapınağa kabul edilirken üç yaşında olduğunu göz önünde bulundurulduğunda Meryem'in iradesiyle yaptığı bir tercihin pek mümkün olmadığını söylenebilir. Bu yüzden, Meryem'in ailesinin yanında yetiştiği tahmin edilir.²¹ Bir diğer mesele ise, Meryem'in yaşadığı ve mabette kaldığı belirtilen tarihlerde, tapınak kral Hirodes'in başlattığı inşaat sürecindedir. Meryem'in M.Ö. 25-22 yılları arasında doğduğu tahmin edilen yıllar, tapınağın tamirat faaliyetlerinin yapıldığı yıllardır.²² Hirodes'in yaptırdığı

¹⁴ Tülay Kazancı, "Lekesiz Gebelik: Meryem'in Saflığının Teolojik Ve Sanatsal Betimi", *Sanat Tarihi Yıllığı* 22 (Aralık 2013), 101-122.

¹⁵ Yakup 4:1-8:1

¹⁶ Düccane Demirtaş, "I. Yüzyıl Yahudi Toplumunun Bakirelik ve Mesih İnancı Bağlamında Tarihsel İsa Üzerine Dini Pragmatik Bir Yaklaşım", *Din ve Felsefe Araştırmaları*, 2/3(Haziran 2019), 52.

¹⁷ Akalın Ayşe Gül, "Eskiçağda Grek Kadının Toplumsal Yaşantısı", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi* 21/33 (2003), 33, 42.

¹⁸ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. A. Berktaş (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2003), 2/135; Sarah B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity* (New York: Schocken Books, 1975), 210-211; Maksud Kurt, *Tanrıça Kültü ve Hıristiyanlık'taki Meryem Figürüne Etkileri* (SBE, Dinler Tarihi ABD: Rize Üniversitesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010), 42-43.

¹⁹ Krallar 12; Hezekiel 40-48; Joseph Patsch, *Our Lady in the Gospels* (London: The Newman Press, 1958), 28.

²⁰ Ambrose, Concerning Virginitiy I: <https://www.newadvent.org/fathers/34071.htm>; Louis Perroy, *The Humble Virgin Mary: Thoughts on the Mysteries of her Life* (London: Burns, Oates & Washbourne Ltd., 1935), 2.

²¹ Patsch, *Our Lady in the Gospels*, s. 29.

²² Patsch, *Our Lady in the Gospels*, s. 29.

mabedi genişletme inşaatı ise, MÖ 20/19 yıllarında başlar. Tapınağın ibadet yeri, avlu ve dış duvarların inşası dokuz buçuk yıl sürer; tamamlanması ise kırk altı yılı bulur.²³ Meryem'in mabette yetişmesiyle ilgili böyle bir bilgi vermesi nedeniyle Yakup İncili yazarı Yahudi adet ve hayatını bilmemekle eleştirilir.²⁴ Ayrıca tapınağın inşaat sürecini hesaba katmadığı da söylenebilir.

Yine Yakup'un Çocukluk İncili'nin aktardığına göre; Meryem on iki yaşına yani ergenlik dönemine geldiğinde mabetten ayrılması için kohener arasında istişare yapılır ve dul bir adamın korumasına verilme kararı alınır. Kurada, Yusuf adında ileri yaştaki dul ve çocukları olan marangoz bir adam belirlenir. Yusuf hem yaşının ileri olması hem de erkek çocuklarının varlığı sebebiyle itiraz etse de sonunda karara uyarak Meryem'le nişanlanır. Yusuf nişanın ardından Meryem'i korumasına alarak kendi evine götürür.²⁵ Buna göre, Yusuf eş değil koruyucu olarak anlatılır. Böylece Meryem mabet gibi korunaklı bir yerden ayrılarak Yusuf'un korumasına geçmiştir. Oysa, Matta ve Luka İncillerinde sadece Yusuf isimli bir adamla nişanlı olduğu bildirilir ve bu konuda başka bir bilgi yer almaz.²⁶

1.2. Meryem'in Hamileliği

Meryem'in dünyaya gelişinin mucizevi ve günahsız olmasıyla birlikte İsa'nın doğumunda bu mucizevi olaylar çok daha fazlası yaşanmıştır. Hıristiyanlara göre, Meryem bakireyken herhangi bir insanla birliktelik yaşamadan İsa'ya hamile kalmıştır. Bu hadise Matta ve Luka İncillerinde kısaca anlatılırken, Yakup İncili'nde daha ayrıntılı bir şekilde yer alır. Matta'da nişanlı olan Meryem'in, "Yusuf ile birlikte olmalarından önce Kutsal Ruh'tan hamile olduğu anlaşıldı" şeklinde açıklanır.²⁷ Luka'da ise bu hamileliğin nasıl gerçekleştiğine dair biraz daha detay eklenir ve Melek Cebrail (Gabrail) Meryem'e gelerek tanrının lütfuna eriştiğini, bir oğul doğuracağını söyler. Meryem ise bu durumu şaşkınlıkla karşılayarak, herhangi bir erkekle münasebette bulunmadığını, dolayısıyla bunun nasıl olacağını sorar. Bunun üzerine, Kutsal Ruh'un onun üzerine geleceği, Tanrı'nın gücünün ona gölge salacağı ve bu sebeple de doğacak olana 'tanrı oğlu' denileceği cevabını alır. Ayrıca bu tanrısal müdahaleye akrabasını yani Yahya'yı doğuracak olan Elizabeth'i örnek gösterir.²⁸ Yakup İncili bu hadisenin gerçekleşmesini günlük yaşamıyla ilgili detaylar da vererek çok daha ayrıntılı anlatır. Meryem su almak için kuyuya gittiğinde melek ona olacakları haber verir. Bunun üzerine, telaşlanarak eve giden Meryem'e melek tekrar gelir. Meryem 'Tanrı'dan mı hamile kalacağımı' sorduğunda ise melek, öyle olmadığını, Tanrı'nın kelamından hamile kalacağımı belirtir.²⁹ Yakup İncili'ne göre on iki yaşında Yusuf'un evine gelen Meryem, bu sırada on altı yaşındadır.³⁰

Yakup İncili'ne göre nişanlısı Yusuf çalışmak için Kefernahum'a gider ve eve döndüğünde Meryem'i altı aylık hamileyken görür, endişelenir ve ona kızar.³¹ Matta İncili'nde, Yusuf hamileliği öğrendiğinde sessizce kaçmak ister; ancak rüyasında tanrı onu uyarır ve o da durumu kabullenir.³² Luka İncili ise Yusuf konusunda sessiz kalır. Anlaşılan o ki Matta ve Yakup İncillerinde hamilelik Yusuf

²³ Da Bahat, "The Herodian Temple", *The Chambridge History of Judaism*, Vol. III, Ed. William Horbury, D. Davides, John Sturdy (Chambridge: Chambridge University Press, 2000), 38; Yuhanna 2:20.

²⁴ Günay Tümer, *Hıristiyanlıkta ve İslam'da Hz. Meryem* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 82; Harman, "Meryem", 236-242.

²⁵ Yakup 8:1-9:3. Pseudo Matta İncilinde Meryem'in yanında beş bakire daha Yusuf'a verilir ve hepsini korumasına aldığı anlatılır. 8:4 (<https://www.theworkofgod.org/Aparitns/PevglJms.htm>)

²⁶ Matta 1:18; Luka 1:26-27

²⁷ Matta 1:18.

²⁸ Luka 1:26-36

²⁹ Yakup 11:2-3, 12:3.

³⁰ Yakup 12:3.

³¹ Yakup 13:1.

³² Matta 1:19

perspektifinden de ele alınarak, akla gelebilecek sorulara açıklık getirmek için olsa gerek, onun herhangi bir etkisinin olmadığı gösterilmeye çalışılmıştır. Matta İncili, Meryem'in nişanlısının endişesi ve şaşkınlığıyla bu olayda herhangi bir payının olmadığını ve tamamen habersiz olduğunu göstererek Yusuf'la öncesinde bir birliktelik yaşamadığını da açıkça belirtilir. Meryem'in durumu ise daha önce bir ilişki yaşamadığı ve dolayısıyla bu hamileliğin normal şartlarda mümkün olmadığı belirtilerek onun bakireliğinin farklı ifadelerle defaatle altı çizilmektedir.

Yahudilikte, Eski Ahit'te görüldüğü üzere hamileliklere Tanrısal bir müdahalenin olduğuna inanılmaktadır. Ancak bu müdahale doğrudan tanrının verdiği babasız bir hamilelik şeklinde değil, erkek ile ilişki sonucu gerçekleşen fakat olağanüstü bir durum şeklindedir. Bu noktada tanrının müdahalesi ile ileri yaşta veya çocuğu olmayan kadınların eşlerinden hamile kaldığı temaları işlenir. Çocuğu olmayan Sare'nin ilerlemiş yaşında İshak'a hamile kalması ve dünyaya getirmesi bu duruma örnek olarak zikredilebilir.³³ Ancak erkek olmaksızın bir kadının doğrudan tanrıdan veya tanrısal müdahale ile hamile kalması daha önce rastlanan bir inanç değildir.

Diğer inançlara bakıldığında ise tanrısal hamilelik farklı dinlerde, özellikle farklı coğrafyalardaki pagan inanç sistemlerinde görülmektedir. İran'da Zerdüştlük dininde Zerdüş'tün doğumuyla ilgili anlatıların birinde, tanrı Ahura Mazda ışık şeklinde, on beş yaşındaki bir kızı hamile bırakır.³⁴ Hindistan'da da benzer anlatılara rastlanır. Bunun en bilinen örneği, Budizm'in kurucusu kabul edilen Buda'ya annesinin hamile kalışıdır. Budizm'e göre Buda, annesinin rüyasında bir fil şeklinde onun karnına girmesi ve böylece Buda'ya hamile kalması ile ilgili anlatıdır.³⁵ Uzakdoğu'da da benzer temaya rastlanmaktadır.³⁶ Mısır mitolojisinde, tanrının bakire bir ineğe kutsal ruh üflemesiyle inek hamile kalır ve ondan tanrı Apis (Osiris) dünyaya gelir. Hellenistik dönemde ise Ptolemaios hanedanlığında tapınaklara doğum odası inşa ettirilerek buralarda tanrının oğlunun yani kralın doğumu kutlanır.³⁷

Yunan mitolojisinin Hellenistik kültürle birlikte yayıldığı anlatılarda ölümlü bir kadının tanrı tarafından kahramanlara veya yarı tanrılara hamile kalması teması birçok kez işlenmiş ve oldukça aşına olunan anlatılardır. Alkmene'den doğan Herakles, Danae'den doğan Perseus, İo'dan doğan Epaphos; baş tanrı Zeus'un ölümlü kadınlardan olan çocuklarından sadece bazılarıdır. Bunun tam tersi, yine bu inanç sisteminde mevcuttur. Tanrıça Thetis'in ölümlü Peleus'la birleşmesiyle ünlü kahraman Akhilleus'u doğurması gibi, bir tanrıça veya dişi tanrısal bir varlık da ölümlü bir erkekten hamile kalabilmektedir.³⁸ Bu şekildeki ilişkilerde Zeus'un farklı formlarda kadınları hamile bıraktığı görülür. Başka insanların görüntüsüne (özellikle evli kadınların eşlerinin şekline) bürünen Zeus, Kore'ye yılan formunda ve Danae'ye altın yağmuru gibi, oldukça farklı biçimlerde kadınlara yaklaşmıştır.³⁹ Ancak, Hıristiyanlıkta Tanrı fiziksel bir forma bürünmemiş, gölgenin salınması ile veya tanrının kelimeleri ile melek aracılığıyla Meryem hamile kalmıştır.

³³ Yaratılış 18:10-15; 21:1-5

³⁴ A. V. Williams Jackson, *Zoroaster: The Prophet of Ancient Iran* (Londra: Macmillan & Co. Ltd., 1899), 24-27.

³⁵ Walter Ruben, *Buddhizm Tarihi*, çev. Abidin İtil (Ankara: Ankara Üni. DTCF Yayınları, 1947), 52.

³⁶ Muhaddere N. Özerdim, *Taoizm: Lao-Tzu* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1946), VI.

³⁷ Ömer Uzunel, *Mithra ve Mithraizm: Düalist Pagan Sembolizmi Işığında* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2023), 421.

³⁸ Apollodoros, *Bibliotheka: Yunan Mitolojisi*, çev. N. Nirven (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017); Hesiodos, *Theogonia ve İşler ve Günler, Hesiodos Eseri ve Kaynakları*, çev. S. Eyuboğlu - A. Erhat (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1977), 965-969, 1005-1007.

³⁹ Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1978), 32, 264; Clement of Alexandria, *The Exhortation to the Greeks (Protrepticus)*, çev. G. W. Butterworth (Chambridge: Harvard University Press, 1960), II.14.

Yunan mitolojisinde İsa ile benzer özellikleri görülen Dionysos'un doğumuna dair Kore ve Semele'den olmak üzere iki meşhur anlatı bulunmaktadır. Dionysos'un Kore'den doğumu anlatısında, Demeter kızı Kore'yi korumak için bir mağaraya saklar. Ancak korunaklı bir alanda bulunmasına rağmen Zeus yılan formunda gelir ve Kore Dionysos'a hamile kalır.⁴⁰ Ayrıca 4. yüzyılda Epiphanius, Dionysos'un annesi Kore'den bahsederken "yani bakire" şeklinde bir açıklama ifadesine de yer vermektedir.⁴¹ 5. yüzyılda ise Nonnos, Kore'nin bir diğer adı olan Proserpina'nın önünde *parthenos* kelimesini kullanarak bakire olduğuna vurgu yapmıştır. Zira ona göre, Hades'i yeraltına kaçırıp eşi yapmadan önce Zeus ona kılık değiştirerek zorla yaklaşmıştır.⁴² Dolayısıyla burada Dionysos'un bakire doğumu anlatılmak isteniyor olmalıdır. Ancak Meryem'in bakire doğumundan farklı olarak Kore bir tanrıçadır, Meryem ise ölümlü bir insandır.

