

## ZORUNLU GÖÇTEN ULUS-ÖTESİ YURTTAŞLIĞA

Rasim BAYRAKTAR \*

---

### Özet

Çalışmamızda göç olgusunun klasik tanımından hareketle tarihte yaşanan göç eğilimlerinin tamamının göç sayılma eğilimi taşıyıp taşımadığına dikkat çekmek istedik. Yakın tarihimizde yaşanan göç hareketlerinin tarihsel gelişiminde özellikle İkinci Dünya savaşı döneminde yaşanan kitlesel sürgünlerin göçün klasik tanımıyla eş anlamlı değerlendirilemeyeceğine açıklık getirdik. Göç hareketlerinin oluşturdukları göç topluluklarının süreklilik nedenlerinin yanısıra etnik kimliklerinin siyasi alana taşıma süreçlerini izah ettik. Göçe veya sürgüne maruz kalan toplulukların devam eden göçmenlik konumlarından doğan yeni göç teorilerinin tanımlarına da kısaca değinerek gerek zorunlu göç gerekse sürgünlerden oluşan toplulukların zamanla ulusötesi topluluklar/yurtttaşlıklar/kimlikler kazandıklarını örneklerle açıklamaya çalıştık. Örneklem olarak bugün birden çok devlette varlıkları bilinen Ahıskalı Türklerin *ulusötesi yurtttaşlık* kazanımlarına sosyolojik bir yorum getirdik.

**Anahtar kelimeler:** Göç, Sürgün, Etnik Kimlik, Göç Teorileri, Göç Ağları, Ulusötesi Yurtttaşlık.

### Abstract

#### From Compulsory Migration to Transnational Citizenship

In this study we wish to call attention with the movement of the classical definition of the conception of migration that whether all of the migrations took part in history should be regarded as migration or not. We clarified that in the historical process of the migration movements took part in our near history, especially crowd of people migrations took part at the period of the second world war can't be evaluated as synonymous with the classical definition of the migration. We explained, what the reasons of the continuity of migration communities who came out from the migration movements are and the carrying processes of ethnic identities to political area. We tried to explain by shortly touching on the definitions of the new migration theories which born out of the continuing immigrant positions of the communities who obligated to migrate or diarrhoea, how these communities earned transnational communities (citizenships, identities) in the course of time. For example we sociologically put on interpretation on the gain of transnational citizenship of Turkish Ahıska who today it's known their existence in many countries.

**Keywords:** Migration, diarrhoea, ethnic identity, migration theories, migration nets, transnational citizenship.

---

\* Yrd. Doç. Dr., Giresun Ü. İslamî İlimler Fakültesi.

## Giriş

Göç olgusu tüm insanlığı yakından ilgilendiren, ülkelerin ekonomik, sosyal, siyasi ve hatta askeri politikalarını etkileyen sosyal bir olgudur. Toplumlar için göç olgusu, hangi nedenle olursa olsun önemli güçlükler içermekte, göç eden ve kabul eden topluluklar kültürleşme kapsamında değişime uğrayabilmektedirler. Özellikle ekonomik amaçlarla yapılan göçlerin dışında, zorunlu göçe/sürgüne tabi tutulan ve sürgün edildikleri bölgelerde asimile edilmeye çalışılan toplulukların durumu sosyolojik açıdan büyük ilgiyi hak etmektedir.

Nitekim İkinci Dünya savaşı öncesi ve sürecinde “göç” olgusuyla geniş ölçüde tanışan Türk Toplulukları kendi yaşam alanlarına veya kazanç imkânlarına eşit ölçüde sahip olamamışlardır. Çeşitli nedenlerle göç eden Türk toplulukları göç ettikleri ulus devletlerin tanıdığı haklar çerçevesinde kendi ekonomik konumlarını(çıkarlarını) ve kültürel kimliklerini koruyabilmişlerdir. Zamanla yurttaşlık haklarına sahip olduklarında etnik kimliklerini kamusal ve siyasi alana taşımışlardır. Bugün ekonomik güçlerini ve etnik siyasi kimliklerini paralel ölçüde koruyan göçmen topluluklar olduğu gibi bu haklara daha geç sahip olan topluluklar da bulunmaktadır. Bunun sebebi göçmenlerin farklı göç hareketlerine maruz kalmış olmalarıdır. İnsanların arzularına bağlı gönüllülük çerçevesinde yaşanan ekonomik amaçlı göçler olduğu gibi göç edenin iradesini dikkate almayan göçler de yaşanmıştır. Özellikle baskı ve şiddet eşliğinde zorunlu göçe/sürgüne tabi tutulan ve gittikleri yerlerde istenmeyen topluluk muamelesine/politikasına maruz kalan göçmenlerin yaşadıklarının normal göç hareketleri kapsamında değerlendirmemiz mümkün değildir. Bu kapsamda çalışmamızda yakın tarihimizde Avrupa’da yaşanan göç hareketlerinin tarihsel gelişiminden hareketle göçün acılarını daha derinden yaşayan Türk topluluklara yer verilerek yaşanan her göç olayının göç sayılamayacağına açıklık getirilecektir. Sosyoloji literatüründe göç hareketlerinin tanımları hususunda özellikle farklı anlamlar içeren zorunlu göç veya sürgün kavramı üzerinde kavramsal uzlaşmanın zorluğuna dikkat çekilecektir. Sürgün sürecinde ve sonrasında yaşananların topluluklara kazandırdıkları *ulusötesi yurttaşlık* kimlikleri tanımlanarak bu kimlik özelliklerinin kalıcı olmasının sebeplerine değinilecektir. Bu kapsamda eski Sovyet ülkelerinde halen göçmenlik statüsü devam eden Ahıskalı Türklerin buldukları toplumlardaki yurttaşlık (ulusal ve ulusötesi) kazanımları analiz edilmeye çalışılacaktır.

Ayrıca yaşanan zaman ve mekân değişiminin göç olgusuna farklı anlamlar yükleyebildiğini ve göçün değişik yüzleriyle ilgili var olan farklı teorilerin kısaca tanımları yapılarak günümüzde göçmenlik statüsü devam eden Ahıskalı Türklerin ulusötesi yurttaşlık durumu özelde *ilişkiler ağı teorisi* ile irtibatlandırılacaktır.

Sosyoloji literatüründe ulusötesi yurttaşlık konusu henüz yeni bilinen bir konu olduğundan konuyla ilgili yapılan çalışmaların sınırlı derecede olduğunu belirtmekte fayda vardır. Konun bakırlığı ve yapılan çalışmaların da henüz ülkemiz kütüphanelerine kazandırılmamış olması, yeni araştırmacıların 1. el kaynaklara ulaşmasını zorlaştırmaktadır.

### Göç ve Zorunlu Göç Hareketleri

İnsanın farklı coğrafyalar arasındaki hareketi bireysel ya da küçük topluluklar halinde olabildiği gibi, özellikle savaş durumlarında kitlesel düzeyde de olabilmektedir. Göç, kısaca, ekonomik, toplumsal veya siyasal nedenlerle bireysel ya da kitlesel olarak yer değiştirme eylemi olarak tanımlanmaktadır.<sup>1</sup> Ancak göç olgusunu sadece yer değiştirme eylemi ile sınırlandırmamak gerekir. Daha kapsamlı bir tanıma göre göç, çalışmak ve kendine daha iyi yaşama olanakları bulmak umuduyla, insanların oturdukları yeri bırakıp başka yerlere giderek orada kesin ya da geçici olarak yerleşmeleridir.<sup>2</sup> Akkayan ise göç kavramını, kişilerin hayatlarının gelecekteki kısmının tamamını veya bir parçasını geçirmek üzere başka bir yerleşim birimine yaptıkları coğrafi yer değiştirme olayı olarak tanımlamaktadır.<sup>3</sup> Bu tanımlar göç olgusunu yer değiştirmekten öteye taşıyan bir unsur olarak yerleşme eylemini vurgulamaktadır. Bu bağlamda göç insanların belirli bir süreyi veya tüm yaşamlarını geçirmek üzere farklı bir yörede yerleşmelerini kapsamaktadır.

Göç hareketleri gönüllü veya zorunlu olarak iki şekilde de meydana gelebi-

1 Cengiz Şahin, "Yurt Dışı Göçün Bireyin Psikolojik Sağlığı Üzerindeki Etkisine İlişkin Kuramsal Bir İnceleme", *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Ankara 2001, sayı: 21 (2), s. 59.

2 Sami Öngör, *Coğrafya Terimler Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1980.

3 Taylan Akkayan, *Göç ve Değişim*, İ.Ü.Edebiyat Fakültesi Yayınları No:2573, İstanbul 1979, s. 21.

lir. Tarihe bakıldığında kitlesel göç hareketlerinin çoğunlukla belirli bir zorunluluktan kaynaklandığı görülmektedir. Tarihte bilinen ilk büyük kitlesel göç olayı, 4. yüzyıl ortalarında Çin devletinin egemenliğinden kurtulmak için batıya doğru hareket eden Hun'ların Karadeniz'in kuzeyine yerleşmesi sonucunda, buradan kaçan German kavimlerinin yıllar boyunca Avrupa Kıtasını istila etmesi olarak kendisini gösteren ve bugünkü Avrupa devletlerinin temelini attığı kabul edilen Kavimler Göçü'dür.<sup>4</sup> Farklı bölgeler arasında gerçekleşen kitlesel göçler, yeni kentlerin ve ülkelerin kurulmasına neden olmuştur. Kıtalar arası göç olayları Amerika kıtasının keşfi ile deniz aşırı bir boyut kazanmıştır. 16. yüzyıldan itibaren Avrupa'dan büyük bir insan kitle-si, yeni bir hayat umuduyla okyanus ötesinde keşfedilen Amerika kıtasına göç etmiş ve yerleşmiştir. Bu göç hareketlerinin temelinde ekonomik etkenler itici güç olmuş; yeni kıtadaki geniş topraklarda tarım yapma olanağı ve deniz aşırı ticaretin artışı insanların kitleler halinde buraya yerleşmelerine neden olmuştur. 15. ve 18. yüzyıllar arasında Afrika'dan 15 milyon insan köle olarak çalıştırılmak üzere Amerika kıtasına taşınmış; 19. yüzyılda milyonlarca insan Çin ve Hindistan'dan Amerika ve Avrupa'ya sözleşmeli işçi olarak gönderilmiş; 20 yüzyılda meydana gelen iki büyük dünya savaşı milyonlarca insanı yurdundan etmiştir.<sup>5</sup> İkinci Dünya savaşıdan sonra yeneden ayağa kalkmaya çalışan Avrupa ülkeleri, işgücü gereksinimini karşılamak üzere az gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelere göç kabul etmeye başlamıştır. Stalker, İkinci Dünya savaşı ertesinden günümüze kadar geçen sürede Avrupa'da göçün tarihsel gelişimini dört ana dönem içinde ele almaktadır:

1. 1940'ların sonu ve 1950'lerin başında kitlesel göçmen akımları: Savaşın sonu 15 milyon kişinin dahil olduğu nüfus hareketleri yaşanmış ve bu hareketler esas olarak Almanya, Polonya, eski Çekoslovakya arasında sınırların değişmesine bağlı olarak yeniden yerleşimlerin sonucunda ortaya çıkmıştır. 1950'lerin ortalarından itibaren bu akımlar yavaşlamış ve 1963'te Berlin duvarının kurulmasına kadar düşük düzeyde devam etmiştir.

---

4 Kerem Kınık, "Göç, Sürgün ve İltica", <http://www.amnesty.org.tr/ai/node/1538> (erişim tarihi: 13.05.2011).

5 Ed. Anthony Giddens, Göçmenlerin Emek Piyasası Üzerindeki Etkisi, Sosyoloji Başlangıç Okumaları, Say Yayınları, Ankara 2010, s. 522.

2. 1950'lerin başından 1973'e sözleşmeli işçi alımı: Avrupa'nın yeniden yapılanması ekonomik büyümeye yol açmış, OECD ülkelerinin ekonomilerinde yıllık %5'lik büyüme işgücüne büyük talep yaratmıştır. Başlangıçta Almanya, Fransa ve İngiltere işgücü açıklarını savaş nedeniyle yerlerinden olanlardan karşılarken, daha sonra sanayileşmesi daha yavaş olan İtalya, İspanya ve Portekiz'e yönelmişlerdir. Bunların giderek zenginleşmesi daha ötelere yönelmeyi gerektirmiştir. Eski sömürge bağları Fransa'yı Kuzey Afrika'ya ve İngiltere'yi Karayipler ve Hint alt kıtasına yöneltirken, sömürge rezervi olmayan Almanya sözleşmeli işçileri Yugoslavya ve Türkiye'den temin etmiştir. Bu dönemde Batı Avrupa'ya net göç 10 milyon kişi civarındadır.
3. 1974'ten 1980'lerin ortasına-kapıların kapanması: 1960'ların sonlarından itibaren kitlesel göçlere muhalefet doğmuş ancak göçe kapıların kapatılmasında dönüm noktası 1973'te petrol şokunu izleyen ekonomik durgunluk olmuştur. Hükümetler işçi alımını durdurmuş ve mevcutların geri dönmesini beklerken, buldukları ülkeye kısmen kök salan işçiler kalmayı tercih etmişlerdir. Hükümetlerin genelde bu konudaki tavrı baskı yönetimlerine başvurmak yerine mevcut göçmenlerin aile bireylerinin gelişine izin vermek yönünde olmuştur. Yine bu dönemde daha önce göç veren Yunanistan, Portekiz ve İtalya gibi ülkeler gelişmelerine bağlı olarak göçmen işçi çekmeye başlamıştır.
4. 1980'lerin ortalarından 2001'e sığınmacılar, mülteciler ve kayıtdışı göçmenler: Bu dönem özellikle Doğu Avrupa'da komünizmin yıkılmasına yol açan politik ayaklanmalar dönemidir. Doğu Avrupalılar seyahat özgürlüğünün artmasıyla dünyanın dört bir yanındaki huzursuzluklardan kaçarak Avrupa'da sığınma arayan yüz binlerce insanın arasına katılmıştır. Geçmişte sözleşmeli işçi olarak göç edecek olanlar da sığınma kapısına yönelmiştir. 1989-98 arasında dört milyondan fazla kişi Avrupa'da iltica başvurusunda bulunmuş olup, bunların %43'ü Avrupa içinde başka bir bölgeden, %35'i Asya'dan ve %19'u Afrika'dan göç etmiştir.<sup>6</sup>

---

6 P. Stalker, "Migration Trends and Migration Policy in Europe", *International Migration*, 2002, sayı: 40 (5), ss. 152-153.

Bu noktada Stalker'in 2. şıkında değindiği 1950'li yıllardan itibaren Almanya'nın sözleşmeli işçi gücü alımının Türkiye boyutuna kısaca yer vermek yararlı olacaktır. Türkiye'den dışarıya düzenli işçi göçü Türkiye ile F.Almanya arasında Ekim 1961'de imzalanan anlaşma ile başlamış ve kısa sürede resmi yollardan yurtdışına gidenlerin sayısı büyümüştür. 1960-1975 yılları arasında yaklaşık 805.000 işçi İş ve İşçi Bulma Kurumu aracılığıyla yurtdışına çalışmaya gönderilmiştir. 1973'te işçi alımı durdurulduğunda yurt dışına gitmek için kurum listelerine kayıtlı 1 milyon kişi vardır. 1961-73 arasında resmi ve gayri resmi yollardan 1,5-2 milyon kişinin çalışmak için dışarıya gittiği, bunun Türkiye'nin 1970'teki işgücünün %10-12'sine ve işgücü içinde 20-29 yaş arasındaki erkeklerin %40'ına denk olduğu hesaplanmaktadır. Türk hükümetleri ülkedeki işsizliği hafifletmek ve yurt dışındaki işçilerden döviz geliri sağlamak amacıyla göçü desteklemiştir. Hatta üçüncü beş yıllık Kalkınma Planı'nda(1973-77) 350.000 işçinin "ihraç" edilmesi öngörülmüş ancak 1973-74'te işçi alımının durdurulmasıyla resmi kanallardan yurt dışına gidebilen işçi sayısı yalnızca 190.000 kişi olmuştur. İşçi alımlarının durdurulmasından sonra Avrupa'daki Türkiyeli göçmen nüfus aile birleşmesi yoluyla büyümeye devam etmiştir.<sup>7</sup> Ekonomik etkenlerle oluşan bu göç ilişkilerini daha çok insanların arzularına bağlı olarak geliştiği için gönüllülük çerçevesinde değerlendirmek mümkündür.

### Göç Mü? Sürgün mü?

Tarih boyunca göç hareketlerinin gerek ekonomik nedenlere gerekse gönüllük esasına dayalı göç hareketlerinin yanı sıra yaşanan göçlerin en önemli sebeplerinden biride savaşların uzun sürmesidir. Kafkasya'dan Anadolu'ya siyasi ve zorunlu sebeplerden dolayı kitleler halinde akan nüfusun ortaya çıkardığı nüfus değişikliklerini de görmek gerekir. II. Dünya savaşı dönemi öncesi ve sürecinde yaşanan kitlesel **göçlerin birinci** sebebi iki asır devam eden Rus-Çerkez savaşlarının Çerkezler aleyhine mağlubiyetiyle sonuçlanmasıdır. Çarın Kafkasya naibi olarak atadığı kardeşi Grandük Mişel, 1864 Ağustosunda Batı Kafkasya sakinlerine şu fermanı tebliğ etmiştir: "Bir ay zarfında Kafkasya terk edilmediği takdirde, bütün nüfus savaş esiri olarak

---

7 Gülay Toksöz, *Uluslararası Emek Göçü*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006, ss. 217-218; Erkan Perşembe, *Almanya'da Türk Kimliği / Din ve Entegrasyon*, Araştırma Yayınları, Ankara 2005, ss. 62-76.

Rusya'nın muhtelif mıntıklarına sürülecektir". Esareti büyük **onursuzluk** addeden Çerkezler, vatanlarını terk etmeye mecbur kalmışlardır. 1859-1864 yıllarında yurtlarından sürülen Çerkezler deniz yoluyla Kafkasya'da, Taman, Tuapse, Anapa, Tsemez, Soçi, Adler, Sohumi, Poti, Batum vd. limanlardan bindirilip Osmanlı Devletinin Trabzon, Samsun, Sinop, İstanbul, Varna, Burgaz ve Köstence limanlarında indiriliyordu. 1865-1866 Sürgünü ile Osmanlı-Rus harbinden sonraki 1878 sürgünü kara yolu ile gerçekleştirildi. Kafkaslardan genellikle Çeçen, Dağistan, Asetin, Kaberdey Balkar muhacirleri göç etmişlerdir. Daha sonraki göçler de bu kara yolu ile yapılmıştır. Yurdundan zulüm ve kanla sürdüğü milyonlarca insanı gittiği yerde de rahat bırakmayan Rusya, onların nerelerde iskan edileceğine de müdahale etmiştir. Rusya'nın 2 Mart 1878'de Osmanlı Devleti ile imzaladığı anlaşmada, Rus hududuna yakın yerlerde iskan edilen Çerkezlerin iç bölgelere götürülmesi hususu üzerinde durulmuştur. Nitekim öyle de yapılmış, 150.000 Çerkez bu sefer de Rumeli'den Anadolu'ya ve Şam havalisine göçürülmüştür.<sup>8</sup>

Özetle 1859 yılı sonrası yaşanan büyük sürgünlerle ilgili rakamsal veriler 2 milyona kadar değişmektedir. Kitlesele göç hareketlerini inceleyen Kemal Karpat 1859-1879 arasında göçürülen Kafkasyalıların, çoğu Çerkezlerden oluşmak üzere 2.000.000 civarında olduğunu, sağ salim Osmanlı Devletine ulaşan muhacir sayısının ise 1.500.000 olduğunu belirtmektedir:

Yeterli kayıtların yapılamaması sebebiyle o döneme ait(1859-1879;1933-1944) vasikalar noksan da olsa, 15 yıllık araştırmaların neticesinde yurtlarından sürülen Kafkasyalıların sayısı konusunda vardığım kanaat şudur: Kafkasya'da yaşanan iç sürgünler, 1944'te Sibiryaya ve Orta Asya'ya sürülenler ile Balkanlardan Anadolu'ya sürülenleri de hesaba kattığımızda, kelimenin hakiki anlamıyla yurdundan sürülen Kafkasyalı sayısı 3 milyonu aşmaktadır. Bu büyük kitlenin yarısı, daha iskan edilecekleri mahallere ulaşmadan yollarda ve ilk iskan mahallerinde büyük gruplar halinde hayatlarını kaybetmişlerdir".<sup>9</sup>

Karpat'ın da işaret ettiği gibi İkinci Dünya savaşı döneminde yaşanan **sürgünlerin bir diğer sebebi** de 1933'lerden itibaren Stalin'in iktidarda olduğu dönemdir. 1933-1944 yılları arasında Sovyetlerin sınırlarında kalan Kafkas Halkları, Stalin'in sürgün gazabına uğramıştır. Bu dönemde Karaçaylar,

8 Fethi Güngör, "Kafkasya'da Bitmeyen Soykırım ve Sürgün / Soykırımlarla Dolu Bir İnsanlık Tarihi", 8-11 Aralık 2005 Uluslararası Göç Sempozyumu Bildirileri, İstanbul 2006, ss. 141-146.

9 Kemal Karpat, *Otoman Population 1830-1914*, Wisconsin, 1995, s. 69.

Balkarlar, Çeçenler, İnguşlar, Kırmılılar ve Ahıskalılar Orta Asya çöllerine-Özbekistan, Kırgızistan ve Kazakistan'ın iç bölgelerine sürgüne gönderilmiştir. Ferdi ve kitlesel olarak Sibiryaya ve Orta Asya'ya sürgüne gönderilen Kafkas halklarının sayısı arşiv kayıtlarında rakamların değişmesiyle beraber 500 bini aşkındır. Sadece Ahıska'dan sürgün edilenlerin sayısı 93.000'dir.<sup>10</sup>

Yaşanan bu ferdi ve kitlesel sürgünler, göç edenin iradesine dayalı olmayan zorunlu yer değiştirmeler olduğundan klasik anlamıyla göç sayılamamaktadır. **Sözlük terminolojisinde** sürgünün tanımı: toplumda bir kimsenin veya bir zümrenin toplum içinde yalnız bırakılması, yerinden uzaklaştırılması ve toplum dışına çıkarılmasıdır.<sup>11</sup> Bir başka ifadeyle sürgün/zorunlu göç: işkence, şiddet ve zulüm eşliğinde istenmeyen kişilerin cezai biçimde yurtlarından uzaklaştırılıp başka mekânlara yerleştirilmesidir.<sup>12</sup> Burada göç kararı, göç edenin iradesini dikkate almamaktadır. Bu tür mekânsal yerleştirmelerin bir diğer adı ise 'isteğe bağlı olmayan' göçtür. İsteğe bağlı olmayan göçler, nüfusun yerleşim alanından zorla dışarı atılmasıdır.<sup>13</sup> Yapılan tanımlardan da açıkça anlaşılacağı üzere, ekonomik nedenlerden dolayı göç edenin göç esnasında yaşadıkları ile sürgün edilenin sürgün esnasında yaşadıkları büyük farklılıklar içermektedir. İkinci Dünya Savaşı öncesi ve sürecinde yaşanan Kafkas Haklarının Kafkasya'dan Anadolu'ya veya Kafkasya'dan Orta Asya'ya yer değişimi bir sürgün olup, göç olarak tanımlanması doğru değildir. Günümüz Sosyoloji literatüründe de, sürgünle ilgili benzeri terimlerin "zorlama göç", "zorunlu göç", "mecburi göç", "sınır dışı", "nüfus transferi", "zorunlu iskan", "yer değiştirme" gibi farklı içerikli anlamlar taşıdığı gerçeği sürgün konusunda kavramsal uzlaştırmayı zorlaştırmaktadır.

Göç ve Sürgünle ilgili verilen örneklerin ve yapılan tanımların ortak noktası, doğal olarak "mekânsal ilişki"de karşımıza çıkmaktadır. Göç, gönüllü veya zorunlu, kısa ya da uzun dönemli olsun, bireylerin yaşamını toplumsal,

---

10 Seyfeddin Buntürk, *Rus Türk Mücadelesinde Ahıska Türkleri*, Berikan Yayınevi, Ankara 2007, ss. 173-222.

11 Hilmi Ziya Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, İstanbul, MEB, İstanbul 1969, s. 270.

12 Ali Sayyar, *İnsan ve Toplum Bilimleri Terimleri: (Ansiklopedik Sosyal Bilimler Sözlüğü)*, Değişim Yayınları, İstanbul 2007, ss. 356-357

13 Şefika Gürbüz, "Kırdan Kente Zorunlu Göçün Nedenleri ve Sonuçları", 8-11 Aralık 2005 *Uluslararası Göç Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul 2006, s. 211.



siyasal, ekonomik ve kültürel olarak etkileyen başlıca unsur, yaşanan mekânın değiştirilmesidir. Bu mekan değişimi yakın ya da uzak mesafeli olabilmekte; kat edilen idari ve siyasi sınırlar göç olgusuna farklı anlamlar yükleyebilmektedir.<sup>14</sup> Bu yüzden aşırı yaygın ve çok yönlü bir olgu olduğu için tanımlanması ve ölçülmesi çok zor olan göçü bir bütün olarak açıklayan genel bir teori yoktur. Fakat göçün değişik yüzlerinin, boyutlarının ve sektörel süreçlerinin daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunan farklı teoriler vardır. Bu teoriler, bireylerin, hanelerin davranışı gibi değişkenlerin yanı sıra ekonomik, sosyal, politik etkileri ele almaktadır. Birbirlerinin tamamlayıcısı olarak görülmesinde yarar olan bu teoriler şöylece özetlenebilir:

### İtme-Çekme Teorisi

Everett Lee'nin 1966 tarihli *A Theory of Migration* adlı makalesinde ortaya koyduğu *itme-çekme* kuramına göre göçün oluşmasına neden olan etmenler 4 başlık altında toplanmaktadır. Bunlar: 1) yaşanan yerle ilgili etmenler, 2) gidilmesi düşünülen yerle ilgili etmenler, 3) engeller, 4) bireysel etmenlerdir.<sup>15</sup> Teoriye göre hem yaşanan yerin hem de gidilecek yerin itici ve çekici unsurları bulunmaktadır. Bireysel koşulların etkisiyle, bu unsurlar arasında seçim yapılması göç kararında etkili olmaktadır. Bu teoriye göre, endüstrileşmiş ve gelir düzeyi yüksek olan ülkelerin göçmen işçilere çekici geldiği ve bu olgunun kendi ekonomik durumlarını geliştirmek amacıyla yönelik olduğu kabul edilmektedir.<sup>16</sup> İtme-çekme teorisinde, refah düzeyi yüksek, endüstrileşmiş ülkelerin; kendi ülkelerinde iş bulamayan yada çok düşük ücretlerle sosyal güvenlikten yoksun olarak çalışan işçilere çekici geldiği savı kabul edilmektedir. İşgücü göçü açısından bakıldığında, yaşanan ülkenin çalışma koşulları itici etmenleri, göç edilecek ülkenin vaat ettiği çalışma koşulları çekici etmenleri oluşturmaktadır.<sup>17</sup>

14 M. Mutluer, *Uluslararası Göçler ve Türkiye: Kuramsal ve Ampirik Bir Alan Araştırması*-Denizli/Tavas, Çantay Kitabevi, İstanbul 2003, s. 10.

15 Savaş Çağlayan, "Göç Kuramları, Göç ve Göçmen İlişkisi", *Muğla Üniversitesi SBE Dergisi* (17), Muğla 2006, <http://www.mu.edu.tr/sbe/sbedergi/dosya/S-Cağlayan.pdf> (erişim tarihi: 23.02.2011).

16 Şahin, agm, s. 59.

17 Zenep Aksoy, "Uluslararası Göç ve Kültürlerarası İletişim", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* Sayı:20, İzmir 2012, s. 295.

### Merkez-Çevre Teorisi

Immanuel Wallerstein'in 1974 tarihli *The Modern World System* adlı eserine dayanan terinin savunucuları, uluslararası göçün kökenini 16. yüzyıldan itibaren gelişen ve yayılan dünya pazarının yapısına bağlamaktadır.<sup>18</sup> Dünya sistemleri teorisi olarak da adlandırılan bu teori, göç olgusunu sosyalist bakış açısı ile irdelemekte, göç sürecini sömürgecilik ile ilişkilendirmektedir.<sup>19</sup> Dünya büyük bir Pazar olarak düşünüldüğünde, 16. yüzyılda hakim olan sömürgeci düzen bugün de bir anlamda devam etmektedir. Küreselleşme sürecinde gelişmiş ülkeler teknoloji, üretim, hammadde, sermaye ve emeğin denetimine ilişkin üstünlük sağlamaktadır. İşgücünün, bunun bir sonucu olarak çevre ülkelerden merkez ülkelere doğru yer değiştirdiği ileri sürülmektedir.<sup>20</sup>

### Göç Sistemleri Teorisi

Uluslararası ilişkiler kapsamında, ekonomik ve siyasal temelli olarak geliştirilmiş kuramsal bir çerçevedir.<sup>21</sup> Bu kurama göre, belirli nedenlerle tarihsel bir bağı ya da ilişkisi bulunan iki ya da daha fazla ülke arasında, göçmen protokolleri ile bir göç sistemi oluşturulmaktadır. Teorideki önemli nokta, söz konusu ülkeler arasında göç ilişkisinden önce, ekonomik, siyasal ya da askeri bir bağı bulunmuş olmasıdır. Bu anlamda, Birinci Dünya Savaşı'nda müttefik olarak yer almış Almanya ile Türkiye arasında sonradan kurulan göç sistemi bu teori çerçevesinde değerlendirilebilir.<sup>22</sup>

### İlişkiler Ağı Teorisi

Bu teori göç olaylarını sadece nedensellik ilişkisi ile değil aynı zamanda göçmenler arasındaki iletişim açısından da değerlendirmektedir. Belirli bir

---

18 Aksoy, agm, s. 295

19 Mutluer, *age*, s. 20.

20 Aksoy, agm, s. 295.

21 Savaş Çağlayan, "Göç Kuramları, Göç ve Göçmen İlişkisi", *Muğla Üniversitesi SBE Dergisi* (17), Muğla, 2006, <http://www.mu.edu.tr/sbe/sbedergi/dosya/S-Caglayan.pdf>, (erişim tarihi: 23.02.2011).

22 Zenep Aksoy, agm, s. 296.

ülkeye göç etmiş olup yerleşenler ile göç etmeyi düşünen ya da yeni göç eden kişiler arasında bir iletişim ve ilişki söz konusu olmaktadır. İlişkiler ağında akrabalar, hemşeriler ya da dostlar dayanışma içine girmekte ve bu dayanışma da göçü özendiren bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>23</sup> Bu ağlar aynı zamanda yer değiştirmeden kaynaklanan maliyet ve riskleri azaltıkları için uluslar arası göç olasılığını arttırmaktadır.<sup>24</sup> Abadan Unat bu ilişkiler ağını; “Göçmen ilişkiler ağı, geldikleri ülke ile yeni yerleştikleri ülkelerde eski göçmenler, yeni göçmenler ve göçmen olmayan kişiler arasında ortak köken, soydaşlık ve dostluk bağlarından oluşan kişiler arası bağlantılardır”<sup>25</sup> şeklinde tanımlamaktadır.

Wilpert’e göre ise bu ağ teorisi şu şekilde çalışmaktadır. “Öncü göçmenler öncelikle göç veren ve alan toplulukları birbirine bağlayan bir altyapı oluştururlar ve bu bağlantı göç veren tolumdaki diğer bireylere göçme olanağı sağlar. Yeni göç dalgaları, kurulmuş bu göç ağını harekete geçirir ve sonradan göç edenler ilk gelenlerin tecrübelerinden yararlanırlar. Zamanla göç kendi kendini devam ettiren bir hal alır”.<sup>26</sup> Bugün özellikle ekonomik ve hemşeri kaynaklı göçlerde yoğun olarak üzerinde durulan birden fazla ülke vatandaşlığının kazanılmasında ilişkiler ağının büyük payının olduğunu görmek mümkündür. Örnekler, Almanya’ya ekonomik amaçlı göç eden Türkler, Kafkasya’dan ülkemize zorunlu göç eden Çerkezler, yine Kafkasya’dan Ort Asya’ya sürgün edilen Kafkas Halkları (Kabardinler, Balkarlar, Kalmıklar, Çeçenler, İnguşlar, Kırım Tatarlar ve Ahıskalılar) aralarında kurmuş oldukları ilişkiler ağıyla birden çok ülkede göçmenlik statülerini devam ettirmektedirler. Çalışmamızın devamında Ahıskalıların göçmenlik durumları Ulusötesi Yurttaşlık ilişkisi çerçevesinde değerlendirilecektir.

### Ulusötesi Yurttaşlık ve Ahıskalı Türkler Örneği

1980’li yıllar sosyal bilimler alanında göçmenlerin yerleşik hale gelmesinden sonra ‘misafir işçi’ veya ‘göçmenin’ kültürel kimliklerine önem verildiği bir

23 Mutluer, *age*, s. 21.

24 Aksoy, *agm*, s. 296.

25 Nermin Abadan Unat, *Bitmeyen Göç/Konuk İşçilikten Ulus-Ötesi Yurttaşlığa*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2006, s. 34.

26 Cemal Yalçın, *Göç Sosyolojisi*, Anı Yayınları, Ankara 2004, s. 50.

dönemdir. Süreklilik ve kalıcılığa bağlı olarak göçmenin kişiliği öne çıkmakta, özne olarak göçmen toplumsal cinsiyet, etnik, dinsel köken temelinde ele alınmaktadır. Dikkatler bir yandan etnik toplulukların oluşumu, bu toplulukların kültürel özellikleri ve göçmen kimliğine etkileri üzerinde toplanmış ve göç ağlarının nasıl ortaya çıktığı, bunların göç alan ve veren bazı ülkeler arasında göçü nasıl teşvik ettiği ve sürekli kıldığı sorunlarına yanıt aranmıştır. *Göç Ağları Teorisi* araştırmalarda yaygınlık kazanmıştır. Ulus devletin sınırlarını aşan göç ağlarını inceleyebilmek için bu ağların ürettiği *ulusötesi yurttaşlıklar* ortaya çıkmış ve göçmenlerin eş zamanlı olarak yaşamlarını birden fazla toplumda nasıl yeniden kurdukları ve kurguladıkları analiz edilmeye çalışılmıştır.<sup>27</sup> Bizde çalışmamızın devamında *ulusötesi göçmen*, *ulusötesi topluluk* veya *ulusötesi yurttaşlık* kavramlarının özelliklerine açıklık getirmeğe çalışacağız.

*Ulus-ötesi* topluluklar konusundaki araştırmalar, sosyal bilimlerde yeni bir alan sayılmaktadır. Bu kavram en çok göç, etnisite, kültür ve ulusçulukla ilgilidir. 21. yüzyıla girerken ulus devletin en önemli unsurlarından biri olan, üzerinde kurulmuş bulunduğu toprak parçası (national territory) belirli ölçüde önemini kaybetmektedir. Artan coğrafi hareketlilik geçici, devrevi yada yinelenen göçlerin artışı, ucuz ve kolay yolculuklar, yeni teknolojilerin sağlamakta oldukları sürekli iletişim bireyin tek bir ülkeye, tek bir ulusa ait olduğu düşüncesini zayıflatmaktadır. Bu topluluklara mensup bireyler kimliklerini belli bir coğrafyaya bağlı olmaksızın oluşturmaktadırlar. *Ulusötesi* topluluklar iktisadi, siyasi, kültürel ve dini etkinliklerde bulunmakta, faaliyetleriyle buldukları ülke ve göç ettikleri ülke arasında köprü kurmaktadır.<sup>28</sup> Göç konularının ünlü uzmanlarından A. Portes ulus-ötesi faaliyetleri şöyle tanımlamaktadır:

“Sınırları aşan ve katılmacların düzenli ve anlamlı ölçüde zamanlarını alan etkinlikler. Bu tür faaliyetler ulusal hükümetler ve çokuluslu şirketlerin temsilcileri gibi güçlü aktörler tarafından yürütülebildiği gibi göçmenler ve onların yakınları gibi daha mütevazı şahıslar tarafından da gerçekleştirilebilir. Bu etkinlikler ekonomiyle sınırlı olmayıp siyasi, kültürel ve dini girişimleri de kapsayabilir”.<sup>29</sup>

Yapılan tanımlar her göçmenin ulus-ötesi göçmen sayılamayacağını göster-

---

27 Toksöz, *age*, ss. 21-23.

28 Unat, *age*, s. 316.

29 *Aynı eser*, s. 317.

mektedir. Göçmen için bu terimin kullanabilmesi için bireyin iki veya daha fazla devletin sınırlarını aşarak toplumsal, siyasal, ekonomik, kültürel ve dinsel örgütler/kurumlar geliştirmiş olması gerekmektedir. Burada en önemli öge “*ulu-ötesi faaliyetin bireyin hayatının en önemli kısmını*” oluşturmasıdır.

Zorunlu göçlerden kaynaklanan ve bugün birçok ülkede dağınık yaşayan aynı zamanda birden fazla ülkenin vatandaşı olan Ahıskalılar göçmenlik statülerinin ürettiği göç ağları, *ulusötesi yurttaşlıklara* örnek teşkil etmektedir. II. Dünya Savaşı yıllarında Stalin’in “*tehlikeli halklar*”dan gördüğü Ahıskalı Türkler 1944 Kasımında Gürcistan/Ahıska’dan Türkistan’a sürgün edilmişlerdir. Sovyetler Birliğinin dağılımına kadar Sovyetlerin farklı coğrafyalarında yaşayan Ahıskalılar 1989’da Özbekistan’dan kovulmuşlardır. Özbekistan’dan zorunlu tahliye olanlara başta Azerbaycan, Kazakistan ve Kırgızistan devletleri göçmenlik hakkı tanıyarak kucak açmışlardır. Bu dönemde evsiz yurtsuz kalan halkın büyük bir bölümüne de Rusya Federasyonunun tarıma dayalı Krasnodar Vilayetinin yerleşim bölgeleri adres gösterilmiştir. Sovyetlerin dağılım sürecinin tamamlanmasından sonra da Türkiye’ye göçler gerçekleşmiştir. Bugün sayıları 500.000 dolayında tahmin edilen ve halen göçmenlik statüleri devam eden Ahıskalılar 15’e yakın ülkede yaşamlarını sürdürmektedirler. En kalabalık oldukları ülkeler ise Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Rusya Federasyonu ve Türkiye’dir.<sup>30</sup>

1960’lı yıllarda örgütlenme çalışmalarını başlatan Ahıskalılar kurdukları etnik kimlikli organizasyonların faaliyet alanları genişledikçe bu organizasyonların adını değiştirerek faaliyetlerini devam ettirmişlerdir. Organizasyonlar “*Milli Hakları Korumak için Türk Birliği*”(1961), “*Kurtuluş İçin Geçici Organizasyon Komitesi*”(1964-1988), “*Geçici Organizasyon Kurumu*”(1988-1990), “*Sovyetler Birliği Ahıska Türklerinin Vatan Cemiyeti*”(1991-1992), “*Uluslararası Ahıska Türkleri Vatan Cemiyeti*”(1992-) adlarını alarak günümüze kadar varlıklarını korumuşlardır.<sup>31</sup> Özellikle Sovyetlerin dağılımından sonra siyasi kimliklerini daha da güçlendirerek 1944’den bugüne sürgün edildikleri topraklara dönemediklerini ve geri dönüş(Ahıska’ya) konusunda kendilerine

30 Rehman Seferov, Ayhan Akış, “Sovyet Döneminden Günümüze Ahıska Türklerinin Yaşadıkları Coğrafyaya Göçlerle Birlikte Genel Bir Bakış”, *Türkiyat Araştırmalar Dergisi*, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayını, Konya 2008, Sayı 24, ss. 393-411.