Bunun yanında, Epiphanius ve Nonnos ile ilgili anlatılar, daha geç tarihlerde yaşamış kişilere ait anlatılardır. Bu durumda, şayet bakireden doğum konusunda bir etkileşim varsa bu İsa'dan Dionysos'a olacak şekilde gerçekleşmesi muhtemeldir. Benzer şekilde Danae adlı Argos kralının kızı, tunçtan bir odaya kapatılmasına rağmen altın yağmuru olarak çatı aralığından akan Zeus'tan hamile kalır.⁴³ Korunan bir kadının tanrıdan hamile kalma motifi Meryem'in hikayesini akla getirir; ancak Meryem kapalı bir alanda hapsedilmemiştir. Bir diğer doğum anlatısı ise Zeus ile ölümlü Semele'nin ilişkisi sonucu Dionysos'un dünyaya gelişidir. Semele anlatısında herhangi bir korumadan bahsedilmez. Bunun yanında bir Thebai kralının kızı olması sebebiyle sıradan insanlara göre daha farklı ve korunaklı bir hayat yaşadığı söylenebilir. Bu anlatıda da Zeus'un ölümlü Semele'yle birlikteliği sonucunda Dionysos dünyaya gelir.⁴⁴

Görüldüğü üzere Yunan kültüründe bu inanç MÖ 8. yüzyılda Homeros döneminde bilindiği gibi Hıristiyanlığın ortaya çıktığı dönemde de özellikle ölümlü kadınların tanrılarından hamileliği Yunan-Roma dünyasında toplum tarafından aşına olunan anlatılardır.⁴⁵ Meryem'in tanrısal bir yolla hamile kalması Hıristiyanlık için olağanüstü ve eşsiz kabul edilse de, iç içe yaşadıkları özellikle Hellenistik kültürde benzer inançlar oldukça yaygındır. Bunun yanında Yunan mitolojisindeki anlatıların Meryem'inkinden bir diğer farkı, değişik formlara girse tanrının doğrudan insanla birlikteliğinden bahsedilmesidir. Yakup İncili'nde, Meryem 'tanrıdan mı hamile kalacağını' sorduğunda, melek olumsuz cevap verir ve kelamından hamile kalacağını haber verir. Böylelikle muhtemelen bu bölgedeki toplum, insanların tanrıdan hamile kalma anlatılarını biliyordu ve metinde Meryem'in hikayesindeki kelam veya gölgeleme ile tanrıdan hamile kalma yoluyla bu anlatılardan farkı vurgulanmak istenmiştir.

1.3. Masumiyet Testi

Kanonik İncillerde Meryem'in olağanüstü hamileliği anlatılsa da bu süreçte yaşadığı iftiraya değinilmemiştir. Bunun yanında yine apokrif Yakup İncili, Meryem'in hamileliğinin bir günah sonucu gerçekleştiği suçlamasını ele alır. Buna göre Meryem hamileyken Annas adında bir kişi Yusuf'un evine

⁴⁰ Clement of Alexandria, *The Exhortation to the Greeks (Protrepticus)*, II.14.

⁴¹ Miguel Herrero Jauregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity* (Berlin: De Gruyter, 2010), 372 (Dipnot).

⁴² Παρθένε Περσεφόνηα" (ah bakire Persephone), Nonnos, *Dionysiaca*, çev. W. H. D. Rouse (Cambridge: Harvard University Press, 1940), I.6.155.

⁴³ Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, 264.

⁴⁴ Homeros, *İlyada*, çev. A. Erhat - A. Kadir (İstanbul: Can Yayınları, 2008), XIV.325; Euripides, *Bakkhalar*, çev. S. Eyüboğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 1.242, 286; Apollodoros, *Bibliotheka: Yunan Mitolojisi*, III.IV.2-3; Hesiodos, *Theogonia ve İşler ve Günler*, *Hesiodos Eseri ve Kaynakları*, 940-945; Diodorus of Sicily, *Library of History (Bibliothekes Historikes)*, çev. C. H. Oldfather (Cambridge: Harvard University Press, 1967), II.IV. 2. 1-2.

⁴⁵ Samuel T. Lachs, *A Rabbinic Commentary on the New Testament: the Gospels of Matthew, Mark and Luke* (KTAV Publishing House, 1987), 5-6.

geldiğinde onun hamile olduğunu görür ve kohene söyler. Bu hamileliğin nişanlısı Yusuf'tan olduğuna kesin gözüyle bakılır. Kohen ikisini de huzuruna çağırır ve sorgular. Yahudi dini hukukuna göre nikahtan önce Yusuf'u böyle bir harekette bulunduğu için suçlar. Ardından her ikisine de masumiyetlerinin ispat edilmesi için imtihan suyu içirilir ve çöle gönderilir. Hem Yusuf hem de Meryem çölden dönerler ve böylece masumiyetleri kanıtlanmış olur. Bunun üzerine kohene, Tanrı'nın onların günahını açığa çıkarmadığı için kendisinin de onları sorgulamayacağını söyler.⁴⁶ Böylelikle Meryem'in hamileliğinde herhangi bir insan müdahalesi olmadığı bir kez daha Yahudi şeriatı açısından okuyucuya ispatlanmış olur.

Aynı metnin daha öncesine bakıldığında meleğin ziyaretinden sonra, Meryem elindeki perde işini bitirip kohene gider ve kohene Meryem'e "Rabbimiz Allah senin adını büyük yaptı ve dünyanın bütün kavimleri arasında seni takdis etti" ifadesini kullanır. Ardından Meryem'in sevinçle Elizabet'in yanına gittiği yazar. Yine Elizabet de Meryem'in kutsal bir çocuk doğuracağını bilir.⁴⁷ Dolayısıyla Meryem'in hamileliğinin tanrısal olduğu bu kişiler tarafından bilinmektedir ki bunlardan biri de kohendir. Metnin ilerleyen kısmında ise Meryem'in hamileline inanılmayıp teste tabi tutulduğunun anlatılması dikkat çekmektedir.

Tanrısal hamilelikten dolayı benzer iftira teması Dionysos'un hikayesinde de görülür. Ölümlü Semele, Zeus'tan Dionysos'a hamile kaldığında kız kardeşleri bu duruma inanmaz ve bu hamileliğin tanrıdan değil sıradan bir insandan olduğunu, bu olumsuz durumu örtbas etmek için tanrıdan olduğunu söylediği şeklinde suçlarlar. Fakat bu olayın sonu Meryem'inkiyle aynı şekilde bitmez. Meryem, söz konusu suçlamadan hemen aklanır; ancak Semele, hamileyken başka bir sebepten Zeus'un şimşekleri arasında öldüğünden kardeşleri bunu bir cezalandırma olarak görür. Bu suçlamanın karşılığını Dionysos annesinin intikamını almaya geldiğinde teyzelerini cezalandırarak verir.⁴⁸ Farklılıklar içerse de, bu anlatılarda 'tanrısal hamileliğe' dair iftirasına teması işlenmiştir.

1.4. Davut Soyu

Buraya kadar İncillerdeki anlatıda Meryem'in hamileliğinde Yusuf'un herhangi bir etkisinin olmadığına dikkat çekilmiş ve bu durumun defaatle belirtildiğine değinildi. Bununla birlikte, hem Matta hem de Luka İncili'nde soy zinciri verilmiştir. Matta bu soy zincirini İbrahim'e, Luka ise Adem'e kadar geriye götürür.⁴⁹ Dikkat çeken husus ise her ikisi de İsa'nın Davut soyundan geldiğini göstermekte ve bu Meryem üzerinden değil nişanlısı Yusuf üzerinden yapılmaktadır. Davut soyuna dayandırılma sebebi ise Yahudilerin beklediği Mesih'in Davut soyundan gelecek olmasıdır.⁵⁰ Bu sebeple İsa'ya "Davut oğlu" lakabı da verilmiştir.⁵¹ Luka'da bu vurgu meleğin Meryem'i ziyaretindeki müjdesinde de şu şekilde söylenir:

οὗτος ἔσται μέγας καὶ υἱὸς υἱίστου κληθήσεται, καὶ δώσει αὐτῷ κύριος ὁ θεὸς τὸν ἄρῳνον
δαυὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.⁵²

"O (İsa) büyük olacak, kendisine 'Yüceler Yücesi'nin Oğlu' denecek. Rab Tanrı **ona atası Davut'un tahtını verecek**".

⁴⁶ Yakub 15:1-16:2.

⁴⁷ Yakub 12:1-2

⁴⁸ Bkz. Euripides, *Bakkhalar*.

⁴⁹ Matta: 1:1-16; Luka 3:23-28

⁵⁰ Ömer Faruk Harman, "İsa", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 465-472.

⁵¹ Markos 10:47, 48; Şinasi Gündüz, *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 155.

⁵² Luka 1:32

Matta ve Luka'da Meryem'in soyu ile ilgili bilgi verilmez, sadece Zekeriya'nın eşi Elizabet ile akraba oldukları söylenir. Yakup İncilinde ise anne ve babasının adı anılır. Meryem'in annesi Hannah, Yahya'nın annesi Elizabet ile kardeştir.⁵³ Elizabet'in soyu ise Harun'a yani Levi soyuna dayanmaktadır.⁵⁴ Dolayısıyla verilen bilgilere bakıldığında annesi tarafındaki soy ağacında Meryem'in Davut soyundan gelmediği söylenebilir. Bununla birlikte yine aynı İncillerde Yusuf'un, Meryem'in hamileliğinde hiçbir etkisinin olmadığı üzerinde ısrarla durulur. İsa'nın Yusuf'a dayandırılması nüfus sayımında Meryem ve İsa'nın onun üzerine kayıt yapılmasından dolayı olmalıdır. Böylece biyolojik olarak olmasa da Davut soyuna kayıtlıdır ve Eski Ahit'teki kehanet gerçekleşmiş olur.

İncillerden daha erken yazılan Pavlus'un mektuplarına⁵⁵ bakıldığında ise en erken yazılan İncil olan Markos ve Yuhanna İncili'nde olduğu gibi bu mektuplarda da Meryem'in bakire doğumuna dair herhangi bir anlatı veya ifade geçmez. Bakirelikten bahsedilmemesinin yanında Pavlus, Romalılara mektubunda İsa'nın bedenen Davut soyundan olduğunu söyler:

... τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος δαυὶδ κατὰ σάρκα⁵⁶

“(o) **beden açısından** Davut soyundandır”

Burada Pavlus'un, İsa'yı bedenen Davut soyuna bağlamasını Meryem'in Davut soyundan gelmesiyle ilişkilendirilir.⁵⁷ Ancak hem Matta hem de Luka'nın verdiği soy zincirinde Meryem'in adı geçmez. Bununla birlikte nişanlı Yusuf'un, Davut soyundan olduğu özellikle gösterilir ve buradan da İsa'ya bağlanır. Bu noktada iki ihtimal bulunur: ya Meryem'in bilinmeyen baba tarafı Davut soyundandır ya da Pavlus bakire doğuma inanmamaktadır. Yine bakire doğumdan bahsetmeyen Yuhanna İncili'nde ise İsa, iki kez “Yusuf'un oğlu” şeklinde anılır:

ἰησοῦν υἱὸν τοῦ ἰωσήφ τὸν ἀπὸ ναζαρέτ⁵⁸

“Yusuf'un oğlu Nasıralı İsa”

ἔλεγον, οὐχ οὗτός ἐστιν ἰησοῦς ὁ υἱὸς ἰωσήφ⁵⁹

“Bu, Yusuf'un oğlu İsa değil mi?” dediler”

Yuhanna'dakine benzer şekilde, Yusuf'un oğlu olmadığını anlatan Matta İncili'nde de “marangozun oğlu” (ὁ τοῦ τέκτονος υἱός) ifadesi geçmektedir.⁶⁰ Ancak Yuhanna ve Matta'da geçen ifadeler, Pavlus'un mektubundaki gibi biyolojik açıdan Yusuf'un oğlu olduğuna işaret etmediği, bu şekilde tanınırlığını gösterdiği de düşünülebilir. Zira, bir önceki cümlede İsa'nın memleketine gittiği belirtilmektedir.⁶¹

⁵³ Luka 1:39-56; Yakup 12:2-3; Harman, Meryem, 236-242.

⁵⁴ Luka 1:5.

⁵⁵ Bart D. Ehrman, *İncil Nasıl Değiştirildi? İncil'i Kimin ve Neden Değiştirdiğinin Ardında Yatan Hikaye*, çev. Özlem Toprak (İstanbul: Truva Yayınları, 2007), 36-37.

⁵⁶ Romalılar 1:3. Tam anlatımı: “Tanrı, Oğlu Rabbimiz İsa Mesih'le ilgili bu Müjde'yi peygamberleri aracılığıyla Kutsal Yazılar'da önceden vaat etti. Rabbimiz İsa Mesih beden açısından Davut'un soyundandır; kutsallık ruhu açısından ise ölümden dirilmekle Tanrı'nın Oğlu olduğu kudretle ilan edildi”. Romalılar 1:2-4.

⁵⁷ Harman, “Meryem”, 236-242.

⁵⁸ Yuhanna 1:45.

⁵⁹ Yuhanna 6:42.

⁶⁰ “Marangozun oğlu değil mi bu? Annesinin adı Meryem değil mi? Yakup, Yusuf, Simun ve Yahuda O'nun kardeşleri değil mi?” (οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ τέκτονος υἱός; οὐχ ἡ μήτηρ αὐτοῦ λέγεται μαριάμ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ ἰάκωβος καὶ ἰωσήφ καὶ σίμων καὶ ἰούδας;) Matta 13:55.

⁶¹ “Kendi memleketine gitti ve oradaki havrada halka öğretmeye başladı. ...” Matta 13:54.

1.5. Doğumda ve Sonrasında Bakirelik

Yakup İncili'nde doğum ve sonrasında Meryem'in durumu ile ilgili bilgi verilir. Bu noktada, doğum esnasında Meryem'in ebe tarafından kontrol edildiği hadisesi anlatılır. Buna göre, nüfus sayımı için gittikleri Beytullahim (Betlehem) yolunda Meryem'in doğum vakti gelir ve bir mağaraya girer. Bu süreçte Yusuf bir ebe bulur ve doğumda bulunan ebe, Salome adında başka bir ebeye Meryem'in bakire kaldığını söyler. Salome, Meryem'i kontrol etmek ister ve doğumun ardından Meryem'in hala bakire olduğu iki ebenin şahitliğiyle anlatılır.⁶²

Meryem'in acısız bir şekilde doğum yapması bakireliğinin devam ettiğine dair bir işaret kabul edilir.⁶³ Doğum öncesi ve sonrasındaki sürekli bakireliği, ilk kez 2. yüzyılda kaleme alındığı kabul edilen Yakup İncili'nde ve daha sonra yazılmış olan Pseudo Matta'da anlatılmıştır.⁶⁴ Luka ve Matta İncillerinde doğum öncesindeki bakireliği yer almasına rağmen sonrası hakkında bilgi verilmemektedir. Meryem'in doğum sırasında ve sonrasında bakireliğinin devam ettiği ise apokrif metinlerde yer alır. 4. ve 5. yüzyılda kilise babalarından Ambrose ve Augustine; Meryem'in bakireliğini “doğumdan önce” (*virginitas ante partum*), “doğumda” (*virginitas in partu*) ve “doğumdan sonra” (*virginitas post partum*) olmak üzere üç aşama şeklinde tanımlamıştır. 19. yüzyıldaki I. Vatikan konsilinde de Meryem'in bekaretini doğumda kaybetmediği belirtilir.⁶⁵

Meryem'in tanrısal hamileliği ve doğumuyla, onun insan ile tanrısalık arasında varoluş açısından aracı bir konumda olduğu şeklinde değerlendirilmiştir.⁶⁶ Bu durum, Yunan mitolojisinde sıkça görülmekte, ölümlü bir kadın ile tanrısal birleşmenin sonucunda tanrısal özellik taşıyan kahramanlar veya yarı tanrılar dünyaya gelmesiyle karşılaştırılmıştır.⁶⁷ Yunandaki bakire tanrıçalardan, klasik olarak düşünülen tam bir bakireliğinden söz edilememektedir. Bakire tanrıçalar evli değillerdir; ancak tamamen cinsellikten uzak oldukları da söylenemez.⁶⁸

2. Kültürel ve Filolojik Bakımdan Bakirelik

Bekaret, erkek veya kadının henüz cinsel ilişki yaşamamış durumu ve bu yöndeki masumiyetini koruması olarak tanımlanabilir. Bu durum bir diğer yönden ise yetişkinlik döneminde zorunlu veya tercihen, özellikle evliliğe kadar uzayan ilişkide bulunmamış kişileri tanımlar. İkinci durumda bekaret toplumsal bir olgu haline gelir.⁶⁹ Zira doğacak çocukların da güvence altına alınması ve toplumsal düzen açısından gerek dinen gerekse kültürel olarak kurullarla düzenlemelere gidilir.

Yahudilik ve Yunan kültürünün bulunduğu iki baskın inanca sahip topluluğun olduğu bir ortamda Hıristiyanlık ortaya çıktığından özellikle kanonik İncillerdeki bakirelik vurgusuna bu iki inanç sistemi üzerinden bakılması yerinde olacaktır. Zira Matta İncilinde Eski Ahit'e bakirelik hususunda atıf yapılması, Yahudilerin beklediği Davut soyundan gelecek Mesih vurgusu ve metinlerin eski Yunanca olması, bu iki kültürdeki bekaret anlayışına ve bakire için kullanılan ifadelerle bakmayı gerekli kılmaktadır.

⁶² Yakup 17:2-21-1.

⁶³ Rumeysa Çiçek, “Erken Dönem Hıristiyan Teolojisinde Meryem”, *Dinler Tarihi* 1/1 (Nisan 2024), 114.

⁶⁴ Pseudo Matta 13:4

⁶⁵ Mustafa Alıcı, “Kur'an-ı Kerim ve Katolik Meryem Teolojisi (Mariology ve Kur'an'ı Kerim)”, *AKRA Kültür, Sanat ve Edebiyat Dergisi* 4/9 (01 Mayıs 2016), 105

⁶⁶ Julia Iwersen, “Virgin Goddess”, *The Encyclopedia of Religions (second edition)*, ed. Jones Lindsay (New York: Macmillian, 2005), XIV/9605.

⁶⁷ Kurt, *Tanrıça Kültü ve Hıristiyanlık'taki Meryem Figürüne Etkileri*, 135.

⁶⁸ Iwersen, “Virgin Goddess”, XIV/9603.

⁶⁹ Han J. W. Drijvers, “Virginity”, *The Encyclopedia of Religions (second edition)*, ed. Jones Lindsay (New York: Macmillian, 1987), 9606.

2.1. Yahudilikte Bakirelik

Yahudilikte bekaret, cinsel yaşam ve evlilikle ilgili konular Tanah'ta geçmekte, genel olarak Çıkış, Tesniye ve Levililer kitaplarında yer almaktadır. Kültürel ve Yahudi hukuku açısından bakireliğe önem verilmekle birlikte, evlilik öncesi cinsel birliktelik yaşanması yasaktır. Bu noktada bakirelik ve cinsel yaşam konusunda erkekte ziyade kadın merkezi bir konumdadır. Özellikle kadınların bekareti, Tanah'ta yer alan ve hakkında hükümler verilen konulardan biridir. Yahudiliğe göre bir kızın bekaretinin zarar görmesi durumunda hem bu duruma etkisi olan erkek hem de kız açısından yaptırımları bulunur. Bir kızın bekareti, baba evinden, evlenmesi ve evlendikten sonraki sürece kadar korunması gereken ciddi bir durumdur.

Tanah yasaları bekaretle ilgili ortaya çıkabilecek riskleri ele alır ve bir kızın bakireliğinden itibaren içinde bulunduğu duruma göre uygulanacak yaptırımları açıklar.⁷⁰ Evlilik öncesi bekaretle ilgili uygulamalara bakıldığında Tanah'ta geçen Yahudi dini hukukuna göre, henüz evlenmemiş babasının evinde yaşayan bir kız, erkeğin kandırması veya zorlamasıyla birlikte olursa erkeğe yaptırım uygulanır. Bu durumda kızın babasına, bakire için ödenecek miktarda para ödemek ve kızla evlenmek zorundadır. Babası kızını bu kişiyle evlendirmese sadece bir bakire için ödenecek miktarda para verir.⁷¹ Böyle bir durumda erkek cezalandırılırken evlendirme kararı için kadının rızasından çok baba ve evlenecek erkek arasında yapılan bir antlaşma olduğu görülmektedir. Tesniye kitabında benzer bir durumda aynı cezaların yanı sıra erkeğin hayatı boyunca boşanma haklarının elinden alınacağı da belirtilir.⁷² Bakireler için ödenecek bu başlık parasına İbranicede *mohar betulot* denilmektedir. Bununla birlikte baba, kızını uygun gördüğü şekilde cezalandırabilecektir.⁷³

Bundan başka, nişanlı bakire bir kızla birlikte olmak, daha ağır cezalar gerektirir. Böyle bir hadisede, bulunulan ortama göre farklı cezalar uygulanır. Kır gibi تنها bir yerde yaşanmışsa adam taşlanarak öldürülür ve kıza bir şey yapılmaz. Zira yardım edecek kimse olmayacağı kabul edilir. Ancak kentte yaşanmış ve kız bağırمامışsa ikisi de taşlanarak infaz edilmektedir.⁷⁴ Bu farklı uygulamaların sebebi, rıza gösterilip gösterilmediğidir. Ayrıca, buradaki nişanlılık durumu dikkat çekicidir. Zira kız bekar olduğunda böyle bir infaz cezası verilmez. Nişanlı kız dokunulmazlık açısından evli bir kadına benzetildiğinden, her iki taraf için de bu tarz bir ihmal ölümle sonuçlanabilmektedir.⁷⁵ Burada bir kadının ancak evli olduğunda veya babası haricinde başka bir erkeğin himayesine girdiğinde Yahudi anlayışında daha dokunulmaz ve değer verilen olduğu görülmektedir. Nişanlı çiftlerin birlikte olmalarıyla ilgili ise doğrudan bir düzenleme bulunmaz.

Evlilik aşamasında ise kızın bakireliğinin önemi özellikle maddi olarak ortaya çıkmaktadır. Bakire bir kız için babasına ödenecek olan "bakireler için başlık parası", bakire olmayanlara göre daha fazladır. Dolayısıyla bakire ile evlenmek ayrıcalığı için daha fazla ödeme yapılmaktadır. Bununla birlikte din adamı sınıftakilerin eş seçimleriyle ilgili düzenlemelerde bekaret yine önemli bir konudur. Levililer kitabına göre başkohenin evleneceği kadın bakire olmalı; başkohen dul, boşanmış, bekaretini kaybetmiş veya fahişe bir kadınla evlenmemelidir.⁷⁶ Bunun yanında bütün kohenlerin bakirelerle evlenmesi gerekli görülür. Bir diğer seçenekleri ise başka bir rahibin dul eşiyle evlenmektir. Zira

⁷⁰ Shalom M. Paul, "Virgin, Virginity", *Encyclopedia Judaica* (Macmillan Reference USA, 2006), 22/539-541, 540.

⁷¹ Çıkış 26:16-17.

⁷² Tesniye 22:28-29.

⁷³ Paul, "Virgin, Virginity", 22/540.

⁷⁴ Tesniye 22:23-27

⁷⁵ Paul, "Virgin, Virginity", 22/540.

⁷⁶ Levililer 21:13-14.

bakireliğin, lekesizliği ve saflığı gösterdiğine inanılır. Bu evliliklerde kadınların aynı zamanda İsrailoğulları'ndan olması gerekmektedir.⁷⁷

Evlilik sonrasında ise damat, eşinin bakire olmadığını iddia ettiğinde ebeveynlerinin, bakire olduğuna dair kanıt sunması gerekmektedir. Haksız iftirada damat para cezasıyla ve kırbaçlanarak cezalandırılmasının yanında boşanma haklarının tümü elinden alınır. Ancak iddiası doğru çıktığında, kadına baba evinde suç işlediğinden taşlanarak infaz cezası verilmektedir. Ayrıca, bir kadın evlendiği halde eşiyile ilişki yaşamasa da, boşandığında hukuken dul olduğundan, bakire kabul edilmez.⁷⁸

Yahudilikteki evlilik ve cinsel yaşamla ilgili yasaların Asur ve Hammurabi kanunlarıyla ortak noktaları bulunduğu belirtilir.⁷⁹ Nitekim Yahudi yaşamında dini ve kültürel anlamda hem toplum için hem de kadınlar için bekaret maddi ve manevi bir önem taşımaktadır. Aksi halde sonucu erkek ve kadının öldürülmesine kadar varabilecek cezalar uygulanır. Bunların yanında, Yahudi yaşamında bekar kalmak toplumsal yaşama ve geleneklere uygun değildir. Dolayısıyla Meryem'in sürekli bakireliği bu noktada Yahudi yaşamı için sıra dışı bir durumdur.⁸⁰ Ancak, bunun Yunan toplumuna daha uygun olduğu söylenebilir.

İbranicede bir kızı tanımlamak için *betulah* (בתולה) ve *almah* (עלמה) kelimeleri kullanılır. Özellikle *almah* kelimesi üzerine tartışmalar olduğu görülür. Bu tartışmalarda muhtemelen Matta'nın verdiği referans (1:23) etkili olmuştur. Bir görüşe göre *betulah* kelimesi fiziksel anlamda bakire için kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu kelimenin, bakire vurgusu olan yerlerde kullanıldığı savunulur. Genç kız anlamına gelen *almah* sözcüğü ise bir kadının hayatındaki gençlik dönemini ifade etmektedir. Bununla birlikte evli olmayan ve evlilik çağına gelmiş bir genç kızı tanımlamaktadır. Tam olarak bakire anlamına geldiği söylenememektedir. Zira bakirelik vurgusundan ziyade genç kız vurgusunun olduğu yerlerde kullanılır. Bununla birlikte Tanah'ta evli genç kızlar için *almah* kelimesinin kullanımına rastlanılmadığından kelimenin evli olmayanlar için kullanıldığına işaret edilmiştir. Bu noktada evlenmemiş olması aynı zamanda bakire olduğuna da işaret olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla bu kelimenin evlilik yaşına gelmiş bakire bir genç kızı tanımladığı gibi, tam olarak bakire anlamına gelmediği bir tanımlama da ortaya çıkmaktadır.⁸¹ Bu hususta Tanah'ta özellikle Çıkış 24:16 ve 43 cümleleri bu duruma örnek gösterilen pasuklardandır. *Betulah* ile *almah* kelimelerinin aynı kız için kullanılması ve evlenmemiş bir kızı tanımlamasından dolayı bakire anlamı verildiğine işaret edilmiştir.⁸²

Bir başka görüşe göre Tanah'ın genel anlamdaki kullanımına göre, *Betulah* kelimesi fiziksel bir bakirelikten ziyade hayatın belli bir dönemini, diğer bir ifadeyle genç kızlık veya ergenlik dönemini ifade eden, dolayısıyla belirsiz, bir terim olarak görülür. Sözcük Akadca (batultu) ve Ugarit (btl) dillerinde de benzer şekilde kullanılmıştır. Bununla birlikte Aramice bir büyü yazısında hamile olan bir kadın için de aynı sözcük kullanılmıştır (betulta, בתולתא). *Betulah* kelimesinin erkekler için karşılığı ise *bahur*'dur (בְּחֹרֵר). *Betulah* sözcüğü aynı zamanda şiirsel kullanımda ülkeler ve halkları kişileştirerek de kullanılır. Buna örnek olarak *Yeremya'nın Mersiyeleri* kitabındaki “güzel bakire Siyon” (*Betulat bat Ziyyon*) gösterilebilir.⁸³ Kız için kullanılan bir diğer kelime *almah* da *betulah* gibi bakire anlamına

⁷⁷ Hezekiel 44:22; Paul, “Virgin, Virginité”, 22/540.

⁷⁸ Paul, “Virgin, Virginité”, 22/540.