31 Seyfeddin Buntürk, *Rus Türk Mücadelesinde Ahıska Türkleri*, ss. 256-266.

yapılan adaletsizliği başta Avrupa Birliği, Avrupa Konseyi, Birleşmiş Milletler ve AGİT platformlarına taşımışlardır. Bugün artık sorunun çözümü ulus devletler otoritesinden çıkmış uluslararası otoritelerin yaptırımlarına kalmıştır.

*Ulusötesi* göçmen kimlikleri günümüzde sadece zorlu sürgün deneyimlerinin ardından yaratılan kimlikler olarak değil, aynı zamanda modern ulaşım ve iletişim araçlarının kendilerine sunduğu imkânlarla da yeniden üretilebilen kimlikler olarak da karşımıza çıkmaktadır. Sözlerin, şarkıların, çalgıların, folklorik oyunların, kültürel giysilerin, dinsel ibadetlerin ve öykülerin görsel ve işitsel yayın organları üzerinden ulusal sınırların içerisinde ve ötesinde geniş kitlelere yayılarak kendi gerçekliklerini oluşturdukları bir dönemde *ulusötesi* Ahıska kimliklerinin de benzeri süreçlerden geçerek Türkistan Ülkelerinde yeniden üretilmekte olduklarını söylemek mümkündür. Son yirmi yıldır eski Sovyet ülkelerinin farklı yerlerinde yaşayan Ahıskalı Türklerin etnik ve kültürel kimliklerini etnik siyaset ile paralel yaşattıklarını söyleyebiliriz. 1944 yılında yaşanan sürgün deneyimine, kültürel ritüellerin ve geleneklerin yeniden canlandırılmasına, etnik bazlı cemiyet ve derneklerin sayıca çoğalmasına ve anavatan ile ilişkilerin geliştirilmesine ilişkin faaliyetlerin kentsel alanda yoğun olarak gerçekleştiği görülmektedir.

Son yıllarda modern ulaşım ve kitle iletişim araçlarıyla yeniden tanımlanan ulusötesi Ahıska kimliği, sadece anavatandan uzakta yaşayan ilişkisel ağlar arasında bir ortak duygu cemaati olarak görülemez. Modern ulaşım ve iletişim kanallarının şekillendirdiği bu kimlik(Ahıska), aynı zamanda, ulus yurttaşlık ile *ulusötesi* yurttaşlık ilişkilerinin yeniden tanımlanmakta olduğu gerçeğini gözler önüne sermektedir. Nitekim Ahıskalılar, iletişim ve ulaşım kanallarının sınırlı olduğu Sovyet döneminde sadece belirli merkezlerde faaliyet gösteren dernekler aracılığıyla anavatanlarıyla ilgili haberler alabilmişlerdir. Devlet gözetiminde olmalarına rağmen kültürel ve siyasi taleplerini komünist rejimin devlet organlarına duyurabilmişlerdir.<sup>32</sup>

Sürüldükleri ülkelerde Rusça veya yerel dilde eğitime zorlanmalarına rağmen ana dilleri Türkçeyi kuruyabilmişlerdir. Bunun yanında çoğu aile, Rus-

---

32 İrade Yüzbey, "Ahıskalı Türkler ve Kültürleri", *Turkish Studies*, Erzincan 2008, c. 3, Sayı: 7, ss. 680-695; Rasim Bayraktar, "Sovyetlerin Milliyetler Politikası ve Ahıskalı Türkler", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 2012, Sayı 35, ss. 223-248.

ça bilmenin daha iyi bir iş ve gelecek sağlayacağı düşüncesiyle çocuklarının eğitiminde Rus okullarını tercih etmişlerdir. Aralarında 70 yaş üzeri bazı yaşlılar dışında Rusçayı bilmeyen yoktur. Özellikle orta yaş kuşaktan 1956 sonrasında şehir merkezlerine yerleşip meslek sahibi olanlar Rusçayı iyi konuşmaktadırlar. Ailelerin büyük çoğunluğu Türkçe ve Rusça konuşmanın yanında buldukları ülkenin yerel dilini bilmekte ve sosyal hayatın her alanında yerine göre kullanmaktadırlar.<sup>33</sup> Bu bağlamda Kazakistan-Kırgızistan-Özbekistan ve Azerbaycan'da Ahıskalı ailelerin çoğunluğunun komşularıyla çeşitli yerel dilleri konuşabildikleri gözlemlenmiştir. Ahıskalılar, kamu alanında Rusça ve yerel dilleri konuşurken özel alanlarda (aile ve sülale içinde) ise Türkçeyi kullanarak ana dillerinin unutulmamasını sağlamaktadırlar.<sup>34</sup>

SSCB'nin 1989 Nüfus sayım verilerine göre (Tablo 1) Ahıskalı Türklerin %91'i (188.000) Türk dilini anadil olarak benimsemişlerdir. Rus dilini anadil olarak kabul edenlerin oranı %2 (3.800) iken diğer yerel dilleri kabul edenlerin oranı ise %7 (14.700)'dür. (Tablo 2).<sup>35\*</sup>

Kısaca bu durum şöyle ifade edilebilir: Ahıskalı Türkler eski Sovyet ülkelerinde Türkçe ve Rusçanın yanında yerel dilleri (Kazak-Kırgız-Özbek-Azerbaycan Türkçeleri) konuşan ender topluluklardan biridir. Bu özelliklerinden dolayı Ahıskalılar, 1990 sonrası, Türkistan Ülkeleri ile Türkiye Cumhuriyeti arasında siyasi ve ekonomik ilişkilerde *koordinatörlük*, *tercümanlık*, *danışmanlık* görevlerinde bulunmaktadırlar.

1990 sonrası Ahıskalı Türklerin dış dünya ile iletişim kanallarını daha da genişlediği görülmüştür. Buldukları ülkelerde her yerleşim biriminde var olan **cemiyet** ve **dernekler** aracılığıyla etnik siyasetlerini güçlendirdikleri, yurttaşlık haklarını bölgesel yönetimlerden siyasi otoritelere yükselttikleri, ekonomik ve ticari alanlarda büyüdükleri gözlemlenmektedir. Bu durum, göçmenlerin geride kalan aileleri, arkadaşları, hemşerileri ile kurduğu etnik-

33 Çiğdem Balım-Ayşegül Aydınğün, "Dil ve Grup Kimliği: Ahıska Türkleri", *Günümüz Dilbilim Çalışmaları*, Derleyen: Ayşe Kara, Ece Korkut, Suna Ağıldere, Multilingual Yayınları, İstanbul 2003, s. 242.

34 Rasim Bayraktar, *Eski Sovyetlerde Türk Kimliği*, Berikan Yayınevi, Ankara 2013, s. 78.

35 Natsionalniy sostav naseleniya SSSR. Po dannim Vsesoyuznoy perepisi naseleniya 1989 g, Moskova 1991, ss. 6, 13-15, 22, 32, 92, 102, 118, 126. \*Ek: 1, Ek: 2

kültürel-dinsel ilişkilerini tanımlayan göç ağları teorisinin ürettiği *ulusötesi* yurttaşlık kavramıyla da örtüşmektedir. Birden fazla ülkede hem “orada” hem “burada” var olabilmelerini devam ettirerek aralarında kurdukları iktisadi, siyasi, kültürel ve dini faaliyetlerle buldukları ülkeler arasında köprü kurmaktadır. Göçlerin süreklilik ve göçmenlerin yerleşiklik kazanmasına karşın yolculukların ucuzlaması ve kolaylaşması, yeni teknolojilere bağlı iletişim imkânlarının yaygınlaşması bireylerin adeta birkaç ülkede birden yaşamasına, tek bir ülkeye, tek bir ulusa bağlı olmaksızın yaşamasını kolaylaştırmıştır.

Durumu, Türkiye bağlamında değerlendirmek istediğimizde şöyle bir resimle karşılaşırız. Günümüzde Türkiye’ye göç eden Ahıskalıların kısa zamanda geliştirdikleri sosyal, kültürel, dinsel ilişkileri köklü akrabalıklarla pekişmektedir. Hayatın her alanında gelişen ilişkiler yerlerini ticari ortaklıklar, yerel yönetimler, akademik kimlikler ve siyasi otoritelere bırakmaktadır. Buda yakın gelecekte sınır ötesi temaslar yolu ile oluşturacakları ticari-akademik-siyasi öncülöklere dönüşecek demektir.

Göç hareketlerinden doğan ilişkiler, gerek Türkistan ülkeleri gerekse Rusya Federasyonu ile Türkiye arasındaki ilişkileri belirli düzleme sokmaktadır. Bu ilişkilerin özellikle Ahıskalılar gibi benzer gruplar(Çerkezler, Avrupalı Türkler) aracılığıyla gelişmesi çifte vatandaşlık veya çoklu vatandaşlıkların önemini artırmaktadır. Türkiye’de son yıllarda gerek Avrupa’ya göç eden Türkler, gerek Kafkaslardan Anadolu’ya göç eden Çerkezler, gerekse Türkistan ülkeleri ve Rusya Federasyonundan göç eden Ahıskalıların yurttaşlık durumlarını göz önünde bulundurarak çifte vatandaşlık konusunda bir takım kolaylaştırmalara gittiği görölmektedir. Bu durum her iki tarafın, hem *ulusötesi* yurttaşların buldukları ülkelerde güçlü olmalarını sağlamakta hem de Türkiye’yi uluslararası siyasi otoritelere daha güçlü kılmaktadır.

## Sonuç

Ulusötesi yurttaşlığın kabul görmesi, vatandaşlık statüsünün kolayca değiştirilebilmesi veya çifte vatandaşlık günümüzde birçok ülkede henüz bir düşüür. Fakat sosyal gerçekler toplum yapısını değiştirmekle beraber ülkeleri de yasalar konusunda normatif bir düzenlemeye doğru zorlamaktadır. Nitekim başlangıçta siyasi ve ekonomik sebeplerden dolayı geçici bir süre için gittikleri varsayılan göçmenlerin buldukları ülkelerde kalıcılaşmaları *etnik*



*toplulukların* oluşumunu ortaya çıkarmıştır. Göçmenlerin etnik kültürel özelliklerinden vazgeçip, içinde buldukları toplumlardan ayırt edilemez hale gelerek onunla benzeşmesini öngören uyum politikalarının çoğunlukla başarısız olması hükümetleri giderek etnik ve kültürel farklılıkların tanındığı ve tolere edildiği çifte vatandaşlık veya *ulusötesi* yurttaşlık politikasına yöneltmiştir. Göçmenlere farklılıklarından vazgeçmeleri beklenmeden temel bazı değerlere sahip çıkmaları istenerek toplumun her alanında eşit haklar tanınması öngörülmektedir. Eşit hakların tanınmasını geçmişte birçok şarta bağlayan başta Avrupa ülkeleri artık ülkede doğmuş bulunan 2. ve 3. kuşak göçmenlerin otomatikman (herhangi bir şart aranmaksızın) vatandaş olmasına imkan sağlamaktadır. Bu durum da göçmenlerin *ulusötesi* yurttaşlık konumlarına süreklilik getirmektedir. Sonuç olarak siyasi ve ekonomik nedenler sonucu belli bir ulusal etnik kültürel kimliğin temsilcisi olan bu yurttaşlar, üzerinde yaşadıkları topraklardan göç etmiş veya sürgün edilmiş olabilirler fakat yine de akıllarındaki 'aidiyet' imgesi ve kendilerine yakıştırdıkları 'kimlik'le yaşamaya devam etmektedirler. Özellikle söz konusu bu aidiyet ve kültürel değerleri muhafaza etme konusunda Ahıskalıların diğer Türk topluluklarından farklılık arz ettiği ve bu özellikleri ile önemli bir model teşkil ettiği söylenebilir.

## Kaynakça

- Unat, Nermin Abadan, *Bitmeyen Göç/Konuk İşçilikten Ukus-ötesi Yurttaşlığa*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2006.
- Akkayan, Taylan, *Göç ve Değişim*, İ.Ü.Edebiyat Fakültesi Yayınları No:2573, İstanbul 1979.
- Aksoy, Zenep, "Uluslararası Göç ve Kültürlerarası İletişim", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* Sayı:20, İzmir 2012, s. 295
- Bayraktar, Rasim, *Eski Sovyetlerde Türk Kimliği*, Berikan Yayınevi, Ankara 2013.
- Bayraktar, Rasim, "Sovyetlerin Milliyetler Politikası ve Ahıskalı Türkler", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 2012, sayı: 35, ss. 223-248.
- Balım, Çiğdem -Ayşegül Aydınğün, "Dil ve Grup Kimliği: Ahıska Türkleri", *Günümüz Dilbilim Çalışmaları*, derleyen: Ayşe Kara, Ece Korkut, Suna Ağıldere, Multilingual Yayınları, İstanbul 2003.
- Buntürk, Seyfeddin, *Rus Türk Mücadelesinde Ahıska Türkleri*, Berikan Yayınevi, Ankara 2007.
- Çağlayan, Savaş, "Göç Kuramları, Göç ve Göçmen İlişkisi", *Muğla Üniversitesi SBE Dergisi* (17), Muğla, 2006, <http://www.mu.edu.tr/sbe/sbedergi/dosya/S-Cağlayan.pdf> (erişim tarihi: 23.02.2011).
- Giddens, Ed. Anthony, "Göçmenlerin Emek Piyasası Üzerindeki Etkisi", *Sosyoloji Başlangıç Okumaları*, Say Yayınları, Ankara 2010, s. 522.
- Güngör, Fethi, "Kafkasya'da Bitmeyen Soykırım ve Sürgün Soykırımlarla Dolu Bir İnsanlık Tarihi", 8-11 Aralık 2005 *Uluslararası Göç Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul 2006, ss. 141-146.

- Şefika Gürbüz, "Kırdan Kente Zorunlu Göçün Nedenleri ve Sonuçları", 8-11 Aralık 2005 Uluslararası Göç Sempozyumu Bildirileri, İstanbul 2006, s. 211.
- Karpat, Kemal, *Otoman Population 1830-1914*, Wisconsin 1995, s. 69.
- Kınık, Kerem, "Göç, Sürgün ve İltica", [http://www.amnesty.org.tr/ai/system/files/Kerem\\_Kinik.pdf](http://www.amnesty.org.tr/ai/system/files/Kerem_Kinik.pdf) (erişim tarihi: 23.02.2011).
- Öngör, Sami, *Coğrafya Terimler Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1980.
- Perşembe, Erkan, *Almanya'da Türk Kimliği Din ve Entegrasyon*, Araştırma Yayınları, Ankara 2005.
- Mutluer, M., *Uluslararası Göçler ve Türkiye: Kuramsal ve Ampirik Bir Alan Araştırması-Denizli/Tavas*, Çantay Kitabevi, İstanbul 2003.
- Natsionalny sostav naseleniya SSSR. Po dannim Vsesoyuznoy perepisi naseleniya 1989 g*, Moskova 1991, ss. 6, 13-15, 22, 32, 92, 102, 118, 126. (SSCB Milliyetlerinin Nüfus Yapısı. 1989 Nüfus Sayım Verileri).
- Sayyar, Ali, *İnsan ve Toplum Bilimleri Terimleri: (Ansiklopedik Sosyal Bilimler Sözlüğü)*, Değişim Yayınları, İstanbul 2007.
- Seferov, Rehman; Akış, Ayhan, "Sovyet Döneminden Günümüze Ahıska Türklerinin Yaşadıkları Coğrafyaya Göçlerle Birlikte Genel Bir Bakış", *Türkiyat Araştırmalar Dergisi*, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayını, Konya 2008, sayı: 24, ss. 393-411.
- Stalker, P., "Migration Trends and Migration Policy In Europe", *International Migration*, 2002, sayı: 40 (5), ss. 152-153.
- Şahin, Cengiz, "Yurt Dışı Göçün Bireyin Psikolojik Sağlığı Üzerindeki Etkisine İlişkin Kuramsal Bir İnceleme", *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* Ankara 2001, sayı: 21 (2), s. 59.
- Toksöz, Gülay, *Uluslararası Emek Göçü*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006, ss. 217-218.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Sosyoloji Sözlüğü*, İstanbul, MEB, İstanbul 1969.
- Yalçın, Cemal, *Göç Sosyolojisi*, Anı Yayınları, Ankara 2004.
- Yüzbey, İrade, "Ahıskalı Türkler ve Kültürleri", *Turkish Studies*Erzincan 2008, , c. 3, Sayı: 7, ss. 680-695.

## Ekler:

**Tablo: 1. Sovyetler Birliğinin 1989 Nüfus Sayımı verilerine göre Ahıskalı Türklerin Ükelere Göre Dağılımı**

Ülkeler	Nüfus Sayımları
Özbekistan	106.300
Kazakistan	49.600
Kırgızistan	21.300
Azerbaycan	17.700
Rusya	9.900
Gürcistan	2.700
Toplam	207.500

**Tablo: 2. Ahıskalı Türklerin Anadil Olarak Kabul Ettikleri Dillerin Yüzdeleri**

Toplam Nüfus	207.500	%
Anadil Türkçe	188.000	%91
Anadil Rusça	3.800	%2
Anadil Yerel Türkçeler	14.700	%7

## ZERDÜŞT VE AVESTA ÜZERİNE GENEL BİR DEĞERLENDİRME

Adil ÖKSÜZ \*

---

### Özet

Kur'an-ı Kerim'de ne Zerdüş'ten ne de onun getirdiği dinden bahsedilir. Ancak Kur'an onun tesis ettiği dinden türetilen Mecusîlik'i takip eden Mecusiler'den bahseder ve onların iman etmelerini ister. Zerdüş't, hala İran ve Hindistan'da yaşayan Mecusilerin peygamberi olarak kabul edilir. Günümüzde fazla müntesipleri kalmamasına rağmen, yaklaşık bin yıl (M.Ö. 588-M.S. 642) İran ve bu bölgede yaşayan insanların peygamberi olarak öğretileri kabul görmüştür. Fikirleri, kendinden sonra gelen din ve felsefi ekollere tesir etmesine rağmen, Türkiye'de Zerdüş'tiliğin yeteri kadar çalışıldığını söylemek zordur. Hâlbuki bu inancın ve onun temel kitabı olan Avesta ve tefsirlerinin (Pehlevi Metinleri), sonraki dönemlere ve İslam düşüncesine olan etkileri, bilim dünyasına anlatılması gereken bir gerçektir. Burada bir makale çerçevesinde Zerdüş't, Avesta ve onun tefsirlerinin İslam ve Kur'an ile karşılaştırılması ve toplumdaki tesirleri adına bir adım atılacak ve alana yönelik bir katkı sağlamaya gayret edilecektir.

**Anahtar kelimeler:** Zerdüş'tilik, Mecusîlik, Zerdüş't, Kur'an, Pehlevi Metinleri.

### Abstract

#### Thoughts on Zoroastrians and Avesta

Qur'an does not mention of Zoroaster and what he had proclaimed. However, it mentions of the religion Magi which is the source of Zoroastrianism and indicates the followers of it and wants them to believe in Islam. Zoroaster is considered of the prophet of Magi's who still living in Iran and India. Although there are not so many followers of that religion today, nearly a thousand years (588 BC - 642 A.D.) he was accepted as a prophet of the people who lived in Iran and his ideas were admired by the people in this area. Even though his ideas had influenced the other religions and philosophical schools later on, in Turkey, Zoroastrianism it is difficult to say that sufficiently studied. The effects of this religion and the interpretations of its core book of the Avesta (Pahlavi Texts) to the next period must be researched and explained to Turkish scholarship. In this study, a comparison will be made between Zoroaster, the Avesta and its interpretations with Islam and the Qur'an, and its influences in society will be explained. With this article we will endeavor to provide a contribution to the field.

**Keywords:** Zoroastrianism, Majus, Zoroaster, Qur'an, Pahlavi Texts.

---

\* Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

## 1. Giriş

Zerdüşt'ün tarihi bir şahsiyet olup olmadığı tartışılmıştır. Hakkındaki efsaneler ayıklanacak olursa, tarihî bir şahsiyet olduğu görüşü ağır basmaktadır. Zerdüşt (Deve güden)<sup>1</sup>, Kayanian<sup>2</sup> sülalesinin dördüncü hükümdarı Vish-taspa<sup>3</sup> döneminde doğdu. "Zerdüşt" çeşitli zamanlarda farklı kültür, aksan ve lehçelerde, değişik isimlerle anılmıştır.<sup>4</sup> Şehristanî onu Zerâdüşt b. Bur-şesb (زرادشت بن بورشاسب) şeklinde kaydetmiştir.<sup>5</sup> Zerdüşt'ün babası Azerbaycanlı Pouruşaspa (Kırat Sahibi)<sup>6</sup> ve annesi Rey (Tahran) şehrinde "Sütçü kızı ya da süt sağıcı"<sup>7</sup> anlamına gelen Da'd'dır.<sup>8</sup>

1 Bk. Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism*, E.J. Brill, Leiden/Köln 1975, p. 182.

2 İngilizce, "Kays", "Kayaniids", "Kainaiids" veya "Kiani" olarak zikredilir.

3 Bu kelime İngilizce Hystaspes (Gushtaspa, Vishtaspa, Vištāspa) Farsça گشتاسب, Arapça كشتاسب أو غشتاسب şeklinde metinlerde yer alır. Hystaspes, I. Dara'nın (I. Darius) babası idi. Bk. A. V. Williams Jackson, "Where Was Zoroaster's Native Place?," *Journal of the American Oriental Society*, 1893, vol. 15, p. 223.

4 Avesta'da "Zarathushtra", Yunanca "Zōroastrēs", İngilizce "Zoroaster", Pehlevice "Zartost (زرتشت)" olarak telaffuz edilir. Bk. Marietta Stepanians, "The Encounter of Zoroastrianism with Islam," *Philosophy East and West*, vol. 52, no: 2, Apr. 2002, pp. 159-172; Charles F. Horne, *The Sacred Books and Early Literature of The East*, Parke Austin and Lipscomb Inc., New York and London 1917, c. 7, p. 12. Boyce, *age*, pp. 182-183.

Günümüz Farsçası ile زرادشت şeklinde de telaffuz edilir. Mukaddes kitapları sayılan Avesta'da ise Zarathoustra veya Spitama Zarathoustra olarak geçer. Doğrusu Zarathoustra olup, Spitama ise onun dedelerinden birinin adıdır. Pehlevice زراتشت olarak da zikredilir ki, meşhur tarihçi Mesudî bu tabiri seçmiş, yine bir diğer tarihçi Birunî, زرادشت kelimesini tercih etmiştir ve onun kesin olarak Azerbaycanlı olduğuna kail olduğundan "Zerâdüşt el-Azarbaycanî" demeyi de ihmal etmez. Bk. Ebü'r-Reyhan Muhammed b. Ahmed el-Harizmi Birunî (453/1061), *el-Kanunü'l-mes'udî*, Dâiretü'l-Maârifil-Osmaniyye, Haydarabad 1954-1956, c. 1, s. 262. Meşhur Arap bibliyografya bilgini İbn Nedim ise زرادشت بن اسبتمان (Zerâdüşt b. Esbetmân) şeklini tercih etmiştir. Bk. Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedim (385/995), *el-Fihrist li-İbnü'n-Nedim*, tahk.: İbrahim Rıza, 2. Bs., Darü'l-marife li't-tab' ve'n-neşr, 1997, s. 15, 303, 307, 408. Yine, Fransızca, "Zoroastre", İngilizce "Zoroaster" olarak geçer. Bk. Ali Abdulvahid Vâfi, *el-Esfarü'l-Mukaddese fi'l-Edyani's-sabika li'l-İslam*, Mektebetü nahda, Mısır 1964, s. 126; el-Birunî, *age*, c. 1, s. 262.

5 Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, tahk.: Ahmet Fehmi Muhammed, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1992, c. 2, s. 264.

6 Bk. Boyce, *age*, pp. 182-183.

7 Bk. Boyce, *age*, p. 183.

8 Babasının adı Latince "Pourashaspe"; Annesi ise Doughd-Huova olup Pehlevice دغادفو denir. Bk. Vâfi, *age*, s. 126; eş-Şehristanî, *age*, c. 2, s. 264.

Zerdüşt milattan önceki ilk bin yıllarında yaşadığı ve dinini bu dönemde yaydığı ifade edildiği gibi M.Ö. 1700 ile 1400 tarihleri arasında yaşadığı da söylenir.<sup>9</sup> Bazı tarihçiler, Zerdüşt'ün M.Ö. 6000 yıllarında yaşadığını ileri sürerken<sup>10</sup> bazıları da M.Ö. 630 yıllarını işaret etmektedirler.<sup>11</sup> Konunun uzmanlarına göre Zerdüşt, M.Ö. 618-541 yıllarında yaşadı ve ilk tebliğini M.Ö. 588 yılında vermeye başladı.<sup>12</sup> Buna göre, *Zerdüştilik Dini*, M.Ö. 588 yıllarında tesis edilmiş olmalıdır.<sup>13</sup> Bu dönemde, Hehâmenîşyân (هخامنشیان veya Achaemenid) İmparatorluğu (M.Ö. 559–480) bölgeye hâkimdi. Muhtemelen bu sülale, Zerdüşt'ün doğumundan sonra söz konusu devleti kurmuş ve bu devletin hâkim olduğu dönemde Zerdüştilik inancı yayılmıştı.

Zerdüşt'ün nerede doğduğu da ihtilaflıdır. İran'ın doğusu veya batısı veyahut Bahter<sup>14</sup> (بخت) şeklinde genel ifadeler kullanıldığı gibi<sup>15</sup> yine Belh yakınlarında veya Filistin'de doğduğu da söylenmiştir. Ayrıca Darja Nehri<sup>16</sup> yakınındaki Iran Vej (Airyanem Vaējah)<sup>17</sup> de doğduğunu söyleyenlerde vardır. Bu bölgenin nerede olduğu kesin bilinmemekle birlikte Harezmi civarında olduğu tahmin edilmektedir. Bazı araştırmacılara göre, Darja Nehri'nin Aras Nehri olduğu ve günümüzde Aras ile Kur nehirlerinin birleşip birlikte Hazar Denizi'ne döküldükleri Kura ovalığı Zerdüşt'ün yaşadığı mekânlar olarak kabul edilir. Zerdüşt'ün günümüz İran'ın kuzey batısında yer alan Urmiye'de doğduğu da ileri sürülür.<sup>18</sup> Erdebil'in güney batısında yer alan Sebilan Dağı ise onun vahiy aldığı yer olarak geçer. Annesinin "Rai" den

9 Asiye Tıǧlı, *Zerdüşt Hayatı ve Öğretisi*, Beyan Yay., İstanbul 2004, s. 98.

10 A. V. Williams Jackson, "On the Date of Zoroaster", *Journal of the American Oriental Society*, 1896, vol. 17, p. 2.

11 Jackson, agm, vol. 17, p. 8; al-Birûnî, *Chronology of Ancient Nations*, transl. and ed. By Sachau, p. 109.

Bu tarihe en yakın tarihin de MÖ. 588 yılları üzerinde duran da vardır. C. F. Whitley, "The Date and Teaching of Zarathustra," *Numen*, September 1957, vol. 4, Fasc. 3, p. 218.

12 Whitley, agm, p. 220.

13 Whitley, agm, p. 219.

14 Bakhtar veya Pâkhtar (Bactria) bölgesi, Amu Derya'nın güneyi ile Gandhara'nın batısında kalan bölgenin adıdır. Şimdi Tacikistan ile Kuzey Afganistan arasında yer almaktadır.

15 A. V. Williams Jackson, "Where Was Zoroaster's Native Place", *Journal of the American Oriental Society*, 1893, vol. 15, p. 221.

16 Darja Nehri'nden kastın "Amu Derya" olduğu anlaşılmaktadır.

17 Jackson, agm, p. 225.

18 Jackson, agm, p. 226.

(İran) babasının da Atropatene'den (Azerbaycan) olduğu da rivayet edilir ki bu bölgenin günümüzde Azerbaycan'da belirtilen yer olduğu kuvvetle muhtemeldir. Zerdüş'tün Azerbaycanlı olduğunu ve orada neşet ettiğini gösteren güçlü nedenler vardır.<sup>19</sup> Onun düşünceleri ise daha sonraki zamanlarda İndus nehri ile Dicle Nehri gibi geniş bir alanda etkili olmuş ve bölge halkı ona o zaman inanmışlardı.<sup>20</sup> O bakımdan Zerdüş, Azerbaycanlı idi. Azerbaycan'ın eski adı Aran (Arran) olup, İmişli, Sabirabad gibi kasabaların bulunduğu muhitteki Kura-Aras ovalığına denirdi. Vâkıa bu bölgede Yevlax Reyonu (Aran veya Arran) Zerdüş'tün doğduğu yer olarak bilinmektedir.<sup>21</sup>

Görüldüğü üzere Zerdüş'tün nerede ve hangi asırda yaşadığı ihtilaflı olduğu gibi kimliği konusunda da bir kısım belirsizlikler vardır. Buna göre, Zerdüş'tün efsanevi bir şahsiyet olduğunu ileri sürenlerin yanında, onun Hz. İbrahim ile aynı şahıs olduğunu iddia edenler de mevcuttur. Hatta bu görüşü savunanlara göre, Zerdüş, Hz. İbrahim'dir ve Kur'an-ı Kerim'de geçen "Suhuf-i İbrahim"<sup>22</sup>in de Avesta olduğu iddia edilmiştir. Zend ise onun tefsiridir.<sup>23</sup> Hz. İbrahim'in "Zerdüş" olduğunu tespit edecek sağlam hiçbir delil olmadığı gibi, bu iddia tarihi gerçeklere de aykırıdır. Belki, bir ihtimale göre Zerdüş, peygamber olabilir ama, kesinlikle Hz. İbrahim'le ilgili bir alakasının bulunduğunu söylemek doğru değildir. Çünkü Hz. İbrahim<sup>(s)</sup> tahminen M.Ö. 2000 yıllarında yaşamış olup, doğru tarihlendirmeye göre Zerdüş ile arasında en az 1500 yıl gibi uzun bir zaman farkı söz konusudur. Öte yandan İslam itikadına göre, Hz. İbrahim<sup>(s)</sup> Kâbe'ye gitmiş ve Kâbe'yi, oğlu ile birlikte inşa etmiştir. Zerdüş ile ilgili, Kur'an-ı Kerim'de doğrudan hiçbir ifade geçmemektedir. Ancak, Zerdüş'tün getirip tesis ettiği inanç, sonunda "Maciler" tarafından, Sâsânîler'in etkisi ile de dönüştürülüp devlet dini haline gelmesiyle tamamen asıl keyfiyetinden çıkmış ve "Mecusilik"<sup>24</sup> adını almıştır ki, işte Kur'an bu dini zemmetmektedir.<sup>25</sup>

19 Jackson, agm, p. 228.

20 Jackson, "On the Date of Zoroaster", vol. 17, p. 1.

21 Ahmet Bedir, *Kur'an Atlası*, Kaynak Yay., İstanbul 2010, "İmişli" mad., s. 628.

22 A'lâ, 87/19.

23 Bk. Vâfi, age, s. 126.; ayrıca bk., "Avesta" mad., *AnaBiritannica*, Hürriyet Ofset Matbaacılık ve Gazetecilik A.Ş., İstanbul 1986, c. 3, s. 347.

24 Kur'an'da bu dine inananlara "mecus-مَجُوس" denmiştir ki, tekili "mecusi"dir. Farsça مَجُوس olarak telaffuz edilir. Kur'an-ı Kerim'de hep çoğul kalıbı kullanılmıştır. "Maci"den türeyen bu kelime daha sonra istihale geçirerek bu hali almıştır. Rüya tabir eden ve gaip

Bazı tarihçiler Zerdüş'tün Hz. Musa zamanında yaşadığını iddia etmişlerse de bu iddia doğru değil, önceki satırlardaki tarih gibi yanlıştır.<sup>26</sup> Hayatı hakkında sınırlı bilgi bulunan Zerdüş't, bibliyografya kitaplarında, M.Ö. 628-551 yılları arasında yaşayan ve Zerdüş'tiliği kuran dini bir lider olarak tanımlanır.<sup>27</sup> Hakkında söylenen en doğru olan görüş, onun tarihi bir şahsiyet olup, Dicle ile İndus Nehri arasındaki bölgede, din şeklinde organize ettiği inancını yaydığı ve Belh'de bir tapınakta öldürüldüğüdür.<sup>28</sup> Birunî gibi yazarlar onun da bir "mütenebbi" olduğunu söylemişlerdir.<sup>29</sup> İbn Nedim (ö. 995) ise Zerdüş't'ten bahsederken onu, "İranlıların peygamberi" (نبيهم) olarak zikreder.<sup>30</sup>

Avesta'da Zerdüş't bizzat kendisinin peygamber olduğunu beyan eder.<sup>31</sup> Verilen bilgilere göre, Zerdüş't, 30 yaşlarında peygamber olmuş<sup>32</sup>, doğduğu yerden ayrılıp Ragha'ya<sup>33</sup> ve oradan da Belh'e gitmiş<sup>34</sup> ve 77 yaşlarında öldürülmüştür. İran'daki ateşperestler, Zerdüş't'ten önce de ateşe tapmaktaydılar. Onun getirdiği ve tarif ettiği tevhide hiç inanmadılar ve eski adetlerini sürdürdüler.<sup>35</sup> Zerdüş't, günümüzde az bir kısmı İran'da ve çoğu ise Hindistan'dan yaşayan Zerdüş'tî'erin peygamberi olarak kabul edilmektedir.

---

haber verdiği sanılan Farslı müneccim veya kâhinin adı, daha sonra din adamına dönüşmesi ve nihayet bu dinin Kur'an'daki özel adı haline gelmiştir. Avesta'yı kendi keyiflerine göre yorum yaparak Sâsânîlerin hüküm sürdüğü sırada dinin aslını değiştirdiklerinden dolayı, Farsça, tefsir anlamına gelen "zend" kelimesi, Arapçaya "Zendaka" (زندق) olarak geçmiş ve bu anlam, dini tahrif edenlerin özel adı olarak "zındık" (çoğulu Zenâdika) kelimesine dönüşmüştür.

25 Hac, 22/17.

26 eş-Şehristânî, *age*, c. 2, s. 265.

27 *Webster's New Biographical Dictionary*, "Zo-ro-as-ter", Springfield-Massachusetts: Marriam-Webster INC., 1983, p. 1089.

28 Bk. Vâfi, *age*, s. 128.

29 el-Birunî, *age*, c. 1, s. 262.

30 İbnü'n-Nedim, *age*, s. 30.

31 *Evista: el-Kitabu'l-Mukaddese li'd-Diyaneti'z-Zerdüş'tiyye*, haz.: Halil Abdurrahman, 2. bs., Revafid li's-Sekafe ve'l-Funûn, Dimaşk 2008, s. 91 (Gatalar 50/6).

32 Jackson, "Where Was Zoroaster's Native Place?", p. 228.

33 Ragha (MillTapha) eski adı Rey ve şimdiki adı Tahran olan şehrin hemen yanında yer alır.

34 Jackson, *agm*, pp. 229-230.

35 Ebü'r-Reyhan Muhammed b. Ahmed el-Harizmî el- Birunî, 453/1061, *el-Asari'l-Bakiye ani'l-Kuruni'l-Haliye*, neşr.: C. Eduard Sachau, Otto Harrassowitz, Leipzig 1923, s. 204, 318.

Genelde Zerdüştilik ilk inanç dönemi; I. Dara (M.Ö. 486) sonrasında başlayan ve milattan sonra III. yüzyılın ilk yarısına kadar devam eden ikinci dönem; Sâsânîler dönemi ve Sâsânîlerin yıkılışından günümüze kadar süren dönem olmak üzere dörde ayrılır.<sup>36</sup>

Zerdüş'tün ölümünden sonra da Zerdüştilik bütün İran'da yayılma fırsatı buldu ve yayıldı. En güçlü dönemlerini I. Kuruş (M.Ö. 650) ve I. Dara ve Büyük Haşâyarşâ (MÖ. 519-465), devirlerinde gördü.<sup>37</sup> Kral Dara (I. Darius), bu inancın verdiği dinamiği kullanarak sınırlarını genişletti ve özellikle hâkimiyetlerini sağladıkları, Asur ve Babil İmparatorlukları'nın coğrafyalarında yayılıp Anadolu'ya ve oradan da Avrupa'ya kadar gitti. Sâsânîler döneminde (M.S.229-379) Zerdüştilik, Zerdüş'tün yasakladığı birçok çirkin fiil işlemek suretiyle Macî denilen rahipler elinde aslından koparılıp, devlet dini haline getirilmişti.<sup>38</sup> Bu arada Zerdüştiliğin monoteist yapısının bozulmasında Zerdüştilikten önceki İran dinî inançları<sup>39</sup> ile Helenistik, Eski Hindistan<sup>40</sup> inanç ve ritüellerinin büyük etkisi olduğunu söylemek mümkündür. Zerdüştilik tek tanrılı bir din iken düalist yapısına tam anlamıyla Sâsânîler döneminde (M.S. 229-379) girmiştir.<sup>41</sup> Macîlerin radikal bir şekilde değiştirdikleri din, artık Zerdüştilikten çok başka bir şeydi. Onun için bunların terip ettiği din, kendi adları ile anıldı ve buna da Mecûsilik adı verildi. Bu dine ait metinlere bakıldığında "tanrı inancı", "peygamberlik" vs. birçoğunun bu dininin çıkış tarihinden sonra gelen dinlerin inanç ve efsanelerinden oluştuğu sezilebilir.

Sâsânîler İslamiyet'in doğuşuyla zaten gerileme dönemini yaşıyordu. Hz. Ömer zamanında Sa'd b. Ebi Vakkas'ın komutasındaki İslam orduları Kadisiye'de (m. 635) Sâsânîler'i mağlup etti. Ondan sonra Nihavend savaşında da (m. 642) Sâsânîler ağır yenilgiye uğradılar. Horasan taraflarına kaçarak mücadeleyi sürdürmek isteyen III. Yezdcerd'in 651'de öldürülme-

36 Şinasi Gündüz, "Mecûsilik," *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, Ankara 2003, c. 8, s. 280.

37 A. V. W. Jackson, "Avesta, the Bible of Zoroaster", *The Biblical World*, Jun., 1893, vol. 1, no: 6, p. 422.

38 Berriedale Keith, "The Magi", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, October, 1915, p. 790.

39 el-Birunî, *el-Kanunü'l-Mes'udî*, c. 1, s. 262.

40 Keith, agm, p. 791.

41 Gündüz, "Mecûsilik", *DİA*, c. 8, s. 280.



siyle, Sasani Devleti sona erdi.<sup>42</sup>

Sâsânîler'in Müslümanlar tarafından ortadan kaldırılmasından sonra, Mecusilik, din adamları (Mobatlar) vasıtasıyla devam ettirildi. Klasik kaynaklarda Sâsânîlerin hâkim oldukları dönemde, yöneticilerin ve toprak ağalarının dini olarak Umman, Yemen, Bahreyn ve Arap Yarımadası'nın kuzeydoğu bölgelerinde Mecusilik dini kabul görmüştü.<sup>43</sup>

Üç bin yıldan beri İran'da yaşayan Zerdüşťlilerin sayısı 20 bini geçmemektedir. İslam'ın 7. yüzyılın ortalarında İran'ı fethetmesinden sonra, gitgide azalan Zerdüşťliler, başka yerlere göç etmeleri, aile içi evlilikler, doğum oranlarının düşük olması gibi nedenlerle gittikçe azalmışlardır.<sup>44</sup> Bugün Mecusiler İran dışında ABD ve Kanada'da yaşamaktalar. İran'da yaşayan Mecusilere *Cebr* ismi verilir. Mecusilerin günümüzdeki sayısı muhtemelen 130 bin civarındadır.<sup>45</sup>

Müslümanların İran'ı fetihleriyle yani Kadisiye ve Nihavend savaşları sonrasında Sâsânîlerin görkemli krallığı tarihten silinmiş ve bu bölgelerde İslam'ın yıldızı parlamaya başlamıştır. Kisralar yerlerini Halife'ye; Hürmüz, Allah'a; Zerdüşť, Hz. Muhammed'e<sup>(s)</sup>; ateşgedeler, Camilere ve devrini çoktan tamamlamış olan Avesta da Kur'an-ı Hakim'e bırakmıştır.<sup>46</sup>

## 2. Avesta ve Pehlevi Metinleri

Eski İran inancının özellikle de Zerdüşť'ün kurduğu dini düzenin<sup>47</sup> yazılı kaynakları "Avesta" ve "Pehlevi Metinleri" olmak üzere iki bölümden oluşur. Avesta, Avesta dilinde yazılmış kutsal kitabın adıdır. Zend-avesta olarak da bilinir. Zerdüşťlik'in kozmogonisi, ayin yöntemleri, yasaları ve Zer-

42 Jarl Charpentier, "The Date of Zoroaster", *Bulletin of the School of Oriental Studies*, University of London 1925, vol. 3, no: 4, pp. 747-755.