⁷⁹ Paul, “Virgin, Virginité”, 22/540.

⁸⁰ Tümer, *Hıristiyanlıkta ve İslam'da Hz. Meryem*, 83.

⁸¹ Brevard S. Childs, *Isaiah* (, Louisville: Westminster John Knox Press, 2001), 66; Cuthbert Lattey, “The Term ‘Almah’ in is. 7:14”, *The Chatholic Biblical Quarterly* 9/1 (1947), 89-92.

⁸² “Çok güzel bir genç kızdı. Ona erkek eli değmemişti. Pınara gitti, testisini doldurup geri döndü”; “İşte pınarın başında bekliyorum. Su almaya gelen kızlardan birine, lütfen testinden bana biraz su ver, içeyim, diyeceğim.” Yarutuluş 24:16; 43.

⁸³ Yeremya'nın Mersiyeleri 2:13

gelmemektedir. *Almah* da genç kız anlamında kullanılır ve kısmen *betulah* ile eş anlamlı denilebilir. Tanah'taki kullanımı da bu şekilde olduğunu göstermektedir. Bu kelime bir kadının gençlik çağını dönemselsel olarak tanımlamaktadır.⁸⁴ Tanah'ta net bir şekilde bir bakireliği belirtmek içinse olumsuz ifade kullanılmaktadır. Bu olumsuzluk için Akadca “deneyimlenmemiş”, “açılmamış”, “bir erkeği tanımayan” ve “çiçeklenmemiş” ifadelerinin kullanılmasıyla bakirelik anlamı verilebilmektedir. Tanah'ın Yaratılış kitabında bu kullanım görülmekte ve Rebeka için önce *betulah* kelimesi, ardından “hiçbir erkeğin tanımadığı” ifadesi verilir.⁸⁵

Yaratılış kitabında Rebeka için önce *betulah* sonra *almah* kelimesi birbiri yerine kullanılması bu görüşe göre iki sözcüğün de genç kız anlamına gelmesinden kaynaklanmaktadır. Bu şekildeki kullanım Ugarit dilinde de vardır.⁸⁶ Ancak burada dikkat çeken husus *betulah* kelimesinin kullanıldığı Yaratılış, 24:16'da “eline erkek eli değmemiştir” gibi olumsuzluk bildiren ifadeyle bakirelik vurgulanmıştır. Dolayısıyla olumsuzluk bildirimini yapıldığı yerde *almah* değil *betulah* kullanımının tercih edilmesi de *almah*'ın genç kız anlamında kullanıldığına işaret edebilir.

Bu açıklamaların ardından Tanah'ın Yahudi hukuku bağlamında ise *betulah*, tam bir bakireyi ifade etmekte ve yine Tanah yasalarında bu şekilde kullanılmaktadır.⁸⁷ Nitekim *betulah*, şeriat anlamında bakireyi ifade ederken bunun haricindeki Kutsal kitap kullanımında genç kız anlamına gelmektedir. Bu durumda bir olumsuzluk ifadesiyle bakireye işaret ettiği, aksi halde genç kız olarak kullanıldığı anlaşılır. Ancak *almah* kelimesi *betulah* gibi bakirelik anlamı taşımadığı ve bir kadının yaşamının gençlik çağını yani ergenlik dönemini tanımlamak için kullanıldığı anlaşılmaktadır.

2.2. Yunan Kültüründe Bakirelik

Antik Yunan ve Roma kültüründe de Yahudilikteki gibi kadınlarla ilgili düzenleme ataerkil düzen tarafından biçimlendirilmiştir. Yunanistan'daki bekaret anlayışı MÖ 8. yüzyıl civarı doğu kültürüyle etkileşimin olduğu bir dönemde görülse de Klasik çağda belirgin bir kültürel özellik halini almıştır.⁸⁸ Antik Yunan toplumunda kadınlar *kyrios* (κύριος) adı verilen evin yöneticisi veya reisinin velayetinde hayatlarını sürdürürlerdi. Aile reisi kişi, kızın doğduğu evde ilk olarak baba, yoksa erkek kardeş, evlendiği evde ise eşi, yoksa yetişkin oğlu olmaktadır.⁸⁹ Baba evinde ve onun kontrolünde yaşayan kadın, evlendiğinde babasından payına düşen mirası çeyiz olarak eşinin evine götürür.⁹⁰ Dolayısıyla kız çocuğu, babanın mal varlığı için bir tehdit oluşturur ve erkeğin çocuklarının kendisinden olması önem taşır. Bu sebeple kadın denetim altında tutulacak şekilde evin içinde yani sınırlı bir alanda hayat sürer. Ataerkil bir toplumda ve böyle bir anlayış içerisinde bulunan kız çocuklarının, evlilik yaşına geldiğinde söz hakları bulunmamaktadır. Zira evlilikte kadınların söz söyleme hakkı bulunmadığından, eşi olacak kişi ve babası arasında yapılan anlaşma sonucunda evliğe karar verilir.⁹¹ Kızı seçecek olan erkek, bakire olmasını tercih eder. Böylece saflığını koruduğuna inanılan bu kadınların eğitilebilir, yönetilebilir ve kontrol altında tutulabilir itaatkar ve sadık bir eş olacağına inanılır. Bu hususu Hesiodos

⁸⁴ Paul, “Virgin, Virginité”, 22/539-540.

⁸⁵ “Çok güzel bir genç kızdı. Ona erkek eli değmemişti. Pınara gitti, testisini doldurup geri döndü” Yaratılış 24:16.

⁸⁶ Paul, “Virgin, Virginité”, 22/539.

⁸⁷ Paul, “Virgin, Virginité”, 22/540.

⁸⁸ Iwersen, *Virgin Goddess*, 9602

⁸⁹ Ayşe Gül Akalın, “Eskiçağda Grek Kadının Toplumsal Yaşantısı”, (17-47), 27.

⁹⁰ Kızın çeyizi hususunda, erkeği evliliğe teşvik etmek için veya ailesinin kıza maddi bir destek sağlamak için mi olduğu konusunda farklı görüşler vardır. Elif Burcu Özkan, “Yasalar ve Gelenekler Işığında Arkaik ve Klasik Dönem Yunan ve Cumhuriyet Dönemi Romalı Kadınların Aile Hayatı”, *İstanbul Üniversitesi Kadın Araştırmaları Dergisi* 2 (2017), 10.

⁹¹ Özkan, “Yasalar ve Gelenekler Işığında Arkaik ve Klasik Dönem Yunan ve Cumhuriyet Dönemi Romalı Kadınların Aile Hayatı”, 9.

Thegonia adlı eserinde işlemiş ve erkeklere bu noktada öğütler vermiştir. O bunu şöyle ifade eder: ‘**Bakire bir kızla** evlen ki doğru (yolu) öğretmiş olasın’ (**παρθενικὴν** δὲ γαμεῖν, ὅς κ’ ἦθεα κεδνὰ διδάξῃς).⁹² Bunun yanında Hesiodos, ilk kadının varlığıyla birlikte dünyadaki kötülükleri ve olumsuz özellikleri kadına yükler.⁹³ Bu dizelerde toplumun kadına bakışı ve evlenmek için bakireliğin önemi açıktır. Dolayısıyla antik Yunan’da bir kızın evlenmesi için bekaret ve çeyize ihtiyacı vardır.⁹⁴ Kadından beklenen ise bakire olması ve eşinden başka kimseyle ilişki yaşamamasıdır.⁹⁵

MÖ 6. yüzyılda yaşamış ve ilk kanun koyucu kabul edilen Solon’un yasalarında da kadınlarla ilgili düzenlemeler yapılarak bu konu yasallaştırılmıştır. Böylece iyi kadınlarla fahişeler arasındaki farklı statü kesinlik kazanmıştır. Buna göre maddi sebeplerle insanların kendilerini ve çocuklarını köle olarak satılmasını yasaklamasına karşın bir istisnaya izin verilmiştir. Bu düzenleme, erkek varisinin evindeyken bekaretini yitirmiş kız ile ilgilidir.⁹⁶ Atina’da Solon zamanında aile kızının bakire olmadığını anlarsa aile bağı koparabilir ve köle olarak satabilir. Ayrıca bu durumda evlenmesi de zor bir ihtimaldir.⁹⁷ Bunun yanında kölelerin çalıştığı genelevler kurulmuş ve böylece bu iki durumdaki kadın toplum anlayışında iki ayrı uça yer almıştır. Solon’un bu yasaları Atinalı kadınların yaşamları üzerinde ciddi bir etkisi olmuştur.⁹⁸

Evlenecek bir kız için bakire olması bu derece önem kazandığından evlenene kadar aileler kızını denetim altında tutmuş ve bu sorumluluk baba evindeki varisine verilmiştir. Dolayısıyla bu durum kızların oldukça sınırlı ve korunaklı bir alanda bir yaşam sürmesine sebep olmuştur.⁹⁹ Dolayısıyla Atina merkezli Yunan ailelerinde kadın evin dışındaki toplumsal hayattan uzak tutulmuş, dışarıda eğitim almasına dahi izin verilmemiştir. Eğitimini evde ailesinden biri veya eşi vermektedir. Atina’da MÖ 3. yüzyıla kadar bu sistem devam ederken Sparta’da ise kız ve erkek öğrenciler birlikte eğitim alabilmektedir, dolayısıyla Atina kadar katı bir uygulama yürütülmez.¹⁰⁰ Roma’da, kadınlar nispeten daha rahattır, eğitimlerini dışarıda alabilir ve orta kademedeki sınıf çalışabilirdi. Bu hususta Etrüsklerin etkisinin olduğu düşünülmektedir. Zira Etrüsklerde kadınlar evli veya bekar olsun hem gündelik hayat hem de cinsel hayat açısından daha rahattır. Romalılar bu konuda Atinalılardan Etrüsklere daha yakındır. Buna rağmen Romalılar, Etrüsklerin tutumunu hovardalık olarak görmüştür.¹⁰¹

Dini ritüellerde de bakirelerin ayrı rolleri bulunurdu. Bakirelik rahibe olmak için önemli unsurlardan biri olarak kabul edilirdi. Bunun yanında kimi kültlerde, Demeter kültü gibi, evliler de rahibelik yapabilir ancak bu süreçte eşiyile birliktelik yaşamaması gerekir. Bunun yanında bakire kızlar, “erginlenme ritüeli” gibi ritüellere katılarak sosyal hayatın içinde bulunabilirdi. Ancak, bunlar aristokrat

⁹² Buradaki *parthenike* (παρθενική) sözcüğü özellikle şiirde Homeros’un eserlerinde olduğu gibi bakire anlamında kullanılmıştır. Bunun yanında az yer verilmiş olsa da “evlenmemiş genç kız” yani “bekar” veya “genç kız” anlamı da taşımaktadır. Hesiodos, *Theogonia*, 699; Eski Yunancası için <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0131%3Acard%3D678>; <https://logeion.uchicago.edu/παρθενική>.

⁹³ Hesiodos, *Theogonia ve İşler ve Günler, Hesiodos Eseri ve Kaynakları*, çev. S. Eyuboğlu - A. Erhat (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1977), 33.

⁹⁴ Sarah B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity* (New York: Schocken Books, 1975), 110.

⁹⁵ Iwersen, *Virgin Goddess*, 9603.

⁹⁶ Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*, 57.

⁹⁷ Akalın, “Eskiçağda Grek Kadının Toplumsal Yaşantısı”, 29.

⁹⁸ Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*, 57.

⁹⁹ Akalın, “Eskiçağda Grek Kadının Toplumsal Yaşantısı”, 29.

¹⁰⁰ Özkan, “Yasalar ve Gelenekler Işığında Arkaik ve Klasik Dönem Yunan ve Cumhuriyet Dönemi Romalı Kadınların Aile Hayatı”, 9.

¹⁰¹ Özkan, “Yasalar ve Gelenekler Işığında Arkaik ve Klasik Dönem Yunan ve Cumhuriyet Dönemi Romalı Kadınların Aile Hayatı”, 9-11.

ailelerin kızları içindi.¹⁰² Roma’da Vesta bakireleri bu konuda dikkat çeker. İyi bir aileden gelen altı-on altı yaş aralığındakilerden seçilen bu kızlar otuz yıllık rahibelik hayatı yaşar. Bekaret yemini eden bu bakireler, rahibelik sürecinde bekaretlerini korumak zorundadır, aksi halde diri diri gömülerek infaz edilir.¹⁰³

Toplumun bu bakirelik anlayışının yanında Homeros, evli olmayıp tanrısal çocuğu olan iki kadından bahseder. İlyada eserinde ölümsüzler yani tanrılardan hamile kalan bu ölümlü kadınların tanrıdan olan çocukları ileride kahraman olur. Ancak asıl önemli nokta, Homeros anlatımında bu kızlara eleştiride bulunmaz. Dahası bu kızlar, sonrasında onlara hediyeler veren kahramanlar ile evlenirler.¹⁰⁴ Bakire tanrıçalar açısından ise durum daha farklıdır. Bakire tanrıçaların karmaşık doğası, erkeğin yani eşinin egemenliğine girmediğinden ataerkil düzene de tehdit olarak açıklanabilmektedir.¹⁰⁵ Bunun yanında bakireliğin önemsenmesinden kaynaklı toplum anlayışının bir yansıması olarak da bakire olarak anılabilmektedir. Evli olmayan bu bakire tanrıçaların, cinsellikten tamamen uzak oldukları söylenemez.¹⁰⁶ Yunan tanrıçalarından bakire olarak bilinenler arasında en ünlüsü Athena’dır. Zira kendisi bakire kelimesiyle *parthenos* olarak anılır. Aynı zamanda Atina akropolünde de aynı isimli Parthenon tapınağına sahiptir.¹⁰⁷

Eski Yunanca’da kadını tanımlamak için kullanılan kelimelere bakıldığında Yunan’da evlenilecek kızın bakire olmasına önem verildiğinden evli ve bekar ayrımı kutuplaşmış ve kadının bu iki evresi ayrı kelimelerle tanımlanmıştır. Evli bir kadın ve eş (kadın) anlamında *gyne* (γυνή, ἡ) kelimesi tercih edilmiştir. Evli kadının aksini anlatan durumda, evlenmemiş ve bakire olanları tanımlamak içinse genç kız anlamına da gelen *parthenos* (παρθένος, ἡ) kullanılmıştır. Dolayısıyla bu iki kelime karşıtlık ifade eder.¹⁰⁸ Bu kelime aynı zamanda genç kız anlamına da gelmektedir. Ancak diğer kelimelerden farklı olarak bakire anlamı da taşımaktadır. Bunun yanında bir kadının hayatındaki ergenlik çağını anlatan yani evli veya bekar olmasına bakılmaksızın gençlik dönemine “genç kız” anlamında *neanis* (νεάνις, ἡ) kelimesi kullanılır. Bu kelime bir kızın bakire olup olmamasıyla ilgili de bilgi vermez. Benzer anlama gelen *kore* (κόρη, ἡ) kelimesi de genç kız anlamında kullanıldığı gibi “genç eş (kadın)” ve “gelin” anlamlarına da gelmektedir.¹⁰⁹ Bu kelime Demeter’in kızı ve aynı zamanda Dionysos’un annesinin adlarından biri, Kore (Κόρη) olarak da bilinir. *Kore* ile ifade edilen bir genç kızın bakire olduğunu belirtmek için *parthenos* ile birlikte yazılarak “bakire genç kız” anlamı verilmektedir. MS 2. yüzyılda Pausanias’ın kullanımı bu duruma örnek verilebilir. O, bakire bir genç kızdaki bahsederken

¹⁰² Laleş Uslu, *Antik Yunan’da Kadın Betimlemeleri ve Kadının Sosyal Statüsü* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi SBE, Arkeoloji ABD, Doktora Tezi, 2018), 53, 131.

¹⁰³ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. A. Bertay (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003), 2/135; Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*, 210-211.

¹⁰⁴ Homeros, *İlyada*, çev. A. Erhat - A. Kadir (İstanbul: Can Yayınları, 2008), 16.175-192; Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*, 27.

¹⁰⁵ Iwersen, “Virgin Goddess”, XIV/9603.

¹⁰⁶ Iwersen, “Virgin Goddess”, XIV/9603.

¹⁰⁷ Akalin Ayşe Gül, “Eskiçağda Grek Kadının Toplumsal Yaşantısı”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi* 21/33 (2003), 29.

¹⁰⁸ Iwersen, “Virgin Goddess”, XIV/9603.

¹⁰⁹ <https://logeion.uchicago.edu/κόρη>; Genç eş için örnek olarak Homeros, İlyada 6.247, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0133%3Abook%3D6%3Acard%3D232>; gelin için ise Homeros, Odysseus 18.279, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0135%3Abook%3D18%3Acard%3D250> ve Euripides, Orestes, 1438, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0115%3Acard%3D1425> dizeleri gösterilebilir. Walter Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, ed. F.W. Danker (The University of Chicago Press, 2001), 495-496,591.

kore parthenos (κόρη παρθένος) şeklinde yazarak bakire anlamını vermiştir.¹¹⁰ MS 4. yüzyılda Epiphanius ise, Dionysos'un annesi Kore'den bahsederken “yani bakire” şeklindeki ifadesiyle, açıklama getirmeyi gerekli gördüğü şekilde yorumlanabilir.¹¹¹ Anlaşıldığına göre *kore*, her zaman tam bir bakire anlamı taşımamıştır. Sonuç itibarıyla Yunanca'da kullanılan bu kelimeler arasından bakire için *parthenos* tercih edilmiş; genç kız anlamına gelen kelimelerle karşılanan kişilerin bakirelikleri söylenmek istendiğinde de *parthenos* sözcüğüyle kullanılarak belirtilmiştir.

2.3.Yeni Ahit'te Bakire İfadesi

Yahudi ve Yunan kültürü açısından bakirelik önemli olduğu gibi Yeni Ahit'te de özellikle Meryem açısından ayrı bir yerde tutulur. Bakireliğin aynı zamanda manevi saflığı ve günahsızlığı da temsil ettiğine inanıldığından Meryem'in lekesiz doğumuyla masumiyetini İsa'nın doğumuna kadar sürdürdüğü söylenebilir. Bakire kelimesi için Yeni Ahit'te Yunanca'da kullanılan *parthenos* (παρθένος) kelimesi tercih edilmiş, Pavlus mektuplarında da bu ifadeyi bakire kızlar için kullanmıştır:

ἡ γυνὴ ἡ ἄγαμος καὶ ἡ **παρθένος** μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου, ἵνα ᾗ ἁγία καὶ τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύματι.¹¹²

“Evli olmayan kadın ya da **kız** (bakire) hem bedence hem ruhça kutsal olmak amacıyla Rab'bin işleri için kaygılanır.”

Pavlus mektuplarında kızlarla ilgili tanrıdan bir buyruk almadığını belirtir. Bununla birlikte, hem erkek hem de kadınların bekar kalmasını ve kendilerini tanrıya adamalarını evlenmekten daha evla olduğunu belirtir. Ayrıca nişanlı bir erkek evlenmeye kararlıysa, nişanlısıyla birlikte olmalarını günah olarak görmez ve istediklerini yapabileceklerini söyler.¹¹³ Pavlus'un nişanlılar konusundaki açıklamasına karşın, Tanah'ta nişanlı çiftin birlikteliği durumuna sessiz kalınmıştır. Pavlus'un bu açıklamalarıyla birlikte Meryem'in bekaretine hiç değinmediğini burada göz önünde bulundurmak yerinde olacaktır.

Hıristiyanlıkta İsa'nın doğumuna başka bir erkeğin etkisinin olmadığını göstermek ve babasız doğuma gölge düşürmemek için olaylar, Meryem'in bakireliğinin altını çizerek şekilde anlatılmıştır. Kanonik İncillerden hem Matta hem de Luka bu bakireliği *parthenos* kelimesiyle belirtir. Matta İncili, Meryem'in bakire olduğuna yönelik anlatımının yanında Luka'dan farklı olarak Eski Ahit'ten referans kullanır. Matta yazarı anlatımında metnin geneli itibarıyla böyle bir tarza sahiptir, Eski Ahit'ten alıntılar sunarak söylenen kehanetlerin İsa'da gerçekleştiğine dikkat çeker. Bu durum Yahudilere yönelik bir anlatım dili olmalıdır. Meryem'in bakire doğumu hususunda Yeşaya 7:14'ten yaptığı alıntısına şu şekilde yer verir:

ἰδοὺ ἡ **παρθένος** ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἔμμανουήλ, ὃ ἐστὶν μεθερμηνευόμενον μεθ' ἡμῶν ὁ θεός.¹¹⁴

“İşte, **kız** hamile kalacak ve bir oğul doğuracak; adını Emmanuel koyacaklar'. Emmanuel, Tanrı bizimle demektir.”

¹¹⁰ “ἐλάμβανε δὲ τὴν ἱερωσύνην τῆς θεοῦ τότε ἔτι **κόρη παρθένος**”, (o zamanlar tanrıçanın rahibeliliğinin, **bakire bir genç kız** tarafından yapılması gerekiyordu), Pausanias, *Description of Greece*, çev. W. H. S. Jones (Cambridge: Harvard University Press, 1898), IV/8. 5. 11.

¹¹¹ Miguel Herrero Jauregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity* (Berlin: De Gruyter, 2010), 372. (Dipnot)

¹¹² 1.Korintliler 7:34.

¹¹³ 1.Korintliler 7:25-38.

¹¹⁴ Matta 1:22-23

Alıntı yapılan Matta'daki bu pasaj, erken Hıristiyanlıktan itibaren hem kastedilen kişi açısından hem de filolojik açıdan oldukça dikkat çekmiştir.¹¹⁵ Yeşaya kitabının yedinci cümlesinde geçen olayda peygamber Yeşaya'nın, Kral Ahaz'a İsrailoğullarına saldıran düşmanlarından kurtulacağı vaadi anlatılır. Yeşaya, adının 'Emmanuel' konulacak olan bir çocuğun doğması haberiyle bir işaret verir. Bu müjdesi verilen çocuk dünyaya geldiğinde İsrailoğulları düşmanlardan kurtulacaktır. Burada doğacak çocuğun adının "tanrı bizimledir" anlamında Emmanuel konulması istenir. Bu kişi Yahudilerce Yeşaya'nın oğlu Hezekiel'e işaret ettiği düşünülür.¹¹⁶ Ancak Hıristiyanlar, Emmanuel isminin manasındaki gibi Tanrı'nın gerçek anlamda bizzat insanlarla birlikte olduğu, dolayısıyla burada Ahaz'a haber verilen çocuğun Mesih olduğuna inanır. Bu kişinin İsa olduğunun bir diğer göstergesi olarak da "kız" kelimesiyle Meryem'i işaret ettiğine inanılmasıdır. Bu ifadenin Yeşaya'da geçtiği İbranice ve Septuagint çevirisi ise şöyledir:

הָרָה וְיִלְדָה בֵּן וְקָרָאתָ שְׁמוֹ עִמָּנוּאֵל: לְכֹן יִתֵּן אֱלֹהִים לָנוּ אֵת הַנְּעִמָּה הַזֶּה
117

διὰ τοῦτο δώσει κύριος αὐτὸς ὑμῖν σημεῖον ἰδοὺ ἡ **παρθένος** ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται
υἷόν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ εμμανουήλ

“Bundan ötürü Rab’bin kendisi size bir belirti verecek: İşte, **kız** gebe kalıp bir oğul doğuracak; adını İmmanuel koyacak.”

Yeşaya 7:14'te İbranice *almah* (הַלְמָה) olarak kullanılan “kız” sözcüğü, Septuagint'te *parthenos* (παρθένος) olarak çevrilmiş ve Matta İncili'ndeki alıntıda da bu şekilde kullanılmıştır. Matta İncili, bir görüşe göre Aramice yazılmıştır. Dolayısıyla İbranicedeki *almah* ve *betulah* kelimelerinin Aramicede de hemen hemen aynı anlamdaki kullanımda iki kelimeye karşılık geldiği savunulur.¹¹⁸ Başka bir görüşe göre ise, İsa ve havarilerinin de olduğu Filistin'deki Yahudilerin Aramice konuştuğu kabul edilmekle birlikte, Matta İncili yazarının kim olduğu kesin bir şekilde bilinemese de akıcı bir Yunancası olduğu ve İncili Yunanca yazdığı tahmin edilmektedir.¹¹⁹ Dolayısıyla buna göre, Matta yazarının bu kullanımı İbraniceden değil Septuagint'ten aldığı düşünülmektedir.¹²⁰ Bu hususta tartışılan mesele ise *almah* ve *parthenos* kelimelerinin taşıdıkları anlamlardır.¹²¹ Yukarıda ele alındığı üzere *almah*, bir kadının gençlik çağını ifade etmekle birlikte, bir görüşe göre evlilik çağındaki ama henüz evlenmemiş genç kızı tanımlamaktadır. Ancak, evli olmayanlar için kullanımına rastlanmaz ve bu sebeple *parthenos* çevirisi yanlış görülemez.¹²²

Bir diğer görüş ise *almah* ile kadının evli veya bekar olduğuna bakılmaksızın sadece genç kızlık dönemini tanımlamak için kullanılmasıdır.¹²³ Dolayısıyla doğrudan bakire anlamı taşımamaktadır. *Parthenos* ise, Eski Yunanca'da, evli bir kadının karşıtı olarak kullanılan, evli olmayan ve bakire anlamı

¹¹⁵ Henry Wansbrough, “st. Matthew”, *A New Catholic Commentary on Holy Scripture*, ed. C. Reginal - D. D. Fuller (Nashville: Nelson, 1975), 907; Maarten J. J. Menken, “The Textual Form of the Quotation from Isaiah 7:14 in Matthew 1:23”, *Novum Testamentum* 43/2 (2001), 151.; Menken, Isaiah 7:14 in Matthew 1:23, s. 151

¹¹⁶ Maarten J. J. Menken, “The Textual Form of the Quotation from Isaiah 7:14 in Matthew 1:23”, 151.

¹¹⁷ Yeşaya 7:14

¹¹⁸ Cuthbert Lattey, “The Term ‘Almah’ in is. 7:14”, *The Catholic Biblical Quarterly* 9/1 (1947), 92.

¹¹⁹ Bart D. Ehrman, *The New Testament a Historical Introduction to the Early Christian Writings* (New York: Oxford University Press, 2000), 53, 84.

¹²⁰ Iwersen, “Virgin Goddess”, XIV/9605; Maarten J. J. Menken, “The Textual Form of the Quotation from Isaiah 7:14 in Matthew 1:23”, 153; Wansbrough, “st. Matthew”, 907.

¹²¹ Wansbrough, “st. Matthew”, 907; Brevard S. Childs, *Isaiah* (, Louisville: Westminster John Knox Press, 2001), 66.

¹²² Childs, *Isaiah*, 66.

¹²³ Anthony Saldarini, “Matthew”, *Eerdmans Commentary on the Bible*, ed. James D.G. Dunn - John Rogerson (Cambridge: Eerdmans Publishing, 2003), 1007; Shalom M. Paul, “Virgin, Virginitiy”, *Encyclopedia Judaica* (Macmillan Reference USA, 2006), 22/540.

taşıyan bir kelimeydi.¹²⁴ İbranicede hukuksal konularda da olsa tam bakire anlamı taşıyan *betulah* (בתולה) kelimesi bulunmaktadır.¹²⁵ Ancak Yeşaya kitabında *betulah* yerine *almah* tercih edilmiştir. Anlatımda cümledeki vurgunun bakirelik üzerinde olmadığı savunularak *betulah* kelimesinin neden kullanılmadığı açıklanmaya çalışılmıştır.¹²⁶ Ancak Matta’daki vurguya bakıldığında tam olarak bakirelik vurgusu yapılmakta ve iki metnin vurgusu farklı noktalarda olduğu anlaşılmakta.