43 Gündüz, "Mecûsilik", *DİA*, c. 8, s. 280.

44 Richard Foltz, "Zoroastrians in Iran: What Future in the Homeland", *Middle East Journal*, Winter 2011, vol. 65, no: 1, p. 73.

45 Michael Stausberg, "On the State and Prospects of the Study of Zoroastrianism", *Numen*, 2008 vol. 55, pp. 561-600.

46 Dhalla, Maneckji Nusservanji, *Zoroastrian Theology from the Earliest Times to the Present day*, 1875-1956, AMS Press, New York 1972, p. 298.

47 "Ahura Mazada" mad., *AnaBiritannica*, c. 1, s. 224.

düş'ün öğretilerini içeren kutsal bir kitaptır. Beş bölümden meydana gelir. Ağırlıklı olarak dini muhtevayı ihtiva eden ve Zerdüş't'e nisbeti en sağlam kabul edilen Gatalar Avesta'nın en önemli bölümünü oluşturur. Pehlevi Metinlerine gelince bunlar Pehlevi dilinde ve Farsça yazılmış daha sonraki metinlerdir.<sup>48</sup> Zerdüş'tilik'in kutsal kitabı Avesta pehlevi alfabesinin bir biçimi olan avesta yazısıyla kayda alınmıştır. Pehlevi edebiyatının büyük bir bölümünü başta Avesta çevirileri ve yorumları olmak üzere dini metinler oluşturur. Daha sonra Pehlevi dilinin yerini Arap alfabesiyle yazılan çağdaş Farsça almıştır.<sup>49</sup> "Pehlevi Metinleri" "Avesta Tefsirleri" olarak bilinmektedir.<sup>50</sup> Aşağıdaki tabloda Avesta ve Pehlevi Metinleri'ne ilişkin bilgiler sunulacaktır.

AVESTA (AVİSTA) اوستا (M.Ö. 2000?-600)					
Yesne-یسنه	Vispired ویسپرد	Yeştlar یشته ها	Küçük Evista خرده اوستا	Vendidâd/Videvdâd (M.Ö. 600-332) وندیداد	Kısa Bölümler (Fragments) On dört kısa parçadan meydana gelir.
Gatalar (کتاب) 28 <sup>51</sup> -53					
Ahunevedgâh (اهونودگاه)	Oştevedgâh (اوشتودگاه)	Sipentemedgâh (سپنتمدگاه)	Vohoştergâh (وهوشترگاه)	Vehişto-iştgâh (وهیشتوایشتگاه)	

PEHLEVİ METİNLERİ (M.S. VI-XI)		
F. MAX MULLER TARAFINDAN YAYIMLANAN "DOĞUNUN KUTSAL KİTAPLARI" SERİSİ İÇİNDE		
PART-I	Bündehişn بندھیشن	Bundehişn, "bûn-dehişn" veya "bûn-dehişnih" şekillerinde kaydedilir ve "ilk yaratılış veya yaratılışın kökeni" anlamlarına gelir. Bazen bu kitaba "Büyük Bündehişn" de denir ve yüz bölümden oluşur. İçeriği, kozmogoni (Yaratılış/Tekvin), mitoloji ve Zerdüş'tiler tarafından öğretilen efsanevi tarihi bilgileri içerir. <sup>52</sup>
	Zad-sperem انتخابات İntihabât-ı Zad-sperem	"Zad-sperem'in seçmeleri" anlamına gelen "İntihabât-ı Zâd-sperem", M.S. IX. Yüzyıl Zerdüş'ti bilginlerden olup Juvâncam'in dört oğlundan biridir. Zurvandan, Manuscihr, Aşavahist onun

48 "Zerdüş't" mad., *AnaBiritannica*, c. 32, s. 372.

49 "Pehlevi dili" mad., *AnaBiritannica*, c. 2, s. 151.

50 Jany János, "The Four Sources of Law in Zoroastrian and Islamic Jurisprudence", *Islamic Law and Society*, 2005, vol. 12, no: 3, p. 295.

51 Bazı nüshalarda esas metin 29. Yesne'den başlar. Bk. Horne, agm, c. 7, p. 14.

52 *Pahlavi Texts, Part-I The Bundahis*, Bahman Yast, And Shâyast Lâ-Shâyast, Translated by E.W. West, Clarendon Press, Oxford 1880, p. xxii-xxiii.

		kardeşleri olup, onlar da "Mektuplar" ve "Dasitan-i Dînię" gibi metinlerin de sahipleridir. Bunların soylarının, meşhur Zerdüşťi mobid Âdurbâd î Mahraspandân'a (II. şapur devri) dayandığı iddia edilir. Bu metinler, Zerdüşťilięi saptıran Zurvanizm'in etkisindedir. Onun etkisinde kendisine özgün bazı sözleri vardır. <sup>53</sup>
	بهمن یشت Behmen Yeşt	"Behmen Yeřt", aynı zamanda "Zand-i Vohuman Yasht" veya "Zand of the Vohuman Yasht" (Vohuman Yeřt'in Tefsiri) şeklinde de adlandırılır ve "Behmen Duası" anlamına gelir. M.S. VI. Yüzyılda tedvin edilmiş olup, Ahura Mazda tarafından Zerdüşťe halkın içinde nasıl hareket edeceği gibi bir takım bilgileri içerir. I. Hüsrev Enüşirvan (M.S. 531-579) metin meşhur olmuştu. <sup>54</sup>
	şayest lâ- şayest	"şayest lâ-şayest", "doğru ve yanlış/ münasip olan ve münasip olmayan" anlamlarına gelir. "Allah'ın adıyla..." diye başlayan bu bölüm, benzeri dini pratikleri anlatır. 23 parçadan oluşur. <sup>55</sup>
PART-II	دادستان دینی Dadistân-i- Dîni	"Dâdistân-i-Dîni" veya Dadistan-i dinik, "Dini hükümler, dini düşünceler" veyut "Ahkâm" anlamına gelmektedir. Aturo-mahan'ın oęlu Mitro-Hurřid ve bazı zerrdüşťiler tarafından mektuplarla gönderilen 92 soru ve Mobit Manui-Z'ihar'ın bunlara verdiği cevaplardan meydana gelir. Mevcut matbu nüsha <sup>56</sup> bölümdür.
	منوچهر / نامه های منوش چیر Name Ha-i Menüş- çiter/Manuç her	"Menuş-çiter'in Mektupları" anlamına gelen "Name Ha-i Menüş-çiter/Manuçher" <sup>57</sup> , yine kendine mahsus metni olan Zad-sperem'in küçük kardeşidir. Babaları önemli mubitlerdendir. Üç kısımdan oluşan bu mektuplardan birinci kısım 11 parçadan oluşur ve "iyiğ kul Sirkan" konu edinilir. İkinci kısım 9 parçadan oluşur ve Abisi Zad-sperem adıyla bazı konular işlenir. Son kısım tek başına daha kısadır. Ayrıca bir de "zeyli" vardır. <sup>58</sup>
PART-III	دادستان مینوی چیرد Dînâ-î Maînôg-î Ĥired	"Aklın Ruhu" anlamına gelen "Maînôg-î Ĥired" bir giriş ve 62 soru ve cevaptan meydana gelir. Diğer sözlü rivayetlere dayanan bazı Pehlevi metinleri gibi bunun da yazarı yoktur. Bu bölümün de birçok parçaları kaybolmuştur. Bu kitabın 63 bölümden oluşan matbu nüshası mevcuttur. <sup>59</sup>

53 *Pahlavi Texts*, p. xvi.

54 *Pahlavi Texts*, p. xlvi. Behmen Yeşt (Bahman Yasht), aynı zamanda "Zand-i Wahman yasn" veya "Zand-i Vohuman Yasht" olarak da bilinir. "Zand-i wahman yasn" terkinin daha doğru olduğu söylenir.

55 *Pahlavi Texts*, p. ix, 239.

56 *Pahlavi Texts, The Dâdistân-î Dînik and The Epistles of Mânûskîhar*, Translated by E.W. West, Clarendon Press, Oxford 1882, Part II, XXII, p. 3.

57 Bu kelime, "Manuskihar" ve "Mânûskîhar" şeklinde de yazılır.

58 *Pahlavi Texts*, p.xxv.

59 *The Sacred Books of The East*, Translated by Various Oriental Scholars, Edited By F. Max Müller, The Clarendon Press, Oxford 1885, vol. XXIV, p. xv.

	شکند گمانیک وچار Şikend- gumânîk vîçâr	“Şikend-gumânîk vîçâr”, “Şüphe izale etme yorumu” (Reddiye) anlamına gelir. Ahura Mazda’ya ibadet edenlerin temel doktrinlerini içerir. İslamiyet, Yahudilik, Hıristiyanlık ve diğer dinlere karşı kendi doktrinlerini savunan bölümler mevcuttur. <sup>60</sup> Kitap “en büyük ilahi hikmetin yaratıcısı Ahura-Mazda’nın adıyla...” diye başlar ve 16 parçadan oluşur. <sup>61</sup>
	صد دار Sad Dâr	“Sad dar”, “yüz kapı” demektir. Zerdüştlüğe ait yüz konuyu ele almaktadır. Bu bölüme tamamen Pehlevi metni denmez. Ancak kelimelerinin dörtte biri farsça yazılı olup diğerleri Arapça kelimelerden meydana gelir. M.S. XVII. Yüzyıl dinî rivayetlerinden oluşur. Tamamı yüz parçadır. <sup>62</sup>
PART-IV ve PART-V	دین کرد Dinkerd (Neskler ve Zerdüştili- ğin Mucize- leri)	Din, “din” veya “vahiy” anlamına; “kerd” ise “iş” anlamına gelip, terkip olarak, “dinkard” (muamelat, din işleri) manasına gelir. M.S. X. yüzyılda Pehlevi (Orta Farsça) yazılan ve Zerdüşti dininin aslından çok, daha sonra bu dine eklenen bilgileri içeren Dinkerd, bu kitabın ilk editörü Ādurbād Ēmēdān’a göre bin bölümden oluşur. Söz konusu metin, Jean de Menasce tarafından 1958’de Fransızca’ya tercüme edilmiştir. Bu metne Zerdüştlük Ansikopedisi de denir. Çoğu bölümü kaybolan “Dinkerd”i, M. Müller, “Neskler” ve “Zerdüştlüğün Mucizeleri” diye iki ana kitapta (Part-iv ve Part-v) toplamıştı. Söz konusu metnin bazı bölümlerinin kaybolduğu söylenir. İçeriği, genelde, sosyal, ekonomik, felsefi ve dini bilgilerden oluşur. <sup>63</sup>
<b>DİĞER PEHLEVİ METİNLERİ</b>		
FARKLI ZAMANLARDA YAYIMLANMIŞ DİĞER METİNLER	جاماسب نامه Jamasb Name	Jamasb veya Zāmāsp (Pehlevi “y ‘m’sp”, “z ‘m’sp”; Yunanca “Zamāspēs”, Arapça “جاماسب”, “جاماسب”; Yeni Farsça “جاماسب” veya “جاماسب”) Jamasp, Zāmāsp), Zerdüşt’ün kızı ile evlenmiş ve onun dinine girerek, Zerdüştlüğün yayılmasına yardım etmişti. “Jamasb Name” ise ona atfedilen Pehlevî metinlerden biridir. Batı dillerinden İngilizceye “Jamasb Namag” olarak geçmiş olup, “Ayādgār ī Jāmāspīg” (Jamasb’ın Yadigârı) veya “Jāmāspī”, “Jāmāsp-nāma”, “Ayātkār-ī Jāmāspīk”, “Zamasb Namak” olarak zikredilir. Pehlevi metinlerinin en önemlilerinden biri olduğu ifade edilir. 105 cümleden oluşan transliterasyonu ile İngilizce tercümesi yayımlanmıştır. <sup>64</sup>
	روایات Rivāyat (Riva- yetler)	Pahalvi rivayat, Pehlevi rivayetlerinden farklı olarak müstakil bir isimle anılır. Normalde Pehlevi rivayetler “Avesta”nın dışındaki bütün tefsirlere denir. Özel de ise Pehlevi metinlerinden bir bölümünü teşkil eder. İslamî literatürden etkilenecek başı “Allah’ın

60 *The Sacred Books of The East*, vol. XXIV, p. xv.

61 *The Sacred Books of The East*, vol. XXIV, p.115.

62 *The Sacred Books of The East*, vol. XXIV, p. xxxvi-xxxvii.

63 *The Complete Text of The Pahlavi Dinkard*, Part-I, Books III-V, The Society for the Promotion of Researches into the Zoroastrian Religion, Bombay 1911, p. xxv.

64 H.W. Bailey, *To the Zamasb-Namak I*. BSOS 6, 1930–32, pp. 55, 85.

	adıyla.” diye başlar ve 65 bölümünden oluşur. Transliterasyonu yapılmıştır. Part-I ve Part-II şeklinde hem İngilizcesi yayımlanmıştır. <sup>65</sup>
اردویرافنامه Veya آرداویرافنامه “Ardâvirâf Nâme” veya “Ardâvirâz Name” (Aradvîraf’ın Kitabı)	“Arda” kelimesi, “doğru, adil, salih ve erdemli” manalarına gelir. <sup>66</sup> “Arda viraf” “Kutsal Şaşalı Kahraman” demektir. “The Book of Arda Viraf” şeklinde İngilizce ve “Arda-Viraf Nâmak”, “Ardâ Wirâz Nâmag”, “Ardâi Virâf” haliyle tercüme kitaplarda kaydedilen bu kitap, Orta Farsça (Pehlevice) olup Sasani döneminin bir Zerdüşťi metnidir ve “Erdemli, Kutsal Şaşalı Viraf’ın Kitabı” manasına gelir. “Viraf”, “Viraz” olarak tercih edilir. Zira bu kelime Avesta’da geçen “Virâza”dan alınmıştır. <sup>67</sup> Arda Viraf’ın, cennet ve cehennem de dahil, dünya dışı ruh yolculuğun bir rapordur. Metin Dante’nin meşhur “İlahi Komedya”sı (Cennet-Cehennem-Araf) ile karşılaştırılır. Bu yüzden söz konusu kitaba “İran’ın İlahi Komedyası” denir. <sup>68</sup> Bu kitap: “Giriş”, “Cennete Yolculuk”, “Cennet”, “Cehennem” ve “bir Sonsöz” olmak üzere beş ana bölümden meydana gelir ve 101 alt başlık ihtiva eder. Bunun yazarı belli değildir. Fakat içeriğinden, onun çok eski çağlara kadar uzandığı anlaşılmaktadır. <sup>69</sup>
مادگان هزار دادستان مادگان هزار دادستان Mâdigân i Hezâr Dâdistân veya Mâtikân-i Hezâr Dâdistân (Bin Hükümü İçeren Hukuk Kitabı)	Mâdigân i Hezâr Dâdistân veya Mâtikân-i Hezâr Dâdistân (Bin Hükümü İçeren Hukuk Kitabı) İngilizce’ye “The Book of A Thousand Judgements” olarak tercüme edilen bu kitap M.S. VII. Yüzyılın ilk yarısına aittir. “Mâdayân i Hazâr Dâdestân” olarak kaydedildiği gibi “Mâlâktân i Hazâr Dâdestân” olarak da bazı metinlerde görülür. Bu kitaba aynı zamanda “Sasani Hukuk Kitabı” da denir. Bu kitap, Sâsânî Pers İmparatorluğunun hukukunu, sosyal hayatını ve kurumlarını öğrenmemiz açısından önemli bir kaynak teşkil etmektedir. <sup>70</sup>

65 The Pahlavi Rivâyat Accompanying the Dâdistân i Dênig, Part-I, Tercüme ve Pehlevi Transliterasyonu ve bazı yorumları ile A.V. Williams, Copenhagen 1990, vol. I, p. 3.

66 D.N.Mackenzie, *A Concise Pahlavi Dictionary*, Oxford University Press, London 1971, p.11.

67 Avesta, “Yeşť”, 13:101.

68 Fereydun Vahman, “Ardâ Wirâz Nâmag. The Iranian ‘Divina Commedia’,” Review by: Prods Oktor Skjærvo and Prods Oktor Skaervo, *Iranian Studies*, 1988, vol. 21, no: ¾, pp. 192-194.

69 *The Book of Arda Viraf*, The Pahlavi Text, Prepared by Destur Hoshangji Jamaspji Asa, Messrs, Terübner and Co, 60, Paternoster Row, London 1872, p. ix (önsöz).

70 *The Book of a Thousand Judgements (A Sasanian Law-Book)*, Introduction, Transcription of the Pahlavi Text, Notes, Glossary and Indexes by Anahit Perikhanian, Rusça’dan çev.: Nina Garsoian, (Costa Mesa, California and New York: Mazda Publishers in Association with Bibliotheca Persica, 1980), pp. 5-7.

### 3. Avesta ve Pehlevi Metinleri Üzerine Değerlendirmeler

Avesta dilinin pâzend alfabesiyle “avastā” ve Pehlevi alfabesiyle “āpastāk” veya “avistāk” şeklinde yazılır<sup>71</sup> veya “ebistāg” [ابستاگ], “āpistāvākā” [آپستاواکا] şeklinde farklı lehçeleri ile telaffuz edilir. Bu kelime, Sanskritçe “veda” kelimesinden alınmış olup “hikmet” veya “bilgi” anlamlarına gelmektedir. Avesta’nın Türkçedeki telaffuzu “Evista” olması gerekirken yanlışlıkla, İngilizce telaffuzu aynen nakledilmiştir. Bu şekliyle İngilizce formundadır. Bazı tarihçilerin iddia ettiklerine göre Avesta, Kur’an’ın bahsettiği “Suhuf-i Ula” dandır.<sup>72</sup> Zerdüşt’ün kutsal kitabı, İranlıların en eski dini metinleri Avesta olup “Yesne”, “Vispired” (24 bölüm), “Yeştelere” (21 ilahî), “Vendîdâd (Videvdad ve aynı zamanda İran Tevrat’ı da denir), Hurde Avesta (Küçük Avesta) ve bu kitaplardan bazı parçalar olmak üzere altı bölümden oluşur.<sup>73</sup> Yesne’nin 16 kısmı geleneksel olarak, Zerdüşt’e atfedilir ve Gatalar<sup>74</sup> diye bilinir.<sup>75</sup> Her şeye rağmen, Avesta, kendine inananlarca, Tevrat ve Kur’an gibi Allah’tan gelmiş bir vahiy olarak kabul edilir.<sup>76</sup> Gatalar’ın Zerdüşt’ün tevatüren geldiği iddia edilir.<sup>77</sup> Şayet Zerdüşt’e gelen vahyin eseri bunlarda ise, Avesta’dan çok Gatalar, Suhuf-i Ula olarak daha uygun görülmelidir. Yesne, Vispired ve Vendîdâd grup halinde ibadet kitapları olup “Vendîdâd Sadah” veya “Safî Vendîdâd” olarak isimlendirilir.<sup>78</sup> Latin yazarlara göre, Avesta’nın aslı günümüzdekinden daha fazla olup, 2 milyon kadar cümleden meydana geliyordu. Avesta 1200 kadar parşömene yazılı halde Persepolis<sup>79</sup> kütüphanesinde saklanıyordu. Büyük İskender (M.Ö. 330)

71 A.V. Williams Jackson, “Avesta,” *Encyclopedia of Religion and Ethics*, New York: Charles Scribner’s Sons; Edinburg: T. & T. Clark, 1910, vol. 1, p. 266.

72 eş-Şehristânî, *age*, c. 2, s. 265.

73 Jackson, *agm*, p. 423.

74 Gatalar, Gâsâ (Sanskritçe), Gâsân (Pehlevi), Gâhân (Günümüz Farsçası) şeklinde yazılıp telaffuz edilir. “İlahiler veya Lirik Şiirler” anlamına gelir.

75 *DĀ*, c. 8, s. 281.

76 János, *agm*, p.295.

77 Gatalar’ın, bizzat Zerdüşt’ün sözleri olduğu kesin değildir. Kellens ve Pirart gibi konunun uzmanı araştırmacılar, Gatalar’ın bizzat Zerdüşt’ün sözleri olduğunu kabul etmezler. Bk. Ilya Gershevitch, “Approaches to Zoroaster’s Gathas,” *British Institute of Persian Studies Iran*, vol. 33 1995, p. 2.

78 Jackson, “Avesta, the Bible of Zoroaster,” p. 423.

79 İran’ın Şiraz kentinin kuzey doğusunda kalan kadim bir şehir.

İran'ı kuşatınca buradaki parşömenleri yaktı.<sup>80</sup>

Avesta dili önceleri Doğu İran'da konuşulan ve Batı İranlılar tarafından da anlaşılmayan modası geçmiş bir yapıya sahipti. Bu yüzden Sâsânîler döneminin başlarında Pehleviceye tercüme edildi. Bunu, ardından Avesta Tefsirleri (Pehlevi Metinleri), yeni külliyatlar takip etti.<sup>81</sup> Ne Avesta'nın ne de onun tefsirlerinin tamamı günümüze gelmiş olup, ne kadarının kaybolduğu konusunda da bir bilgi yoktur.

Avesta'nın birinci kitabı olan ve ibadet etmek, övmek gibi anlamlara gelen Yesne, genel bir ibadet kitabı olup başta iki kısma ayrılır ve 72 fasıldır. Gatalar, diğer adıyla "Zerdüşť'ün İlahileri" "Yesne'nin, 28 ila 53 fasıllar arasında yer alır. Hz. Davud'un, Ahd-i Atik'teki Zebur'una benzerler.<sup>82</sup> Gatalar'ın 29. faslı ise en orijinal ilahilerden oluşur.<sup>83</sup> Bunlar: Ahunevedgâh, (أهونودگاه) 7 kıta (Yesne: Fasil 28-34) ve 100 mısra; 2), Oştvedgâh (أشتودگاه) 4 kıta (Yesne: Fasil 43-46) ve 66 mısra; 3), Spendemedgâh (سپندمدگاه) 4 kıta (Yesne: Fasil 47-50), 41 mısra; 4), Vohohştergâh (وهوخشترگاه) 1 kıta (Yesne: Fasil 51) ve 22 mısra; 5), Vehişto-işdgâh, (وهیشتوايشتگاه): 1 kıta (Yesne: Fasil 53) ve 9 mısra olmak üzere toplam 17 kıta, 238 mısra'dan meydana gelmektedir.<sup>84</sup>

Vendîdâd içeriği bakımından Tevrat'a benzediğinden kendisine "İran Tevratı" da denir. Bu haliyle Zerdüşť'ten önce yazıldığı anlaşılmakta ve düalizmin<sup>85</sup> yani Kur'an-ı Kerim'in kınadığı iyilik ve kötülük tanrı inancı bu bölümde geçer. Avesta'nın Vendîdâd bölümü tamam olup diğer bölümleri eksiktir.

Avesta'nın ilk yazılmış olduğu tarih ve dili kati olarak bilinmemektedir. Onun metinlerinin ilk olarak M.S. 6. yüzyılda toplanıp, bir araya getirilmiş

80 Jackson, "Avesta, the Bible of Zoroaster," vol. 1, p. 423.

81 János, agm, p.295.

82 Jackson, agm, vol. 1, p. 428.

83 Horne, *age*, vol. VII, p. 11.

84 D. J. Irani, *The Gathas The Hymns of Zarathushtra*, p. 14-52; *The Hymns of Zoroaster Usually Called the Gathas*, Revealerand Translator of Plotinus, Numenius, Pythagoras and Proctwby Kenneth Sylvan Launfal Guthrie, The Pjlatonist Press Teocalli, no: Yonkers, N.Y, 1914, pp. 14-129.

85 Jackson, agm, vol. 1, p. 428.

olması muhtemeldir. Araştırmacılara göre ilk Pehlevice<sup>86</sup> ve daha sonra Farsça yazılmış olup günümüzde de birkaç dile çevrilmiştir. Avesta'da kullanılan dil Sanskritçe ile aynı kökten olan Ahameniş Farsçasına çok yakındır. Avesta'nın en eski nüshaları deriler üzerine yazılmıştır. Bununla beraber Avesta'nın birçok kısımları nesilden nesle ezberlenerek intikal etmiştir. Avesta, Pehlevi dilinde "esaslar, ilkeler veya kavi bina" demektir. İran'ın Yezd ve Kirman şehirlerinde ve Hindistan'ın Bombay şehrinde ve daha dünyanın değişik yerlerinde bu kitabı takip eden Zerdüştiler mevcuttur.<sup>87</sup>

#### 4. Zerdüşti Metinler ve Semavi Dinlere Tesiri

Zerdüşti'lerce hepsi "Avesta" kadar önemli olan "Pehlevi Metinleri", az bir kısmı M.Ö. ve arda kalan çoğu kısmı ise M.S. kaleme alınmış ve bir nevi Avesta'nın tefsiri sayılmışlardır. Genelde Hint metinlerinin de tesirinde yazılmış olan bu kitaplar<sup>88</sup>, aynı zamanda kendinden sonra gelen Tevrat'ın tefsirlerine, İncil'e ve büyük çoğunluk itibarıyla de batı felsefesine ciddi anlamda etkileri olmuştur.<sup>89</sup> Zerdüştiliğin en temel inancı olan Ahura Mazda "Vedalar"da geçen ve tanrıyı metheden "asuras" ile aynı olduğu gibi, yine Avesta'da geçen ve tanrının isimlerinden olan "daēuuas" ile "Vedalar"da geçen ve yine bir tanrı ismi olan "deva" muhteva ve şekil açısından aynı kelimelerdir.<sup>90</sup>

Alman filozof Karl Theodor Jaspers, Konfüçyüs, Buddha, Socrates, Zerdüşti ve İsaiah çağını "Axial Age" veya "Axial Period" olarak isimlendirir. Bu dönem, M.Ö. 800 ila 200 yılları arasında içerir ve çağının köhne düşünceleri ile hesaplaşan bir zemini oluşturur. Bu zaman aralığında gelen peygamber ve düşünürler, daha sonraki din ve düşüncelere etki etmişlerdir. Yani bir

---

86 Jackson, agm, vol. 1, p. 420.

87 Jackson, agm, vol. 1, p. 420.

88 Lloyd R., "Zoroastrianism and Its Probable Influence on Judaism and Christianity," *Journal of Religion & Psychical Research*, Oct. 2000, vol. Issue 4, p. 184; François de Blois, "Dualism in Iranian and Christian Traditions," *Journal of the Royal Asiatic Society*, April 2000, vol. 10, no: 1, p. 3.

89 James Barr, "The Question of Religious Influence: The Case of Zoroastrianism, Judaism, and Christianity," *Journal of the American Academy of Religion*, 1985, vol. 53, no: 2, pp. 201-235.

90 de Blois, agm, p. 3.



nevi, bundan sonra gelen her filozof ve düşünür, onların ekseninde dolaşmışlardır. Bu sebeple söz konusu periyoda “Axial Age” yani “Eksen Çağı” denmiştir. Bu zaman dilimi daha sonra İslam’ın doruğa ulaştırdığı ahlakî ve peygamberî bir tevhit çağına yerini bırakmıştır.<sup>91</sup>

Şii mezhebinin de bundan etkilendiği rahatlıkla söylenebilir. Bazı Şii müellifler, Sâsânî Devleti’nin Müslümanlar tarafından yıkılmasını hazmedemez ve bu konuda çok sert sözler sarf ederler. Meşhur Kербela’lı Şii müellif Hasan el-İhkakî de (ö. 2000) bunlardan biridir ve bu konuda şöyle der:

“Roma ve İran İmparatorlukları’nın başına gelen felaketler Müslüman işgalcileri (!) ile Arapların yaptıkları yüzünden geldi. Bu dine girenler hiçbir zaman bu dine alışmadı. İslam ve Araplar onların kalplerine nefret ettiler. Bunun sebebi, hem Doğu’da hem de Batı’da İran’ın güzel şehirlerini ve kültürlü ülkelerini yıkan ve harap eden bedevi Arap fatihleri idi. Bu cinsel arzuların susuz kulları (!), iki imparatorluğun iffet ve onuru üzerine saldırılar düzenlediler.”<sup>92</sup>

İran Hz. Ömer zamanında fethedildiği için bu nefret doğrudan İslam’a ve azı müstesna bütün sahabeye oldu. Ayrıca, Mecusîlerin önemli din adamı sayılan Ebu Lu’lu’ el-Mecusî<sup>93</sup> Hz. Ömer’i şehit etmişti. Onun kabri, gümüzde İran’ın İsfahan Eyselat’ine bağlı Keşan ili, Firuzî caddesi üzerinde yer alır. İran Şii’leri ona “Baba Şücauddin” (Dinin Cesur Adamı) derler. Ebu Lu’lu’a olan bu hürmet, onların Zerdüştliğin tahrif edilmiş bir formu olan Mecusîliğe ait sevdalarının sürdürdüğü izlenimi vermektedir.

Öte yandan Hz. Hüseyin son Sâsânî Kısrası III. Yezgerd’in<sup>94</sup> (ö.651) kızı Şehriban<sup>95</sup> ile evlenmişti. Sâsânî İmparatoru’nun kızı Şehriban ile Hz. Hüseyin’in evlenmesi sonucu, artık Şehriban Kadim İran’ın yeni annesi olmuştu. Bu evlilik ilişkisi, bütün Müslümanlar tarafından olmasa bile, İran tarafından Şia ile Mecusilik arası bir sağlam ilişki olarak kabul ediliyordu. İran,

91 Marshall G. S. “The Role of Islam in World History”, *International Journal of Middle East Studies*, April 1970, vol. 1, no: 2, p. 107.

92 Mirza Hasan al Haieeri al-Ihqaqi, *Risalatul Emaan*, As Sadiq Library, Kuvait, p. 323.

93 Bu aynı zamanda, “Pîrüz Nahāvandi” ve Farsça پیروز نھاوندی olarak bilinir. Hz. Ömer’i şehit ettikten sonra Medine’de gömülmesine rağmen, İran’ın bu dine olan muhabbetinin kesilmediğinin bir kanıtı olarak, Kâşan şehrinde ona ait sembolik bir mezar yapılmıştır.

94 Bu kelime, “Yezdgerd” şeklinde telaffuz edildiği gibi, “Yezdegerd, Yezdiger veya Yezdigerd” şeklinde de teleffuz edilir. Farsçası, یزدگرد şeklindedir.

95 Hz. Hüseyin’in altı çocuğu vardı. Ali b. Hüseyin iki tane olup bunlardan Ali b. Hüseyin el-Ekber olanın annesi Şehriban (شهربان) III. Yezgerd’in kızı idi. Bk. el-Meclisî, *Biharü’l-Envar*, tahk.: Muhammed el-Bakır el-Behbudî, 2. bs., 1983, c. XIV, s. 329.

bundan sonra, Hz. Hüseyin'in soyuna, İran'ın asil kanı Şehriban ile yine İslam'ın asil kanı Hz. Hüseyin'den meydana gelmiş nesiller olarak baktı.<sup>96</sup> İranlı Şîî müellif Muhammad Ali Mu'zi, hem de övünerek, "Zerdüştlüğün temel dini düşünceleri Şiizmin içine hatta en detaylı konularına bile girmiştir. İmam Hüseyin'in Sâsânî Kisrası III. Yezcerd'in kızı Şehriban ile evlenmesi Kadim İran'ın bir sembolü, kraliçesi ve annesi olmuştur. İşte bu akrabalık Şia ile Kadim Mecusilik arasında bir kardeşlik kurmuştur." demiştir.<sup>97</sup>

Tarih seyri içinde Şia'nın İran'la daha kuvvetli hale gelmesi ve özellikle bu topraklarda kabul görmesi, bu iddiaları doğrular mahiyettedir. Zira Şiilik en büyük şöhretini İranlılar vasıtasıyla elde etmiştir. Bu nedenle, söz konusu ilişkiyi biraz daha ileri taşıyıp, Şiiliğin gayesinin Müslümanlığa karşı Zerdüştlük'i (veya Mecusiliği) yaşatarak bu vesile ile müstakil bir İran İmparatorluğu kurmak olduğu düşüncesini dile getirenler de olmuştur.<sup>98</sup> Şia'nın, bazı yönleri ile İran milliyetçiliğinin din kalıbına girmiş bir şekli olduğunu çoğu İranlı yazar da kabul eder.<sup>99</sup>

## 5. Kur'an-ı Kerim ve Avesta

Şüphesiz Kur'an-ı Kerim Allah'tan nazil olmuş en son kitaptır. Bunda cümle Müslümanlar ittifak etmiş ve bu konuda "icma" hâsil olmuştur. Dünyada ne Şîî ne de Sünnî hiçbir Müslüman, bunun aksini iddia etmemiştir. Kur'an, kendinden önce gelen kitapların en önemli olanlarının bir kısmından bizzat ismi ile bahsetmişse de, diğerlerini üstü örtülü olarak ele almış ve bunları "Suhuf-i Ula" yani "İlk Kitaplar" olarak zikretmiştir. Avesta, aslının bir vahiy mahsulü mü yoksa hikmetli sözlerden oluşan bir kitap mı olduğu kesin değildir. Biz onun aslının neye dayandığı konusuna bakmadan, içinde bulunan bazı cümlelerin Kur'an'da geçen ayetlerle örtüştüğünü müşahade etmekteyiz. Bunları tespit etmek için, Avesta'nın Arapça tercümesini dikkate alacağız.

96 Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi*, çev.: İsmail Yiğit ve Sadrettin Gümüş, 2. bs., Kayıhan Yay., İstanbul 1987, c. 2, s. 85.

97 "The Role of Zoroastrianism in the Development of Shiism", <http://www.alfurqan.com.au/component/content/article/57-manhaj/1315> (erişim tarihi: 20.02.2014).

98 Enver Behnan Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, Türkiye Yay., İstanbul 1964, s. 345.

99 Abbas Milani, "Zoroaster and the Ayatollahs," *The National Interest*, 2011, 111, p. 65.

## 6. Kur'an-ı Kerim ile Yesne'nin içinde yer alan Gatalar arasında örtüşen cümleler

Bu karşılaştırmada Gatalar'ı Arapçaya tercüme eden Halil Abdurrahman'ın çalışması esas alınacaktır.

Kur'an-ı Kerim	Sure/Ayet	Avesta/Yesne/Gatalar 28-53	Bölüm / Cümle
والأنعام خلقها لكم فيها دفاء ومنافع ومنها تأكلون • ولكم فيها جمال حين تريحون و حين تسرحون • 5. Hayvanları da O yarattı. Onlarda sizin için ısıtıcı (şeyler) ve birçok faydalar vardır. Onlardan bir kısmını da yersiniz. 6. Sizin için onlardan ayrıca akşamleyin getirirken, sabahleyin salverirken bir güzellik (bir zevk) vardır.	Nahl /5,6	أنا خلقت الماشية، لأجل الإنسان والراعي Ben, insan ve çobanlar için deve, sığır ve koyunları yarattım.	29/6
• فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي • • ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِي • 29. "Ona şekil verdiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman.. 9. Sonra onu tamamlayıp şekillendirmiş, ona kendi ruhundan üflemiştir.	Hicr /29 Secde /9	خلقت روح الحياة ونفختها في الجسد (Ahura Mazda): Hayatın ruhunu yarattım ve onu cesede üfledim.	31/11
يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ خَرِّصِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِئَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ • Ey Peygamber! Müminleri savaşa teşvik et. Eğer sizden sabırlı yirmi kişi bulunursa, iki yüze (kâfire) galip gelirler. Eğer sizden yüz kişi olursa, kâfir olanlardan bin kişiye galip gelirler. Çünkü onlar anlamayan bir topluluktur.	Enfal /65	فسأحرص نفسي لأن أقف ضد أعداء قانونك، مع كل هؤلاء الذين يطيعون أوامرك • (Zerdüşť): Senin kanunun düşmanlarının karşısında durmak için, senin emrine itaat edenlerle birlikte, nefsimi de teşvik edeceğim. Kışkırtacağım.	43/14
وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا İnsanlara güzel söz söyleyin.	Bakara /83	كن محسنا إلى الجميع كصديق حميم Bütün insanlara, sadık ve sıcak bir dost gibi ihsanda bulun, güzel davran.	44/2

اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا Allah odur ki, görmekte olduğunuz gökleri direksiz olarak yükseltti...	Ra'd /2	من الذي وضع الأرض ورفع السماء التي لا تسقط أبدا؟ Yer küreyi vaz eden ve ebediyen düşmeyecek olan semayı yükselten kimdir?	44/4
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah'a mahsustur.	En'am /1	من المبدع الذي خلق النور والظلام؟ Karanlığı ve nuru yaratan güzel yaratıcı (mübdi') kimdir?	44/5
خالق كل شيء (Allah) Her şeyin yaratıcısı	Ĝafir /62; Zümer /62; Ra'd /16	إني أجاهد لأتعرف عليك يا مزدا كروح القدس، كخالق لكل الأشياء (Zerdüş): Ben, Ya Mazda! Ruhü'l-kudüs gibi, bütün eşyayı yaratan gibi seni tanıtmak istiyorum.	44/7
لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ Kendisine ne uyku gelir ne de uyuklama...	Bakara /255	وأن أهورا يقظ ولا يمكن خداعه Gerçek şu ki, Ahura, uyanıktır, aldatılması mümkün değildir.	45/4
إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ • وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ • 13. İyiler muhakkak cennettedirler, 14. Kötüler de cehennemdedirler.	İnfitar /13-14	فسنال روح الإنسان الصالح الخلود والسرور، وستبقى روح الكاذب الشرير في العذاب إلى الأبد Böylece salih insanın ruhu ebediyete ve sevince nail olacak. Yalancı ve şeririn ruhu da ebedi azapta kalacak.	45/7
توكلت على الله • عليه توكلت • "Allah'a tevekkül ettim" "O'na tevekkül ettim"	Hud /56 Hud /88	وإعتمدت على وصاياك أيها السيد الحاكم أهورا! Ey Hakim ve Efendi Ahura! Senin vesayana itimat ettim.	46/3
قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ • (Hz. İsa): Allah yolunda bana yardımcı olacaklar kimlerdir? Dedi.	Al-i İmran /52	(الرب الحكيم) أيا زرادشت! من الرجل الحق الذي يكون صديقك الحميم لأجل السر العظيم؟ (Rabbu'l-Hakim): Ya Zerdüş! Büyük sırrın için, samimi ve sadık dostun olacak gerçek adam kimdir?	46/14
مالك يوم الدين Din gününün sahibi.	Fatiha /3	في موعد الجزاء عندما يهزم الحق الشرير Ceza yer ve mekânında Hak şerirleri yendiği zaman	48/1

<p>سَمِيزَمُ الْمُؤْمِنِ الْكَافِرِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمَ الْعِقَابِ</p> <p>• وَأَمْرٌ •</p> <p>45. O topluluk yakında bozulacak ve onlar arkalarını dönüp kaçacaklardır. 46. Bilakis kıyamet onlara vâdedilen asıl saattir ve o saat daha belâhî ve daha acıdır.</p>	Kamer /45-46	<p>سَمِيزَمُ الْمُؤْمِنِ الْكَافِرِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمَ الْعِقَابِ</p> <p>Ceza günü gelmeden önce müminler kâfirleri yenecek.</p>	48/2
<p>إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ •</p> <p>مَنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ قُلِ اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ •</p> <p>4. Çünkü O, mahlûkatı önce (yoktan) yaratır, sonra da iman edip iyi işler yapanlara adaletle mükâfat vermek için (onları huzuruna) geri çevirir. 34. (Resûlüm!) De ki: (Allah'a) ortak koştuklarınız arasında, (birini yokken) ilk defa yaratacak, arkasından onu (ölümünden sonra hayata) yeniden döndürecek biri var mı? De ki: Allah ilk defa yaratıp (ölümünden sonra) onu yeniden (hayata) döndürür</p>	Yunus /4, 34	<p>جعل أهورا مزدا النباتات تنمو عند بداية الوجود الأول</p> <p>İlk varlığı ve bitkileri ilk Ahura Mazda, yarattı.</p>	48/6
<p>إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهْرٍ •</p> <p>• صدق عند ملك مقتدر •</p> <p>54. Takvâ sahipleri cennetlerde ve ırmakların kenarlarındadır. 55. Güçlü ve Yüce Allah'ın huzurunda hak meclisindedirler.</p>	Kamer /54-55	<p>الذي إليه ينتهي الإنسان المقدس الذي سيكون مسكنه في مقامك يا أهورا.</p> <p>Ona bağlanan Mukaddes insanın gelecekteki yeri senin makamın olacak Ya Ahura!</p>	48/7
<p>قُلِ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ •</p> <p>De ki: Şüphesiz benim namazım, kurbanım, hayatım ve ölümüm hepsi âlemlerin Rabbi Allah içindir.</p>	En'am /162	<p>سأعلن نفسي مسيحا وممجدا لك يا مازدا مادمت أملك القوة والطاقة.</p> <p>Kuvvetim ve takatim olduğu müddetçe Kendimi sana tesbih eden ve öven olarak ilan edeceğim Ya Mazda!</p>	50/11
<p>إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ</p> <p>Muhakkak ki Allah yanında en değerli olanınız, O'ndan en çok korkanınızdır.</p>	Hucurat /13	<p>بالتقوى يصبح الإنسان مقدسا</p> <p>İnsan ancak takva ile kutlu olur.</p>	52/21

Tabloda mealleri verilen Kur'an ayetleriyle Avesta'nın Gatalar bölümünden seçilmiş cümleler, anlam bakımından bir kısım benzerlikler göstermektedir. Genel hatları ile bakıldığında, içinde bu tür manalı cümlelere

çok rastlanır. Fakat Zerdüştiliğin en temel kitabı olan Avesta ve onun da bölümlerinden Yesne'nin içinde bulunan ve aynı zamanda bütün sözleri Zerdüş't'e isnat edilen bu cümlelerde, ciddi şirk unsularına rastlanılır. Bunlardan bir cümle bile, şayet aslı bozulmadı ise, Zerdüştiliğin müşrik bir dini organizasyon olduğu açıktır. Ve bu dini düzenlemeye inananlar müşrik bir toplum olduğu imajından kurtulamazlar.<sup>100</sup>

İslamiyet nazara alındığında, İslam'ın en çok önem verdiği konulardan birisi olan *Muharremat* ne Avesta'da ne de onun bir tefsiri olan Pehlevi Metinleri'nde ele alınır. Oysa ki bu konu, İslam'ın, aile hayatıyla ilgili temellendirdiği en sağlam yapı taşlarından biridir. Söz konusu bu kitap ve onun tefsiri olan Pehlevi Metinleri'nde aile ve toplum hayatının temelini sarsan enstet ilişkiden teşvikle bahsedilir.