Bunların yanında *almah* sözcüğünün karşısına konulabilecek Yunanca *neanis* (νεάνις) kelimesi, aynı anlamı verebilmektedir. Zira *neanis* sözcüğü de bakirelik vurgusundan ziyade evli olsun veya olmasın genç kızlık dönemine işaret etmektedir. Nitekim Matta’nın bu kelimeyi Septuagint çevirisinden aldığı düşünülür.¹²⁷ Septuagint tercümelelerinde *almah* kelimesinin çevirisinin dördünde *neanis* kelimesi ile anlamı karşılanmıştır. Aynı kelimenin iki kez de *parthenos* olarak çevrildiği saptanmıştır.¹²⁸ Bu çevirilerin Yahudi-Hıristiyan polemikleri ile ilgili olabileceği düşünülür.¹²⁹

Ayrıca Matta yazarı herhangi bir belirsizliğin önüne geçmek için olsa gerek “Yusuf bir oğul doğuruncaya kadar onu bilmiyordu (ona dokunmadı)” ifadesiyle bir açıklık getirir.¹³⁰ Bu açıklama Yahudilikte bir kadının bakireliğini belirtmek için olumsuz ifade kullanımına benzemektedir.¹³¹ Anlam bakımından bakıldığında Septuagint çevirisinde kullanılan bu kelimeyle tercümanın iki anlamı kastedebileceği düşünülmektedir. Bunlardan biri bakire bir doğumu, diğeri ise bakire olan bir kızın gelecekte hamile kalacağıdır. Matta’nın ise ilk anlamı yani bakire doğumu anladığı anlaşılmaktadır.¹³²

Matta yazarının bu alıntı ile Hıristiyanlara olduğu gibi Yahudilere de bir mesaj verdiği düşünülmektedir. Bununla birlikte Hıristiyanlar için bu beklenen Mesih olsa da, Yahudilere göre Mesih’in doğumuyla ilgili bir şey bilinmez, sadece çölden çıkacağı bilinmektedir. Dolayısıyla bakire doğum ile Yahudilerin beklentisine cevap verilmiş veya kehanetin gerçekleşmiş olması doğru görülmez.¹³³ Ancak, Matta yazarı muhtemelen *parthenos* kelimesinden kaynaklı böyle bir kehanete yer vermiş olmalıdır. Zira doğum anlatısının olduğu kısma Tanah’tan bir kehanete işaret etmesi böyle bir yorumu neden olmaktadır.

Luka İncili de beklenen Mesih’in geldiğine yönelik Eski Ahit’e ve Yahudilere yönelik anlatım dili kullansa da, onda Matta’daki gibi bir alıntı bulunmamaktadır. Ancak bununla birlikte Meryem için bakire anlamındaki *parthenos* kelimesini iki kez kullanmış ve ikisi de aynı cümlede geçmektedir. 1:27’de geçen kullanım şu şekildedir:

πρὸς **παρθένον** ἐμνηστευμένην ἀνδρὶ ᾧ ὄνομα ἰωσήφ ἐξ οἴκου δαυὶδ, καὶ τὸ ὄνομα τῆς **παρθένου** μαριάμ.¹³⁴

“Davut soyundan Yusuf adında bir adamla nişanlı olan **kıza** ve bu **kızın** adı Meryem (idi)”.

¹²⁴ Iwersen, “Virgin Goddess”, XIV/9603.

¹²⁵ Paul, “Virgin, Virginitiy”, 22/540.

¹²⁶ Childs, *Isaiah*, 66.

¹²⁷ Iwersen, “Virgin Goddess”, XIV/9605; Maarten J. J. Menken, “The Textual Form of the Quotation from Isaiah 7:14 in Matthew 1:23”, 153; Wansbrough, “st. Matthew”, 907.

¹²⁸ Çıkış 2:8, Mezmurlar 67:26, Ezgiler Ezgisi 1:3 ve 6:8 pasuklarında *neanis* ile; Yaratılış 24:43 ve Yeşaya 7:14 pasuklarında ise *parthenos* ile çevrilmiştir.

¹²⁹ Maarten J. J. Menken, “The Textual Form of the Quotation from Isaiah 7:14 in Matthew 1:23”, 153.

¹³⁰ Iwersen, “Virgin Goddess”, XIV/9605; Maarten J. J. Menken, “The Textual Form of the Quotation from Isaiah 7:14 in Matthew 1:23”, 153.

¹³¹ Paul, “Virgin, Virginitiy”, 22/539.

¹³² Maarten J. J. Menken, “The Textual Form of the Quotation from Isaiah 7:14 in Matthew 1:23”, 153.

¹³³ Wansbrough, “St. Matthew”, 907.

¹³⁴ Luka 1:27

Burada iki pasaj bir cümle şeklinde çevrildiğinde anlamlı bir ifade olacaktır: “Elizabet’in hamileliğinin altıncı ayında Tanrı, Melek Cebrail’i Celile’de bulunan Nasıra adlı kente, Davut’un soyundan Yusuf adındaki adamla nişanlı kıza gönderdi. Kızın adı Meryem’di”.¹³⁵ Luka yazarı *parthenos* kelimesiyle bakireliği belirtmesinin yanında Meryem’in ağzından söylenen “bu nasıl olur, ben bir erkeğe varmadım ki?”¹³⁶ ifadesiyle Yahudilikteki kullanıma uygun olarak olumsuzluk bildirir. Böylece o, muhtemelen genç kız olarak anlaşılmasının ve yorumlanmasının önüne geçmeye çalışır.

Kimilerine göre, Luka’da geçen Meryem’in bakireliğine yönelik bu ifadeler metne, yakın ilişkide buldukları toplulukların mitoslarının etkisiyle sonradan ilave edilmiş olarak görülmektedir.¹³⁷ Sonuç itibarıyla Luka İncili de Matta’da olduğu gibi Meryem’in bakireliğini hem anlatılan olaylarla hem de kullanılan kelimelerle açıkça ifade ederek, her ikisi de tanrısal hamileliği ve Meryem’in bakireliğini savunmuşlardır. Bu iki kanonik İncil haricinde daha önce de belirtildiği üzere diğer İncillerde ve mektuplarda Meryem’in bakireliğine dair herhangi bir ifade kullanılmamaktadır.

Sonuç

Erken dönem Hıristiyan kaynaklarında Meryem’in doğumu, hamilelik süreci ve İsa’yı dünyaya getirmesi ile hayatıyla ilgili diğer ayrıntılar İsa merkezli olarak anlatılmıştır. Dolayısıyla onun hayatındaki her süreç bir noktada İsa’nın hikayesini destekleyecek şekilde konu edilmiştir. Meryem’in anne-babasının mucizevi bir şekilde çocuk sahibi olması, İsa’nın annesinin de bir mucizenin sonucu doğduğunu gösterir. Ayrıca bu doğum lekesiz doğum olarak nitelenir. Bu durum, Meryem’in Havva’dan gelen günahı taşıması için önemlidir. Zira o, İsa’yı günahsız bir şekilde dünyaya getirmelidir. Meryem’in günahsız olmasının yanında ona eş olabilecek erkekten gelecek olan günah da engellenmiştir. Nitekim İsa insani bir babası olmadan dünyaya gelmiştir. Bu açıdan Hıristiyan teolojisindeki en önemli meselelerden biri Meryem’in İsa’yı doğurana kadar cinsel ilişkiden uzak kalması ve buna rağmen tanrısal hamileliğin gerçekleşmesidir. Bu tanrısal hamilelik Yahudilerin inanç sisteminde bulunmayan bir olay olmasıyla birlikte pagan dinlerinde özellikle Yunan paganizminde oldukça yaygın işlenen bir motiftir. Üstelik Yunan mitolojisinde tanrısal hamilelikle ilgili çok çeşitli anlatılar mevcuttur. Bu noktada ölümlü bir kadının tanrısal yolla ölümlü bir erkek olmaksızın hamile kalması ile benzer bir anlatım dili kullanılmıştır. Gerek kanonik Matta ve Luka İncilleri gerekse apokrif İnciller bu bakire doğumu hem Yusuf hem Meryem hem de Yahudi kohenler ve ebeler gibi dışarıdaki insanların perspektifinden olaylar örgüsü ile aktararak bakireliğin altını defaatle çizmişlerdir. Yahudiler açısından ise, beklenen Mesih’in geldiği mesajı vurgulanmıştır. Zira sadece Meryem’in bakire doğumuna işaret eden Matta ve Luka’da yer alan soy zinciri Davut soyundan gelen Mesih’e ve Eski Ahit’te kendisine gönderme yapılan ve gelmesi beklenen Mesih’in artık gelmiş olduğuna dikkat çekmiştir.

Yahudi ve Yunan-Roma’nın inanç ve kültüründe bakireliğin önemi görmezden gelinemeyecek kadar önemliyken böyle bir ortamda bakire doğum yapmak ciddi bir meseledir. Bu durum, her iki toplumda kadınlar için hem maddi hem de manevi cezalara neden olacak derecede önemlidir. Bununla birlikte Yunan kültüründe bakirelik ciddi bir mesele olmasına rağmen tanrısal hamileliğe en azından kaynak eserlerinde kötü bakılmamış, herhangi bir yaptırım uygulandığından bahsedilmemiştir. Her iki toplumda da kadınların beden, yaş ve sosyal durumları için ayrı kelimeler türetilmiştir. Bununla birlikte İbranicede bakire bir kız için hukuksal kullanımda *betulah* kelimesi bulunsa da bunun haricindeki

¹³⁵ Luka 1:26-27

¹³⁶ Luka 1:34

¹³⁷ Gündüz, *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı*, 156.

kullanımlar için bakireliğe vurgunun olumsuz bir ifade ile kullanılması gerektiği anlaşılmaktadır. Kullanılan bu kelimeler, Yahudi toplumunun içinden çıkan ve Yunan kültürü, paganizmi ve dili ile iç içe olan Hıristiyanlığı etkilemiş ve bu durum Kutsal Kitap'a da yansımıştır.

Matta ve Luka Meryem'in bakireliği için Yunanca *parthenos* kelimesini kullanmıştır. Zira bakireliği tanımlayan en açık kelimenin *parthenos* olduğu görülür. Matta'nın Eski Ahit'ten alıntı yaparak anlattığı söz konusu bakirelik ise tartışmalara neden olmuştur. Zira Yunanca *parthenos* kelimesi Yeşaya kitabındaki *almah* kelimesini tam olarak karşılamamaktadır. Dahası İbranice hukuksal kullanımında tam bir bakire anlamına gelen *betulah* kelimesine, normal kullanımda olumsuz bir ifadeyle desteklenerek bakirelik anlamı verebilmektedir. Ancak buna rağmen İsayaya 7:14'te *almah* kelimesi yer almaktadır. Matta olumsuz ifade kullanmıştır; ancak çevrilen kelime *betulah* değil *almah*'tır. Burada Septuagint çevirisi sebebiyle kelime bakire anlamındaki *parthenos* ile çevrilmiştir. Yeşaya kitabında *almah* kelimesinin ise bakire olarak kullanılması oldukça düşük bir ihtimaldir. Ayrıca Yahudilikte ileri yaşta ve/veya çocuğu olmayan kadınların hamileliklerine rastlansa da bakire doğum ile ilgili örnek bir olay ya da inanç bulunmaz. Bu sebeple *almah* kelimesi bakireliği veya erkeksiz bir hamileliği kastediyor olmamalıdır. Yeşaya'daki *almah* kelimesi, muhtemelen sadece bir kadının gençlik dönemine işaret eder. Ayrıca Yahudilerin beklediği Mesih'in bakire bir kadından doğması gibi bir özelliği bulunmaz. Buna karşın Matta İncili'nin beklenen Mesih'in geldiğine işaret ettiği ve İsa'nın bakire doğumunun altını çizerek anlatımında tam bir bakirelikten bahsetmese de kehanetin gerçekleştiğini göstermek için Yeşaya'daki 7:14 cümlesini alıntıladığı görülmektedir. Matta yazarının Meryem'in bakire doğumunu desteklemek amaçlı bu cümleyi seçmesinin sebebi muhtemelen Septuagint'te *almah* sözcüğünün bakire anlamına gelen *parthenos* kelimesi ile çevrilmesinden kaynaklıdır.

Matta ve Luka'nın, tanrısal bir yolla olağanüstü bir şekilde bakire doğum ile dünyaya gelen İsa'nın Davut soyundan beklenen Mesih olduğunu söyleyerek Yahudilere hitap etmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Bunun yanında Hellenistik kültürle iç içe olması sebebiyle olsa gerek erken dönem Hıristiyan kaynaklarının Yunan anlatılarındaki temaları veya din dilini kullanmaları, onların benzer temaların işlendiği anlatılara inanan özelde Yunanlara genelde ise gentilelere de hitap ettiği anlaşılmaktadır. Muhtemelen, böylece farklı inançlardan insanların Hıristiyanlığa ilgi duymaları sağlanabilmiştir. Bu noktada Pavlus'un "ne yapıp yapıp herkesle her şey oldum" sözü ve aynı yöndeki davranışı, bu şekilde söz konusu anlatımı da meşrulaştırarak yayılmasının önünü açmıştır denebilir.

Kaynakça/Bibliography

- Alıcı, Mustafa. “Kur’an-I Kerim ve Katolik Meryem Teolojisi (Mariology ve Kur’an-ı Kerim)”. *AKRA Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 4/9 (01 Mayıs 2016), 103-115.
- Apollodoros. *Bibliotheka: Yunan Mitolojisi*. çev. N. Nirven. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017.
- Ayşe Gül, Akalın. “Eskiçağda Grek Kadının Toplumsal Yaşantısı”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi* 21/33 (2003), 1.
- Bauer, Walter. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. ed. F.W. Danker. The University of Chicago Press, 2001.
- Childs, Brevard S. *Isaiah*. , Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.
- Clement of Alexandria. *The Exhortation to the Greeks (Protrepticus)*. çev. G. W. Butterworth. Chambridge: Harvard University Press, 1960.
- Çiçek, Rumeysa. “Erken Dönem Hıristiyan Teolojisinde Meryem”. *Dinler Tarihi* 1/1 (Nisan 2024), 105-131.
- Da Bahat, “The Herodian Temple”, *The Chambridge History of Judaism*, Vol. III, Ed. William Horbury, D. Davides, John Sturdy. Chambridge: Chambridge University Press, 2000.
- Demirtaş, Dücan. “I. Yüzyıl Yahudi Toplumunun Bakirelik ve Mesih İnancı Bağlamında Tarihsel İsa Üzerine Dini Pragmatik Bir Yaklaşım”, *Din ve Felsefe Araştırmaları*, 2/3 (Haziran 2019), 43-61.
- Diodorus of Sicily. *Library of History (Bibliothekes Historikes)*. çev. C. H. Oldfather. Cambridge: Harvard University Press, 1967.
- Drijvers, Han J. W. “Virginity”. *The Encyclopedia of Religions (second edition)*. ed. Jones Lindsay. 9606-9609. New York: Macmillian, 1987.
- Ehrman, Bart D. *İncil Nasıl Değiştirildi? İncil’i Kimin ve Neden Değiştirdiğinin Ardında Yatan Hikaye*. çev. Özlem Toprak. İstanbul: Truva Yayınları, 2007.
- Ehrman, Bart D. *Lost Scriptures: Books that did not make it into the New Testament*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Ehrman, Bart D. *The New Testament a Historical Introduction to the Early Christian Writings*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*. çev. A. Berktaş. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2003.
- Erhat, Azra. *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1978.
- Euripides. *Bakkhalar*. çev. S. Eyüboğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Gambero, Luigi. *Mary and The Fathers of Church: The Belessed Virgin Mary in Patristic Thought*. çev. Thomas Buffer. San Francisco: Ignatus Press, 1999.
- Gündüz, Şinasi. *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Harman, Ömer Faruk. “İsa”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 22/465-472. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

- Harman, Ömer Faruk. “Meryem”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 236-242. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Hesiodos. *Theogonia ve İşler ve Günler, Hesiodos Eseri ve Kaynakları*. çev. S. Eyuboğlu - A. Erhat. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1977.
- Homeros. *İlyada*. çev. A. Erhat - A. Kadir. İstanbul: Can Yayınları, 2008.
- Iwersen, Julia. “Virgin Goddess”. *The Encyclopedia of Religions (second edition)*. ed. Jones Lindsay. XIV/9601-9606. New York: Macmillan, 2005.
- Jackson, A. V. Williams. *Zoroaster: The Prophet of Ancient Iran*. Londra: Macmillan & Co. Ltd., 1899.
- Jauregui, Miguel Herrero. *Orphism and Christianity in Late Antiquity*. Berlin: De Gruyter, 2010.
- Kazancı, Tülay. “Lekesiz Gebelik: Meryem’in Saflığının Teolojik Ve Sanatsal Betimi”. *Sanat Tarihi Yıllığı 22* (Aralık 2013), 101-122.
- Kurt, Maksude. *Tanrıça Kültü ve Hristiyanlık’taki Meryem Figürüne Etkileri*. SBE, Dinler Tarihi ABD: Rize Üniversitesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Lachs, Samuel T. *A Rabbinic Commentary on the New Testament: the Gospels of Matthew, Mark and Luke*. KTAV Publishing House, 1987.
- Lattey, Cuthbert. “The Term ‘Almah’ in is. 7:14”. *The Chatholic Biblical Quarterly* 9/1 (1947), 89-95.
- Maarten J. J. Menken. “The Textual Form of the Quotation from Isaiah 7:14 in Matthew 1:23”. *Novum Testamentum* 43/2 (2001), 144-160.
- Nonnos. *Dionysiaca*. çev. W. H. D. Rouse. Cambridge: Harvard University Press, 1940.
- Özerdim, Muhaddere N. *Taoizm: Lao-Tzu*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1946.
- Özkan, Elif Burcu. “Yasalar ve Gelenekler Işığında Arkaik ve Klasik Dönem Yunan ve Cumhuriyet Dönemi Romalı Kadınların Aile Hayatı”. *İstanbul Üniversitesi Kadın Araştırmaları Dergisi 2* (2017), 1-25.
- Patsch, Joseph. *Our Lady in the Gospels*. London: The Newman Press, 1958.
- Paul, Shalom M. “Virgin, Virginity”. *Encyclopedia Judaica*. 22/539-541. Macmillan Reference USA, 2006.
- Pausanias. *Description of Greece*. çev. W. H. S. Jones. Cambridge: Harvard University Press, 1898.
- Perroy, Louis. *The Humble Virgin Mary: Thoughts on the Mysteries of her Life*. London: Burns, Oates & Vashbourne Ltd., 1935.
- Pomeroy, Sarah B. *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*. New York: Schocken Books, 1975.
- Ruben, Walter. *Buddhizm Tarihi*. çev. Abidin İtil. Ankara: Ankara Üni. DTCF Yayınları, 1947.
- Saldarini, Anthony. “Matthew”. *Eerdmans Commentary on the Bible*. ed. James D.G. Dunn - John Rogerson. 1000-1063. Cambridge: Eerdmans Publishing, 2003.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem. *Diğer İnciller (Apokrif İnciller)(Yeni Bulunan Belgeler İlave Edilerek Güncellenmiş Metinler ve Tarihi Bilgiler)*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2009.

Tümer, Günay. *Hristiyanlıkta ve İslam'da Hz. Meryem*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.

Uslu, Laleş. *Antik Yunan'da Kadın Betimlemeleri ve Kadının Sosyal Statüsü*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi SBE, Arkeoloji ABD, Doktora Tezi, 2018.

Uzunel, Ömer. *Mithra ve Mithraizm: Düalist Pagan Sembolizmi Işığında*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2023.

Wansbrough, Henry. "st. Matthew". *A New Catholic Commentary on Holy Scripture*. ed. C. Reginal - D. D. Fuller. 902-953. Nashville: Nelson, 1975.

Work of God. "Apocriphal Gospels". Erişim 25 Haziran 2024. <https://www.theworkofgod.org/Aparitns/PevglJms.htm>

New Advent. "Concerning Virginitiy (Ambrose) Book I". Erişim 25 Haziran 2024. <https://www.newadvent.org/fathers/34071.htm>.

Antik eserlerin Eski Yunancaları: Perseus Digital Library. "Perseus Collection Greek and Roman Materials". Erişim 24 Haziran 2024. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus:collection:Greco-Roman>

Logeion. Erişim 24 Haziran 2024. <https://logeion.uchicago.edu/λογεῖον>

Perseus Digital Library. "Greek Word Study Tool". Erişim 24 Haziran 2024. <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph>



BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

Burdur Theology Journal

(Haziran / June 2024) Sayı 8 | e-ISSN: 2980-2407

Mevlüt POYRAZ, İbrâhim Rıfat'ın Üç Risâlesi (Hz. Osman'ın Şehadeti, Cemel ve Sıffin Savaşları) ve Fitne Olaylarının Nifak Hareketleri Ekseninde Değerlendirilmesi, Sonçağ Akademi, Ankara, 2021, 151 s.

Mevlüt POYRAZ, İbrâhim Rıfat's Three Risâlesi (The Martyrdom of 'Uthman, Cemel and Siffin Wars) and the Evaluation of Fitna Events in the Axis of Nifaq Movements, Sonçağ Akademi, Ankara, 2021, 151 pp.

Erol YAPRAKDAL

<https://orcid.org/0000-0002-1683-3037>

erolyaprakdal@hotmail.com

Atatürk Üniversitesi | <https://ror.org/03je5c526>

İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı, Erzurum, Türkiye

Atatürk University, Faculty of Theology, Department of Islamic History, Erzurum, Turkey

Atıf | Cites As

Yaprakdal, Erol. "Mevlüt POYRAZ, İbrâhim Rıfat'ın Üç Risâlesi (Hz. Osman'ın Şehadeti, Cemel ve Sıffin Savaşları) ve Fitne Olaylarının Nifak Hareketleri Ekseninde Değerlendirilmesi". *Burdur İlahiyat Dergisi* 8 (Haziran 2024), 217-220.

<https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1442284>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Kitap İncelemesi/Book Review
Geliş Tarihi/Received	: 24 Şubat/February 2024
Kabul Tarihi/Accepted	: 31 Mayıs/May 2024
Yayın Tarihi/Published	: 28 Haziran/June 2024

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Erol YAPRAKDAL.

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Mevlüt POYRAZ, İbrâhim Rıfat'ın Üç Risâlesi (Hz. Osman'ın Şehadeti, Cemel ve Sıffin Savaşları) ve Fitne Olaylarının Nifak Hareketleri Ekseninde Değerlendirilmesi

Mevlüt POYRAZ, *İbrâhim Rıfat's Three Risâlesi (The Martyrdom of 'Uthman, Cemel and Sıffin Wars) and the Evaluation of Fitna Events in the Axis of Nifaq Movements, Sonçağ Akademi, Ankara, 2021, 151 pp.*

Abstract

The fitna events that emerged after the Prophet is one of the internal issues that deeply affected the Islamic world and whose effects have lasted until today. The Companions, who played an important role in bringing the religion of Islam to the present day, have been at the centre of these sad events, albeit only inadvertently. Those who speak or write about such sensitive issues are usually careful or explain the subject with a defensive approach. However, Poyraz has endeavoured to explain these issues, which are open to misuse, to the extent possible, by not acting with the logic of "let's not infect our tongue with what our hands are not involved in". This book is an important work that aims to contribute to the correct understanding of the fitna events, contains original evaluations and determinations, and is handled with a critical and fictional approach. In this study, *İbrâhim Rıfat's Three Risâlesi (The Martyrdom of 'Uthman, Cemel and Sıffin Wars) and the Evaluation of Fitna Events in the Axis of Nifaq Movements*, In line with this objective, the work is analysed and its contributions to the literature will be evaluated.

Keywords: Islamic History, İbrahim Rıfat, Osman, Cemel, Sıffin, Fitna, Mevlüt Poyraz.

Mevlüt POYRAZ, *İbrâhim Rıfat'ın Üç Risâlesi (Hz. Osman'ın Şehadeti, Cemel ve Sıffin Savaşları) ve Fitne Olaylarının Nifak Hareketleri Ekseninde Değerlendirilmesi, Sonçağ Akademi, Ankara, 2021, 151 s.*

Öz

Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan fitne olayları, İslam dünyasını derinden etkileyen ve etkileri günümüze kadar süren iç meselelerden biridir. İslam dininin günümüze ulaşmasında önemli rol oynayan sahabe, kerhen de olsa bu üzücü olayların merkezinde yer almıştır. Bu tür hassas konular hakkında kelam eden veya kalem oynatanlar genellikle özenli davranır ya da savunmacı bir yaklaşımla konuyu açıklarlar. Ancak Poyraz; "elimizin bulaşmadığı şeye dilimizi bulaştırmayalım mantığı" ile hareket etmeyerek suistimale açık bu konuları imkânlar ölçüsünde izah etmeye gayret etmiştir. Bu kitap fitne olaylarının doğru bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlamayı hedefleyen, özgün değerlendirmeler ve tespitler içeren, eleştirel ve kurgusal bir yaklaşımla ele alınan önemli bir çalışmadır. Bu çalışmada Mevlüt Poyraz tarafından yazılan *İbrâhim Rıfat'ın Üç Risâlesi (Hz. Osman'ın Şehadeti, Cemel ve Sıffin Savaşları) ve Fitne Olaylarının Nifak Hareketleri Ekseninde Değerlendirilmesi* adlı eserin incelenmesini konu edinmektedir. Bu konu doğrultusunda eserin analizi gerçekleştirilmekte literatüre sağladığı katkılar değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, İbrahim Rıfat, Osman, Cemel, Sıffin, Fitne, Mevlüt Poyraz.

Mevlüt Poyraz'ın¹ yazmış olduğu *İbrâhim Rıfat'ın Üç Risâlesi (Hz. Osman'ın Şehadeti, Cemel ve Sıffin Savaşları) ve Fitne Olaylarının Nifak Hareketleri Ekseninde Değerlendirilmesi* isimli kitap, 2021 ve 2023 yıllarında Ankara'da Sonçağ Akademi tarafından basılmıştır. İki bölüm, sonuç ve son not kısımlarından oluşan çalışma 151 sayfadır.

Hilmizâde İbrahim Rıfat Efendi'nin² fitne olaylarını ele alan ve sadeleştirilmiş üç risalesi, kitabın ilk bölümünü oluşturmaktadır (s. 1-42). İkinci bölümde ise; risaleler üzerinden fitne olayları incelenmektedir (s. 43-125).

İbrahim Rıfat Efendi'nin kısa biyografisiyle başlanılan çalışmada, üç risale hakkında bilgi verilmiştir ve bu risaleler, genel okuyucuya hitap eden bir üslupla, sade ve akıcı bir şekilde sadeleştirilmiştir. İkinci bölüm, çalışmanın büyük bir kısmını oluşturmakta ve birçok konu başlığı ve alt başlık içermektedir. İbrahim Rıfat Efendi'nin üç risalesi üzerinden fitne olayları ele alınırken, Uhud Savaşı'ndan itibaren münafıkların faaliyetleri de incelenmiştir.

¹ Doç. Dr. Mevlüt Poyraz: Artvin Çoruh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Ana Bilim Dalı'nda öğretim üyesidir. e-mail: mevlutpoyraz@artvin.edu.tr

² Hilmizâde İbrahim Rıfat Efendi: Yazar; "müellif İbrahim Rıfat'ın, asıl mesleğinin öğretmen olduğu, bir süre Kenzü'l-Ma'ârif müdürü olarak görev yaptığı, Sicill-i Osmanî ve Ali Çankaya'nın Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler gibi önemli eserlerde yer alacak kadar tanınmış bir sima olmamasına rağmen kataloglarda pek çok mensur eserinin" bulunduğunu belirtmektedir (s. 1).

İkinci bölüm; "Fitne Olaylarının Nifak Hareketleri Ekseninde Değerlendirilmesi" şeklinde isimlendirilmiş (s. 43-125) ve "Hz. Peygamber (s) Döneminde Münafıklar" (s. 47-68), "Hz. Ebû Bekir Döneminde Münafıklar" (s. 68-72), "II. Halife Hz. Ömer Döneminde Münafıklar" (s. 72-74), "Hz. Osman Döneminde Münafıklar" (s. 74-92) ile "Hz. Ali Dönemi Olayları" (s. 92-125) şeklinde başlıklandırılmıştır.