Sasani devleti zamanında uygulanan birçok evlilik çeşitleri vardı. Bunlardan biri de Khvêtûdâd (veya khvêdôdâh) idi. O dönem için en yakın ak-raba evliliği özellikle o günün Mecusî din adamları arasında çok yaygındı ve hususiyle de bunu teşvik ediyorlardı.<sup>101</sup> Bu ilişki, F. Max Müller'in editörlüğünü yaptığı ve 1882 yılında İngilizce olarak yayımlanan ve ne zaman yazıldığı bilinmeyen "*The Dâdistân-î Dînîk and The Epistles of Mânûskîhar*" adlı Pehlevi metinlerde, "Khvêtûdâd"<sup>102</sup> başlığı altında ele alınır. Pehlevi Metinlerinin en önemlisi sayılan "Dinkerd" bu konuya geniş yer verir ve şöyle der:

"Zerdüşti olmayan birinin yapacağı en iyi şey, Zerdüştilik dinine girmesidir. Bu dinin en güzel özelliklerinden birisi de onun Khvêtûdâd uygulamasıdır. Çünkü Mazda ibadetinde değerli bir yere sahip olan Khvêtûdâd sayesinde, şeytanlar mahvolur. Ahura Mazda, Khvêtûdâd yapılmasıyla alakalı şöyle demiştir: Zerdüş't, Ahura Mazda'nın önüne otururken, (diğer tanrılar da) Vohuman [Behmen], Ardavahist, Shatvairo, Horvada, Amerodad ve Spendarmad onun etrafında idiler. Spendarmad, Ahura Mazda'nın yanın oturdu ve elini boynuna doladı. Zerdüş't, Ahura Mazda'ya bunun nede-

100 Gülmira İsmayılova, "Zerdüştilikdə dini və ictimai baxışlar," *Bakı Dövlət Univresitati İlahiyyat Fakültesi'nin Elmi Məcmuəsi*, Eylöl 2010, sayı: 14, ss. 279-289.

101 János, agm, p.304.

102 "Khvêtûk-das", "Khvêtûk-dât" veya "Khvêtûk-dasîh" şeklinde tercüme edilen bu kelime, en yakın aile içi evliliği (next-of-kin) ifade eder. Bk. *Pahlavi Texts: Part II The Dâdistân-î Dînîk and The Epistles of Mânûskîhar*, Translated by E. W. West, At The Clarendon Press, Oxford 1882, p. 391.

Pehlevi Metinlerinde özellikle birinin kardeşi, annesi ve kızıyla evlenmesi şeklinde kullanılmıştır. Bk. Brain Spooner, "Iranian Kinship and Marriage", *Iran*, 1966, vol. 4, p.51.

nini sordu: "Yanına oturan bu kişi kim, sen onunla böyle sarmaş dolaş oluyorsun, o da sana böyle yakın davranıyor? Sen, Siz Ahura Mazda, gözlerini ondan ayırmıyorsun, o da senden ayırmıyor; sen, Ahura Mazda onu ellerinden ayırmıyorsun, o seni ellerinden bırakmıyor." Ahura Mazda dedi ki: "Bu benim Spendarmad'ım, benim kızımdır, cennetimin öğretmenidir, ve yaratılanların annesidir." Zerdüşt dedi ki: "bunu insanlara nasıl anlatırız? Ki bu durum dünyada çok garip karşılanır." Ahura Mazda şöyle dedi: "Ey Zerdüşt! Bu, insanlık için en zevkli şey olmalıdır." Benim ilk yarattığım Mahariya ve Mahariyaoth [Bu dinde Âdem ve Havva yerinde tutulan iki kişi] bunu yaptığından dolayı siz de bunu yapmalısınız; insanoğlu bundan uzaklaşmış olmasına rağmen siz ondan uzak durmayın. Mahariya ve Mahariyaoth Khvêtûdâd yaptığı gibi insanoğlu da onu yapmalıdır. Ve bütün insanoğlu kendi geçmişi/atalarını ve ırkını bilmelidir. Ve erkek kardeş kendi erkek kardeşinin sevgisinden hiçbir zaman mahrum kalmamalı. Kız kardeş de kendi kız kardeşinin sevgisinden uzak kalmamalı..."<sup>103</sup>

En yakın akraba evliliği anlamına gelen Khvêtûdâd veya "xwēdōdah" [خویدوده], bizzat Sâsânî döneminde uygulanıyordu. Sâsânî döneminin sosyal, kültürel ve dini hayatını yansıtan<sup>104</sup> "Mâdigân i Hezâr Dâdistân" (veya Mâtikân-i Hezâr Dâdistân" ismi ile İngilizceye tercüme edilen Pehlevi Metinleri'nde, şu fetvaya yer verilir. Adamın biri Fetva eminine (!) soru sorar: "Ben hanımuma altın bir şey vereceğim ve kızıma gümüş bir şey vereceğim derse ve sonra da kızıyla evlense kızına altın bir şey mi verecek yoksa gümüş mü?" Fetva emini (!) de, cevap veriyor: "Kızın, daha sonra senin hanımın olduğundan dolayı, altın vermen gerekir. Aynı zaman da (hanımın) kızın olduğu için de gümüş vermen gerekir."<sup>105</sup> Yine başka bir fetvada şunlar anlatılır: "Eğer kişi, bu sahip olduğum şey on sene oğluma verilecek ve eğer oğlum kızıyla evlenirse o zaman on sene sonra kesinlikle benim çocuğumun olacak derse, on sene dolmadan önce o mallar çocuğun olacaktır."<sup>106</sup>

Yine Pehlevi rivayetlerde, bu nikâh türü, teşvik edilir: "Eğer bir kişi dört sene Khvêtûdâd evliliği yaparsa ve kurban keserse o kişinin ruhu cennete

103 *Pahlavi Texts: Part II The Dâdistân-i Dînîk and The Epistles of Mânûskîhar*, Translated by E. W. West, At The Clarendon Press, Oxford 1882, p. 415.

104 *The Book of a Thousand Judgements (A Sasanian Law-Book)*, Introduction, Transcription of the Pahlavi Text, Notes, Glossary and Indexes by Anahit Perikhanian, Rusça'dan çev.: Nina Garsoïan, Mazda Publishers in association with Bibliotheca Persica, Costa Mesa, California and New York 1980, pp. 5-7.

105 *The Book of a Thousand Judgements*, p. 235. [104: 9-14]

106 Bodil Hjerrild, *Studies in Zoroastrian Family Law*, Museum Tusulanum Press, Copenhagen 2001, p. 177.

gider.”<sup>107</sup> Özellikle İslam sonrası Zerdüştilikte Khvêtûdâd tarzı evlilik din adamları tarafından teşvik edici bir yaklaşımla vaazlarda sürekli ele alınmıştır. Bu konudaki belgeler daha çok bu dönemle ilgilidir ve Zerdüştilik dinini korumanın bir parçası olarak düşünülmüştür.<sup>108</sup> Farazi fetvalarda bu konu işlendiği gibi, önemli bir Pehlevî metin yazarı olan ve “Ardâvîraf Nâme” adıyla bilinen kişi de kendi yedi kızı ile evlenmiştir.<sup>109</sup> Zerdüştilik’in militan reformcusu olarak bilinen ve dünyayı para ve kadın üzerine kuran Mazdek de bu işin güçlü savunucularından biridir.<sup>110</sup> Mazdek’in tabilerinden olan I. Kubad (veya Kubaz, قباد) da kendi kızı ile evlenmiş ve aynı zamanda oğlunu da bizzat kendi kızı ile evlendirmiştir. Kubad’ın oğlu Hüsrev de, evlendiği kendi kızından olan oğludur.<sup>111</sup> Sâsânî Kisraları da bu tür evliliği bizzat yapmışlardır.

## 7. Zerdüştilik’te Tevhit İnancı

Avesta’nın dini içerikli bölümünü ihtiva eden ve konunun uzmanları tarafından da en sağlam kısmı olarak kabul edilen Gatalar’da dahi, tevhit inancını görmek mümkün değildir. Zerdüştilik ve ondan sonra Mecusilik halini alan bu dini düzenlemede, monoteist yapıdan düalizme ve oradan panteizme kadar bütün itikatları bulmak mümkündür. Gatalar’da, Zerdüş, dua ederken, Ahura Mazda (Hürmüz), Âşâ ve Vâhûmânû’ya (Behmen) aynı anda sesleniyor ve her üçüne birden ilah diyor.<sup>112</sup> Gerek en öz kabul edilen Gatalar’da gerekse Avesta’da bir dizi ismin tanrı olarak kabul edildiğini ve onlara ilah muamelesi yapıldığını görmekteyiz.<sup>113</sup>

107 Spooner, agm, p.53.

108 Spooner, agm, p.56.

109 Spooner, agm, p.53.

110 Moshe Gil, “King Qubâdh and Mazdak,” *Journal of Near Eastern Studies*, April 2012, vol. 71, no: 1, p. 86.

111 Gil, agm, p. 86; Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Tarihu’t-Taberî/Tarihu’r-Rusul ve’l-Mulûk*, tahk.: Muhammed b. Ebul’l-Fadıl İbrahim, 2. bs., Darü’l-Maarif, Kahire, c. 2, ss. 93-94.

112 Evista: el-Kitabu’l-Mukaddese li’d-Diyaneti’z-Zerdüştiyye, haz.: Halil Abdurrahman, 2. bs., Revafid li’s-Sekafe ve’l-Funûn, Dimaşk 2008, s. 91 (Gatalar 50/1). Ayrıca bk. “Zerdüş” mad., *Ana Biritannica*, c. 32, ss. 371-372; “Avesta” mad., *Ana Biritannica*, c. 3, s. 347.

113 Gülmira İsmayilova, agm, ss. 279-289.



## 8. İlk İnsan

Zerdüşťlik inancında ilk insanın “Gâyôbard”<sup>114</sup>, olduğu belirtilir. Bu ilk insan, topraktan yaratılmıştır. Böylece “toprak” onun annesi kabul edilir.<sup>115</sup> O, ilk insan olduğu gibi, dünyanın da ilk kralıdır<sup>116</sup> ve İran kültüründe, “Toğağın Kralı”, “Dağların Kralı” olarak tanımlanır. İranlı tarihçiler, İslam tarihi kaynaklarında “جیومرت” şeklinde geçen “Gayomard”ın Hz. Âdem olduğunu kabul etmişlerdir.<sup>117</sup> Birünî de Farslıların, ilk insana Keyûmars (کیومرث) dediklerini, bu ilk insanın lakabının da, (کرشاه) yani “Dağların Kralı” veya (كل شاه) yani “Toprağın Kralı” dediklerini yazar.<sup>118</sup> Bundan sonra Gâyôbard’dan bir erkek bir de diři, meydana gelir.<sup>119</sup> Bunlar, Gâyôbard’ın oęlu ile kızıdır. İslam tarihçileri bunları, Hz. Âdem ile Havva yerinde farz ederler<sup>120</sup> Buna göre, bu iki kardeş evlenip diğer nesillerin çoğalmasına vesile olmuşlardır. Az önce işaret edildiği üzere, Zerdüşťlięin ilk dönemlerinde olmasa bile, sonraki zamanlarda Pehlevi Metinleri bu tür evliliğe “Khvetukdas”<sup>121</sup> ismini vermiş ve Mecusî din adamları da bu tür ensest ilişiği sürekli tavsiye edip, bunu uygulamışlardır. İslam kültüründe, mahremiyet esasları, Allah tarafından en detaylı bir şekilde belirtilmiştir. O gün Allah’ın emri ile insanoğlunun çoğalması için izin verilen bu durum, daha sonraki dönemde, neshedilmiş; Kur’an-ı Kerim’de ve diğer semavî kitaplarda bu tür ilişi ya-

114 Taberî, tarihinde bu fikri kaydetmiş ve Gayomard’ın ismini de “جیومرت” olarak belirtmiş- tir. Bk. et-Taberî, *age*, c. 1. s. 153. Şehristanî ise bu ismi “کیومرت” olarak kaydetmiştir ve onun İstahr’da makamının olduğunu belirtmiştir. Bk. eş-Şehristanî, *age*, c. 2, s. 264.

115 *Pahlavi Texts*, Translated By E.W.West, Part II, The Dâdistân-î Dînîk, The Epistles of Mânûskîhar, Clarendon Press, Oxford 1882, p. 401.

116 *Paitimaņa: Essays in Iranian, Indo-European, and Indian Studies in Honor of Hanns-Peter Schmidt*, Edited by Siamak Adhami, Mazda Publishers, Costa Mesa, Calif 2003, p. 339.

117 Ebu’l-Hasan Ali b. Ebu’l-Kerem İbnü’l-Esir, *el-Kâmil fi’l-Tarih*, tahk.: Ebu’l-Fida Abdullah el-Kari, Darü’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1987, c. 1, s. 41.

118 el-Birunî, *el-Asarü’l-Bakiye ani’l-Kuruni’l-Haliye*, s. 99.

119 el-Birunî, *age*, ss. 99-100. Bu oğlan ve kızın adları İslam tarihi kaynaklarında میشانه ve میشى veya ملهيه ve ملهيه dendiği gibi Harezmliler de مرد ve مردانه derler. Batılı kaynaklarda bu iki isim, Mahryê ve Mahryânê; Mahlyâ ve Mahlyiyânê; Maşya ve Maşyanag şeklinde zikredilir. Bk. Bruce Lincoln, “Human Unity and Diversity in Zoroastrian Mythology,” *History of Religions*, August 2010, vol. 50, no: 1, p. 9.

120 el-Birunî, *age*, s. 99.

121 *Pahlavi Texts*, Translated By E.W.West, Part II, The Dâdistân-î Dînîk, The Epistles of Mânûskîhar, Clarendon Press, Oxford 1882, p. 402.

saklanmıştır.



Zerdüştiliğe göre Gayomard, üç bin yıl cennette kalmış, daha sonra yeryüzüne inince üç bin yıl da dünyada yaşamıştır.<sup>122</sup> Gâyômard’dan sonra gelen nesil aşağıda gösterilmiştir:

Kur’an-ı Kerim Hz. Âdem’in topraktan<sup>123</sup> yaratıldığını ve eşinin de Hz. Âdem’den (onun mahiyetinden) yaratıldığını beyan eder.<sup>124</sup> Hadislerde, Hz. Âdem’in kaburga kemiğinden<sup>125</sup> veya sağ yanından<sup>126</sup> yaratıldığı ifade edilir. Hz. Âdem, ilk insan olup insanoğlunun atasıdır. Kur’an-ı Kerim’de Hz. Âdem ve eşinin cennete girmeleri emredilmişse<sup>127</sup> de, bu cennetin dünyada bir “bahçe” mi yoksa müminlere ahirette vaat edilen cennet mi olduğu konusunda ihtilaf edilmiş, “cennet” in ahirette olduğu görüşü daha ağırlık kazanmıştır. Fakat gerek Hz. Âdem’in gerekse eşinin nerede tam olarak yaratıldığı belirtilmemiştir. Hz. Âdem’in, ilk çocuklarının kimler olduğu konusu Kur’an-ı Kerim ve hadislerde geçmez. Onların birbirleri ile nasıl evlendiğinden de bahsedilmez. Hz. Âdem oğulları, torunları ve torunlarının torunla-

122 el-Birunî, *age*, s. 99.

123 Âl-i İmran, 3/59.

124 Nisa, 4/1.

125 Buharî, Enbiya, 1.

126 Bedruddin Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-Kari Şerhu Sahihi'l-Buharî*, tahk.: Abudullah Mahmud Muhammed Ömer, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2001, c. 15, s. 292.

127 Bakara, 2/35.

rından kırk bin kişiyi evlendirmişti.<sup>128</sup>

Tabiinin önemli imamı İbn Abbas'tan nakille belirttiklerine göre, Hz. Havva, her doğumunda ikiz çocuk yapardı. Bunlardan biri kız biri de oğlan çocuğu olurdu. Bunların istisnası ise Şit aleyhisselam idi. Yeryüzüne inişlerinden yüz sene geçince, Kabil ile ikizi Aklîma ve ardından Habil ve ikizi Leyûza doğdu. Hz. Âdem'in o dönemde ayrı doğumdan veya ikizi olmayan çocuklarından kız ve oğlanlar birbiri ile evleniyorlardı. Kabil ile Habil ve ikizleri dünyaya gelince, Allah ikizlerin karşılıklı olarak birbirleri ile evlenmelerini emretti. Kabil buna razı olmadı ve sonuçta kardeşi Habil'i katletti.<sup>129</sup> İbn Abbas'tan gelen bir rivayette, Hz. Âdem zamanında bile, aynı anda doğan ikiz kardeşlerin birbirleri ile evlenmesi yasaktı. Ancak aynı zamanlarda doğan kardeşlerin birbirleri ile evlenmesine müsaade edilmişti.<sup>130</sup> O gün için Allah'ın emri bu şekilde idi ve Allah'ın emri yerine getiriliyordu. Şu anda ve bütün geçmiş devirlerde, binlerce, yüz binlerce âlemler yaratan Allah bir Âdem ve Havva yarattığı gibi, ikinci bir Âdem ve Havva da yaratabilirdi. Lakin hikmeti ve emri o yönde iktiza ettiği için öyle yaratmıştır.

İleride anlatılacağı üzere, Zerdüşti metinlerde, ilk insanın bir insanla başladığının belirtilmesi hususu, İslamî ana kaynaklarla örtüşse de, İslam inanç ve itikadına göre temelde son derece önemli kabul edilemez ayrılıklar mevcuttur.

## 9. Hz. Muhammed<sup>(s)</sup> ve Zerdüşt

Tarihçiler, Hz. Muhammed<sup>(s)</sup> ile Zerdüşti'ü karşılaştırmaya çalışmışlar ve onun da Hz. Muhammed<sup>(s)</sup> gibi bir peygamber olduğunu ileri sürmüşlerdir. Zerdüşti'nin peygamber olup olmadığı İslam dininin temel kaynaklarında

128 Ebu'l-Kasım Ali b. Hasan İbn Asakir, *Tarihu Medinetu Dimaşk*, tahk.: Amr b. Ğarâme el-Ömerî, Darü'l-Fikir, Beyrut 1995, c. 7, s. 447.

129 el-Aynî, *age*, c. 15, s. 295; Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Camiu'l-Beyan an Te'vil-i Âyi'l-Kur'an*, tahk.: Abdullah b. Abdulmuhsin Kahire 2001, VIII, 322.

Bazı rivayetlerde Kabil'in "Hammâme" adlı kardeşi ile Habil'in de "Bezle" adlı kardeşi ile evlendirilmek istendiği de belirtilmiştir. Bu "Hammâme" de "Bezle" de ayrı batından olmuş kardeşlerdi. O dönem için, aynı batından olan kardeşlerin evlenmesi de yasaktı ve bu zina kabul ediliyordu. Bk. el-Aynî, *age*, c. 15, s. 296.

130 es-Suyutî, Celalüddin, Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, *ed-Dürrü'l-Mensur fi't-Tefsîri bi'l-Me'sûr*, Merkezü'l-Hicr, Kahire 2003, c. 5, s. 258.

zikredilmez. Ancak İslam tarihçileri, onun peygamber olabileceğini ima etmişlerdir. Oysaki peygamber olup olmadığıyla ilgili Kur'an-ı Kerim'de sarıh bir beyan bulunmayan bu tür şahsiyetler için kesin konuşmak oldukça zordur. Zerdüştlük şu an ki haliyle dinden daha ziyade birer felsefî sisteme benzemektedir. Batılı düşünürlerin çoğu Zerdüş'tü İranlıların bir peygamberi olarak görürler, bununla da kalmaz onu, Hz. Muhammed<sup>(s)</sup>'le mukayeseye girişirler.<sup>131</sup> Zerdüş'tî din adamları mobedler dinlerine "İbrahim-Zerdüş't" dini adını verirler. Batılılar, bu benzetme ile Hz. Muhammed<sup>(s)</sup>'in dedesinin Hz. İbrahim'e dayandırılması arasında bir irtibat kurmaya çalışırlarsa da<sup>132</sup> Zerdüş'tün Hz. İbrahim ile bir ilişkisin olmadığını yukarıda ifade etmiştik.

## 10 Sonuç

Türkiye'de Zerdüş'tlük, Zerdüş't ve Avesta hakkında ciddi bir çalışma mevcut değildir. Batılı araştırmacılar bu din şeklindeki organizasyonu daha çok kendi ekseninde kavramaya çalışmış ve bazen de onu kendi dinleri veya çalışmaları ile mukayese etmişlerdir.

İran'ın kadim dini olarak kabul edilen Zerdüş'tlük, önemli yönleri ile günümüz İran'ı dâhil, Batı'yı ve kendisine yakın kültürleri tesiri altına almış ve kendisinden söz ettirmiştir. Türkiye'de ve İran'daki hurafelerin asıl kaynağını da bu inanışta aramak yerinde bir tespit olsa gerek. Öte yandan, "israiliyyat" kavramı, genelde bütün dinlerden İslam'a giren hurafeleri ifade ederken, özellikle de Yahudilik ve Hıristiyanlık'tan giren bilgilere irca edilirken, bu konuda "Zerdüş'tlük" göz ardı edilmiş ve bunun İslami kaynakları ne kadar ve ne yönde tesiri altına aldığı hesaba katılmamıştır. Örneğin Memun döneminde yapılan "Yunan kaynakları"nın tercümesine dikkat çekilirken, aynı dönemde tercüme edilen "Pehlevi Metinleri"ne (Avesta'nın Tefsirleri) hiç dikkat çekilmemiştir.

Dinler tarihi çalışmalarında, hakkındaki bilgiler, söz konusu inancı bütün yönleriyle; zararları ve faydaları ile anlatmaktan çok uzaktır. Bu konuda ciddi çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Daha "Avesta" kelimesinin bile

---

131 Calude-Emmanuel Joseph Pierre, *Zerdüş't Konfüçyüs ve Muhammed*, Fransızca'dan çev.: Heval Bucak, Avesta Basın Yayın, İstanbul 2012, s. 199.

132 Pierre, *age*, s. 235.

doğru telaffuzunun sağlanamamış olduğu bu çalışmalarda, ne yazık ki, konuyla ilgili Batılı akademisyenlerin araştırmaları ve incelemeleriyle iktifa edilmiştir. Zerdüşťlik'le ilgili son derece önemli olan ve önümüzde duran Pehlevi Metinleri hakkında bir literatür çalışmasının bile bulunmaması bu ihmalin en bariz bir örneğidir. Bu metinleri çok iyi inceleyen görecektir ki, İran, o gün olduğu gibi günümüzde de kendisini umum dünyanın merkezinde ve bütün insanlık kültürünün ve varlığının temelinde saymaktadır.

Zerdüşť tarihi bir şahsiyet olarak görölmektedir. Fakat bu şahsın, İslam'ın temel kitabı olan Kur'an-ı Kerim'de ismi geçmediği gibi getirdiği din şeklindeki organizasyonun ilk halinden de bahsedilmez. Kur'an-ı Kerim'de onun bozulmuş olan ve fakat o dönemde hâlâ yürürlükte olan ismine "Mecûs" diye atıfta bulunulur ve bu batıl inancın terk edilmesi, bazı ayetlerde doğrudan, bazılarında da işareten emredilir.

Hakkında verilen tarihi bilgiler şayet doğru ise, Zerdüşť, o günkü İranlıların kadim peygamberidir. Ancak onun bir peygamber olduğunu İslamî hiçbir temel kaynak kabul etmez. İslamî kaynaklara göre, ismi geçmeyen peygamberler zümresinden kabul edileceği gibi, Hz. Lokman vafında, Allah'tan ilham alan bir "Ehl-i Hikmet" olarak düşünölebilir. Fakat bugün kedisine isnat edilen bilgi ve belgeler böyle bir kabule müsaade etmemektedir. Ne var ki, beyan ettiği bilgilerin aslının korunmaması, asıl metinlerin bize kadar gelmemesi, özellikle Sâsânî İmparatorluğu döneminde tahrif edilmesi dolayısıyla, başta Avesta olmak üzere diğer bütün Pehlevî Metinleri Allah'a karşı şirkle doludur. Allah'a şirk koşulduğu gibi, İslam'ın en çok üzerinde durduğu "Muharremat" konusu da bu inanışta tamamen İslam ile taban tabana zıttır.

Bugün mevcut Avesta'yı incelediğinizde, az da olsa Kur'an ayetleri ile örtüşen bazı cümlelere rastlarsınız. Lakin İslam'da şirkten sonra en kerih görölen "ensest ilişki" bu din şeklindeki organizasyonda en muttaki bir müminin vasfı olarak anlatılmaktadır.

### Kaynakça

İbn Asakir, Ebu'l-Kasım Ali b. Hasan, *Tarihu Medinetu Dimaşk*, tahk.: Amr b. Āarâme el-Ömerî, Darü'l-fikr, Beyrut 1995.

*Avesta*, The Religious Books of The Parsees. Spiegel's German Translation Original Manuscriptps. Arthur Henry Bleek, Author of Persian Grammar, Printed for Muncherjee Hormusjee Cama, By Stephen Austin, Hertford 1864.

- el-Aynî, Bedruddin Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Umdetü'l-kari Şerhu Sahihu'l-Buharî*, tahk.: Abudullah Mahmud Muhammed Ömer, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- Bailey, H.W., *To the Zamasp-Namak*, I. BSOS 6, 1930.
- Barr, James, "The Question of Religious Influence: The Case of Zoroastrianism, Judaism, and Christianity," *Journal of the American Academy of Religion*, Jun. 1985, vol. 53, no: 2, pp. 201-235.
- el-Birünî, Ebü'r-Reyhan Muhammed b. Ahmed el-Harizmi (453/1061), *el-Kanunü'l-Mes'udî*, Dâiretü'l-Maârifil-Osmaniyye, Haydarabad 1954-1956.
- , *el-Asariü'l-Bakiye ani'l-Kuruni'l-Haliye*, neşr. C. Eduard Sachau. Leipzig: Otto Harrasowitz, 1923.
- al-Birünî, *Chronology of Ancient Nations*, translated and edited with notes and index by C. Eduard Sachau, Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1998.
- de Blois, François, "Dualism in Iranian and Christian Traditions," *Journal of the Royal Asiatic Society*, Apr., 2000, vol. 10, no. 1, pp. 1-19.
- Boyce, Mary, *A History of Zoroastrianism*. Leiden/Köln: E.J. Brill, 1975.
- The Book of Arda Viraf*, The Pahlavi Text, Prepared by Destur Hoshangji Jamaspji Asa, London: Messrs, Terübnner and Co, 60, Paternoster Row, 1872, p. ix (önsöz).
- The Book of a Thousand Judgements (A Sasanian Law-Book)*, Introduction, Transcription of the Pahlavi Text, Notes, Glossary and Indexes by Anahit Perikhanian, RusçadanTercüme eden: Nina Garsoïan, (Costa Mesa, California and New York: Mazda Publishers in association with Bibliotheca Persica, 1980), pp. 5-7.
- Charpentier, Jarl, "The Date of Zoroaster," *Bulletin of the School of Oriental Studies*, University of London 1925, vol. 3, no: 4, pp. 747-755.
- The Complete Text of The Pahlavi Dinkard*, PartI, Books III-V. Bombay: The Society for the Promotion of Researches into the Zoroastiran Religion, 1911.
- İbnü'l-Esir, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebu'l-Kerem. *el-Kâmil fi't-tarih*, tahk.: Ebu'l-Fida Abdullah el-Kari, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987.
- Evista: el-Kitabu'l-Mukaddese li'd-Diyaneti'l-Zerdüştiyye*, haz.: Halil Abdurrahman. 2. bs., Revafid li's-Sekafe ve'l-Funûn, Dimaşk 2008.
- Foltz, Richard, "Zoroastrians in Iran: What Future in the Homeland", *Middle East Journal*, Winter 2011, vol. 65, no: 1, p. 73.
- Geldner, K. , "Yasna 43," *Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der Indogermanischen Sprachen*, 30. Bd., 1./3. H. 1890, pp. 316-335.
- Gershevitch, Ilya, "Approaches to Zoroaster's Gathas", *British Institute of Persian Studies, Iran*, 1995, vol. 33, pp. 1-29.
- Gil, Moshe, "King Qubâdh and Mazdak" *Journal of Near Eastern Studies*, April 2012, vol. 71, no. 1, pp. 75-90.
- Gündüz, Şinasi, "Mecûsilik," *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, Ankara 2003, VIII, 280.
- Hasan, İbrahim Hasan, *İslam Tarihi*, çev.: İsmail Yiğit ve Sadrettin Gümüş, 2. bs., İstanbul Kayıhan Yay., 1987.
- Hjerrild, Bodil, *Studies in Zoroastiran Family Law*, Copenhagen: Museum Tusculanum Presss, 2001.
- Horne, Charles F., *The Sacred Books and Early Literature of The East Parke*, New York and London: Austin, and lipscomb, Inc., 1917.
- The Hymns of Zoroaster Usually called the Gathas* (Revealerand Translator of Plotinus, Numenius, Pythagoras and Proctwby Kenneth Sylvan Launfal Guthrie. N.Y, U.S.A: The Pjlatonust pressteocalli, no. Yonkers, 1914.
- al-Ihqaq, al Haieeri, Mirza Hasan, *Risalatul Emaan*, As Sadiq Library, Kuvait, p.323.
- Irani, D. J., *The Gathas The Hymns of Zarathushtra*.

- İsmayilova, Gülmira, "Zerdüşťlikde Dini ve İctimai Baxışlar," Bakı Dövlət Univresitəti, İlahiyat Fakültesi'nin Elmi Məcmuəsi, Eylül 2010, sayı: 14, ss. 279-289.
- Jackson, A. V. Williams, "On the Date of Zoroaster," *Journal of the American Oriental Society*, 1896, vol. 17, pp. 1-22.
- , "Avesta," *Encyclopedia of Religion and Ethics*, New York: Charles Scribner's Sons; Edinburg: T. & T. Clark, 1910, vol. 1, p. 266.
- , "Avesta, the Bible of Zoroaster," *The Biblical World*, vol. 1, No. 6, Jun., 1893, pp. 420-431.
- , "Where Was Zoroaster's Native Place?," *Journal of the American Oriental Society*, 1893, vol. 15, pp. 221-232.
- János, Jany, "The Four Sources of Law in Zoroastrian and Islamic Jurisprudence," *Islamic Law and Society*, 2005, vol. 12, no: 3, pp. 291-332.
- Keith, Berriedale, "The Magi," *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Oct., 1915, pp.790-799
- Lincoln, Bruce, "Human Unity and Diversity in Zoroastrian Mythology," *History of Religions*, August 2010, vol. 50, no: 1, pp. 7-20.
- Loyrd, R., "Zoroastrianism and Its Probable Influence on Judaism and Christianity," *Journal of Religion & Psychological Research*, Oct., 2000, Vol. Issue 4, pp. 184-196.
- Marshall, G. S, "The Role of Islam in World History", *International Journal of Middle East Studies*, Apr., 1970, vol. 1, no: 2, p. 107.
- Mackenzie, D.N., *A Concise Pahlavi Dictionary*, Oxford University Press, London 1971.
- el-Meclisi. *Biharü'l-envar*, tahk.: Muhammed el-Bakır el-Behbudî, 2. bs., 1983.
- Milani, Abbas, "Zoroaster and the Ayatollahs", *The National Interest*, Jan/Feb 2011, pp. 64-72.
- İbnü'n-Nedim, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak (385/995), el-Fihrist li-İbnü'n-Nedim, Tahk.: İbrahim Rıza, 2. bs., Darü'l-Marife li't-Tab' ve'n-Neşr, 1997.
- The Pahlavi Rivāyat Accompanying the Dādīstān ī Dēnīg*, Part-I, Tercüme ve Pehlevi Transliterasyonu ve bazı yorumları ile, A.V. Williams, Copenhagen 1990.
- Pahlavi Texts, The Dādīstān-ī Dīnīk and The Epistles of Mānūsķīhar*, Translated by E.W. West, Part II. Oxford: Clarendon Press 1882.
- , Part-I The Bundahis, Bahman Yast, And Shāyast Lā-Shāyast, Translated by E.W. West. Oxford: Clarendon Press 1880.
- , Translated By E.W.West, Part II, *The Dādīstān-ī Dīnīk, The Epistles of Mānūsķīhar*, Clarendon Press, Oxford 1882.
- , Part II *The Dādīstān-ī Dīnīk and The Epistles of Mānūsķīhar*, Translated by E. W. West Oxford: At The Clarendon Press, 1882.
- Paitimāna: Essays in Iranian, Indo-European, and Indian Studies in Honor of Hanns-Peter Schmidt*, Edited by Siamak Adhami, Costa Mesa, Mazda Publishers, Calif 2003.
- Pierre, Calude Emmanuel Joseph, *Zerdüşť Konfüçyüs ve Muhammed*, Fransızca'dan çev.: Heval Bucak, Avesta Basın Yayın, İstanbul 2012.
- The Sacred Books of The East (Dīnā-ī Mānōg-ī Khirad, The Sikand-gūmānīk Vigār, The Sad Dar)*, Translated by Various Oriental Scholars, Edited By F. Max Müller, The Clarendon Press, Oxford 1885, vol. XXIV, p. xv.
- Spooner, Brain, "Iranian Kinship and Marriage", *Iran*, 1966, vol. 4, pp. 51-59.
- Stausberg, Michael, "On the State and Prospects of the Study of Zoroastrianism", *Numen*, 55 2008, pp. 561-600.
- Stepaniants, Marietta, "The Encounter of Zoroastrianism with Islam", *Philosophy East and West*, Apr., 2002, vol. 52, no. 2, pp. 159-172.
- es-Suyutî, Celalüddin Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, *ed-Dürrü'l-Mensur fi't-Tefsîri bi'l-Me'sûr*, Merkezü'l-Hicr, Kahire 2003.
- Şapolyo, Enver Behnan, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, Türkiye Yay., İstanbul 1964.

- eş-Şehristanî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-nihal*, tahk.: Ahmet Fehmi Muhammed. 2. bs., Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerir. *Camiu'l-Beyan an Te'vil-I âyi'l-Kur'an*, tahk.: Abdullah b. Abdulmuhsin, Hicr, Kahire 2001.
- , *Tarihu'r-Rusûl ve'l-Mulûk*, tahk.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, 2. bs., Darü'l-Maârif, Mekke.
- , *Tarihu't-Taberî/Tarihu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, tahk.: Muhammed b. Ebu'l-Fadl İbrahim, 2. bs., Darü'l-Maârif, Kahire.
- Taqizadeh, S. H. , "The' Era of Zoroaster", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Apr., 1947, no: 1, pp. 33-40.
- Tiğlı, Asiye, *Zerdüşt Hayatı ve Öğretisi*, Beyan Yay., İstanbul 2004.
- Vahman, Fereydun, "Ardâ Wirâz Nâmag. The Iranian 'Divina Commedia'", Review by: Prods Oktor Skjærvo and Prods Oktor Skaervo, *Iranian Studies*, 1988, vol. 21, no. 3/4, pp. 192-194.
- Vâfi, Ali Abdulvahid, *el-Esfarü'l-mukaddese fi'l-edyani's-sabika li'l-İslam*, Mektebetü Nahda, Mısır 1964.
- Webster's New Biographical Dictionary*, "Zo-ro-as-ter", Springfield-Massachusetts: Marriam-Webster INC., 1983.
- Whitley, C. F., "The Date and Teaching of Zarathustra", *Numen*, 1957, vol. 4, Fasc. 3, pp. 215-227.



## YAKIN DÖNEMDE *EL-BURHÂN* VE *EL-İTKÂN*'A YÖNELTİLEN TENKİTLER

Harun BEKİROĞLU\*

### Özet

Kur'an ilimleri başlıklı eserlerin şekil ve muhtevalarının oluşumunda Zerkeşî'nin (ö.794/1392) *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*'ı ile Suyûtî'nin (ö.911/1505) *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*'ının önemli bir etkisi vardır. Aynı zamanda Tefsir usûlü oluşturma maksadıyla kaleme alındıkları için ulûmu'l-Kur'ân başlıklı eserlerin usûlu't-tefsir olarak anlaşılmasında da yönlendirici olmuşlardır. Bu noktadan hareket eden bazı araştırmacılar, Kur'an ilimlerinin usûl olup olmadığını, değilse Kur'an'ın anlaşılmasına ne derece katkıları olduğunu irdelemişler ve bu itibarla söz konusu eserlere bazı eleştiriler yöneltmişlerdir. Bu çalışmada söz konusu eserlerin tek başlarına tefsirin usûlünü ifade edip etmedikleri çerçevesindeki tenkitler incelenmiştir.

**Anahtar kelimeler:** el-Burhân, el-İtkân, Zerkeşî, Suyûtî, Tefsir, Ulûmu'l-Kur'an, Usûl.

### Abstract

#### Objections that has been directed to al-Burhan ve al-Itkan in terms of History of Tafseer

Both Zerkeshî's (794/1392) *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân* and Suyûtî's (911/1505) *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân* have a significant influence on the creation of the shape and context of the books which entitled "Qur'anic Sciences". At the same time, because they were penned in order to create the method of tafsir (exegesis), they are leader in understanding of the books entitled ulumu'l-Kur'an (Qur'anic Sciences) as usûlu't-tefsir (the methodology of tafsir). From this point, some researchers examined whether Qur'anic sciences are usûl (methodology), if not, to what extent they contributed on understanding of Qur'an. In this respect Qur'anic researchers criticized the aforementioned books. It is put forth that these books collected the information related with Qur'an but they are not sufficient for the method of tafsir.

**Keywords:** Al Burhan Fi 'Ulum al Qur'an, al Itqan fi Ulum al Qur'an, Al Zarkashi, Al Suyuti, Interpretation, Qur'anic Sciences, Methodology.

\* Yrd. Doç. Dr., Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi. Bu makale, "el-Burhân ve el-İtkân Adlı Eserlerin Tefsir Metodolojisi Bakımından Değerlendirilmesi" (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2012) adlı doktora tezinin üçüncü bölümünden yararlanılarak hazırlanmıştır.

## 1. Giriş

Bir esere tenkit yöneltmenin ilmî bir hususiyet olduğu bilinmektedir. Hatta ilmi gelişimin sürdürülmesi için bazen bu durum zorunlu da olabilir. Kamunun kullanımına sunulmuş her esere eleştiri yöneltmesi mümkündür. Bu sebeple hiçbir müellifin eserine yöneltilen eleştirileri görmezden gelmesi ya da onlara karşı agresif bir tavır sergilemesi ilmî açıdan doğru bir tutum değildir.<sup>1</sup> Eleştiriler bir eserin konusuna yönelik olabileceği gibi başvuru kaynakların tutarlılığı, nakillerin doğruluğu veya yazım metoduna dair olabilir<sup>2</sup>.

Elinizdeki makalenin kapsamı Hadis'e ait müstakil bir usûlün Tefsir'de de bulunması gerektiği anlayışı ile bir tefsir usûlü inşa etmek için kaleme alınan<sup>3</sup> Zerkeşî'nin *el-Burhân*'ına ve Suyûtî'nin *el-İtkân*'ına yazıldıkları dönemden bugüne kadar yapılan eleştirilerle sınırlandırılmıştır. Ancak bu iki esere yöneltilen eleştirilerin yazıldıkları yüzyılda yaşayan şahıslardan değil yakın bir döneme (20. Asrın sonları) ait kişilerden geldiğini görmekteyiz. Zira daha önceki asırlarda *el-Burhân* ve *el-İtkân*'a yönelik bir tenkitten söz etmek mümkün değildir. Suyûtî'nin bizzat şahsına yönelik tenkitlerin ise ya kullandığı nakiller ile ilgili ya da Sehâvî (ö.902/1497) ile arasındaki münakaşada kullanılan deliller çerçevesinde olduğu görülmektedir.<sup>4</sup>

- 1 Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed İbn Abdilhâdî el-Hanbelî (ö.744/1341), *es-Sârimu'l-münkî fi'r-redd ala's-Sübkî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1985, s. 7.
- 2 Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb el-Hanbelî (ö.795/1393), *el-Fark beyne'n-nasiha ve't-ta'yir*, tahk.: Ali Hasan Ali Abdulhamid, Dâru Ammâr, Amman 1409/1988, s. 8.
- 3 Ebû Abdillâh Bedruddin Muhammed b. Bahadır ez-Zerkeşî (ö.794/1392), *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an*, tahk.: Abdulkadir Abdullah el-Anî, Dâru's-Safve, Kuveyt 1992, c. 2, s. 30; Celâluddin Abdurrahman es-Suyûtî (ö.911/1505), *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, tahk.: Ahmed b. Ali, Daru'l-Hadis, Kahire 2004, c. 1, s. 32.
- 4 Suyûtî'nin otobiyografisi incelendiğinde çevresindeki devlet adamları ya da ilim adamları ile problemler yaşadığı anlaşılmaktadır. Sehâvî, Burhânuddîn İbrahim b. Abdurrahman el-Kerakî, Kastallânî, Şemsuddîn el-Cevcerî ve Şemsuddîn Muhammed el-Bânî gibi şahıslarla münakaşa etmişse de en sert tartışmaları Sehâvî ile yaşamıştır. Sehâvî, Suyûtî'ye karşı en ağır ithamlarda bulunan kişi olarak görülebilir. Bk. Ebu'l-Hayr Şemsuddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî (ö.902/1497), *ed-Devu'l-lâmi' fi a'yani'l-karni't-tâsi'*, c. 5, s. 66-70; Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlanî eş-Şevkânî (ö.1250/1834), *el-Bedru't-tâli' bi mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, c. 1, ss. 328-335; Halit Özkan, "Süyûtî", *DİA*, İstanbul 2011, c. 38, s. 189.

Suyûtî'ye yöneltilen bu eleştiriler<sup>5</sup> arasında *el-İtkân*'ı ya da *el-İtkân*'daki Kur'an ilimlerini direk hedef alan tenkitler bulunmamaktadır. Kanaatimizce *el-Burhân* ve *el-İtkân*'ın her ikisine birden yöneltilen eleştirilerin yirminci yüzyıl dolaylarında ortaya çıkmasında, aklın ve bilimsel tecrübenin vazgeçilmezliğine vurgu yapan aydınlanma düşüncesinin<sup>6</sup> modern dönem Kur'an ve tefsir tasavvuru üzerinde oluşturduğu etkilerin büyük payı vardır.

## 2. Eleştirilerin Ortaya Çıkış Süreci ve Nedenleri

Modern dönemde şekillenmeye başlayan Kur'an ve tefsir algısının bir yansıması olarak oluşan bu yeni anlayışın kökenleri, Batı'nın ilerlemesi karşısında geri kaldığı iddia edilen İslam dünyasının tekrar nasıl silkinerek gelişebileceğinin sorgulanmasına dayanır.<sup>7</sup> Bu anlayışa göre; İslam dünyası Kitab'ı doğru anlamadığı için geri kalmıştır. Kitab'ın doğru anlaşılmasına neden olan geçmiş dönemlerdeki yöntemler - özellikle parçacı yöntem anla-

5 Sehâvî'nin Suyûtî'ye yönelttiği ithamlar arasında Suyûtî'nin intihal yaptığı, matematik vb. ilimleri anlayacak kapasiteye sahip bulunmadığı, birçok ilimde yeterli birikimi olmadığı için müctehid sayılamayacağı, bilgiyi hocadan değil kitaplardan almasından ötürü hatalarının çok olduğu, hadisten anlamadığı ve annesini çok üzdüğü gibi iddialar bulunmaktadır. Ancak Suyûtî'nin bazı eserlere, ihtisar ve iktifat tarzındaki katkılarının, varlığından haberdar olmadığımız birçok eserin ilim dünyasınca tanınmasına vesile olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Bu durum *el-İtkân*'da oldukça belirgindir (Suyûtî'nin eserlerinin nitelikleri için bk. Suyûtî, *Şerhu Makâmâti Celaleddin es-Suyûtî*, (Mukaddime), c. 1, ss. 57-59). Suyûtî'nin eserleri İslam dünyasında büyük ilgi görmüş gayr-i Müslimler bile hayranlıklarını ifade etmişlerdir. Örneğin Reynold Nicholson (ö.1945) "Arap dünyasında, İskender çağı edebî akımların şahsında toplandığı bir insan seçmemiz istense, seçimimiz Suyûtî olurdu" derken Rus müsteşrik Ignati Kraçkovski de (ö.1951) "Üç asırdan fazladır sadece Arap dünyasında değil tüm İslam dünyasında okuyuculara en yakın kişi Suyûtî'dir" demiştir (Suyûtî, *Şerhu Makâmâti Celaleddin es-Suyûtî*, (Mukaddime), c. 1, s. 38. Suyûtî ve Sehâvî arasındaki hadis sahasında gerçekleşen tartışmanın detaylı tahlili için bk. Adil Yavuz, "Sehâvî ve Halk Dilinde Dolaşan Hadisler Problemiyle İlgili Eseri", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya 2002, sayı: 14, s. 165-187). Sehâvî'nin Suyûtî'ye yönelttiği söz konusu iddiaların detaylı olarak incelendiği ve iddiaların abartılı bulunduğunu müstakil bir araştırmada, bu iddiaların ana sebebi, Suyûtî'nin müctehidlik iddiasında bulunması ve bazı fetvalarındaki farklılıklar olarak tesbit edilmiştir. Bk. Enbiya Yıldırım, "Suyûtî'ye Yöneltilen Suçlamalar (Sehâvî-Suyûtî Çekişmesi Bağlamında)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas 2006, c. 10, sayı: 2, s. 149-174.

6 Fethi Ahmet Polat, "Modern ve Postmodern Düşünce Kur'an'a Yaklaşımlar Arkoun, Hanefî ve Ebû Zeyd Örneği", *Marife*, Konya 2001, c. 1, sayı: 2, s. 19.

7 Polat, *Tefsir*, Grafiker Yay., Ankara 2012, s. 229 vd.

yışı - günümüz sorunlarının çözümünde de yetersiz kalmaktadır. Öyleyse yapılması gereken İslam'ı *tarihin enkazından* bir an önce kurtarmaktır.<sup>8</sup>

Cemâleddin Afgânî (ö.1314/1897) ile başlayan, Muhammed Abduh (ö.1323/1905) ve Reşid Rıza (ö.1354/1935) ile büyük oranda şekillenen bu anlayış daha da derinleşerek Merâğî, Arkoun ve Ebu Zeyd ile devam etmiştir.<sup>9</sup> Varlık ve âlem tasavvuru birbirinden farklı iki medeniyeti aynı kriterlerle karşılaştırmak, ayrıca sorgulanması gereken bir soru olsa da işgal ve savaşlarla uğraşan İslam toplumunda bu sorgulamaya yönelik bir imkân oluşmamıştır.

On sekizinci yüzyıla gelinceye kadar kültürel yapısı, dini ve ictimâî kurumları ile kaynaşmış bir halde olan İslam dünyası, batının zirveye doğru tırmanan etki ve müdahalesi neticesinde büyük değişikliklerle yüz yüze kalmıştır.<sup>10</sup> Her İslam beldesinde farklı şekillerde ve oranlarda olan bu etki, Müslüman toplumların içyapılarında büyük değişikliklere yol açmıştır. İctimâî ve siyasî alanda tüm bu yaşananlardan kurtulmanın tecdid, ıslah ve değişim ile mümkün olacağı anlayışı<sup>11</sup>, ilim alanında da klasik bilginin sınırlarını zorlayıcı bir tenkide kapı aralamıştır.<sup>12</sup>

Batıda, Hristiyanlık ile mücadele ederek oluşan yeni reformist anlayış

8 Fazlurrahman (ö.1988), *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, çev.: Salih Akdemir, Ankara Okulu Yay., Ankara 2001, s. 7.

9 Suriye'de yazdığı *el-Kitâb ve'l-Kur'an: Kıraa muasıra* adlı eseriyle dikkatleri üzerine çeken Muhammed Şahrur benzer yaklaşımlarda bulunmuştur. Mühendis olan Şahrur, Arkoun ve Ebu Zeyd'in görüşlerini daha da uç noktalara taşımış ve bundan dolayı da birçok tenkide maruz kalmıştır. Örneğin o, Tevrat ve İncil'in hayattan kopuk birer metin olarak sadece ibadet kastıyla okunmasını eleştirirken, İslam âlimlerinin de Kur'an'ı aynı hale ulaştırma gayreti içinde olduklarını belirtmiştir. Sünnet'le ilgili yaklaşımları da oldukça uç noktalara ulaşan Şahrur, Hz. Peygamber'in Kur'an'ı tefsir etmediğini iddia etmiştir (Muhammed Şahrur, *el-Kitâb ve'l-Kur'an: Kıraa muasıra*, eş-Şeriketü'l-Matbuat li't-Tevzi ve'n-Neşr, Beyrut 1993, s. 263 vd.). Şahrur'a yönelik tenkitler için bk. Yusuf es-Saydâvî, *Beydetu'd-dik: Nakdu'l-lüğavî li-kitâbi'l-Kitab ve'l-Kur'an*, el-Matbaatu't-Teavuniyye, Dimaşk, ts. s. 26 vd.

10 Ira Marvin Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, çev.: İ. Safa Üstün, İFAV Yay., İstanbul 1996, s. 11.

11 Bu tecdidin Gazzâlî ve İbn Teymiyye kaynaklı olduğu hakkında bk. Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri*, Dergah Yay., İstanbul 1998, s. 206.

12 Tarihsel sürecin detaylı değerlendirmesi için bk. Şehmus Demir, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması: Batı'yla Münasebetin Kur'an Yorumuna Yansımaları*, İnsan Yay., İstanbul 2002, s. 20 vd.

ve yöntemler, başarılarını kilisenin hâkim dogmatik anlayışlarını yıkmış olmalarına borçludurlar. Skolâstik bir düşüncenin İslam geleneğinde varolduğu ve bundan kurtulması gerektiği düşüncesi, batı aydınlarının skolâstik Hristiyanlık ile mücadelelerinden ilham alınmış gibidir. Bu zihni altyapı, geleneksel tefsir anlayışından farklı bir modern tefsir anlayışının oluşmasına neden olmuştur.<sup>13</sup> Batının skolastik düşünce ile mücadelesindeki söylemlerinin etkisinde kalan ilim adamlarının çağdaşlaşma ya da günceli yakalama adına batının yarattığı ve dayattığı modern anlayış ve yöntemlerin kaçınılmaz ve zorunlu bir gerçeklik olduğunu kabul etmesi, İslam dünyasının zihni tasavvurundaki en büyük kırılmadır.<sup>14</sup> Çünkü psikolojik yenilgi, tam olarak bu noktada gerçekleşmiş ve yerleşmiş olmaktadır. Yenilgi psikolojisinin hâkim olduğu bir aklın ise bir medeniyetin temellerini ihyası ve inşası zaten imkânsızdır.<sup>15</sup>

Modern dünyanın insanları maruz bıraktığı sorunları Kur'an perspektifi ile çözme gayesinde olan bu yeni anlayış, kısmî olarak ictimâî tefsir ekolü alanında belirginleşmiştir.<sup>16</sup> Bu ekolün temel niteliklerini akılcılık, parçacı değil bütüncül yaklaşım kullanma, taklitten sakındırma, bidat, hurafe ve dahiliyattan -özellikle israiliyattan- uzak durma, bilimsel verilere yer verme oluşturmaktadır.<sup>17</sup>

Sosyal beklentileri ve ihtiyaçları merkeze alan bu fikir, ulûmu'l-Kur'an gibi büyük çoğunluğunu tarihsel bilginin ve nakillerin oluşturduğu kaynaklara mesafeli durma hissine zemin hazırlamıştır. Bu öncelikli beklenti, Müslüman bir tefsir tarihi araştırmacısı için tarihi doğru okumanın önündeki engellerden biridir.<sup>18</sup> Bu duruş, bir naklin sıhhatini araştırıp itimad edilebilirliğine göre rivayeti delile dönüştürme ya da reddetme şeklindeki klasik

13 Ömer Başkan, *Kur'an Yorumunun Politik Bağlamı: Mevdûdî Örneği*, Berikan Yay., Ankara 2010, s. 12.

14 Tahsin Görgün, "Dinin Yeniden Yorumlanması Meselesi Üzerine", Yeni Ümit Kitaplığı-1, İzmir 2003, s. 184-217.

15 Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, Klasik Yay., İstanbul 2008, ss. 45-69.

16 Mehmet Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası Yay., Konya 2008, s. 58.

17 Fahd b. Abdirrahman b. Süleyman er-Rûmî, *Menhecü'l-Medreseti'l-Akliyyeti'l-Hadîse fi't-Tefsîr*, Müessesetü'r-Risâle, 2. Bs., Beyrut 1403/1983, c. 1, ss. 213-410.

18 Selim Türcan, "Kur'an'ı Anlamada Yöntem Tartışmalarının Tefsir Tarihçiliği Açısından Değeri Üzerine", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 2009, sayı: 16, ss. 29-49.

tavrın çok ötelere geçerek, ana kuralların reddine varan tavırlara yol açmıştır.<sup>19</sup>

Örneğin; bazı araştırmacılar tarafından, fıkıh usûlünde de kullanılan “İtibar, sebebin hususiliğine değil hükmün umumiliğindedir” (*el-‘ibre bi-umûmi’l-lafz lâ bi-husûsi’s-sebeb*) ilkesi, tefsirde ideolojik yorumların üretilmesinin, hatta tefsirde anakronizm probleminin ortaya çıkmasının ana kaynağı olarak gösterilmektedir. Lafzın umumiliği ilkesinin esas alındığı hâkim gelenekte, Kur’an’ın tarih üstü bir referans metni olarak algılandığı ve hâkim tefsir geleneğinin, her bir ayetin kendi tarihsel bağlamından bağımsız olarak tek başına mutlak bir referans değeri taşıdığı varsayımı ile hareket ettiği iddia edilmektedir.<sup>20</sup>

Ancak bu yaklaşım, külli kaidenin kullanımı hakkında isabetli bir bilgi olarak durmamaktadır. Çünkü kaide, ayetin anlamının tarihsel olaylarla sınırlandırılmasını engelleyerek, ayetin, *sebebinin* kapsamına girecek meselelere dair hükümler içerdiğini ortaya koymak için vazolunmuştur.<sup>21</sup> Kaidede yer alan *lafz* ifadesi de yanlış anlaşılabilir *kelime* şeklinde anlaşılabilir ve örnek olarak da kaideyi esas aldığı farzedilen Taberî’nin *زَعُّ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَنْجٌ* ifadesini, kendisi gibi düşünmeyen tüm fırkalara şamil olacak şekilde yorumladığı ifade edilmiştir. Oysa el-lafz, ayetin bir bölümüne değil bütün bir haline uygulanan bir kavramdır. Mutlak kullanımlarda *müfred kelimeleri* karşılarken mürekkep kullanımında *ibâreler* ve *nass* anlamına denk gelmektedir.<sup>22</sup>

Aynı durum *lafzın hususiliği* kavramı için de geçerlidir. Müfred kelimeler için kullanılabilirken bütün bir ayet ve nass için de kullanılabilir. Örneğin “On(un vefatından) sonra zevcelelerini nikah etmeniz de ebedîyyen (caiz değildir)”<sup>23</sup> ayeti, hükmü hass olan ayetlerdendir. Bu ayet için *lafzın umumiliği* değil *hususiliği* söz konusudur. Zira Hz. Peygamberin hayatta olan eşi bulunma-

19 Muhammed Yûsuf eş-Şurbecî, *el-İmâmu’s-Suyûtî ve cuhûduh fi ulûmi’l-Kur’an*, Dâru’l-Mektebî, Dımaşk 2001, ss. 624-632.

20 Mustafa Öztürk, “Müteşabih Kavramı Bağlamında “Tefsir Usûlü”nün (Ulûmü’l-Kur’an) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme”, *Bilimname*, sayı: 17, 2008/2, s. 34.

21 Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi Sübkî Ebû Nasr Taceddin İbnü’s-Sübki (ö.771/1370), *el-Eşbâh ve’n-Nezâir*, tahk.: Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muuz, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1991, c. 2, s. 138.

22 Ömer Kara, *Metodolojik Bir Yaklaşım Vahiy-Vakıa İlişkisi-Metadolojik Bir Yaklaşım- (Umumi Hitab & Hususi Sebeb)*, Bilge Adamlar Yay., Van 2009, s. 46.

23 Ahzâb 33/53.

dığı için ayetin anlamı hususî olarak durmaktadır.

Üstelik *el-İbre bi-umûmi'l-lafz lâ bi-husûsi's-sebeb* ilkesini kullanan klasik müfessirler, bu ilkeyi zannedildiği gibi, Kur'an'ın her kelime ya da ayetine uygulamamaktadırlar. Aynı şekilde her bir ayeti, kendi tarihsel bağlamından bağımsız olarak tek başına mutlak bir delil olarak almadıkları da bilinen bir gerçektir. Eğer söz konusu kaideyi örnek verdiğimiz ayete uygulamış olsalardı şöyle bir *yanlış* anlama ulaşmış olacaktı: Peygamberin, vefatından sonra eşleri ile başka erkeklerin evlenmesi yasak ise toplumun önderi sayılabilecek kralların ya da şeyh ve âlim gibi kanaat önderlerinin vefatından sonra bu kişilerin eşleri ile başka erkeklerin evlenmesi de yasaktır. Suis-timale ya da ideolojik kullanıma çok müsait olan ifade, tarihin hiçbir döneminde umum anlamında anlaşılmamış bilakis hususiyeti özellikle vurgulanmıştır.<sup>24</sup>

Klasik usûlde, lafzı umumileştirmek bir yana *illeti* ortadan kalkan herhangi bir nassın hükmünün de ortadan kalkacağını belirten çok daha esnek ve ideolojik kullanımlara müsait kurallar vardır. Oysa bu kurallar bile fıkıh usûlündeki disiplinli kullanımından dolayı farklı noktalara çekilmeye uygun değildirlir.<sup>25</sup> Bu çerçevede Abdullah b. Zübeyr'in Kâbe üzerindeki ta-

24 Ayetin hususiyeti indiği dönemdekiler için bir anlam ifade ettiği ancak sonraki asırlara yönelik bir mesaj içermediği şeklinde anlaşılmalıdır. Peygamberlik kurumunun saygınlığını korumak ve peygamberlik inancının boyutlarının netleşmesini sağlamaya dönük mesajlar içeren bu ayet gibi hususiyet bildiren başka ayetler de vardır. Bu hususiyet bazen (Mücâdile 58/12 gibi) ayeti açıklayan başka ayetlerden (Mücâdile 58/13) ya da hadislerden anlaşılmaktadır. Bk. Şimşek, *Kur'an'ın Ana Konuları*, Beyan Yay., Üçüncü Baskı, İstanbul 2005, ss. 107-108; Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar: Hasan Hanefi, Nasr H. Ebu Zeyd ve Muhammed Arkoun Örneği*, Konya 2006, ss. 126-127.

25 Hz. Ömer'in hırsızın elinin kesilmesi hükmünü ve müellefe-i kulûba verilen zekâtları, illetin kalmadığı gerekçesiyle kaldırdığı görüşü, sürekli işlenen ve Kur'an ayetlerine bile müdahale olunabileceği şeklinde anlaşılabilen bir konudur. Oysa kıtlık döneminde hırsızın elinin kesilmemesi uygulaması hadislerle kayd edilmiş olup Hz. Ömer'in ihdas ettiği yeni bir uygulama değildir. Zekât meselesinde ise kesilen yardım, zekât değil ganimetten verdiği yardımdır. Ayrıca olay, Hz. Ebubekir döneminde sadece Uyeyne b. Hısn el-Fezârî ve ez-Zibrikân b. Bedr'in kavmine, kalplerini ısıdırmak için harac mallarından yardım yapılmasına dair Hz. Ömer'in imzasının da olduğu belgeyi iptal etmesinden ibarettir. Dolayısıyla herhangi bir hükmün ya da nassın iptali söz konusu değildir (Bk. Sifil, Ebubekir, *Hazreti Ömer ve Nebevi Sünnet*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2007, ss. 243-252). İmam Şafii'yi nassları lafız-beyan formülü ile ele alan bir yöntem takib etmekle suçlayan Mustafa Öztürk, Hz. Ömer'in istihsan yaparak nassı ilga ettiğine örnek olarak müellefe-i kulûbün

sarrufu örnek olarak ele alınabilir. Hz. Aişe kaynaklı nakilde “Eğer kavmin küfürden yeni kurtulmuş olmasaydı, ben Kâbe’yi yıkar da onu tekrar İbrahim’in kurduğu temel üzerine yeniden inşa ederdim. Kâbe’ye bir de arka kapı yapardım” buyrulmaktadır.<sup>26</sup> Hadisteki Kâbe’nin yıkılıp aslına uygun olarak yapılmasına engel bir şekilde, toplumun inanç dengelerinin hassas bir süreçten geçmesi (لولا حدثان قومك بالكفر لفعلت) gerekçe/illet gösterilmiştir. Söz konusu illetin ortadan kalktığını düşünen Abdullah b. Zübeyr, Ka’beyi eski haline dönüştürmüş ve Hz. Peygamberin açmayı arzuladığı ikinci bir kapıyı da açmıştır.<sup>27</sup> Bu davranışı kendi döneminde tepki toplamadığı gibi herhangi bir tenkit gelmemiştir. Görüldüğü gibi amelî hayata yansımaları olabilecek hususlarda bile herhangi bir karmaşa ya da indî yaklaşıma mahal bırakılmamaktadır.

Son dönem Kur’an ve tefsir algısının yansımalarından biri olan tarihsel bilgiyi önemsememe eğilimi, Jansen’in de dikkatini çekmiştir. O şöyle demektedir: “Kişi, Mısırlı bir âlim olan Suyûtî’nin *el-İtkân*’ındaki, bir ayet veya bir sûrenin inme nedeni olan özel sebepleri sadece düşünmemeli, Kur’an usûlünün genel uygulanabilirliğine daha fazla dikkat etmelidir. Kur’an üzerine inceleme yapan ilim adamlarının muhtelif eğilimlerine rağmen, insan birçok ilahiyatçıda vahyin indiriliş sürecindeki tarihi olaylara ilginin çok büyük olmadığını farkedebilir. Örneğin bu husus, 1926 ve 1940 yılları arasında Mısır’da basılan kaynakçada gözükür. Belirtilen dönemde *Esbâb-ı Nüzûl* başlığı altında sadece iki eser basılmıştır.”<sup>28</sup>

Jansen’in 1926-1940 yılları arasındaki çalışmalarla ilgili tespiti, sınırlı bir

---

zekâtan menedilmesi, kıtlık dönemlerinde had uygulamaması gibi yaygın örnekleri kullanır. Oysa incelediğimiz gibi Hz. Ömer, her hangi bir nassa ilga etmemiştir. Aksine onun uygulamaları, tam da Şafii’nin nassa olan bağlığını teyid edecek uygulamalardır. Hz. Ömer’in uygulamalarına yöneltilen tenkitler için bk. Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005, ss.24-25; Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı: Metin Anlayışımız ve Kur’an İlimleri Üzerine*, çev.: Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyât Yay., Ankara 2001, s.134.

26 Hadisin farklı varyantları vardır. Hadis muttefekun aleyhtir. Buhârî, Hacc, 41; Muhammed Fuad Abdülbaki, *el-Lü’lü’ ve’l-Mercân fima ittefeka aleyhi’ş-Şeyhân*, Dârü’l-Hadîs, Kahire 1407/1986, c. 2, s. 71.

27 Ebü’l-Hasan Ali Halef b. Abdülmelik İbn Battâl el-Kurtûbî, (ö.449/1057), *Şerhu Sahihi’l-Buhârî*, tahk.: Ebû Temim Yasir b. İbrâhim, Mektebetü’r-Rüşd, Riyad 1423/2003, c. 4, s. 262.

28 J. J. G. Jansen, *Kur’ana Bilimsel, Filolojik, Pratik Yaklaşımlar*, çev.: Halilrahman Açar, Fecr Yay., Ankara 1999, s. 39.



tarih aralığında ve coğrafyada gerçekleşmiştir. Zira yakın dönemlerde kaleme alınan tefsirlerde tarihsel verilerin kullanıldığı bilinmektedir. Örneğin sözkonusu tespitin 1935-1939 yılları arasında basılmış Elmalılı tefsiri için ya da 1911-1915 tarih aralığında kaleme alınmış Mehmet Vehbi Efendi'nin *Hülâsatü'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsiri için söz konusu olmadığı görülmektedir. Bununla birlikte Jansen'in tespiti dönemin Kur'an ve tefsir tasavvurunun ipuçlarını da vermektedir. Tarihsel bilgiye olan ilginin azaldığını ifade eden bu tespit, aynı zamanda *el-Burhân* ve *el-İtkân*'a yöneltilen tenkitlerin temelini atıldığı bir dönemle ve tenkitlerin ortaya çıktığı Mısır ile ilgilidir. Tarihsel bilgi ve nakle yönelik bu tutum, Hasan Hanefî Hasaneyn<sup>29</sup>, Muhammed Arkoun ve Nasr Hamid Ebu Zeyd kuşağına ulaştığında somutlaşmış ve büyük oranda nakle ve tarihsel bilgiye yer veren *el-Burhân* ile *el-İtkân*'a yöneltilen ilk eleştiriler ortaya çıkmıştır.<sup>30</sup> Nakle dayalı tefsiri olabildiğince azaltma ve tefsirde taklitten sakınmaya çalışma olarak öne çıkan bu durum, çağdaş tefsir anlayışının benimsediği yöntemlerdendir.<sup>31</sup>

Klasik kaynaklara ya da fıkıh, kelim ve hadis gibi farklı alanlara yönelik eleştiriler olsa da *el-Burhân* ve *el-İtkân*'a doğrudan yöneltilen eleştiriler, Arkoun ve Ebu Zeyd'in eserlerinde yoğun olarak görülmektedir. Ülkemizde ise Mustafa Öztürk'ün eleştirileri dikkat çekmektedir. O, özellikle *el-Burhân* ve *el-İtkân*'ın tefsir usûlü eseri olmadıkları ve bu anlamda tefsirin usûlsüzlük sorunu yaşadığı kanaatindedir.

29 Erken dönemde Abduh'tan etkilendiği açık olan Hanefî'nin, geçmiş dönemler açısından büyük ölçüde Mutezile'den etkilendiği anlaşılmaktadır. Din adamları sultanı kaldırma sorumluluğunu kendi laik kimliği ile özdeşleştiren Hanefî, Spinoza'nın Tevrat'a uyguladığı "kutsal metinleri beşeri metinler gibi okuma" yöntemini Kur'an'a uygulamaya çalışmıştır. Aynı seküler süreçten geçen İslam dünyasında benzer eğilimlere ilginin arttığı düşünülmektedir. Abduh'un eabil kuşları olarak bilinen kuşlar hakkındaki ifadelerin sembolik kullanımlar olduğu şeklindeki yorumu, savunmacı (apolojetik) tavrın yansımasıdır. Hanefî de bu tarihsel yaklaşımdan etkilenmiştir. Bu tavrın en büyük riski, şu düşüncenin zemin bulmasıdır: "Herhangi bir şey, bu arada İslam, çağdaş kavram ve değer yargılarıyla uyumu ölçüsünde kıymet ifade eder." Hanefî'nin *el-Burhân* ve *el-İtkân*'a yönelik direk eleştirisi olmamasına rağmen zihin dünyasının Arkoun ve Ebu Zeyd'e yakınlığı amacıyla ismine yer vermiş bulunmaktayız. Geniş bilgi için bk. Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*, ss. 1-11.

30 eş-Şürbecî, *el-İmâmu's-Suyûtî ve Cuhûduh fi Ulûmi'l-Kur'an*, ss. 624-625.

31 er-Rûmî, *Menhecü'l-Medreseti'l-Akhiyye*, c. 1, s. 333 vd.

Bu durumun pratik yansıması ise Kur'an kıssalarına ve hissi mucizelere yönelik yaklaşımlarda görülür. Bk. er-Rûmî, *age*, c. 1, s. 410-465.

Arkoun, *Kur'an Okumaları* adlı eserinde, *el-Burhân* ve *el-İtkân*'a yönelik çeşitli eleştirilere yer verirken Ebu Zeyd'in tenkitleri, *Mefhûmu'n-Nass: Dirâsât fi Ulûmi'l-Kur'an* adlı eserinde toplanmıştır<sup>32</sup>. Ebu Zeyd, kitabını nasıl yazdığını şöyle anlatmaktadır:

"Yüksek lisansta, *el-İtticâhü'l-Aklî*'yi çalıştım. Mu'tezile'nin akla dayandığını gördüm. Doktorada, *Felsefetü't-Te'vîl*'i çalıştım. Bu sefer Sûfiyenin akla hiç yer vermediğini gördüm. Bu da bana, nassın yorumundaki farklılığın boyutunu gösterdi. O halde, herkesçe kabul edilen bir tefsir usûlü geliştirilebilir miydi? İşte bu yüzden Suyûtî ve Zerkeşî'yi (ki bunlar m. XVI. yüzyıla kadar var olan tüm usûl bilgilerini ihtivâ etmektedir) esas alarak bu eseri kaleme aldım. Bu asrın çocuğu olduğum için, elbette bu asırdan etkilendim. Neticede gördüm ki, yorumların farklı farklı (ve yanlış) oluşu usûllerin de farklı (ve yanlış) oluşundan kaynaklanmış ve ayetler *siyak*larından koparılmıştı. Herkes işine geldiği gibi ayetleri yorumlayabiliyordu. Örneğin bir taraf körfez savaşının haklılığına Kuran'dan delil getirirken, diğer taraf bunun tam tersini, yine ayetlerden delil getirerek savunabiliyordu. Tabi hakikati sahiplendiğini düşünmek, işte en tehlikelisi de buydu. Bundan dolayı, Kur'an-ı Kerim'in indiği ortamın kültüründe oluştuğunu ve bu sebeple yeni ortamlarda anlamların değişmesi gerektiğini söyledim."<sup>33</sup>

Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi, *Mefhûmu'n-Nass*, Tefsir usûlü oluşturmanın imkânlarını aramaktadır. *el-Burhân* ve *el-İtkân*, kitapta esas alınan iki önemli ulûmu'l-Kur'an kaynağıdır. Eserde çoğunlukla Tefsir usûlünün tarihsel kodlar barındıran konuları ele alınarak öneriler sunulmuştur. Örneğin Nasih-Mensuh, Esbab-ı Nuzûl, Mekkî-Medenî ve Tencîmu'l-Kuran konuları bu gözle değerlendirilmiştir. Diğer yandan i'caz gibi, Kuran'ın mahalli özellikleri aşan görüntüleri de tamamen tarihsel unsurlar ışığında ele alınmış ve bu mahalli özellikler doğrultusunda bir i'caz anlayışı tesis edilmeye çalışılmıştır. Kitabın tüm çabası, evrensel, tarih üstü ve ötesi bir Kuran anlayışı karşısında, tarihsel ve tarihin içinde bir Kuran anlayışı üretebilmektir.

Ebû Zeyd'in ilk usûl eleştirisi yazan kişi olduğunu ifade eden F. Ahmet Polat, eser hakkında şöyle demektedir:

"Ebû Zeyd'in eserinin, Kuran'ın tarihsel unsurlarını ortaya koyma noktasında son derece başarılı olduğu söylenebilir. Örneğin Kur'an dilindeki yerel unsurlarla ilgili tespitleri bu anlamda oldukça başarılı örneklerdir. *Mefhûmu'n-Nass*, yeni bir usûl çalış-

32 Eserin tercümesi ile ilgili tahliller ve tashihler için bk. Polat, "İlâhî Hitabın Tabiatına Dair", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya 2005, sayı: 20, ss. 65-93.

33 Ebu Zeyd'in söz konusu ifadeleri ve değerlendirmeleri için bk. Polat, *İlâhî Hitabın Tabiatına Dair*, ss. 65-66.

masının her şeyden önce bir edebi inceleme olduğunun bilincindedir. Bu sebeple kitabın en önemli iki hedefinden ilki, Kur'an'ı edebi bir metin olarak görmek ve dilsel bir metin olarak nasıl anlayabileceğimizi sorgulamak, ikincisi ise İslam'ı objektif bir biçimde, hiçbir ideolojiye bulaşmadan anlayabilmektir. Şurasını da itiraf etmek gerekir ki kitap, bir bütün olarak Kur'an ilimlerini eleştirmeye yönelik belki de ilk eser olma ünvanına sahiptir. Özgün fikirlerle dolu olmasa da, araştırmacı sistematik bir eleştiri yapmaktadır. Her ne kadar benzer eleştiriler fıkıh usûlüne dair eserlerde yapılmış ise de tefsir usûlü literatüründe bu anlamda ilk olduğunu söyleyebileceğimiz bir eserle karşı karşıyayız.<sup>34</sup>

İslam dünyasının son asrında başlayan usûl tartışmalarının fıkıh alanında olması, ayrıca incelenmesi gereken bir husustur. Batıdaki hukuk hareketlerinin etkisiyle Ziya Gökalp tarafından ortaya atılan ve Halim Sabit tarafından hararetle savunulan *İctimâî Usûl-i Fıkıh*<sup>35</sup> ve Hüseyin Naci tarafından tasarlanan *Laik Usûl-i Fıkıh*<sup>36</sup> kurguları, modern dönem din tasavvuru ile oluşmuş bir din anlayışının sorgulanması sayılabilir.<sup>37</sup>

İslam mezheplerinin ana yöntemlerini ortaya koyan ve tefsir alanında da kendisinden müstağni kalınamayan fıkıh usûlünün bu asırda yoğun bir şekilde sorgulanması ve bunu ortaya çıkaran amiller doğru değerlendirilmelidir.<sup>38</sup> Yalnız bir hukuk metodolojisi olmayan fıkıh usulü, İslam toplumunda hukukî ve ahlâkî değerlerin meşruiyet ölçüsünü tespit eden bir disiplindir.<sup>39</sup> Tahsin Güngör'e göre sadece hukukî olarak kabul edilen bazı hüküm-

34 Polat, "*İlâhî Hitabın Tabiatına Dair*", s. 66. Ayrıca bk. Ömer Özsoy, "Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Nass-Olgü İlişkisi Bağlamında Ulûmu'l-Kur'an'ı Eleştirisi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Ankara 1994, c. 7, sayı: 3-4, s. 246.

35 Konu hakkında bk. Abdülkadir Şener, "İctimâî Usûl-i Fıkıh Tartışmaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 5, Ankara 1982, s. 231-247; İzmirli İsmail Hakkı'nın Ziya Gökalp'in teorisine yönelik eleştirileri için bk. Âdem Efe, "II. Meşruiyet'ten Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde İctimâî Usûl-i Fıkıh Tartışmaları", *İslâmiyât*, Ankara 2005, c. 8, sayı: 1, s. 25-40.

36 Bk. Sami Erdem, "Yeni Usûl-i Fıkıh Arayışları Çerçevesinde Bir Metin: Hüseyin Naci ve Laik Usul-i Fıkıh", *Dîvân*, 1997/1, s. 213 vd.

37 Dinin yeniden yorumlanması ile ilgili atılan her adımın Müslümanların batı karşısında gücünün daha da azalmasına yol açtığı şeklindeki yaklaşımları için bk. Görgün, "Dinin Yeniden Yorumlanması Meselesi Üzerine", *Kur'an-ı Kerim, Tarihselcilik ve Hermenötik*, Işık Yay., İzmir 2003, s.186.

38 Fıkıh usulüne yöneltilen tenkitler ve değerlendirmeler için bk. Süleyman Karacelil, *Tefsir Usûlünün Yapısı ve İşlevi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010, ss. 25-30.

39 A. Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, İSAM, İstanbul 2008, s. 180.

lere ulaşmanın yolu olmayıp “dareyn saadetini zâmin” dir. Uygulanması için siyasi erke ihtiyacı olsa da meşruiyeti için buna muhtaç değildir. Üstelik siyasi gücün geçerliliğinin ölçüsüdür.<sup>40</sup> Sosyal hayatı belirleme niteliği olması hasebiyle usûlü değiştirilen fıkıhın, usûlü ile birlikte, günlük hayattaki başat rolü de değişecek ve bunun pratik yansımaları olacaktır.<sup>41</sup> Aynı durum tefsirdeki usûl tartışmaları içinde geçerlidir.<sup>42</sup> Dil-istidlal, delâletü'l-elfâz ve nesh gibi birçok hususta fıkıh usulü ile müşterek bir zeminde yer alan Tefsir, bu ilimler hakkındaki değerlendirmeden etkilenecektir.