Hz. Peygamber dönemi kısmında Bedir zaferi sonrasında görünürde iman etmesine rağmen her fırsatta düşmanca hareket eden Abdullah b. Übey b. Selûl ve münafıkların faaliyetleri detaylı bir şekilde incelenmiştir; Uhud Savaşı, Yahudilerin Medine'den sürülmesi, Hendek Savaşı, Mustalikoğulları Gazvesi ve Tebük Seferi gibi olaylarda münafıkların yıkıcı faaliyetlerine yer verilmiştir. Ayrıca, müşriklerin baskısının azaldığı Medine döneminde Abdullah b. Übey b. Selûl ve Yahudilerin müşriklerle temas halinde olup müminlere zarar vermek için fırsat kolladıklarına dikkat çekilmiştir. Bu bağlamda, "Münafıkların siyasi, askeri ve sosyal konulardaki tavırlarına işaret eden ayetler"den elli tane aktarılmıştır.

Hz. Ebû Bekir dönemiyle ilgili kısımda yazarın ifadesine göre samimi bir mümin olan Sa'd b. Ubade'nin İfk Hadisesi'nde kabilesinin sosyal baskısından olsa gerek Abdullah b. Übey b. Selûl'ü koruması, Hz. Peygamber'in vefatından sonra halife adayı olarak öne çıkmasına rağmen müminler tarafından kabul görmemesine sebep olmuştur. Zira Sa'd'ın geçmişteki bu hatalı davranışı Ensar'dan samimi müminlerin, halifelik için girişimde bulunmalarına yol açmıştır. Hz. Peygamber'in İfk Hadisesi'nde kabileler arasında meydana gelebilecek potansiyel çatışmayı önlemek için gösterdiği denge, Hz. Ebû Bekir'in halife seçildiği süreçte de göz önünde bulundurulmuştur. Hatta halifenin biat konusundaki eleştirilere karşı Hz. Ali'ye bu süreci aktardığı ve Sa'd gibi biat etmeyenlere karşı yapıcı bir tavır sergilediği belirtilmektedir (s. 68-72).

Hz. Ebû Bekir'in halifelik döneminde zekât vermeyenlerin yine münafıkların faaliyetlerinin bir sonucu olduğu dile getirilmiştir. Hz. Ebû Bekir'in kararlı duruşu sayesinde yarımada siyasi birlik sağlanmış böylece Hz. Ömer döneminde toplumun huzurunu bozacak nifak hareketleri engellenmiştir.

Yazarın ifadesine göre, Hz. Osman'ın hilafeti döneminde patlak veren fitne olayları münafıkların arzuladığı bir ortamı oluşturmuştur. Bu dönemde yaşanan olayların öznesi sahabe olduğu için araştırmacılar genellikle bu faaliyetleri münafıklar ekseninde değerlendirmektedirler. Yine yazar bu dönemdeki olayların müsebbibi olarak gösterilen İbn Sebe'den ziyade, iktidar hırsı nedeniyle isyancıları yönlendirenlerin, hanedan hakimiyeti kurmaya çalışan ve kabilecilik asabiyetiyle hareket eden Ümeyyeoğulları'nın derin yapılanması olduğunu belirtmiştir. Ayrıca, bu dönemdeki mücadelenin "Hâşimoğulları-Ümeyyeoğulları" şeklinde değil, "Ümeyyeoğulları ve diğerleri" şeklinde kategorize edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Hz. Osman döneminde yaşanan olayları ise Ümeyyeoğulları'nın iktidar hırsı nedeniyle kurdukları bir komplo olarak değerlendirmiştir (s. 74-92).

Hz. Ali'nin hilafeti döneminde yaşanan olaylar, Ümeyyeoğulları'nın iktidara gelmek için düzenledikleri komplonun ikinci aşaması olarak değerlendirilmiştir. Bu dönemde, başta Mervân olmak üzere Ümeyyeoğulları'na mensup önemli isimlerin Şam'a gitmek yerine Mekke'de bir araya gelmeleri, tesadüfi bir durum olmayıp planlı bir projenin parçası olarak görülmüştür. Ayrıca, Basra'nın eski valisi Abdullah b. Âmir ve Yemen valisi Ya'lâ b. Ümeyye'nin hazineden aldıkları yüklü miktarda malı, ordunun temininde kullanmaları da bu planın bir parçası olarak değerlendirilmiştir. Mekke'de toplanan muhalif grubun homojen bir yapıya sahip olmadığı, daha önce birbirlerini eleştiren bir grup olduğu belirtilmiştir. Bu bağlamda, Muâviye'nin asıl niyetinin iktidara gelmek olduğu ve Cemel Vak'ası'nı arka planda yönlendirdiği ifade edilmiştir.

Mevlüt POYRAZ, İbrâhim Rifat'ın Üç Risâlesi (Hz. Osman'ın Şehadeti, Cemel ve Siffin Savaşları) ve Fitne Olaylarının Nifak Hareketleri Ekseninde Değerlendirilmesi

Yazarın ifadesine göre, muhalif grupla Hz. Ali'nin askerleri Basra'da karşılaştığında, liderler uzlaşmayı sağlamak için görüşmeler gerçekleştirdiler. Ancak, durumun aleyhlerine döneceğini fark eden Mervân ve onun yönlendirdiği kişiler, gece birbirlerine ok atarak savaşı başlatma kararı aldılar (s. 97-106). Bu durum, Mervân'ın olayların seyrini etkileyebilecek stratejik kararlar alabilecek bir konumda olduğunu göstermektedir. İslâm tarihinde İbn Sebe ve grubuna biçilen rol, bu durumda Mervân ve onun yönlendirdiği kişilere biçilmiştir. Bu yaklaşım, yabana atılacak bir değerlendirme değildir. Aksine, olayların tekrardan yorumlanması açısından önemli bir tespittir. Yapılan değerlendirmeye göre Cemel Vak'ası'ndan sonra Hz. Talha ve Hz. Zübeyr'in öldürülmesiyle fitneci grup kısmen hedefine ulaşmıştır. Öte yandan fitneci grubun tüm çabalarına rağmen Hz. Aişe'ye zarar verilememiştir. Şayet başarılı olsalardı bununla nihai hedeflerine yaklaşmış olacaktı. Hz. Talha ve Hz. Zübeyr'in muhalif grup içinde yer almaları doğru olmasa da görüşmelerde iyi niyet göstermişlerdir. Ancak bu durum onları komploya kurban gitmelerini engelleyememiştir ve bu hatalarının bedelini canlarıyla ödemişlerdir. Hz. Aişe, bu savaşta yaşananlardan dolayı pişmanlık göstermiş ve hayatının geri kalanında siyasi olaylardan uzak durmuştur (s. 106-110).

Cemel Vak'ası'na katılan sahabenin durumuyla ilgili olarak yazar, “niyetleri hakikati yerine getirmek olan ancak kutsalları fitne söylem ve eylemlerine kalkan yapanların tuzaklarına düşerek aldatılan müminlerin de düştükleri hatadan dolayı eleştirilmesinin haklı olmadığı” görüşünü dile getirmiştir (s. 108).

Yazarın ifadesine göre, Cemel Vak'ası'ndan sonra Mervân, Hicaz bölgesinde kendisine düşen görevi layıkıyla yerine getirerek, önce yaşlı halifenin ölümüne giden süreci hazırlamış ve kaos ortamını oluşturmuştur. Öte yandan alternatif halife adaylarını meşru halifeye karşı kışkırtarak onların öldürülmesine sebep olmuş ve bu eylemleri sonucunda meşru halifenin itibar ve güç kaybetmesinin yolunu açmıştır. Netice olarak Hz. Ali'yle mücadele artık Muâviye'ye kalmış ve Mervân, bu hizmetlerinin karşılığı olarak ilerleyen süreçte Medine'nin valiliğini almıştır (s. 110-112).

Yazar, Hz. Ali'yi “Peygamber mescidinde ondan tevarüs edilen inanç üzerine seçilen bir yönetimle” başa gelmiş ve “dinin uygun gördüğü meşru esaslar üzerinde yürümeye” çalışan bir halife olarak tanımlarken, Muâviye'yi ise “saltanat sahibi olmak için entrika ve taht oyunları üzerine kurulu saray yönetiminin mirasına (Bizans mirası) oturan” ve “hedefe götüren her yolun meşruluğuyla hayat felsefesini” şekillendiren bir kişi olarak tanımlamaktadır (s. 113-117).

Muâviye'nin iktidara gelmek için her türlü hileye başvurabileceği ve bu amaçla her türlü kutsalı kendine kalkan edebileceği belirtilmiştir. Nitekim, Hz. Osman'ın katillerini talep etme hakkı, Kur'an-ı Kerim sayfelerini mızraklara geçirme ve hakeme başvurma gibi argümanları ustaca işlemesi ve Hz. Ali'nin ordusunda bulunan bazı kabile liderlerinin bile, dünyevi çıkarlar uğruna Muâviye ile iş birliği yaparak Hz. Ali'yi tahkime zorlamaları da buna örnek olarak gösterilmiştir. Tahkim meselesinde Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin “her ikisini de azlettim” ve Amr b. Âs'ın “Ali'yi azlettim ve Muâviye'yi halife tayin ettim” şeklindeki meşhur sonuç cümleleri eleştirilmiştir. Bir yıla yakın süren görüşmeler ve anlaşma metninin çerçevesi göz önünde bulundurulduğunda, nihai kararın halkın önünde sadece sözlü olarak açıklanması, hayatın olağan akışına ve Arap kültürüne aykırı bulunmuştur. Birçok noktada çelişkili bulunan hususlar ciddi bir şekilde eleştirilmiş ve “aslında ortada hakemlik diye bir husus da yoktur” şeklinde ifade edilmiştir. Tahkim olayının sonucunda, Muâviye'nin hilafete giderken Hz. Ali'nin bir kumpas sonucu ordusundan ayrılan bozguncularla uğraşıp güç kaybına uğradığı belirtilmiştir (s. 117-120).

Nifak hareketlerine katılan ancak eylemleri hakkında birtakım açıklamaları olan ve bu nedenle sahâbî olarak kabul edilen kişiler ile gerçekte İslam dininin koruyucusu olan ve bu dinin günümüze

ulaşmasını sağlayan, hayatlarının hiçbir döneminde İslam'ın emirlerine aykırı hareket etmeyen sahâbîlerin aynı kategoride değerlendirilmemesi gerektiği belirtilmiştir.

Sonuç bölümünde yazar, sahabenin öznesi olduğu olayları aktarırken, onların kişiliklerine değil, söz konusu eylemlerine eleştirilerini dile getirir. Yazar, tüm sahabeyi aynı kategoride değerlendirmemekte ne hatalarından dolayı onları itibarsızlaştırma eğiliminde ne de konularından dolayı eylemlerini mazur görme eğilimindedir (s. 121-125). Son not kısmında çalışmada ismi geçen önemli şahsiyetlerin kısa biyografileri verilmiştir (s. 129-146).

Sonuç olarak kitapta Hz. Peygamber döneminden itibaren Abdullah b. Übey b. Selûl'un faaliyetleri, Hz. Ebû Bekir döneminde zekât vermeyenlerin durumu ve Sa'd b. Ubade'nin halife adayı gösterilmesi gibi olaylar, münafıkların yönlendirmesi ve telkinlerine bağlanmaktadır. Hz. Ömer dönemi, hem Hz. Ebû Bekir döneminde sağlanan iç barış hem de Hz. Ömer'in yönetim anlayışı sayesinde huzurlu bir dönem olmuştur. Ancak, Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerinde meydana gelen fitne olaylarının arkasında Ümeyyeoğulları'nın, özellikle Mervân ve Muâviye'nin, iktidar hırsı ve komploları bulunmaktadır. Hz. Osman döneminde merkezde Mervân aktif rol alırken, taşrada ise başta Muâviye olmak üzere Ümeyyeoğulları'na mensup diğer valiler ön plana çıkmıştır. Cemel Vak'ası'na kadar süreci Mervân yönetirken, Siffin Savaşı'yla birlikte bu rolü Muâviye devralmış ve bu şekilde Ümeyyeoğulları iktidarına giden süreç tamamlanmıştır. Ümeyyeoğulları'nın, özellikle Mervân ve Muâviye'nin, Hz. Osman döneminden itibaren sürecin aktif katılımcıları olarak olayları bilinçli ve kontrollü bir şekilde yönlendirdiği belirtilmiştir. İbn Sebe'nin eylemlerinin sonucunda vuku bulduğu aktarılan Cemel Vak'ası'nın düzenleyicisinin Mervân olduğu tezi, alışlagelmiş görüşlerden farklı bir bakış açısı sunmaktadır. Hz. Peygamber ve Râşid Halîfeler dönemindeki münafıkların faaliyetleri ve Ümeyyeoğulları'nın iktidara yürüyüşü, İslam tarihinde önemli bir dönüm noktası olarak kabul edilmektedir. Yazar bu dönemi eleştirel ve kurgusal bir yaklaşımla detaylı bir şekilde inceleyerek, özgün veri ve değerlendirmeler sunmaktadır. İlk dönem fitne olayları hakkında doyurucu nitelikte bir referans olan çalışma hem genel okuyucular hem de konunun meraklıları ve akademisyenler için önemli bilgiler, değerlendirmeler ve tespitler içermektedir. Yazarın münafıkların faaliyetlerini incelemesi ve Mervân ile Muâviye'nin eylemleri bağlamında Ümeyyeoğulları'nın iktidara yürüyüşünü ve nifak hareketlerini ele alması kitabın özgün yönünü oluşturmaktadır. Ancak çeviri risalelerin üslubundan etkilenerek daha doğal bir anlatım tarzını tercih etmesi, eserin zayıf bir yönü olarak değerlendirmek mümkündür.

MAKÜ

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi İstiklal Yerleşkesi 15030 BURDUR
+90 248 213 29 20