Kanaatimizce tenkitlerinin tutarlılığı ya da tutarsızlığı bir yana, Arap dünyasında ya da ülkemizde *tefsir usûlü* konusunu irdeleyen çalışmaların merkezinde Ebu Zeyd'in söz konusu eseri yer almaktadır. Kendisinden önce fıkıh usulü ile ilgili yeni yaklaşımları ile dikkat çeken Seyyid Bey (1343/1924), Tefsir alanında Dihlevî (1176/1762), Cevdet Bey (ö.1926) gibi önceki âlimler ile müşterek bir zeminde hareket ederek çeşitli meselelerde yeni yaklaşımlar sergileyen araştırmacılar bulunsa da tenkit merkezli fikirlerin cesurca ve delilleriyle ortaya konması Ebu Zeyd tarafından imkân bulunmuştur. Kur'an ilimlerinin usûl olup olmadığı ya da Kur'an'ı anlamaya ne derece katkıları olduğu konusundaki tenkitler arasında Ebu Zeyd'i aşan çok fazla bir eleştiri bulunmaz. Eleştiriye konu edilen, hatta örnek verilen Kur'an ilimlerinin bile Ebu Zeyd'den istifadeyle teşekkül ettirildiği dikkatlerden kaçmamaktadır.

Ülkemizde *el-Burhân* ve *el-İtkân*'a yönelik tenkitleri olan Mustafa Öztürk, klasik dönemlerde telif edilmiş ulûmu'l-Kur'ân kitaplarında önerilen anlama ve yorumlama yöntemlerinin yeterli olup olmadığını sorgulayarak, *el-Burhân* ve *el-İtkân*'ın, ulûmu'l-Kur'ân terimine yükledikleri anlamın, Kur'an'ı anlama ve yorumlama usûlüyle hiçbir ilgisinin bulunmadığını öne sürer ve şöyle der:

“Bilindiği gibi, klasik döneme ait Tefsir Usûlü ve ulûmu'l-Kur'ân kitapları arasında Zerkeşî'nin *el-Burhân* ve Suyûtî'nin *el-İtkân* adlı eserleri ayrı bir yere ve öneme sahiptir. Zira bugün, konuyla ilgili yapılan tüm bilimsel çalışmalarda, evvel emirde bu iki

40 Tahsin Görgün, ““Yeni” Anlama ve Yorumlama Yöntemlerinin Fıkıh Usûlüne Göre Durumu”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'elesi 1*, İstanbul 2005, s. 685.

41 Örneğin müşterek lafızların barındırdıkları anlamlardan birine ya da her ikisine göre anlamlandırılacağı (umûmü'l-müşterek) meselesi hükmü etkileyecek teknik konulardan biridir. Bk. Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, İsam, İstanbul 2011, s. 98.

42 Sifil, “Modern Dönem Kur'an Telakkileri”, *İnkışaf*, 2006, sayı:5, s. 15.

kaynağa atıfta bulunmaktadır. Ancak bu iki eserde yer alan başlıklara göz attığımızda, pek çok konunun Kur'an'ı anlama ve yorumlamayla ilgili usûl bilgisi içermediğine tanık olunmaktadır. Söz gelimi, havassu'l-Kur'an, fezailu'l-Kur'an, Kur'an'dan istinbat edilen ilimler, Kur'an'da geçen isim, sıfat ve künyeler, Kur'an'daki hitaplar vb. konular, doğrudan ve dolaylı olarak Kur'an'la irtibatlı olan ancak usûlle hiçbir ilgisi bulunmayan bilgiler içermektedir. Esasen bu hüküm, esbab-ı nüzûl, Mekkî-Medenî ve nasih-mensuh gibi bahisler kapsamında aktarılan bilgiler için de geçerlidir."<sup>43</sup>

İfadelerin değerlendirilmesine yer verilmeden evvel şu esasın unutulmaması gerektiği kanaatindeyiz: Bir araştırmacı bu ilimlerin ayetlerin anlaşılmasına hiçbir katkı sağlamayacağını iddia edebilir. Ancak başka bir tefsir araştırmacısı ya da müfessir, bu ilimlerden elde edebileceği bir incelikle ya da hiçbir hükmün anlaşılmasına vesile olacağına ihtimal verilmeyen bir nakilden elde edeceği bir ipucundan yola çıkarak güzel çıkarımlarda bulunabilir. Naklin ya da bilginin değerlendirilmesinde insan faktörünün yer alması yeni imkanların da ortaya çıkabileceğini gösterir.

### 3. Tenkitler ve Tahliller

*el-Burhân* ve *el-İtkân*'a yöneltilen eleştirilerin çoğu, her iki eserin gerek Kur'an tarihi ve gerekse Tefsir tarihi ile ilgili tarihsel bilgilere dair oluşturdukları Kur'an ilimleri hakkındadır. Bu ilimlerin Kur'an'ın geniş bir tasavvurla anlaşılmasına engel teşkil ettikleri düşünülmektedir. Nüzûl ve nüzûl keyfiyetini içeren "Sebeb-i Nüzûl, Mekkî-Medenî, Hadârî, Şitâî, Leylî, Müşeyya' ve Esmâi men nezele fihim Kur'an" gibi bölümler, anlam çabalarının donuklaşmasına ya da okuyucunun, metnin dış unsurları ile uğraştırarak onun asıl mesajından uzaklaşmaya yol açtıkları gerekçesiyle eleştiriye tabi tutulmaktadır. Ayrıca tabakat kavramı ile kutuplaşmaya yol açıldığı ve alternatif düşüncelere müsamaha gösterilmediği ifade edilmektedir.

*el-Burhân*'da sahabe ve tabiun tefsirlerinin değerinden bahsedilse de bütüncül bir tefsir tarihinden bahsedilmez.<sup>44</sup> Tefsir tarihini tabakat anlayışı ile ilk ele alan kişi Suyûtî'dir. Onun bu tasnifi, tefsir tarihinde belirleyici olmuştur. Buna göre Suyûtî, müfessirleri dört gruba ayırmaktadır.<sup>45</sup>

43 Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinden Okumak*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004, s. 11-25.

44 Bk. Ömer Nasuhi Bilmen (ö.1971), *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-müfessirin : Usul-i Tefsir veya Mukaddime-i İlm-i Tefsir*, Bilmen Yay., İstanbul 1973, c. 1, s. 7.

45 Suyûtî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, tahk.: Ali Muhammed Ömer, Mektebetü Vehbe, 1976, s. 21.

1. Selef (sahabe, tabiun ve etbau't-tabiin) müfessirleri
2. Muhaddis müfessirler (sahabe ve tabiun nakillerinin yer aldığı eserler)
3. Ehl-i Sünnete mensup olan müfessirler (meânî, ahkâm, i'rab vb. konulara yer verenler)
4. Şia ve Mu'tezile gibi bidat fırkalara mensub müfessirler.

Suyûtî'nin *el-İtkân*'da temelini attığı ve daha sonra<sup>46</sup> *Tabakâtu'l-Müfessirîn* adlı eserinde yaptığı ehl-i sünnet ve bidat şeklindeki bu tasnife, "Sünni kesim tarafından yapılmış siyasi yönü ön planda olan bir ayırım olduğu" şeklinde eleştiriler yöneltilmiştir.<sup>47</sup> Bu eleştiri, sadece tabakata yönelik değil bütün bir klasik tefsir çalışmalarına yöneltilmiştir. Özelde ise Ebu Zeyd'in hâkim siyasilerin, Kur'an'ı kendi kontrollerinde tutmak için zorunlu tuttuğu Ortodoksî anlayışı yayan çalışmalar kapsamında *el-Burhân* ve *el-İtkân*'ı mesul tutmaya çalışması dikkat çekicidir.<sup>48</sup>

Kanaatimizce Suyûtî'nin bu tasnifi, fıkıh ve hadis usûlünün pratik yansımalarını esas alarak oluşturduğu bir taksimdir. Bununla birlikte Suyûtî'nin farklı ekollerden olmalarına rağmen Zemahşerî, Cübbâî ve Rummânî'nin çalışmalarına yer vermesi, farklılıkları yok saymadığı anlamında önemli bir davranıştır.<sup>49</sup> *el-Burhân* ve *el-İtkân*'ın ana kaynakları arasında Zemahşerî'nin önemli bir yer tutması<sup>50</sup>, Zemahşerî'nin sadece i'tizâlî görüşlerinin nazarı itibara alınmadığını bunun dışındaki birikiminin önemsendiğini göstermektedir.<sup>51</sup> Suyûtî'nin söz konusu bu tasnifi, tabakatla ilgili kavramların henüz

46 Suyûtî'nin tabakât konusuna yer verdiği *el-İtkân*'ın son bölümünde yaptığı açıklamalar ve tasnif sisteminin yüzeyselliği, *Tabakâtu'l-Müfessirîn* adlı eserini *el-İtkân*'dan sonra yazdığını göstermektedir. Abay, Muhammet, "Yeni Bir Tabakâtü'l-Müfessirîn Denemesi", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, 2009, s. 275-288.

47 İsmail Çalışkan, "Tefsir Tarihi Tasavvurunun Yeniden İnşâ Edilmesinin Gerekliliği Üzerine", *İslâmiyât*, Ankara 2005, c. 8, sayı: 1, s. 16.

48 Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, ss. 32-47.

49 Krş. Zerkeşî, *el-Burhân*, c. 1, ss. 67-69; Ebü'l-Kasım Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî (ö.538/1144), *Tefsirü'l-Keşşâf an Hakaiki't-tenzil ve Uyûni'l-Ekavil fi Vücuhi't-Te'vil*, tahk.: Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muavviz, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad 1418/1998, c. 1, s. 394-395.

50 Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005, s. 254.

51 Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne oldu?*, s. 52; Polat, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, ss. 100-101.

netleşmediği bir süreçte ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Suyûfî'den rivayet, dirayet, işarî ya da ictimâî tefsir gibi çok daha sonra oluşmuş tasnif kavramlarını kullanmasını beklemek, isabetli bir beklenti değildir. Suyûfî'den önce yapılmış herhangi bir tasnif söz konusu olmadığından Suyûfî'nin ortaya koyduğu değerlendirmenin, bulunduğu şartlar itibariyle yapılabilecek en uygun tasnif olduğu belirtilmelidir.

Başlangıçta her bilimsel çalışmaya eşit mesafede durma izlenimi yansıtan bu tenkitin, pratikte ayetlere uygulanabilirliği mümkün görülmemektedir. En azından rivayete önem veren bir ilim olması bakımından tefsir alanında nakillerin ya da hadislerin, delil olarak kullanılmasında ehl-i sünnetin ya da diğer firkaların hadis usûllerinden hangisinin esas alınmasının daha uygun olduğu ya da tearuz halinde nasıl davranılması gerektiği örneklerle incelenmeliydi. Bu gereklilik, sahabelerden nakilleri kabul edilecek kişilerin kimler olması gerektiği tartışmaları gibi birçok alanda söz konusudur. Aynı şekilde bu gereklilik, tabakât alanında da tasnif farklılığına yol açacaktır.

Bunun dışındaki diğer seçenek, her araştırmacının kendi isteğine göre, bazen Ehl-i sünnetçe muteber olan bazen de -örneğin- Şia hadis kaynaklarından yararlanarak yeni bir karma oluşturmaktır. Hem hadis usûlü hem de fıkıh usûlü açısından bunun mümkün olmadığı bedîhidir. Örneğin fıkhî hükümler ayetlerden ya da hadislerden istinbat edilirken, referans olarak esas alınacak sahabilerin adlarının Şia ya da Sünnî kaynaklarında arz ettiği farklılık, pratiğe nasıl yansiyacaktır?

Örneğin Sadruddin el-Kubbâncî, *Mukaddimât fî İlmi't-Tefsîr* adını verdiği ve sekiz bölümden oluşan eserinin beşinci bölümünü "gizli (bâtînî) anlamları ortaya çıkarmak" konusuna ayırmıştır. "Bu tür anlamların ortaya çıkarılması kitap, sünnet ve fıkıh usûlünce emredilmektedir" diyen el-Kubbâncî Hz. Âli'nin imametinin de bu yolla sübut bulduğunu ifade eder. Yine ona göre Ehl-i beytten başkası Kur'an'ın tevilini bilemez. Kur'an üzerine araştırma yapacak bir kişinin alanı ise, bunların izahlarının bulunmadığı alanlar ve konularla sınırlıdır. Örnek verdiği nakilleri temel Şia kaynaklarından seçen el-Kubbâncî, tefsirin temel kurallarını ele aldığı eserinde, meseleleri mezhebi bakış açısıyla incelemiştir<sup>52</sup>. el-Ubeyd ise el-Kubbâncî'nin aksine,

52 el-Kubbâncî'nin Tefsir ilmine giriş sadedinde ele aldığı konular şunlardır: Tefsir, Te'vil, Muhkem-Müteşabih, Tefsir ile ilgili Temel Kurallar, Gizli (bâtînî) anlamları ortaya çıkarmak, Kıraatler, Nesih, Kur'an Metninin Korunmuşluğu. Bk. Seyyid Sadruddin el-

delilsiz olarak ayetin zahir anlamından vazgeçilmemesi ve bu delilin de Kur'an ve Sünnette sabit olan bir delil olması gerektiğini belirtmekte ve bunu tefsir yapılırken uyulması gereken altıncı kural olarak zikretmektedir.<sup>53</sup> Görüldüğü gibi Kur'an'ı inceleyen bir araştırmacının esas aldığı metot farklılaşmakta ve bu ise ilahi muradın ne olduğu konusunda ihtilafa yol açmaktadır.

*el-İtkân'*a yöneltilen bu eleştirinin aynısını Arkoun da dillendirmektedir. "Kur'an'ı anlamak için hicri ilk dört asrın oluşturduğu, İslâmî tahayyülün çökelti katmanlarını aşmak gerekir" diyen Arkoun, Suyûtî'nin sünni konsensus tarafından kabul edilmiş olan rivayet zinciri üzerine bir Kur'an anlayışı bina ettiğini ifade ederek, Kur'an'ın toplum ve vakıa ile bağlantılarının koparıldığı kanaatindedir. Ahkâm ayetleri için de aynı ifadeleri kullanan Arkoun, siyasi otoritelerin baskılarıyla ahkâm ayetlerinin ilahi mutlaklıkla ilintilendirilerek değişmez ilkelere dönüştürüldüğünü iddia eder.<sup>54</sup>

Bu ifadelerin nakilsiz ve rivayetsiz bir tasavvurun oluşmasına katkısı tartışmasızdır. Rivayet olmaksızın uygulanacak bir yöntem, Kur'an'ın sınırsız bir şekilde yorumlanmasına kapı aralayacaktır. Arkoun'un vurgulamaya çalıştığı sınırsız yorum anlayışının önünde, ahkâm ayetlerinin yorumu fazla açıklık bırakmayan yönleri engel oluşturmaktadır. Örneğin; hırsızın elinin kesilmesi ifadesinin hükmü sabittir. Buna da bir çözüm bulan Arkoun, ayetlerin varlığını yok saymak yerine, mevcut fıkıh tasavvurunu yöneticilerin keyfi hükümleri imiş gibi niteleyerek fıkıh ile mükellef arasında bir mesafe oluşturmaktadır. Böylece ibadete karşı sorumlu olduğu kadar, kendisini ahkâm ayetlerine karşı da sorumlu hisseden bireyin, pratiğe dönük yaklaşımları ortadan kaldırılmaktadır. Uzun vadede bu durum, günlük ve sosyal hayata müdahil olmayan, sadece yorumdan ve mistik duygulardan ibaret bir tefsir algısının yaygınlaşmasına yol açacaktır. Arkoun'un aslında ne kadar kaygan bir zeminde yürüdüğüne işaret ettiğimiz bu fikirler, Ali Harb'in Arkoun'un bu yaklaşımını son derece tehlikeli bulduğu fikirleri<sup>55</sup> ile aynı

Kubbânçî, *Mukaddimât fî İlmi't-Tefsîr*, Müessesetü İhyâi't-Turâsî'ş-Şîi, Nefes 1422, s. 79, 123, 134 vd.

53 Ali b. Süleyman el-Ubeyd, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Kerîm: Usûluhu ve Davâbituhu*, Mektebetü't-Tevbe, Riyad 1410, s. 129 vd.

54 Muhammed Arkoun, *Kur'an Okumaları*, çev.: Ahmet Zeki Ünal, İnsan Yay., İstanbul 1995, ss. 50-51.

55 Polat, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 37.



paralelde kabul edilebilir.

*el-Burhân* ve *el-İtkân*'ın nakil merkezli tutumlarının tenkide uğramasında müelliflerinin Şafii mezhebine müntesip olmaları ve ortaya koymaya çalıştıkları tefsir usullerinin Şafii yönteminden etkilenmiş olmasının rolünün bulunduğunu söyleyebiliriz.<sup>56</sup> Bahsettiğimiz tarihsel sürecin dikkat çeken niteliklerinden olan Şafii'yi dışlama<sup>57</sup>, Arkoun'un da önemli bir argümanıdır. Arkoun'a göre Şafii, Sünni geleneği (Ortodoks) kuran en önemli kişidir.<sup>58</sup> Arkoun ve diğer araştırmacıların, Şafii'yi neden dışladıkları merak konusudur. Kanaatimizce bunun asıl cevabı, Şafii'nin usûlünün mevcut İslam düşüncesine olan katkısında yatmaktadır.<sup>59</sup>

Bilindiği gibi Sünni fıkıh anlayışı, Hanefi ve Cumhur (Şafi, Malikî, Han-

56 Her iki müellifin Şafii furû ve usûlünden etkilenmeleri, bütün görüş ve düşünceleri üzerinde belirgin rol oynamıştır. Örneğin Zerkeşî'nin kullandığı "Üstatlarımızdan birisi" قال بعض مشايخنا ya da "mezhebimize mensup âlimler şöyle dedi" قال اصحابنا şeklindeki kavlular, yerine göre Eşari ya da Şafii mezhebine mensup âlimler olarak anlaşılmalıdır. Kendi yaklaşımlarını da ifade etmekten ve Hanefi mezhebinin görüşlerini eleştirmekten çekinmeyen Zerkeşî'nin, yer yer müntesibi olduğu Şafii mezhebinin bazı görüşlerini tenkit ettiğini de belirtmeliyiz. Bu anlamda fakîhu'n-nefs kavramının kendisine tam uyduğunu söyleyebiliriz. (Zerkeşî, *el-Burhân*, c.1, s. 360; Ebü'l-Meali İmamü'l-Harameyn Rüknuddin Abdülmelik el-Cüveynî (ö.478/1085), *el-Burhân fî Usûli'l-Fikh*, tahk.: Abdülazim ed-Dîb, Câmîatu Katar, Devha 1978, c. 2, s. 885; Ebü Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî (ö.748/1348), *el-Kâşif fî Ma'rifeti men lehu Rivaye fi'l-Kütübi's-Sitte*, tahk.: Ahmed Muhammed Nemr Hatîb - Muhammed Avvame, Dâru'l-Kible, Cidde 1992, c. 1, s. 63).

57 Batılılar, bilimsel manada fıkıh ilmiyle, oryantlizmin akademik ve kurumsal bir disiplin olarak teşekkül ettiği on dokuzuncu yüzyıldan itibaren ciddi anlamda ilgilenmişler ve bu bağlamda fıkıh usûlüne bir takım eleştiriler yöneltmişlerdir. Fıkıhın kaynağı ve fıkhî tesir eden çevreler konusunda klasik oryantlist düşünce şöyle özetlenebilir: "İslâm hukuku Roma hukukundan iktibas edilmiştir. İslâm hukukunun Yahudi hukukundan aldığı kırsımlar da aslında Roma hukukuna aittir; bunlar önce Yahudi hukukuna geçmiş, buradan da İslâm hukukuna intikal etmiştir." Diğer yandan oryantlist söylemin sürekli tartıştığı husus, fıkıhın mahiyetinin ne olduğudur. Yani Fıkıhın bir hukuk sistemi mi yoksa vazifeler bilimi (deontology) mi olduğu meselesidir. Murteza Bedir, "Oryantalistlerin İslâm Hukukunun Mahiyetine Dair Tartışmaları", *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batıda İslâm Çalışmaları Sempozyumu* (12 Mayıs 2002 Sakarya), Ankara 2003, s. 371-389; Bedir, "Oryantalizm ve İslâm Hukuku", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Oryantalist İslâm Hukukçuları Özel Sayısı, Konya 2004, sayı:4, ss. 13-14.

58 Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*, s. 43.

59 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev.: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yay., İstanbul 1999, s. 28.

belî) usûlü üzerine kuruludur ki ehl-i hadis olarak tanınan cumhur kısmına ehl-i hadis ve ehl-i reyî birbirlerine yakınlaştıran<sup>60</sup> Şafii önderlik etmektedir.<sup>61</sup> Hem Zerkeşî hem de Suyûfî Şafii mezhebine mensupturlar ve Suyûfî, *el-İtkân*'a başlarken bölümlerin tasnifinde Şafii'nin Harun Reşid'in huzurundaki konuşmasında bahsettiği ilimlerin, *el-İtkân*'daki ilim taksimine katkısı olduğunu ima eder.<sup>62</sup> Nakil esası üzerine kurulu olan hikmeti (sünneti), Kur'an'dan sonra teşri kaynağı olarak önemseyen cumhurun bu anlayışının oluşmasında Şafii'nin büyük rolü vardır.<sup>63</sup> O'na göre sünnet, Kur'an kadar bağlayıcıdır.<sup>64</sup>

Aynı zamanda mevcut hadis usûlünün tesisinde de Kur'an ve sünnetle ilgili ilk yazılı usûl olan Şafii'nin *er-Risâle*'sinin<sup>65</sup> ve Şafii metoduna göre yazılmış eserlerin önemli bir rolü bulunmaktadır. Hadis usûlcülerinin genelinde Şafii mezhebine müntesip oluşları, kullandıkları usûl ve yöntemleri *er-Risâle*'den yararlanarak yazmalarında etkili olmuştur.<sup>66</sup> Rivayeti önceleyen bu anlayışın mensuplarının İslam âleminde çok oluşu, Kur'an'ı sınırsız yorumlamaya açacak kişilerin önündeki en büyük engeldir. Kur'an ilimleri ile Kur'an hakkındaki yaklaşımlara çerçeve çizerek, ayetler önünde olabildiğince sınırsız yorum alanı olmasını isteyen çağdaş araştırmacıları rahatsız et-

60 Osman Şekerci, *Fıkıh Mezheplerine Giriş*, Rağbet Yay., İstanbul 1999, s. 114.

61 Şaban Muhammed İsmail, *Usûlü'l-Fıkıh: Târîhuhu ve Ricaluhu*, Dârü'l-Mirrih, Riyad 1401/1981, ss. 30-32.

62 Suyûfî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Daru'l-Hadis, Kahire 2004, c. 1, s. 32.

63 "Mantık'ta Aristo, Aruz'da Halil b. Ahmed hangi değere sahip ise Şafii'de usul-u fıkıh ilminde aynı değere sahiptir." Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin b. Hasan er-Razî (ö.606/1209), *Menâkıbü'l-İmam eş-Şafii*, çev.: Ahmed Hicazi es-Sakka, Mek-tebetü'l-Külliyati'l-Ezher, Birinci Baskı, Kahire 1406/1986, s. 156.

64 Şafii'nin hikmet teorisi için bk. Gıyasettin Arslan, *İmam Şafii'nin Kur'an Okumaları*, Rağbet Yay., Birinci Baskı, İstanbul 2004, ss. 197-218.

65 Kanaatimizce *er-Risâle*, usûl-u fıkıh ve ulûmu'l-Kur'an geçişkenliğinin ilk örneğidir. Eserde Kur'an'ın Arapça indirilişi, Kur'an tercümesi problemi, Yedi harf meselesi, Mücmel-müfesser, Umum-husus meseleleri, nesh meselesi sünnet-Kur'an ilişkisi gibi çeşitli Kur'an merkezli ilimleri ele alınmaktadır. Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas eş-Şafii (ö.204/820), *er-Risâle*, tahk.: Ahmed Muhammed Şakir, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut ts., s. 53, 56, 64, 106. Sonradan *el-Ümm*'den ayrı olarak basılan *Cimâu'l-İlm* adlı kitapta da umum-husus, mutlak umum ve nesh meselelerine yer verilmektedir. Bk. eş-Şafii, *el-Ümm*, tahk.: Rifat Fevzî Abdumuttalib, Dârü'l-Vefâ, Mansura 2001, c. 9, ss.11, 19.

66 M. Hayri Kırbaoğlu, "İmam Şafii'nin "Risâle"sinin Hadis İlmindeki Etkileri", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 10, sayı: 1-2-3, 1997, s. 87-99.

miştir.<sup>67</sup>

*el-İtkân*'ı, tefsir tarihine göre düzensiz ve uyumsuz bir tasnif olarak niteleyen Arkoun'un, *el-İtkân*'ı çok fazla incelememiş olduğu anlaşılmaktadır. Kanaatimizce, Suyûtî tarafından açıkca belirtilmese de *el-İtkân* aslında yedi ana bölümden oluşan bir sistem üzerine kuruludur. Bu yedi başlık ise vahyin iniş sürecinden başlayarak tefsir ile ilgili çalışmalara kadar devam eden bir yayılımı yansıtır. *el-İtkân*'daki bölümleri kendi belirlediği ana başlıklar halinde tasnif etmeye çalışan Arkoun, bazı Kur'an ilimlerini sadece başlıklarına bakarak farklı alanlardaki konular ile beraber değerlendirmiştir. Anlaşılan hangi başlık ile ne kastedildiğini okumamıştır. Çünkü *el-İtkân*'ın başlıklarını oluşturan kelimeler, daha sonraki devirlerdeki anlamlarından bilhassa modern kullanımlarından çok farklıdır. Örneğin *el-İtkân*'da 74. *Fî Müfredâti'l-Kur'an* başlığını ilk kez gören kişi, bu bölümde Râğıb el-İsfahânî'nin *Müfredât*'ı ile aynı konuların işlendiğini düşünebilir. Oysa Suyûtî, bu başlık altında, belli konular hakkındaki en çarpıcı ayetin hangisi olduğu (en ümit verici, en korkutucu ve en ürpertici vb.) meselesi ile ilgili nakil ve değerlendirmeleri ele almaktadır.<sup>68</sup> Suyûtî, bu Kur'an ilmini tefsir tarihi ile ilgili bilgiler ve nakiller sadedinde ele aldığı için *el-İtkân*'ın son konuları arasında incelemeyi uygun görmüştür. Arkoun ise, konunun belağat ve uslûb ile ilgili bir konu olduğunu zannederek *el-İtkân*'ın konu bütünlüğüne dikkat etmeyen dağınık bir eser olduğu fikrine kapılmıştır.<sup>69</sup> Arkoun'un bu ve benzeri yanlış analizlerini *el-İtkân*'ın tamamına yansıttığı görülmektedir.<sup>70</sup>

*el-Burhân* ve *el-İtkân*'a yöneltilen eleştiriler arasında her iki eserde, nüzûl süreci ile ilgili bilgilere verilen öneme yönelik olanlarının yoğunluğu dikkat çekicidir. Bu bilgilerin tefsir usûlü olamayacakları ve pratikte anlama dönük bir katkılarının olmadığı öne sürülmektedir. Bu iddia Mekkî-Medenî, nehârî-leylî, hadarî-seferî, sayfî-şitâî, firâşî-nevmî, arzî-semâî, Kur'an'ın harf sayısı, Arapça olmayan kelimeler, künye ve lakaplar, sure başlangıç ve sonları gibi başlıkların 'Kur'an'da ne var ne yokla ilgili bir envanter çalışması' olduğu teziyle desteklenmiştir. Bu itibarla söz konusu başlıkların 'anlama

67 Abdülmecid Şerfi, *el-İslâm ve'l-Hadase*, ed-Dârü't-Tunusiyye, Tunus 1991, ss. 150-151.

68 Suyûtî, *el-İtkân*, c. 4, ss. 415-421.

69 Arkoun, *Kur'an Okumaları*, s. 40.

70 Geniş bilgi ve inceleme için bkz. Bekiroğlu, *el-Burhân ve el-İtkân Adlı Eserlerin Tefsir Metodolojisi Bakımından Değerlendirilmesi*, ss. 232-238.

dönük doğrudan katkılarının olmadığı' ifade edilmiştir.<sup>71</sup>

Mekkî ve Medenî ayetler ana başlığı ile bağlantılı olarak ayetlerin nerede ve ne zaman indiğinin tespitine dair ilimler, Kur'an'ın anlaşılması için tek başlarına yeterli olmayabilirler. Ancak bu bilgilerin sahit senetle aktarılmış olanları, başka ilimlerle beraber ayete uygulandıklarında ayetin anlaşılmasına katkı sağlayabilir. Bizce mezkûr maddeler kendi başlarına değerlendirilmeli ve sahit bir bilgi barındıranları kullanılabilir. Ayrıca bir ayetin anlaşılmasında -örneğin- 'künye ve lakapları bilmek' başlıklı ilim haricindeki ilimlerin kullanılmayacağı şeklinde bir iddia hiçbir müellif tarafından ifade edilmemiştir. Ancak bu ilim, bir usûl konusuna dönüştürülemeyebilir. Belki de bu ve benzeri başlıkları, Kur'an'ın anlaşılmasına dolaylı katkısı olan ilimler arasında mütala etmek daha doğru olacaktır.

Mekkî ve Medenî ayetleri ya da detayına girerek leylî-hadarî... diyerek tasnif etmeyi ve esbab-ı nüzûle yer vermeyi tefsir usûlü olarak görmeyenlerin çözmesi gereken sorunların başında, nüzûl sırasına göre yazılan Kur'an tefsirleri gelmektedir. Tarihsel bilgiler üzerine kurulu olan bu tefsirlerin yaygınlık kazanması, bunlar ile ilgili bir izahı gerekli kılmaktadır. Kur'an'ın nüzûl sırasına göre tefsirini savunanlara ve önceleyenlere göre, ayetlerin indiği ortamı bilmek elbette esas olmalıdır. Oysa bu eserlerin ana yöntemini, usûl addedilmeyen veriler ve bilgiler oluşturmaktadır.<sup>72</sup> Eğer, ayetlerin indiği tarihsel bilgiler usûl sayılmayacaksa Kur'an'ı nüzûl sırasına göre tefsir etmeye çalışan birçok tefsir usûlsuz bir telif olacağı için nazar-ı itibara alınacak bir eser olmamalıdır. Ancak *el-Burhân* ve *el-İtkân*'a yöneltilen eleştirilerin bu yeni tefsir tarzına yönelik tenkitlerine rastlanmamaktadır. Bilakis, onlara göre Kur'an'ın doğru anlaşılması, Kur'an'ın Hz. Peygamberin sîretine paralel bir şekilde okunmasıyla mümkündür.<sup>73</sup> Oysa sîretin ve meğâzînin kaynağı da en az tefsirin kaynağı kadar nakle dayalıdır. Ve bu nakiller de sıhhat ve zayıflık konusunda oldukça geniş tartışmaları içerirler. Ahmed b. Hanbel'in (241/855) "Üç şeyin aslı yoktur: Tefsir, Melâhim ve Meğâzî!" sözleri, bu konuda önemli ölçüler çizen ve manzarayı özetleyen bir ifadedir.<sup>74</sup> Bu-

71 Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005, s. 18.

72 Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Kronolojik Okunuşu*, Araştırma Yay., Ankara 2009, ss. 11-23, 96, 98.

73 Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, s. 26.

74 Ahmed b. Hanbel bu sözüyle sahit nakillerin problemleri rivayetlere oranının azlığına

nunla birlikte ulûmu'l-Kur'an türü eserlerdeki esbab-ı nüzûl, Mekkî, Medenî... vb. ile ilgili nakiller de aslında sîreti ve vahyin indiği dönemi yansıtan nakillerdir.

İbadetlerle, bireysel ya da toplumsal hayatla ilgili hükümlerin vazolunmasında, Mekkî ve Medenî anlayışın izlerini bulmak, ayetlerin hükme taalluk eden yönlerinin doğru anlaşılmasını sağlayacaktır. Aynı zamanda Medenî ayetler, Mekkî ayetleri izah etmekte ya da furu hükümler eklemektedir. Carullah bu durumu şöyle ifade etmektedir: "Şeriatın temel kâideleri, genel öğretileri ve ebedi/değişmez esaslarının tamamı Mekke'de inmiştir. Medine'de inen âyet-i kerimeler ise, Mekke'de inen âyetleri tamamlayıp açıklamış; bazen de sınırlamıştır."<sup>75</sup>

Kur'an metninin korunmuşluğunu da ifade eden Mekkî ve Medenî bilgisi, tefsircinin ayetleri izah ederken en fazla yararlanacağı alanlardan biridir. Bu alanda ise sahih ve çelişkisiz nakilleri esas almak, araştırmacının tefsir çalışmasının isabetli olmasını sağlayacaktır. Bu anlamda *el-Burhân* ve *el-İtkân*, başlangıç aşamasında yeterli olacak derecede nakle yer vermektedirler. Yer verdikleri nakiller, bütün bir Mekkî ve Medenî merviyatı olmadığı gibi aktarılanların tamamı muteber de değildir. Bu itibarla her iki eserde yer alan nakillerin sıhhat derecelerinin iyi tespit edilmesi gerekmektedir.

Kanaatimizce Kur'an'ın kendisi hakkında kullandığı açıklayıcı ifadeler, sünnet, dil kuralları yanında tarihsel bilgiler ayetlerin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bu anlamda ele alacağımız bazı ayetlerde anlama nasıl ulaşılabileceğini incelemeye çalışacağız.

Örnek olarak inceleyeceğimiz bazı ayetler üzerinden, ayetlerin indiği dönem ve ortamın, doğru tarihsel bilgilerin ve ayetlerin konu bütünlüğünün bilinmesi gerekliliğine değinmek istiyoruz. Ancak hemen belirtmeliyiz ki

dikkat çekmiştir. Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb el-Bağdâdî (ö.463/1071), *el-Cami' li Ahlâki'r-Râvî ve Âdâbi's-Sami'*, tahk.: Mahmud Tahhan, Mektebetü'l-Mearif, Riyad 1983, c. 2, s. 162; Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye (ö.728/1328), *Mecmuatu'l-Fetâvâ (Mukaddimetu't-Tefsir)*, Dâru'l-Vefa, Mısır 2005, c. 13, s. 186; Zerkeşi, *Burhân*, c. 2, s. 173.

75 Carullah'ın bu ifadesinin ibadât, muamelât ve ukubât'ın tamamı için geçerli olmadığını belirtmeliyiz. Carullah Bigi Musa b. Fatima Tatarî Türkistanî Kazanî (ö.1369/1949), *İslâm Şeriatının Esasları: Değişkenler ve Sabiteler*, çev.: Hatice Görmez, Kitabiyat, Ankara 2002, s. 24.

vereceğimiz örnekler, her yeni usûl kitabında Mekkî ya da Medenî gibi rivayetlerin yeni baştan tek tek yazılması gerektiğini iddia etmek için değildir. Bilakis, tarihsel verileri doğru ve tutarlı kullanmanın önemine vurgu yapmak içindir.

İlk örneğimiz, Rûm 30/39 ayetidir. Ayet şöyledir: ( وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبِّا لَيْرَبُوا فِي ) (أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرَبُّوا عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكْوَةٍ تُرِيدُونَ وَجَهَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ) Faizin haramlığını vurgulayan eserlerin çoğunda ve fıkıh kaynaklarında, ayet-teki riba ifadesi, iktisadi alanda kullanılan kavramlardan biri olan *faiz* şeklinde anlaşılmıştır.<sup>76</sup>

Söz konusu ayetin Mekkî olduğu klasik kaynakların ortak olarak aktardığı bir bilgidir.<sup>77</sup> Faizin de (riba) Medîne döneminde haram kılınmış bir hüküm olduğu sîret kaynaklarımızda geçmektedir.<sup>78</sup> Zaten surenin adı ve bazı ayetleri, ateşperest farslar ile ehl-i kitaptan olan Romalılar arasındaki savaşa bağlantılıdır. Miladî 615 yılında gerçekleşen savaş, İslam tarihinde Mekke dönemi olarak tanımlanan süreçte gerçekleşmiştir.<sup>79</sup> Çok tanrılı anlayışı kendilerine model almış Mekkeli müşriklerin, bu savaştan bir çıkarım yaparak ehl-i kitap olan Romalıların yenilmesi sebebiyle Müslümanlarla alay ettikleri nakledilir.<sup>80</sup> Faizin Medine döneminde haram kılınmasını göz önünde bulunduran Ebu Zehra, Mekkî olan bu ayetin, Hz. Peygamberin ahkâm ayetlerinin inmediği Mekke döneminde bile faiz gibi fıtrata aykırı davranışlara karşı çıktığını, bu yönüyle İslam davetinin merhale ayrımında bulunmadığını gösterdiğini ifade etmektedir.<sup>81</sup> Ayrıca Mekke döneminin

76 Mustafa Cin, Mustafa el-Buga, Ali eş-Şercî, *el-Fıkhü'l-Menheci ala Mezhebi'l-İmam eş-Şafii*, Daru'l-Kalem, 4. Baskı, Dimaşk 1413/1996, c. 6, s. 65.

77 Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib İbn Atıyye el-Endelûsî (ö.541/1147), *el-Muharrerü'l-Vecîz fi Tefsiri Kitâbi'l-Azîz*, tahk.: Abdusselam Abdüşafî Muhammed, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 2001, c. 4, s. 327-339; Ebü'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî (ö.597/1201), *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, el-Mektebü'l-İslamî, Beyrut 1984, c. 6, s. 286.

78 Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr (ö.774/1373), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, tahk.: Mustafa Abdulvahid, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1396/1971, c. 2, s. 88.

79 Ali Çiftçi, *Mekkî Sureler Bağlamında Kur'an'da İnfak-Zekât İlişkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Konya 2009, ss. 222-226.

80 Ebu Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshak b. Mehran İsfahânî (ö.430/1038), *Delailü'n-Nübüvve*, tahk.: Muhammed Revvas Kal'aci - Abdülber Abbas, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1406/1986, c. 2, s. 351.

81 Muhammed Ebu Zehrâ, *Buhûs fi'r-Ribâ*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire ts., s. 15.

sonlarında, zekât verilecek iki sınıfın (yoksul ve yolcu) açıklanmasıyla, zekâtın temellerinin atıldığı, faizin ise tıpkı içki yasağındaki gibi tedrici bir süreçle haram kılındığı ifade edilmiştir.<sup>82</sup> Böylelikle faizin kazanç sağlayamayacağı ifade edilerek oluşturulan zihni bir alt yapıdan sonra aşamalı olarak faiz haram kılınmıştır. Bu durumda ayetteki riba kelimesi faiz anlamında, zekât kelimesi ise şartları tahakkuk edince hak sahiplerine verilmesi gereken oran anlamında olmaktadır.

Bununla birlikte aralarında Şa'bî (104/722), Katâde (117/735), Süddî (127/745) gibi âlimlerin de bulunduğu bir grup âlim, ayetin indiği dönem göz önünde bulundurarak ayetteki riba kelimesinin faiz anlamında kullanılmadığını, zekât kavramının da sadaka anlamında kullanıldığını düşünmektedir.<sup>83</sup> Bu yaklaşıma göre Mekke döneminde nazil olan bu ayetteki riba kavramının, Medine döneminde haram kılınan faizden farklı bir anlamı olmalıdır. Artış sağlamaya yönelik, herhangi bir menfaat ve karşılık için verilen hediye, hibe, nakd, mal ya da sadaka türü edeler bu ayetteki riba kavramının kapsama girmektedir.<sup>84</sup> Öyleyse mana itibarıyla, herhangi bir karşılık umularak verilen hediye ya da yardımların sevap yönünden kişiye bir katkı sağlamayacağı ifade edilmiştir.<sup>85</sup> Bu yaklaşıma göre ayetin meali şöyledir: "İnsanların mallarında nemalansın (artsın) diye verdiğiniz şeyler (hediye, hibe, nakd, mal ya da sadaka) Allah nezdinde çoğalmaz. Allah'ın rızasını (vech) murad ederek verdiğiniz zekât (karşılıksız verdiğiniz sadaka artar.) İşte katlayanlar onlardır." Görüldüğü gibi bu yaklaşım esas alındığında kavramın farklı bir yönü ortaya çıkmaktadır.

İkinci örneğimiz, Necm 53/1-18 ayetleridir. Klasik tefsirler genelinde miraç olayı ile izah edilen ayetlerin bağlamını ya da miraç olayıyla ilgili olup olmadığını tespit etmek için ayetlerin ne zaman nazil olduğuna ve tarihsel akışı içinde miraç olayının ne zaman gerçekleştiğine dikkat edilmelidir. Suredeki, sidretü'l-münteha, cennetü'l-me'va, şedidu'l-kuva gibi kavramlar,

82 Çiftçi, *Kur'an'da İnfak-Zekât İlişkisi*, s. 226.

83 Ebu't-Tayyib Muhammed Siddik Hasan Han el-Kannevî (ö.1307/1890), *Fethü'l-Beyân fi Makâsidi'l-Kur'ân*, tahk.: Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1412/1992, c. 10, ss. 253-256.

84 Geniş bilgi için bk. Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, Beyan Yay., İstanbul 2012, c. 4, s. 128.

85 Şevkânî, *Fethü'l-Kadir: el-Câmi' beyn Fenneyi'r-Rivaye ve'd-Diraye min İlmi't-Tefsir*, tahk.: Abdurrahman Umeyra, Dârü'l-Vefa, 2. Baskı, Mansure 1418/1997, c. 4, s. 299.

miraç rivayetlerinde betimlenerek geçtiği için Necm suresinin bu ayetlerinin ilk çağrışımı, miraç olayı olmaktadır. Âhad rivayetler ile sabit olan<sup>86</sup> miraç olayının keyfiyeti bahs-i diğerdır. Burada dikkat çektiğimiz husus, miracın nefyi ya da ispatı değil Necm Suresi'nin konuyla alakasının bulunup bulunmamasıdır. Bilindiği gibi *delilin butlanı medlulün butlanını gerektirmez*. Sadece delil olan bilginin delaleti düşer; meselenin diğır delilleri esas alınır ve hüküm diğır delillere binaen verilir.

Necm suresi, birinci Habeşistan hicreti esnasında nazil olmuştur. Bu dönem, nübüvvetin beşinci yılına (yaklaşık 615/1218) tekabül eder. Miraç hadisesi ise hicretten bir buçuk yıl kadar önce yani 620/1223 yıllarında gerçekleşmiştir. Tarih kaynakları, Necm suresinin isra-miraç olayından önce nazil olduğunu, Müslümanların Mekkeli müşriklerin Müslüman olduklarını zannederek Habeşistan'dan döndüklerini naklederler.<sup>87</sup> Uydurma bir konu olan Garanik olayı da bu dönemle ilgilidir.<sup>88</sup>

Yukarıdaki bilgiler çerçevesinde, Necm suresini miraç olayını anlatan bir sure olarak işlemek ve okumak, tarihsel bilgiler ile uyuşmamaktadır. Bu itibarla ayette kastedilen husus vahyin farklı bir evresi olmalıdır. Buna göre, Necm suresinin ilgili ayetlerinde anlatılan husus, Hz. Peygamber'in vahiy meleği Cebrail ile olan iki karşılaşmasını konu edinmektedir. Birinci karşılaşmanın anlatıldığı (Necm 53/1-12) bölüm, vahyin ilk gelişi esnasında Cebrail'in Peygamberimize aslı suretinde görünmesi, ona yaklaşıp ilahi emirleri vahyetmesi olayını anlatmaktadır. İkinci karşılaşmanın anlatıldığı (Necm 53/13-17) bölüm ise, yeryüzünden Cebrail, sidretü'l-münteha, cennetü'l-me'va'yı<sup>89</sup> gören, sidreyi kaplayan meleklerin olduğu bütün bir alanı kuşatacak bir bakış açısı ile gerçekleşen bir olayı anlatmaktadır. Mekân itibari ile

86 İsra ve miraç ile ilgili nakillerin sıhhat dereceleri için bk. Abdulkadir Nizâr Reyân, "Ehâdîsu'l-İsrâi ve'l-Mi'râci: Arz ve't-Tahlil", *Mecelletü'l-Câmiatu'l-İslâmiyye*, c. 9, sayı:2, Gazze 2001, s. 61-94.

87 Muhammed Abdulmelik b. Hişam b. Eyyub İbn Hişam el-Hiyerî el-Meafirî (ö.213/828), *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, Dâru'l-Ciyl, Beyrut 1411, c. 1, s. 364.

88 Şimşek, *Tefsir*, c. 5, ss. 91-125.

89 Secde suresinde (32/19), cennetü'l-me'va ifadesi, ahirette Müslümanlara ödül olarak verilecek barınılan ve d-sığınılan mekân anlamında kullanılmıştır. Kanaatimizce bu ayet ile Necm suresinde zikredilen cennetü'l-me'va ifadesiyle kastedilen her iki cennette aynı olmalıdır. Dolayısıyla cennetü'l-me'va ifadesiyle sığınılan bahçe değil; ahirette müminlerin barınması için ödül olarak tahsis edilen mekân anlaşılmalıdır. Ömer Süleyman el-Eşkâr, *el-Yevmu'l-Ahir el-Cenmetu ve'n-Nâr*, Mektebetü Felah, İkinci Baskı, Kuveyt 1998, s.117.



herhangi bir urucun/yükselişin gerçekleşmediği bu bakış ile Hz. Peygamber baktığı noktanın ötelere incelemiş, bu haldeyken Allah'ın, detayı izah edilmeyen en yüce ayetini görmüştür.<sup>90</sup>

Üçüncü örneğimiz Furkan 25/77 ayetidir. ( قُلْ مَا يَعْبُؤُا بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا ) Ayet birçok mealde şu şekilde karşılık bulmaktadır: “(Ey Muhammed!) De ki: “Duanız olmasa, Rabbim size ne diye değer versin! Siz yalanladınız. Öyle ise azap yakanızı bırakmayacak.”<sup>91</sup>

İslam'da dua etme ve yakarmanın önemine dair konu başlıkları altında yer verilen<sup>92</sup> bu ayette geçen dua kelimesinin burada yalvarma ve yakarmadan farklı bir anlamı vardır. Bu anlam da ibadet etmek<sup>93</sup> ve dine davettir.<sup>94</sup>

Dua etmemenin değersizliğe yol açması, yaratılış gayesi ibadet ve Allah'a kulluk olan<sup>95</sup> bir Müslüman için izah edilmeye ihtiyaç duyan bir nitelemedir. Günlük işlerinin fazlalığı ya da yaptığı işin ağırlığı dua etmesine mani olan bir Müslümanın dua edemediği için değersizleştiğini savunmak ne kadar isabetli olur? Öyleyse inanç konusunda problemi olmayan ve kulluk sorumluluğunu da yerine getirmeye çalışan bir Müslümanı dua etmediği için değersiz bir hale düşürmek ancak dua kelimesinin ibadet anlamında olmasıyla mümkündür.

Ayetlerin bütünlüğü ve akışı (siyak - sibak) Allah'a kulluk ve ibadet hakkındadır.<sup>96</sup> Yakarma kulun istek ve arzularını yaratıcısında arz ettiği bir boyun eğiş anlamı barındırsa da ayette kastedilen, kâfirlerin kulluk vazifele-

90 Necm 53/13-17.

91 Örneğin bk. Halil Altuntaş –Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2010, s. 365.

92 Ömer Özsoy –İlhami Güler, *Konularına göre Kur'an: Sistematik Kur'an Fihristi*, Fecr Yayınevi, Ankara 1996, s. 412.

93 Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm Semîn el-Halebî (ö.756/1355), *Umdu-tu'l-Huffâz*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1996, c. 2, s. 11.

94 Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr (ö.774/1373), *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Müessesetu Kurtuba, Birinci Baskı, Kahire 2000, c. 6, s. 134; Muhammed b. Muhammed b. Muhyiddin İmad Ebu's-Suud Efendi (ö.982/1574), *İrşadu'l-Akli's-Selîm ila Mezâyâ'l-Kitabi'l-Kerîm*, Dârü'l-Mushaf, Mektebetu ve Matbaatu Abdurrahman Muhammed, Kahire ts., c. 4, s. 198.

95 Zâriyât 51/56.

96 Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî (ö.671/1273), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, tahk.: Hişâm Semîr el-Buhârî, Dâru Alemi'l-Kutub, Riyad 2003, c. 13, s. 85.

rini ihmal ederek hakkı inkâr etmelerinin başlarına açacağı belalardır. Öyleyse yaratılış gayeleri olan Allah'a kulluk esasına uygun bir yaşam sürmedikçe Allah katında hiçbir değerleri olmayacaktır.

Dördüncü örneğimiz Enfâl 8/23 ayetidir. **وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ** ayeti “*Şayet Allah onlar hakkında hayır bilseydi onlara işittirirdi ve eğer onlara işittirseydi onlar yüz çevirirlerdi*” anlamındadır. Bazı tefsirlerde ayetin içerdiği şart edatının hangi anlamda olduğu ve ayetin Mantık ilmi kurallarına göre nasıl değerlendirilmesi gerektiğine dair incelemelere yüzeysel olarak yer verilmektedir.

Ayetin Mantık ilmine göre kıyas içerdiği varsayıldığında bu kıyasın iktirânî kıyas olduğu görülmektedir. Bu durumda şartlı önermenin neticesi ise **وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَتَوَلَّوْا** “Allah onlar hakkında bir hayır bilseydi onlar yüz çevirirlerdi” şeklinde olup muhaldir. Zira Allah’ın kâfirlerin iman edeceklerini bilmesine rağmen onların yüz çevirmeleri, Allah’ın ezeli ilminin gerçekleşmemesi anlamına gelir. Bu ise gerçeğe aykırıdır. Ayrıca bu neticede bir de çelişki bulunmaktadır. Zira **لو** edatı imtina için olduğundan olumlu olan şart ve cevabı olumsuz, olumsuzları ise olumluya çevirir. Ulaşılan neticede şart ve cevap olumlu olduğundan edat, şartı ve cevabını olumsuzya çevirmektedir. Bu durumda mana “onlarda hayır bulunmamakla birlikte yüz de çevirmedi” şeklindedir. Oysa haktan yüz çevirmemek iyi bir davranıştır. Böylece onlarda hem hayrın bulunduğu hem de bulunmadığı iddia edilmiş olmaktadır.<sup>97</sup>

Kur’an ilimlerini derleyen eserlerde müşkilü’l-Kur’an başlığı ile ayetler arasındaki mana farklılıklarının ya da çelişkili gibi görülen ifadelerin çözümlendiği bilinmektedir. Oysa “içerisinde çelişki barındırmayan bir Kitab’ın çelişki zannı oluşan ifadelerini çözmek” gayesi taşıyan bir ilmin lüzumsuz olduğu iddia edilmektedir.<sup>98</sup> Öte yandan Mantık ilmi, İslam ilimleri içerisinde önemli bir faktör olarak kabul edilmekte hatta “Mantık bilmeyen

97 Söz konusu ayetin Mantık kuralları ile uyumlu olduğunu izah eden en kapsamlı tahlil Hâdimî (ö.1176/1762) tarafından yapılmıştır. O’na göre ayetin kıyas içermediği düşünüldüğünde **لو** edatının iktirânî kıyasta kullanılmaması nedeniyle problem kalmamaktadır. Kıyas içerdiği varsayıldığında ise ayet “-küfür ve şekavetten- yüz çevirirlerdi” şeklinde anlaşılmalıdır. Konunun etraflıca tahlil edildiği yazma, tarafımızdan tahkik ve tercüme edilerek ilim dünyasına kazandırılacaktır.

98 Gıyasettin Arslan, “Tefsir Usûlü’nün Fıkah Usûlü’nden Arındırılması”, *Tarihten Günümüze Kur’an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, Ankara 2009, s. 147.

kişinin ilmine güvenilemeyeceği" ifade edilmektedir. Zerkeşî'nin tefsir ilmini Mantık'taki had şeklinde tarif ettiğini, Molla Fenârî'nin tefsirin bir ilim olup olmadığı konusunda ya da bazı meselelerde Mantık önermelerini kullandığını<sup>99</sup> yine yakın dönem müelliflerden Zürkânî'nin *Menâhilu'l-İrfân* adlı eserinde problemleri önermelerle çözdüğünü görmekteyiz. Mantık'ın pratik olarak kullanıldığı bu eserin yanında Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn* adlı eserinin girişinde "Tefsir ilmi, tasavvurât ya da tasdikât kabilinden midir?" başlığı ile kısaca konunun Mantık içerisindeki yerine değinmiştir. Bununla birlikte ulûmu'l-Kur'an eserlerimizde "Mantık ilminin gerekliliğini" müstakil bir Kur'an ilmi olarak ele alan eserlere rastlamamaktayız.

Ayetin Müşkilu'l-Kur'an, Mantık ve Arap dili kurallarını ilgilendiren bir nitelik taşıdığı görülmektedir. Öyleyse bazı ilimlerin lüzumsuz olduğunu iddia etmek bütün ayetler için geçerli olmayacağı gibi Kur'an ilimlerinin sınırlı olduğunu düşünmekte isabetli değildir.

Ele aldığımız bu örneklerde, nüzûl sebepleri, tarih kayıtları, siyak-sibak, Mekki ve Medeni, Mantık, müşkilu'l-Kur'an gibi birçok malzemenin kullanılarak doğru bir izahın yapılabilirliğinin imkânı gözlemlenmiştir. Fıkıh usulü kurallarının uygulanış şekilleri ile kaynakları arasında rivayetin büyük önem arz ettiği tefsirin, hadis usulü yöntemlerini kullanma olanağı da bir arada değerlendirildiğinde daha sağlıklı bir anlam ve yorumlama imkânına kapı açılacaktır. Tarihsel bilgiye boğulmak yerine doğru bilgiyi doğru şekilde kullanmak esas alınırsa anlama ve anlamın bir adım ötesi olan yoruma da daha sağlıklı ulaşılabilir.

## Sonuç

Kur'an ilimlerini konu edinen el-Burhân ile el-İtkân'ın kurallar içeren bir usûl beklentisini karşılamadığı düşüncesinin yakın dönemde bu eserlere yöneltilen bir tenkit olduğu anlaşılmaktadır. Tefsir usulünün varlığına dair tartışmalara temel teşkil eden bu eleştiri, tefsirin sadece kendisine ait bir usule ihtiyaç duyup duymadığına, şayet bir ihtiyaç söz konusu ise çözüm yönteminin nasıl olması gerektiğine dair tartışmalara kapı aralamıştır.

99 M. Taha Boyalık, "Molla Fenârî'nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2007, sayı: 18, s. 73-100.

Yakın dönemde ortaya çıkan yeni anlama yöntemleri arayışı ile Tefsir, Fıkıh ya da Kelâm tarihi süresince keşfedilmeye çalışılan yorumlama yöntemi arayışları arasında bir ayrım olduğu söylenebilir. Yakın döneme kadar Kur'an ilimleri etraflı tartışmalar ile daha önceki yöntem eleştirileri arasındaki farkın bir zemin farklılığı olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu bu ayrımın, bulunduğu zemin çerçevesinde yeni arayışlara ulaşmaya çabalayan bir anlayışla 'aşılabilir bir katmana yol açmış olan tarihsel birikimin lüzumsuzluğu' düşüncesi arasında olduğunu belirtmeliyiz. Fıkıh usulünün gereksizliği ya da Tefsir'in Fıkıh'tan arındırılması fikri ile Tefsir'in oldukça fazla yararlandığı usûl içerisinde yeni arayışların imkânlarını arama çabaları arasındaki farklılık, son yüzyılda ortaya çıkan değerlendirme kıstaslarının yorumlama yöntemi arayışlarına yaptığı etkiyi yansıtmaktadır.

el-Burhân ve el-İtkân'a dair eleştirilerin ortaya çıkış sürecinde tarihsel bilgidan arınma, nakil yığınınından kurtulabilme, Fıkıh ya da Hadis usulü normlarının bağlayıcılığını sınırlandırma, Tefsir tabakâtını ya da fıkıh usulünü herhangi itikadî bir mezhebin ya da siyasi iradenin etkisinden kurtararak özgün düşüncüyü yakalama şeklindeki tenkitlerin ayetler üzerinde sınırsız bir anlam alanı açacağı görülmektedir. Belirsiz bir zeminin oluşmasına yol açacak bu tenkitlerin boyutlarının netleştirilmesi önemlidir. Aksi halde hem konunun asıl tartışma alanı olan 'Kur'an ilimleri başlıklı eserlerin usûl sayılıp sayılmayacağı' meselesinin sağlıklı bir şekilde müzakeresi gerçekleştirilemeyecek hem de bütün bir tefsir birikimi lüzumsuz bilgiler yığını algısına maruz bırakılacaktır.

Ayrıca el-Burhân ve el-İtkân içerisinde tefsir usulüne dair hiçbir bilgi bulunmadığı anlayışının Kur'an ilimlerinin tamamını kapsamadığını da vurgulamak gerekir. Nitekim tespitlerimize göre el-İtkân'da anlam ve anlam ile ilgili ilimlerin bir arada bulunduğu üçüncü kısım 36. Fî Ma'rifeti Ğarîbihi, 37. Fimâ Vekaa fihi biğayri Lüğati'l-Hicâz, 38. Fimâ Vekaa fihi biğayri Lüğati'l-Arab, 39. Fî Ma'rifeti Vücûh ve Nezâir, 40. Fî Ma'âni'l-Edevât ellefî Yehtâcu İleyha'l-Müfessir, 41. Fî Ma'rifeti İ'rabîhi ile 42. Fî Kavâid mühimme Yehtâcu'l-Müfessir İlâ Ma'rifetiha başlıklarıdır. Bu başlıkların muhteviyatı, Kur'an ve tefsir ile uğraşan bir kişiyi tam bir tefekkür ve tedebbüre ulaştırmasa bile bu yolda önemli mesafeler kat etmesine yardımcı olabilir.

Aynı zamanda el-İtkân'da, anlama dönük konuların ardından usûl ile ilgili konulara yer verilmesi, Suyûtî'nin fıkıh usulünü, anlamın tamamlayıcısı bir ilim olarak kabul ettiğini göstermektedir. Bu başlıklar, 43. Fî'l-Muhkem

ve'l-Müteşâbih, 44. Fî Mukaddemihi ve Muahharihi, 45. Fî Hassihi ve Âmihi, 46. Fî Mücmelihi ve Mübeyyenihi, 47. Fî Nâsihihi ve Mensûhihi, 48. Fî Müşkilihi ve Mûhimi'l-İhtilâf ve't-Tenâkuz, 49. Fî Mutlâkihi ve Mukayyedihi, 50. Fî Mantûkihi ve Mefhûmihi ile 51. Fî Vucûhi Muhâtebâtihi başlıklardır.

el-İtkân'daki diğer ilimlerin Kur'an üzerinde çalışan bir kişinin görmezden gelemeyeceği konular ve meseleler olduğunu da belirtmeliyiz. Ancak metin yapısı ile ilgili konular, belağat ile ilgili konular, i'caz ile ilgili konular ve bilhassa Kur'an ve tefsir tarihi ile ilgili konuların direk anlama dönük bir katkısı olmayabilir. Dolayısıyla belirli kuralları içeren bir tefsir usulünün gerekliliğine inanan bir kişi bu ilimleri teknik bir usûl kuralı olarak değerlendirmeyebilir. Buna ilave olarak Kur'an metni ile ilgili bilgilere vakıf olmayan bir müfessir düşünümeyeceği gibi metnini yorumladığı Arapça bir Kitâb'ın belağata dönük yönlerinden bîhaber bir müfessir de düşünülemez. Söz konusu bilgilerin mahiyetlerinin bu gözle okunması, tefsir külliyyatının daha iyi algılanması anlamında fayda sağlayacaktır.

Kanaatimizce tarihsel bilgi yoğunluğunun Kur'an'ın anlaşılmasına katkı sağlanması beklenirken bilgi ile uğraşmaya çalışan okuyucuyu ana metinden koparma riski de bulunmaktadır. Bu tür bir probleme yol açmamak için Kur'an'ın öne çıkarılmasını sağlayacak olan yöntemlerin incelenmesi lüzumludur. Bu itibarla İslam inancı ile çelişmeyen, Arap dili kurallarına aykırı olmayan, fıkıh usulünün sahasını ilgilendiren meselelerde usulün normlarını göz önünde bulunduracak bir çözümlemeye katkı sağlayacak yaklaşımlar, tefsir yöntemlerine katkı sağlayabilir.

## Kaynakça

- Abay, Muhammet, "Yeni Bir Tabakâtü'l-Müfessirîn Denemesi", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, Özkan Matbaacılık, Ankara 2009.
- Abdûlbaki, Muhammed Fuad, *el-Lü'lü' ve'l-Mercân Fima İttefeka Aleyhi's-Şeyhân*, Kahire 1407/1986.
- Arkoun, Muhammed, *Kur'an Okumaları*, çev.: Ahmet Zeki Ünal, İnsan Yay., İstanbul 1995.
- Arslan, Gıyasettin, "Tefsir Usûlü'nün Fıkıh Usûlü'nden Arındırılması", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, Ankara 2009.
- , Gıyasettin, *İmam Şafii'nin Kur'an Okumaları*, Rağbet Yay., İstanbul 2004.
- Başkan, Ömer, *Kur'an Yorumunun Politik Bağlamı: Mevdûdî Örneği*, Berikan Yay., Ankara 2010.
- Bedir, Murteza, "Oryantalistlerin İslâm Hukukunun Mahiyetine Dair Tartışmaları", *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batıda İslâm Çalışmaları Sempozyumu* (12 Mayıs 2002 Sakarya), Ankara 2003.
- , "Oryantalizm ve İslâm Hukuku", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Oryantalist İslam

- Hukukçuları Özel Sayısı, sayı:4, Konya 2004.
- Bilmen, Ömer Nasuhi (ö.1391/1971), *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-müfessirin : Usul-i Tefsir veya Mukaddime-i İlm-i Tefsir*, Bilmen Yay., İstanbul 1973.
- Boyalık, M. Taha, "Molla Fenârî'nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 18, İstanbul 2007.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev.: Burhan Köroğlu -Hasan Hacak -Ekrem Demirli, Kitabevi Yay., İstanbul 1999.
- Carullah Bigi, Musa b. Fatma Tatarî Türkistanî Kazanî (ö.1369/1949), *İslâm Şeriatının Esasları: Değişkenler ve Sabiteler*, çev.: Hatice Görmez, Kitabiyat, Ankara 2002.
- el-Cüveynî, Ebü'l-Meali İmamül-Harameyn Rüknuddin Abdülmelik (ö.478/1085), *el-Burhân fi Usûli'l-Fıkıh*, tahk.: Abdülazim ed-Dîb, Câmîiatu Katar, Devha 1978.
- Çalışkan, İsmail, "Tefsir Tarihi Tasavvurunun Yeniden İnşâ Edilmesinin Gerekliliği Üzerine", *İslâmiyât*, c. 8, sayı: 1, 2005.
- Çiftçi, Ali, *Mekkî Sureler Bağlamında Kur'an'da İnfak-Zekât İlişkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Konya 2009.
- Demir, Şehmus, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması: Batı'yla Münasebetin Kur'an Yorumuna Yansımaları*, İnsan Yay., İstanbul 2002.
- Ebu Zehrâ, Muhammed, *Buhûs fi'r-Ribâ, Dâru'l-Fikri'l-Arabî*, Kahire ts.
- Ebu Zeyd, Nasr Hâmid, *İlahi Hitabın Tabiatı: Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine*, çev.: Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyât Yay., Ankara 2001.
- Ebu's-Suud Efendi (ö.982/1574), *İrşadu'l-Akli's-Selîm ila Mezâyâ'l-Kitabi'l-Kerîm*, Dâru'l-Mushaf, Mektebetü ve Matbaatu Abdurrahman Muhammed, Kahire ts.
- Efe, Âdem, "II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde İctimâî Usûl-i Fıkıh Tartışmaları", *İslâmiyât*, c. 8, sayı: 1, 2005.
- Erdem, Sami, "Yeni Usûl-i Fıkıh Arayışları Çerçevesinde Bir Metin: Hüseyin Naci ve Lâik Usul-i Fıkıh", *Divân*, 1997/1.
- Fazlurrahman (ö.1988), *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, çev.: Salih Akdemir, Ankara Okulu Yay., Ankara 2001.
- Görgün, Tahsin, *"Dinin Yeniden Yorumlanması Meselesi Üzerine"*, Yeni Ümit Kitaplığı-1, İzmir 2003.
- , ""Yeni" Anlama ve Yorumlama Yöntemlerinin Fıkıh Usûlüne Göre Durumu", *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'esi 1*, İstanbul 2005.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit (ö.463/1071), *el-Cami' li Ahlâki'r-Râvî ve Âdâbi's-Sami'*, tahk.: Mahmud Tahhan, Mektebetü'l-Mearif, Riyad 1983.
- İbn Abdilhâdî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Hanbelî (ö.744/1341), *es-Sârimu'l-münkî fi'r-redâ ala's-Sübki*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelûsî (ö.541/1147), *el-Muharrerü'l-Vecîz fi Tefsiri Kitâbi'l-Azîz*, tahk.: Abdusselam Muhammed, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- İbn Battâl, Ebü'l-Hasan Ali Halef b. Abdülmelik el-Kurtûbî, (ö.449/1057), *Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, tahk.: Ebû Temim Yasir b. İbrâhim, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1423/2003.
- İbn Cevzî, Ebü'l-Ferec (ö.597/1201), *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1984.
- İbn Hişâm, Muhammed Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyub el-Hiyerî el-Meafirî (ö.213/828), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Dâru'l-Ciyl, Beyrut 1411.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida (ö.774/1373), *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Müessesetu Kurtuba, Kahire 2000.

- , *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, tahk.: Mustafa Abdulvahid, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1396/1971.
- İbn Receb el-Hanbelî, Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed (ö.795/1393), *el-Fark beyne'n-nasiha ve't-ta'yir*, tahk.: Ali Hasan Ali Abdulhamid, Dâru Ammâr, Amman 1409/1988.
- İbn Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdülkafi Sübkî Ebü Nasr Taceddin (ö.771/1370), *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, tahk.: Adil Ahmed Abdülmevcud, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1991.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim (ö.728/1328), *Mecmuatu'l-Fetâvâ (Mukaddimetu't-Tefsir)*, Dâru'l-Vefa, Mısır 2005.
- İsfahânî, Ebu Nuaym Ahmed b. Abdillah b. İshak b. Mehran (ö.430/1038), *Delailü'n-Nübüvve*, tahk.: Muhammed Revvas Kal'aci - Abdülber Abbas, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1406/1986.
- İşcan, Mehmet Zeki *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri*, Dergah Yay., İstanbul 1998.
- Jansen, *Kur'ana Bilimsel, Filolojik, Pratik Yaklaşımlar*, çev.: Halilrahman Açar, Fecr Yay., Ankara 1999.
- el-Kannevî, Ebu't-Tayyib Muhammed Sıddik Hasan Han (ö.1307/1890), *Fethü'l-Beyân fî Makâsidi'l-Kur'ân*, tahk.: Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1412/1992.
- Kara, Ömer, *Metodolojik Bir Yaklaşım Vahiy-Vakua İlişkisi-Metadolojik Bir Yaklaşım- (Umumi Hitab & Hususi Sebeb)*, Bilge Adamlar Yay., Van 2009.
- Karacelil, Süleyman, *Tefsir Usûlü'nün Yapısı ve İşlevi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri, "İmam Şâfiî'nin "Risâle"sinin Hadis İlmindeki Etkileri", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 10, sayı: 1-2-3, 1997.
- Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, İsam, İstanbul 2011.
- Köksal, A. Cüneyd, *Fıkah Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, İSAM, İstanbul 2008.
- el-Kubbânî, Sadruddin *Mukaddimât fî İlmi't-Tefsir*, Müessesetü İhyâi't-Turâsi's-Şiî, Nefes 1422.
- Kurtubî, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed (ö.671/1273), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, tahk.: Hişam Semîr el-Buhârî, Dâru Alemi'l-Kutub, Riyad 2003.
- Lapidus, Ira Marvin, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, çev.: İ. Safa Üstün, İstanbul 1996.
- Okumuş, Mesut, *Kur'an'ın Kronolojik Okunuşu*, Araştırma Yay., Ankara 2009.
- Özkan, Halit, "Süyûti", *DİA*, İstanbul 2011.
- Özsoy, Ömer, "Nasr Hâmid Ebü Zeyd'in Nass-Olgu İlişkisi Bağlamında Ulûmu'l-Kur'ân'ı Eleştirisi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 7, sayı: 3-4, Ankara 1994.
- Öztürk, Mustafa "Müteşabih Kavramı Bağlamında "Tefsir Usûlü" nün (Ulûmü'l-Kur'ân) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme", *Bilimname*, sayı: 17, 2008/2.
- , *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005.
- , *Kur'an'ı Kendi Tarihinden Okumak*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004.
- Paçacı, Mehmet, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, Klasik Yay., İstanbul 2008.
- Polat, Fethi Ahmet, Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar: Hasan Hanefî, Nasr H. Ebu Zeyd ve Muhammed Arkoun Örneği*, Konya 2006.
- , *Tefsir*, Grafiker Yay., Ankara 2012.
- , "İlâhî Hitabın Tabiatına Dair", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 20, Konya 2005.
- er-Razî, Ebü Abdillah Fahreddin Muhammed (ö.606/1209), *Menâkıbü'l-İmam eş-Şafii*, çev.: Ah-

- med Hicazi es-Sakka, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezher, Kahire 1406/1986.
- er-Rûmî, Fahd b. Abdirrahman b. Süleyman *Menhecü'l-Medreseti'l-Akliyyeti'l-Hadîse fi't-Tefsîr*, Müessesetü'r-Risâle, 2. Bs., Beyrut 1403/1983.
- es-Saydâvî, Yusuf, *Beydetu'd-dîk: Nakdu'l-lüğavî li-kitâbi'l-Kitab ve'l-Kur'an*, el-Matbaatu't-Teavuniyye, Dimaşk, ts.
- es-Sehâvî, Ebu'l-Hayr Şemsuddin Muhammed b. Abdirrahman (ö.902/1497), *ed-Devu'l-Lâmi' fi A'yanî'l-Karnî't-Tâsi'*, Mektebetü'l-Hayât, Beyrut ts.
- Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm (ö.756/1355), *Umdetu'l-Huffâz*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1996.
- Sifil, Ebubekir, *Hazreti Ömer ve Nebvi Sünnet*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2007.
- es-Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman (ö.911/1505), *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, tahk.: Ahmed b. Ali, Daru'l-Hadis, Kahire 2004.
- , *Şerhu Makâmâti Celaleddin es-Suyûtî*, (Mukaddime), tahk.: Semîr Mahmûd Derûbî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1989.
- eş-Şafîi, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas (ö.204/820), *er-Risâle*, tahk.: Ahmed Muhammed Şakir, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- , *el-Ümm*, tahk.: Rıfat Fevzî Abdulmuttalib, Dâru'l-Vefâ, Mansura 2001.
- Şahrur, Muhammed, *el-Kitâb ve'l-Kur'ân :kıraa muasıra*, eş-Şeriketü'l-Matbuat li't-Tevzi ve'n-Neşr, Beyrut 1993.
- Şekerci, Osman, *Fıkıh Mezheplerine Giriş*, Rağbet Yay., İstanbul 1999.
- Şener, Abdülkadir, "İctimâî Usûl-i Fıkıh Tartışmaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 5, Ankara 1982.
- eş-Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlanî (ö.1250/1834), *el-Bedru't-tâlî bi mehâsini men ba'de'l-karnî's-sâbi'*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- , *Fethü'l-Kadir: el-Câmi' beyne Fenneyi'r-Rivaye ve'd-Diraye min İlmî't-Tefsîr*, tahk.: Abdurrahman Umeyra, Dârü'l-Vefa, Mansure 1418/1997.
- Şimşek, Mehmet Sait, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası Yay., Konya 2008.
- , *Kur'an'ın Ana Konuları*, Beyan Yay., Üçüncü Baskı, İstanbul 2005.
- , *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, Beyan Yay., İstanbul 2012.
- eş-Şurbe'î, Muhammed Yûsuf, *el-İmâmu's-Suyûtî ve cuhûduh fi ulûmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Mektebî, Dimaşk 2001.
- Türcan, Selim, "Kur'an'ı Anlamada Yöntem Tartışmalarının Tefsir Tarihçiliği Açısından Değeri Üzerine", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 16, Ankara 2009.
- Ubeyd, Ali b. Süleyman, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Kerîm: Usûluhu ve Davâbituhu*, Mektebetü't-Tevbe, Riyad 1410.
- Yavuz, Adil, "Sehâvî ve Halk Dilinde Dolaşan Hadisler Problemiyle İlgili Eseri", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 14, Konya 2002.
- Yıldırım, Enbiya, "Suyûtî'ye Yöneltilen Suçlamalar (Sehâvî-Suyûtî Çekişmesi Bağlamında)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 10, sayı: 2, Sivas 2006.
- ez-Zehabî, Ebû Abdullah (ö.748/1348), *el-Kâşif fi Ma'rifeti men lehu Rivaye fi'l-Kütübi's-Sitte*, tahk.: Ahmed Muhammed Nemr Hatîb - Muhammed Avvame, Dâru'l-Kible, Cidde 1992.
- ez-Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddin Muhammed b. Bahadır (ö.794/1392), *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an*, tahk.: Abdülkadir Abdullah el-Anî, Dâru's-Safve, Kuveyt 1992.
- ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Cârullah Mahmûd b. Ömer (ö.538/1144), *Tefsirü'l-Keşşâf*, tahk.: Ali Muavviz, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad 1418/1998.



## PEYGAMBERLERİN GÜNAHSIZLIĞI VE نَبِيٍّ , عَصَى , غَوَى KELİMELERİNİN ETİMOLOJİK İNCELEMESİ IŞIĞINDA KUR'ÂN'DAKİ ÂDEM KISSASINA YENİ BİR YAKLAŞIM \*

Muhammet Sacit KURT \*\*

### Özet

Günah; temelinde kötülük olan yahut Allah nehyettiği için kötü olan bir fiili bilinçli olarak, Allah'ın emrine/nehyine muhalefet ederek işlemek ve bu vesile ile haddi aşarak doğru yoldan sapmaktır. "Peygamberlerin Allah'ın korumasında olması (İşmet) onları tüm günahlardan korur mu?" sorusuna âlimler tarih içerisinde farklı yanıtlar vermişlerdir. İlk dönem rivâyetlerinde onların bazı küçük günahlar işleyebileceği zikredilirken sonraki dönemlerde bu anlayış değişmiş ve yerini peygamberlerin hiç günah işlemeyeceği anlayışına bırakmıştır. Âdem<sup>(s)</sup>'in yasak ağaçtan yemesi de görüş değişikliği yaşanan konulardandır. İlk dönem âlimlerinin büyük çoğunluğu "N-S-Y" fiiline terk etmek anlamını verirken, sonraki dönem âlimleri kelâmî bazı kaygılarla fiilin unutmak anlamını tercih etmiştir. Âyete unutmak anlamı vermekse, Kur'ân'a ters bir yoruma sapmak olacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Âdem, günah, nisyân, ismet.

### Abstract

**A New Approach to Adam's Narrative in the Qur'an Under The Light of Prophets' Sinlessness and Ethymology of the Words نَبِيٍّ , عَصَى and غَوَى**

The sin is an activity that derives from evil or doing reverse of God's commands (it can be order or prohibition) and thus going astray with transgress the limit. As known sometimes God protect the prophet's some sins. But I wonder if God protected them every time? This question answered varied. In the first period of the interpretation corpus, nearly all of the interpretations say "They can sinned some minor sins." But after that, the opinion of "They couldn't sin" has risen. The opinion that "Adam (pbuh) has eaten the forbidden tree" is also a plot that is opinions changed. Whereas in the first period of the interpretation corpus, the most of the interpreters have given "abdicate/give up" meaning for the meaning of "N-S-Y" verb; following period of the interpretation corpus choose the meaning of "forget". But giving the verse "forget" meaning is a translation that didn't the Qur'an say.

**Keywords:** Adam, sin, oblivion, ismah.

\* Bu makale, ilaveler ve çıkarmalar yapılarak "Kur'ân'da Peygamberler ve Günah" başlıklı Yüksek Lisans Tezinden üretilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammet Sacit Kurt, *Kur'ân'da Peygamberler ve Günah*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2011.

\*\* Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

## Giriş

“Peygamberlerin günahsızlığı” konusu, insanoğlunun tarih içerisinde merak ettiği ve cevabını aradığı sorulardan birisidir. Merakı celbeden bu hususun, farklı din mensupları tarafından Eski ve Yeni Ahit etrafında (İslamiyet öncesinde ve sonrasında) yorumlandığı bilinmektedir. Süregelen bu merak İslamiyet’le birlikte konunun ayetler ve hadisler çerçevesinde de ele alınmasına yol açmış ve pek çok şekilde yorumlanagelmiştir. Bu yorumlardan en meşhurunun kelimeler âlimleri tarafından yapılan “Peygamberler ‘İsmet’ sıfatına sahiptir” görüşü olduğu söylenebilir.

Ancak böyle bir “İsmet” algısı varken Kur’an’da, عَصَى غَوَى gibi günaha delalet etmesi ihtimal dâhilinde bulunan fiillerin, peygamberlerin ilki olan Hz. Âdem’e atfedilerek kullanılması, müşkil bir durum açığa çıkarmaktadır. Bu açıdan, bu yazıda ilk olarak Hz. Âdem kıssasında işkâl ortaya çıkaran kelimeler etimolojik açıdan incelenecek, ardından konunun tefsir literatüründe nasıl algılandığı ortaya konulacak ve müteakiben konuya farklı bir perspektifle yaklaşmaya çalışılacaktır.

## Kelimelerin Anlam Alanları

### Ġ-V-Y (غَوَى)

“Ġ-V-Y” fiil kökünün “Doğru yolu bulamamak, emri göz ardı etmek” ve “bir şeyde bozulma”ya delâlet eden iki kök anlamı vardır.<sup>1</sup> “Yaşantısını bozmak (ifsâd etmek)” anlamına da gelir.<sup>2</sup> Bu anlamda kullanılması ile alakalı olarak: Hûd sûresindeki<sup>3</sup> اِنَّ كَانَ اللّٰهُ يُرِيْدُ اَنْ يُغْوِيَكُمْ اَنْ يَعْقِبَكُمْ عَلٰى فسادınız yüzünden sizi cezalandırması” veya يحكم عليكم بغيكم “Fesadınız yüzünden aleyhinize hükmolunması için” denmesi örnek verilebilir.<sup>4</sup> غَوَى السَّخْلَةَ ve غَوَى الْقَصِيْلُ

1 Ebû'l-Huseyn Aḥmed İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luġa*, tahk.: 'Abdusselâm Muḥammed Hârûn, Dâru'l-Fikr, 1399/1979, c. 4, s. 399.

2 Muḥammed b. Mukerram İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru Şâdir, Beyrût ts., c. 15, s. 40.

3 Hûd, 11/34.

4 İbn Manzûr, *age*, c. 15, s. 40.

sonra midesinin bozulması anlamında kullanılır.<sup>5</sup>

İşfehânî'ye (ö. 502/1108) göre kelimenin kökü; İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) "Dalâlet, sapkınlık" anlamını verdiği<sup>6</sup>, "itikatta cehalet ve bozukluk (Fesâd)" anlamına gelen الْعِيٌّ dır.<sup>7</sup> Çünkü ona göre cahilâne hareket ya bozuk (fâsid) bir itikada sahip olunmasından yahut sâlih olsun bozuk olsun bir itikada sahip olunmamasından kaynaklanır.<sup>8</sup>

Muraqqış:<sup>9</sup>

فَمَنْ يَلْقَ خَيْرًا يَحْمَدِ النَّاسَ أَمْرَهُ وَمَنْ يَفْعُولًا يَعْدِمُ عَلَى الْغَيِّ لَأْتَمَّا

"Kim bir hayır işlese insanlar onun işini överler, ancak kim bir sapkınlık yapsa onu kınayan kimse bulunmaz"

Dureyd ibn Şimme ise:

وَهَلْ أَنَا إِلَّا مِنْ غَزِيَّةٍ إِنْ غَوَيْتُ وَإِنْ تَرَشَّدْتُ غَزِيَّةً أَرَشَدْتُ

"Ben Ğaziyye'den (kabilesini kastediyor) değil miyim? Onlar sapkınlık ederse ben de sapkınlık ederim, onlar doğru yolu bulursa ben de doğru yolu bulurum" demektedir.<sup>10</sup>

Görüleceği üzere beyitlerde kelime "Dalâlet ve sapkınlık" anlamında kullanılmıştır. İzutsu'ya (ö. 1993) göre bu son beyitin çok önemli bir özelliği de vardır. Ona göre Cahiliyye Araplarının kabileci bağlılık duygusunun o derin, akıl dışı doğasını bu beyit kadar güzel ve net bir biçimde ifade eden başka bir beyit yoktur.<sup>11</sup> Kelimenin bu anlamda olduğuna dair bir başka delil de aşağıdaki hadislerde yer alan ifadelerdir:

مَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ رَشِدَ وَمَنْ يَعْصِيهِمَا فَقَدْ غَوَى "Kim Allah'a ve Peygamberine tabi olursa mu-

5 Huseyn b. Muhammed b. Mufađđal er-Râgıb İşfehânî, *Mufradât Elfâzi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kalem, Dimeşk ts, c. 2, s. 171; İbn Fâris, *age*, c. 4, s. 400; İbn Manzûr, *ay*. (aynı yer)

6 İbn Manzûr, *ay*.

7 İşfehânî, *age*, c. , s. 170.

8 İşfehânî, *ay*.

9 el-Muraqqış el-Eşğar: Rabî'a b. Sufyân b. Sa'd b. Mâlik. el-Muraqqış el-Ekber'in kardeşinin oğlu olup Necid ehli cahiliye şairlerindendir. Bkz. Hayreddin b. Maħmûd b. Muhammed b. 'Ali b. Fâris ez-Zirikli ed-Dimeşkî, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrût, 2002, c. 3, s. 16.

10 İbn Manzûr, *age*, c. 15, s. 140.

11 Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Dimî ve Ahlâkî Kavramlar*, trc. Selâhattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul 2010, s. 113 vd.

hakkak doğru yol bulmuştur. Kim ise o ikisine isyan ederse muhakkak dalalettedir” ifadesini kullanınca Peygamberimiz: “Ne kötü hatipsin. ‘ وَمَنْ يَعْصِ ‘اللَّهَ وَرَسُولَهُ’ Kim Allah’a ve Peygamberine isyan ederse’ desene!” buyurmuştur.<sup>12</sup>

سَيَكُونُ عَلَيْكُمْ أَيْمَةٌ إِنْ أَطَعْتُوهُمْ غَوَيْتُمْ (أَيُّ إِنْ أَطَاعُوهُمْ فِيمَا يَأْمُرُوهُمْ بِهِ مِنَ الظَّالِمِ  
وَالْمَعْاصِي) غَوُوا

“Gelecekte başınıza (bazı) liderler gelecektir. Şayet (size zulmü ve masiyeti emrettiğinde) onlara uyarmanız sapkınlık içinde olursunuz.”<sup>13</sup>

أَغْوَى kelimesi خَيَّبَ “boşa çıkardı” anlamına gelir.<sup>14</sup> Şu‘arâ sûresinde yer alan وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ<sup>15</sup> âyetinde yer alan الْغَاوُونَ kelimesi “Şeytanlar” olarak tefsir edilmiştir.<sup>16</sup> Şeytanın kişilerin amellerini boşa çıkarmaya çabalayan bir varlık olduğu göz önüne alındığında tefsir ile sözlük anlamı arasındaki yakınlık açıkça fark edilecektir. غَاوُونَ Kelimesi insanlar için de kullanılmaktadır.<sup>17</sup> Zeccac: (ö. 311/923) “Bir şair caiz olmayan bir şekilde hicvettiği zaman, bu kavminin hoşuna giderse ve bunu severlerse onlar غَاوُونَdur. Aynı şekilde şair bir kişiyi kendisinde olmayan bir şeyle methederse ve kavmi bundan hoşlanırsa ve ona tabi olursa işte onlar غَاوُونَ olurlar” demiştir.<sup>18</sup> الغَوَايَةُ gırtlığına kadar sapkınlığa<sup>19</sup>/ bâtıla<sup>20</sup> batmak anlamında kullanılır. الْمُغَوَاةُ hayvanlara tuzak kurmak için kazılan çukurdur.<sup>21</sup> Bu tuzak şöyle

12 Muslim, *Şahîhu Muslim*, Cum‘a 14.

13 Hadisin metnini bulamadık. Bk. İbn Manzûr, *age*, c. 15, s. 140.

14 İbn Manzûr, *ay*.

15 Şu‘arâ, 26/224.

16 Muhammed b. Ya‘kûb Feyrûzâbâdî, *Beşâiru Zevi’t-Temyîz fi Letâifi’l-Kitâbi’l-Azîz*, tahk.: Muhammed ‘Alî en-Neccâr, Beyrût, ts., c. 4, s. 155; İbn Manzûr, *age*, c. 15, s. 140; Ebû Ca‘fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vil-i Âyi’l-Qur‘ân*, tahk.: ‘Abdullah b. ‘Abdulmuhsîn Turkı, Dâru Hicr, Kâhira 1422/2001, c. 19, s. 415; Hüseyn b. Mes‘ûd Beğavî, *Me‘âlimu’t-Tenzîl*, Dâru’t-Ṭayyibe, Riyâd 1409, c. 6, s. 135; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, tahk.: İbn ‘Âşûr, Ebû Muhammed, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabiyyi, Beyrût 1422/2002, c. 7, s. 185.

17 Feyrûzâbâdî, *ay*.; İbn Manzûr, *ay*.; Muhammed b. Muhammed b. ‘Abdirrazzâk el-Hüseynî Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, tahk.: Komisyon, Dâru’l-Hidâye, yy., ts., c. 39, s. 199.

18 İbn Manzûr, *ay*.; Zebîdî, *ay*.

19 Hâlîl b. Ahmed b. ‘Amr b. Temîm Ferâhîdî, *Kitâbu’l-Ayn*, tahk.: Mehdî Maḥzûmî-İbrâhîm Sâmirâî, Dâru Mektebetu’l-Hilâl, yy., ts., c. 8, s. 456; İbn Manzûr, *ay*.

20 İbn Fâris, *age*, c. 4, s. 399.

21 İbn Fâris, *ay*, İbn Manzûr, *age*, c. 15, s. 140.

işler: Bir çukur kazılır ve içerisine bir oğlak yavrusu bırakılır. Kurt oğlağı yemeye teşebbüs ettiğinde tuzağa düşer. Kurt, oğlak yavrusunu ister ama avlanır.<sup>22</sup> İnsanların bir musibete uğramalarını anlatmak için Araplar وَقَعَ اِنْ فُرْشَا تُرِيدُ اَنْ تَكُونَ deyimini kullanırlar. Bu anlamda Hz. Ömer: “Şüphesiz Kureyş Allah’ın malını helâke uğratmak istiyor” demektedir.<sup>23</sup> Bu sözle Hz. Ömer şunu kastetmektedir: “O çukur, düşen kurdu nasıl helâke uğratıyorsa şüphesiz Kureyş Allah’ın malını aynı şekilde helâke uğratmak istiyor.”<sup>24</sup>

تَعَاوَا Toplanmak anlamındadır. تَعَاوَا عَلَيَّ Toplanıp yardımlaşarak birini öldürmek yahut öldürmeksizin dört bir yandan gelerek etrafını kuşatmak, şerde yardımlaşmak anlamındadır ve تَعَاوَا أَوْ الْعَوَايَةُ veya الْعَوَايَةُ kökünden gelir. تَعَاوَا ve تَعَاوَا kelimelerinin şerde yardımlaşmak anlamı ortaktır. Nitekim kelimenin geçtiği rivâyetlerde aynı rivâyetin ‘ayn-ı muhmele (ع) ile de ‘ayn-ı m‘uceme (غ) ile de zikredildiği söylenmektedir.<sup>25</sup>

Kelime Kur’an’da 20’si Mekkî, 2’si Medenî olmak üzere toplam 22 defa zikredilmektedir. Bu âyetlerde kelime neredeyse tamamen azgınlık, sapma, dalalet anlamlarında kullanılmıştır. Yalnız aşağıdaki ayette müfessirler kelimeye dalalet ve helâk anlamlarını vermişlerdir:

وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي اِنْ اَرَدْتُمْ اَنْ اَنْصَحَ لَكُمْ اِنْ كَانَ اللّٰهُ يُرِيدُ اَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَاِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

Eğer Allah sizi helak etmeyi/sizin sapmanızı istemişse, ben sizin iyiliğinizi arzu etmiş olsam bile, bu hayırhahlığım size fayda vermez. O, sizin Rabbinizdir ve nihayet ancak Ona döndürüleceksiniz.<sup>26</sup>

Kelime Kur’an’da; aleyhine söz hak olanların insanlara yaptıklarını,<sup>27</sup> Hz. Âdem’in Allah’ın emrine muhalefetini,<sup>28</sup> Allah’ın şeytanın azgınlığına müsaade etmesini,<sup>29</sup> şeytanın insanları azdırmasını,<sup>30</sup> insan şeytanlarının

22 İbn Manzûr, ay.

23 İbn Manzûr, ay.

24 İbn Manzûr, ay.

25 İbn Manzûr, ay.

26 Hûd, 11/34.

27 Kaşas, 28/63.

28 Tâhâ, 20/121.

29 A’râf, 7/16; Hicr, 15/39.

30 Hicr, 15/39; Şâd, 38/32; Hicr, 15/42.

başka insanları azdirmasını,<sup>31</sup> yeryüzünde haksız yere kibirlenen akl-ı selimin yolunu görseler bile yol olarak tutmayan bilakis sapkınlığın yolunu gördükleri zaman onu yol olarak benimseyenlerin tutumunu,<sup>32</sup> Allah'ın hidayet verdiği bir neslin haleflerinin namazı bırakmak ve şehvetlerine uymak suretiyle tuttıkları yolun sapkınlığını,<sup>33</sup> Hz. Mûsâ'nın yardım ettiği adamın ertesi gün bir başka adamla daha kavgaya tutuşmasından sonra adamın karakterini,<sup>34</sup> Allah'ın kendisine ayetler verdiği ancak ayetlerden sıyrılıp şeytanın peşine takılan kişinin halini, cehennem ehlinin bir sıfatını<sup>35</sup>, sapkınların yolunu<sup>36</sup> ifade için kullanılmıştır.

### 'A-Ş-V/Y (عَصَى)

Kelimenin birleşmeye ve ayrılmaya delâlet eden iki kök anlamı vardır. Birleşme anlamdaki kullanımı ile alakalı olarak şu görüşler zikredilmiştir:

1. عَصَا Elin parmakları kapanmış bir şekle bürünmesi halidir.<sup>37</sup> Ebû 'Abîd'e göre kelime kökü, "birleşme ve anlaşma" anlamındadır.<sup>38</sup> Cemaat (topluluk) için عَصَا kelimesi kullanılır. الْعَصَا İslâm cemaati demektir ve kim bu cemaatten ayrılırsa Müslümanları bölmüş olur.<sup>39</sup> الْعَصَا odun anlamında da kullanılır.<sup>40</sup> Bu anlamlar عَصَوَ fiil kökünden gelir.<sup>41</sup> Her iki anlam bir arada düşünüldüğünde; aynı kökten gelen bu iki kelimenin ortak anlam sahasının "bir yerden güç alma, destek görme" olduğu da düşünülebilir. Ellerini kapayan kişi yumruk haline getirir ki bu bir güç simgesidir. Cemaat, genellikle aynı görüşü paylaşan insanların oluşturduğu insan topluluğudur ve bu insanlar genelde aynı düşünceleri paylaştıkları için birbirlerinden destek alır-

31 Kaşas, 28/63; Şâffât, 37/32;

32 A'râf, 7/146.

33 Meryem, 19/59.

34 Kaşas, 28/18.

35 Şu'arâ, 26/91 ve 94.

36 Bakara, 2/256; A'râf, 7/146.

37 İbn Fâris, *age*, c. 4, s. 271.

38 İbn Fâris, *ay*; İbn Manzûr, *age*, c. 15, s. 63.

39 İbn Fâris, *ay*.

40 Feyrûzâbâdî, *Beşîru Zevi't-Temyîz fi Letâifi'l-Kitâbi'l-'Azîz*, c. 4, s. 74.

41 İşfehânî, *age*, c. 2, s. 99.

lar. Asâ, sopa, yürümede zorluk çeken kişinin dayanarak, destek olarak yürüdüğü âlettir.

2. Tâ'at'ın zıttı<sup>42</sup> olan 'İşyân, Ma'siyet<sup>43</sup> anlamına gelir. Bu anlamlar عَصَى fiil kökünden gelir.<sup>44</sup>

Kur'an'da kelimenin her iki anlam varyasyonu da yer almaktadır. Kelime sopa, değnek anlamıyla Kur'an'da 11'i Mekkî biri Medenî olmak üzere 12 defa; 'İşyân anlamında ise 18'i Mekkî, 14'ü Medenî olmak üzere 32 defa kullanılmıştır. Kur'an'da; Hz. Âdem'in verdiği sözde durmayıp yasak ağaçtan yemesini,<sup>45</sup> Peygamberlere karşı gelmeyi,<sup>46</sup> Allah'a karşı gelmeyi<sup>47</sup> ifade etmek için kullanılmıştır. Ayrıca kıyâmet gününde huzûr-u ilâhîde mahcûp ve mahzun bir halde bulunan, Allah'ın yeryüzünde bozgunculuk yapıp 'ısyân ettiğini hatırlattığı kişinin tasviri için<sup>48</sup> kullanılmıştır.

#### N-S-Y (نسيء)

İbn Fâris'e göre; kelimenin "Bir şeyden gafil olmak, unutmak, bir şeyi hatırlayamamak" ve "Bir şeyi terk etmek, bırakmak" anlamlarına gelen iki kök anlamı vardır.<sup>49</sup> Cevherî ise, kelimenin kök anlamının terk etmek olduğunu ifade etmiştir.<sup>50</sup> Unutmanın hafızadaki bir bilginin akli terk etmesi olduğu düşünüldüğünde Cevherî'nin de söylediği gibi kelimenin "terk etmek" anlamına gelen tek kök bir anlamının bulunması da muhtemeldir. Feyyûmî'ye göre, nisyân kelimesi, kasıtlı veya kasıtsız terk etmek anlamlarını müstereken barındıran bir manaya sahiptir.<sup>51</sup> Râğib İşfehânî<sup>52</sup> ve Feyrûzâbâdî<sup>53</sup> de:

42 Feyrûzâbâdî, *Beşîiru Zevi't-Temyîz fi Leâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, c. 4, s. 74.

43 İbn Fâris, *age*, c. 4, s. 271.

44 İşfehânî, *age*, c. 2, s. 100;

45 Tâhâ, 20/121.

46 Muzzemmil, 73/16; Nâzi'ât, 79/21; Hûd, 11/59; Hâkkâ, 69/10; Şu'arâ, 26/216; Nûh, 71/21; Nisâ, 4/42; Âlu 'İmrân, 3/152; Bakara, 2/93; Nisâ, 4/46; Nisâ, 4/14; Ahzâb, 33/36; Mucâdele, 58/8-9.

47 Zümer, 39/13; Hûd, 11/63; Cinn, 72/23; Meryem, 19/44; Nisâ, 4/14, 42; Ahzâb, 33/36.

48 Yûnus, 10/91.

49 İbn Fâris, *age*, c. 5, s. 421.

50 İsmâ'il b. Hammâd Cevherî, *eş-Şihhâh Tâcu'l-Luğa ve's-Şihhâhi'l-'Arabiyye*, tahk.: Aşmed 'Abdulğafûr 'Aţâr, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrût, 1399/1979, c. 6, s. 2508.

51 Aşmed b. Muhammed Feyyûmî, *el-Mişbâhu'l-Munîr fi Çarîbi's-Şerhi'l-Kebîr*, el-

“Nisyân, insanın kendisine emanet edilen şeyin korumasını bırakmasıdır (terk etmesi). Bu kalbin zayıflığından, gafletten yahut kasıtlı olarak göz ardı etmekten kaynaklanabilir” demektedir.<sup>54</sup> Râğıb ayrıca, “Allah’ın insanı zemmettiği her nisyânın, temelinde amd (kasıt) yatan/bulunan nisyân” olduğunu ifade etmiştir. Kelime Kur’ân’da 32’si Mekkî, 13’ü Medenî olmak üzere toplam 45 defa geçmektedir.

İlk dönem tefsirleri,<sup>55</sup> ilk dönem sözlükleri<sup>56</sup> ve vücûh-nezâir kitaplarında<sup>57</sup> “terk etti” anlamı açıkça yer almasına karşın; günümüzdeki Kur’ân çevirilerinin hemen hemen hepsinde kelimeye unutmak anlamı verilmesi, böylelikle kelimenin ihtiva ettiği “terk etmek” ve “temelinde kasıt bulunan nisyân daha açık ifadeyle göz ardı etmek/görmezden gelmek” anlamlarının neredeyse tamamen göz ardı edilmesi de, kanaatimizce gözden kaçırılması gereken, önemli bir detaydır.

Anlam alanları incelenen bu üç fiil kökü de Hz. Âdem kıssasında yer almakta ve peygamberlerin günahsız olup olmadığını belirlemede kilit noktayı teşkil etmektedir. Çünkü kıssa içerisinde yer alan bu kelimelere verilecek anlamlar, varılacak yargıyı tamamıyla değiştirecektir. Bu durumu daha net görebilmek için anlam alanları ortaya konan bu kelimelerin Hz. Âdem kıssası içerisinde nasıl bir anlamlandırılmaya tabi tutulduğuna göz atmakta fayda vardır.

---

Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrût, ts., c. 2, s. 604.

52 İşfehânî, *age*, c. 2, s. 425.

53 Feyrûzâbâdî, *age*, c. 5, s. 48.

54 Feyrûzâbâdî, *age*, c. 5, s. 49; İşfehânî, *age*, c. 2, s. 425.

55 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, c. 16, s. 181 vd.; ‘Abdullah İbn ‘Abbâs, *Tenvîru'l-Miğbâs min Tefsîri İbn ‘Abbâs*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1360, s. 267; Sa'lebî, *age*, c. 6, s. 263; Beğavî, *age*, c. 5, s. 297.

56 Ebû Manzûr Muhammed b. Aşmed Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, tahk.: ‘Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Mışriyyeti li't-Te'lîfi ve't-Terceme, yy. 1964, c. 8, s. 79; İbn Fâris, *age*, c. 5, s. 421; Feyyûmî, *age*, c. 2, s. 604; İbn Manzûr, *age*, c. 15, s. 321.

57 İsmâ'il b. Aşmed Ferîd Hîrî, *Kitâbu Vucûhi'l-Ķur'ân*, tahk.: ‘Abdurrahmân ‘Abdulhâlim Efgânî, Basım evi belirtilmemiş, yy., 1404/1983, s. 321; Huseyn b. Muhammed Dâmegânî, *İşlâhu'l-Vucûhi ve'n-Nezâir fi'l-Ķur'âni'l-Kerim*, tahk.: Seyyidu'l-Ehl ‘Abdulazîz, Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, Beyrût 1980, s. 404. Yahyâ b. Sellâm, İbn Cevzî ve Mukâtil b. Süleymân'ın eserleri de taranmış ancak kelimenin vücuhuna dair bir malumat bulunamamıştır.



## Hz. Âdem Kıssası

### Âyetler ve İlk Dönem Tefsirleri Işığında Hz. Âdem Kıssası

Hz. Âdem Kur'an'da, kendisine günah anlamında bir fiil izâfe edilen peygamberlerdendir. Günah anlamına gelen bu kelimelerin tefsirinde benimlenen metot tarihsel süreç içerisinde farklılıklar arz etmiştir. Konunun daha rahat algılanması açısından Kur'an'da kıssanın nasıl anlatıldığını kısaca hatırlamakta fayda olacağı kanaatindeyiz.

Kıssa, Kur'an'da Hz. Âdem yaratılmadan önce meleklerin Allah'a "Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın? Oysa biz sana hamdederek daima seni tesbih ve takdis ediyoruz" demesi Allah'ın ise onlara "Ben sizin bilmediğinizi bilirim" şeklinde cevap vermesi ile başlar,<sup>58</sup> Hz. Âdem'in, menşei toprak olan ve tedrici bir şekilde toprak (تُرَابٌ)<sup>59</sup>, balçık (حَمًا مَسْنُونٌ),<sup>60</sup> cıvık çamur (طِينٍ لَّزِيبٍ)<sup>61</sup>, kupkuru balçık (صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ)<sup>62</sup> kelimeleri ile tavsif edilen maddeden yaratılması ile devam eder.<sup>63</sup> Yaratmanın ardından Allah Hz. Âdem'e eşyanın ismini öğretir. Allah ardından meleklerle eşyanın isimlerini sorar,<sup>64</sup> onlar cevap veremezler.<sup>65</sup> Aynı soru Hz. Âdem'e sorulur ve Hz. Âdem eşyanın ismini meleklerle haber verir.<sup>66</sup> Ardından Allah, meleklerle, Hz. Âdem'e secde etmelerini emreder, İblis hariç tüm melekler secde eder.<sup>67</sup> Allah İblîse emrine itaatsizliğinin sebebini sorar, İblîs ise kendisinin ateşten, Hz. Âdem'in ise topraktan yaratılmasını delil göstererek kibirlenir.<sup>68</sup> Allah da büyüklük taslaması ve kâfirlerden olmasından ötü-

58 Baqara, 2/30.

59 Âlu 'İmrân, 3/59.

60 Hicr, 15/26, 28, 33.

61 Şâffât, 37/11.

62 Raḥmân, 55/14.

63 Bu kelimelerin tedriciliği temsil etmesi ile alakalı olarak Bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, AÜİFY, Ankara 1976, s.180.

64 Baqara, 2/31.

65 Baqara, 2/32.

66 Baqara, 2/33.

67 Baqara, 2/34; A'râf, 7/11; Hicr, 15/30-31; Tâhâ, 20/116.

68 Hicr, 15/32-33; Şâd, 38/74-76.

rü İblîsi cennetten kovar.<sup>69</sup> İblîs, insanları saptırmak için Allah'tan izin ister ve Allah bu süreyi kendisine verir.<sup>70</sup> Bunun üzerine İblîs:

قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿٦٩﴾ ثُمَّ لَأَنْبِتَهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ  
وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ ﴿٧٠﴾

“Beni azdırmana karşılık, yemin ederim ki, ben de onları saptırmak için senin dosdoğru yolunun üzerinde elbette oturacağım. Sonra onlara önlerinden, arkalarından, sağlarından ve sollarından sokulacağım ve sen onların çoğunu şükredenlerden bulamayacaksın”<sup>71</sup>

قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٧١﴾ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ  
الْمُخْلِصِينَ ﴿٧٢﴾

“Rabbim! Beni azdırmana karşılık, andolsun ki yeryüzünde kötülükleri onlara güzel göstereceğim, içlerinde ihlâsa erdirilmiş kulların hariç, onların hepsini azdıracağım”<sup>72</sup> der.

Şeytanın cennetten kovulmasının ardından Allah, Âdem<sup>(s)</sup>'in cennette huzur bulabilmesi için Havvâ'yı yaratır.<sup>73</sup> Ardından da yasak ağaca<sup>74</sup> yaklaşmalarını için onları uyarır ve yaklaşmaları halinde zâlimlerden olacağını açıkça beyan eder.<sup>75</sup>

İblîs, cennetten çıkarılmasına sebep olan ve kendisini saptıracağına dair söz verdiği Hz. Âdem'i kandırmak için plan yapar. Hz. Âdem ve Havvâ'ya birbirlerinden gizlenmiş olan avret yerlerini göstermek ve bu suretle onları cennetten çıkarmak ister. “Rabbimiz size bu ağacı ancak, melek olmayasınız, ya da (cennette) ebedi kalacaklardan olmayasınız diye yasakladı” demek ve

69 Hicr, 15/34-35; A'râf, 7/12-13; Şâd, 38/77.

70 A'râf, 7/14-15; Hicr, 15/36-38.

71 A'râf, 7/16-17.

72 Hicr, 15/39-40. Ayetin müteşâbihini için ayrıca Bk. Şâd, 38/86.

73 Ebû'l-Fidâ İsmâ'il b. 'Umar İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, tahk.: Sâmî b. Muhammed Selâme, Dâru Tayyibetin li'n-Neşri ve't-Tevzî', Riyâd 1420/1999, c. 1, s. 234; Ebû Muhammed 'Abdurrahmân İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm Musnedan 'an Rasûlullâhi ve's-Şahâbeti ve't-Tâbi'in*, tahk.: Tayyib, Es'ad Muhammed, Mektebetu Nizâr Muştafâ Elbâz, Riyâd, 1417/1997, c. 5, s. 1448.

74 Yasak ağacın ne olduğu hususunda ihtilaf edilmiştir. Bu ağacın buğday, (Bk. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, c. 1, s. 551-554; İbn Keşîr, *age*, c. 1, s. 234) yaşı üzüm, (Bk. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, c. 1, s. 554-556; İbn Keşîr, *age*, c. 1, s. 234) incir (Bk. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, c. 1, s. 556) olabileceği söylenmiştir. Taberî bu ağacın buğday, üzüm veya incir olmasının caiz olduğunu ancak bunu bilmenin âlimin ilmüne bir şey katmayacağını, bilmemenin de âlimin ilminden bir şey eksiltmeyeceğini ifade etmiştir. Kanaatimizce de en makul görüş budur.

75 Bakara, 2/35; A'râf, 7/19.

sözünün doğruluğu hususunda yemin etmek suretiyle<sup>76</sup> onlara vesvese verir.<sup>77</sup>

Bu noktada “Şeytan cennetten kovulmuşken ve Hz. Âdem ile Havvâ cennette iken şeytan nasıl oldu da onlara vesvese verebildi?” sorusu ortaya çıkmaktadır. Müfessirler bu duruma farklı cevaplar vermişlerdir. İblîs’in koyun gibi dört tane ayağı olan yılanın karnında cennete girmesi,<sup>78</sup> koyun gibi bir hayvan olarak girmesi,<sup>79</sup> cinlerin ilklerinden olan bir deve gibi girmesi,<sup>80</sup> kendisi yeryüzünde bulunduğu halde cennetteki Hz. Âdem ile Havvâ’ya vesveselerini ulaştırması<sup>81</sup> bu konuda zikredilen rivâyetlerden bazılarıdır. Bu rivâyetlerde şeytan ilk olarak Havvâ’ya giderek ona “Şu ağaca bak ne kadar hoş kokusu ve tadı, ne güzel bir rengi var” gibi sözlerle iğvâ vermiş ve meyveden yemesini sağlamış; ardından Havvâ, Hz. Âdem’e meyveyi götürmüştü<sup>82</sup> “Âdem ye! Ben yedim bana bir zararı dokunmadı” demiştir.<sup>83</sup> Her ikisi de bu meyveden yiyince birbirlerine kötü yerleri yani avret mahalleri<sup>84</sup> gözükmüş ve bunun üzerine üzerlerini cennet yapraklarıyla örtmeye başlamışlardır.<sup>85</sup> İbn ‘Abbâs’dan gelen bir rivâyette Hz. Âdem hatasından sonra cennette koşmaya başlamış, bir ağaç kendisini tutmuştur. Allah: “Benden mi kaçırıyorsun Ey Âdem?” diye sorunca Hz. Âdem “Hayır, fakat senden hayâ ediyorum Ya Rabbî!” şeklinde cevap vermiştir. Allah: “Cennette sana verdiklerimden haram kıldığım şey haricindekileri mubah kılmadım mı?” şeklinde sorduğunda ise Hz. Âdem “Şüphesiz ki öyle Yâ Rabbî. Lakin senin adınla yemin eden bir kişinin sözünden cayacağını hesap edemedim” demiştir. Ardından Allah Hz. Âdem’i cennetten kovarak yeryü-

76 Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, c. 10, s. 106.

77 A’râf, 7/20.

78 Beğavî, *age*, c. 1, s. 83; Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, c. 1, s. 561, 563.

79 Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, c. 1, s. 563.

80 Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, c. 1, s. 564.

81 Bu görüş Hâsenü’l-Başrî’ye aittir. Bk. Ebû Abdillâh Fâhrüddin Muḥammed b. ‘Umar Fâhrüddin Râzî, *Tefsîru Fâhrî’r-Râzî*, Dâru’l-Fikr, Beyrût 1401/1981, c. 3, s. 16.

82 Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, c. 1, s. 562, 563.

83 Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, c. 1, s. 563.

84 Ebu’l-Ḥâsen Muḳâtil b. Suleymân b. Beşîr Muḳâtil b. Suleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*, tahk.: ‘Abdullah Maḥmûd Şaḥḥâte, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabiyyi, Beyrût 2002, c. 2, s. 33; Beğavî, *age*, c. 3, s. 220; İbn Keşîr, *age*, c. 5, s. 321.

85 A’râf, 7/22.

züne göndermiştir.<sup>86</sup>

Hız. Âdem şeytanın iğvâsına kanarak Allah'a verdiği sözü terk etmiş,<sup>87</sup> Allah'ın emrine muhalefette bulunmuş, şeytanın vesvesesine itaat etmiştir.<sup>88</sup> Allah Âdem'e "Aşâ" ve "Gavâ" fiillerini izâfe etmiş<sup>89</sup> ve onu sözünde azimli yani sabırlı<sup>90</sup>/emredileni koruyan<sup>91</sup> olarak bulmadığını beyan etmiştir.<sup>92</sup>

İlk dönem tefsirlerinin çoğu bu görüşü tercih etmiş olmakla birlikte,<sup>93</sup> fiilin unutmak anlamında kullanıldığını ifade eden bir iki rivâyet de yer

86 Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, c. 10, s. 111-112. İlk dönem tefsirlerinde Hz. Âdem'in yaratılışı bu şekilde anlatılmakla birlikte sonraki dönemlerde farklı bazı yorumlar da yapılmıştır. Bkz. Ahmed Hamdi Akseki, "Âdem", *İslam-Türk Ansiklopedisi*, İstanbul Asarî İlmiye Kütüphanesi Neşriyatı, İstanbul 1360/1941; İsmail Yakıt, Kur'an'da Hz. Âdem", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Osmanlı Özel Sayısı)*, Isparta, Yıl: 1999, Sayı: 6, ss. 1-18; İsmail Yakıt, "Kur'an'da İnsanın Yaratılışı ve Evrimi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Isparta, Yıl: 1998, Sayı: 5, ss. 1-16.

87 İbn 'Abbâs, *age*, s. 267; Sa'lebî, *age*, c. 6, s. 263; Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, c. 16, s. 181 vd.; İbn Keşîr, *age*, c. 5, s. 320; Beğavî, *age*, c. 5, s. 297.

88 Sa'lebî, ay.; Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, c. 16, s. 182.

89 Tâhâ, 20/121.

90 'Abdulhâk b. Gâlib İbn 'Atıyye, *el-Muḥarraru'l-Vecîz fî Tefsîr-i Kitâbi'l-'Azîz*, tahk.: 'Abduselâm 'Abduşşâfi Muhammed, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1413/1993, c. 4, s. 67; İbn Ebî Hâtim, *age*, c. 7, s. 2437; Beğavî, *age*, c. 5, s. 297; Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, c. 16, s. 183.

91 Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, c. 16, s. 184.

92 Tâhâ, 20/115.

93 Sa'lebî tefsîrinde müfessirlerin çoğunun görüşünün bu yönde olduğunu ifade etmiştir. Bk. Sa'lebî, *age*, c. 6, s. 263. Bilhassa ilk dönem tefsirleri ve bazı sonraki dönem tefsirleri incelendiğinde Sa'lebî bu görüşünde haklı gözükmektedir. Çünkü İbn 'Abbâs, Muḳâtil, Yahyâ b. Sellâm, İbn Ebî Zemenîn, İbn Kuṭeybe, Vâhidî, Ferrâ fiilin "terk etmek" anlamında kullanıldığını ifade etmişlerdir. Ayrıntılar için Bk. İbn 'Abbâs, *age*, s. 267; Muḳâtil b. Süleymân, *age*, c. 3, s. 43; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, tahk.: Hind Şelebî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2004, c. 1, s. 283; 'Abdullah b. 'İsâ İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru İbn Ebî Zemenîn*, Muhammed Ḥâsen İsmâ'îl- Aḫmed Ferid Mezîdî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2003, c. 1, s. 528; 'Abdullah b. Muslim İbn Kuṭeybe, *Te'vîlu Muşkilu'l-Ḳur'ân*, tahk.: Seyyid Aḫmed Seḳar, Dâru'l-İḫyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyyi, Mısır 1954, s. 382; Ebu'l-Ḥâsen 'Alî b. Aḫmed Vâhidî, *Tefsîru'l-Vesîṭ fî Tefsîri'l-Ḳur'âni'l-Mecîd*, tahk.: Aḫmed 'Abdulḡanî Cemâl-Aḫmed Muhammed Şîra, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1415/1994, c. 3, s. 224; *Tefsîru'l-Vecîz fî Tefsîri Kitâbi'l-'Azîz*, tahk.: Dâvûdî, Safvân 'Adnân, Dâru'l-Ḳalem, Beyrût 1415/1995, c. 2, s. 707; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd Ferrâ, *Me'âni'l-Ḳur'ân*, tahk.: Aḫmed Yûsuf Necâtî-Muḫammed 'Alî Neccâr-'Abdulfettâḫ İsmâ'îl Şelbî, Dâru'l-Mıṣriyyeti li't-Te'lîfi ve't-Terceme, Mısır ts., c. 2, s. 188.

almaktadır.<sup>94</sup>

Ayetteki “وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى” ifadesi tefsirlerde farklı şekillerde izah edilmiştir. Yaḥyâ b. Sellâm: “Buradaki ma’siyet, dalalet derecesine ulaşmayan bir ma’siyettir”,<sup>95</sup> İbn Kuteybe “Hz. Âdem, Allah tarafından kendisine nasihat edilmesine rağmen şeytanın tuzaklar kurması, Allah adına yemin etmesi ve Hz. Âdem’in ayağını kaydırmak istemesi neticesinde nehyedildiği ağaçtan yemiştir. Şeytan da böylelikle onları aldatarak gaflete düşürmüştür. Onların itikattan ve sahih niyetten kazandıkları bir günah yoktur. Bu yüzden biz sadece Allah’ın dediği gibi ‘عَصَى آدَمُ وَغَوَى’ deriz, ona ‘عَاصِي’ ve ‘غَاوِي’ demeyiz. Nasıl ki insanlar elbise dikmeyi adet haline getirmediği için elbiseyi kesti ve dikti deniyor, terzi denmiyorsa, buradaki fiil de aynı şekilde anlaşılmalıdır” demektedir.<sup>96</sup> İbn Kuteybe’nin bu yorumuna göre Hz. Âdem’in Allah’ın emrini göz ardı edip, ona muhalif bir harekette bulunması nadiren vuku bulduğu için ona ‘âşî ve gâvî demek uygun olmayacaktır. İbn Ebî Zemenîn, Yaḥyâ b. Sellâm’ın muhtasarını yaptığı tefsirde bu isyanı: “Küfre varmayan bir ma’siyet”<sup>97</sup> olarak tanımlar. Bahsi geçen ifadeyi İbn A’râbî “hayatını

94 İbn Ebî Hâtim, *age*, c. 7, s. 2437; Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, c. 16, s. 182-183.

Yûnus-İbn Vehb-İbn Zeyd sırasıyla gelen rivâyette, Üsâme b. Zeyd b. Eslem el-Kuraşiyî’l-Adevî’nin tabakât kitaplarında “Da’îl” yahut “Munkeru’l-Ĥadîs” şeklinde zikredilmesi rivâyetin sıhhati açısından sıkıntılı olduğunu göstermektedir (Ayrıntılı bilgi için Bk. Aḥmed b. ‘Alî b. Ḥacer ‘Aşkalânî, *Taḥrîbu’t-Tehzîb*, Dâru’l-Âşîme, Riyâd 1423/2002, s. 123; Cemâluddîn Ebî’l-Ferac ‘Abdurrahmân b. ‘Alî b. Muḥammed İbn Cevzî, *Kitâbu’l-Ḍ-Ḍu’afâ-i ve’l-Metrûkîn*, tahk.: Ebû’l-Fidâ ‘Abdullâh Kâdî, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût 1406/1986, c. 1, s. 95; Yusuf İbnü’z-Zekiyî ‘Abdurrahmân Ebu’l-Ḥaccâc Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, Muessesetu’r-Risâle, Beyrût, 1980, c. 2, s. 334-335). Diğer taraftan İbn ‘Abbâs ve Ḥasenu’l-Başrî’den Hz. Âdem’in unuttuğunu da, terk ettiğini de beyan eden iki ayrı görüşün yer alması da ayrıca ilgi çekicidir. İbn ‘Abbâs ve Ḥasenu’l-Başrî’nin “Terk etti” anlamındaki rivâyetleri için Bk. Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, c. 16, s. 182; Vâhidî, *Tefsîru’l-Vesîṭ fi Tefsîri’l-Ḳur’âni’l-Mecîd*, c. 3, s. 224; Celâluddîn ‘Abdirrahmân b. Ebî Bekr Şuyutî, *ed-Durru’l-Mensûr fi Tefsîri’l-Me’sûr*, tahk.: Turkı, ‘Abdulah b. ‘Abdulmuḥsin, Merkezu Ḥicr İ’l-Buḥûsî ve’l-Dirâseti’l-Arabiyyi ve İslâmiyyeti, Kâhira 1424/2003, c. 10, s. 247; İbn Ebî Hâtim, *age*, c. 7, s. 2437; Hasenu’l-Başrî, *Tefsîru Ḥasenu’l-Başrî*, Dâru’l-Ĥadîs, Kâhira 1992, c. 2, s. 120. “Unuttu” anlamındaki rivâyetleri için Bk. Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, c. 16, s. 183; İbn Ebî Hâtim, *age*, c. 7, s. 2437; Râzî, *Tefsîru Fahri’r-Râzî*, c. 22, s. 124.

95 Yaḥyâ b. Sellâm, *age*, c. 1, s. 285.

96 İbn Kuteybe, *age*, s. 312-313; Vâhidî, *Tefsîru’l-Vesîṭ fi Tefsîri’l-Ḳur’âni’l-Mecîd*, c. 3, s. 224; Ebû’l-Hasen ‘Alî b. Muḥammed b. İbrâhîm b. ‘Umar eş-Şeyhî Ḥâzin, *Lubâbu’t-Te’vîl fi Me’âni’t-Tenzîl*, Dâru’l-Fikr, Beyrût 1399/1979, c. 4, s. 283.

97 İbn Ebî Zemenîn, *age*, c. 1, s. 528.

berbat etti",<sup>98</sup> Vâhidî ise "Yasak ağaçtan yemek sûretiyle Rabbi'nin emrine karşı geldi"<sup>99</sup>/ hata etti ve yasak ağaçtan yemek ile amaçladığı şeye nâil olmadı veya doğru yolu bulamadı"<sup>100</sup> şeklinde tanımlamıştır.

Hiz. Âdem Allah'tan tevbesini ifade eden kelimeler almış, Allah da onların tevbesine icabet etmiştir.<sup>101</sup> Bu kelimelerin:

﴿قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾

Dediler ki: "Rabbimiz! Biz kendimize zulüm ettik. Eğer bizi bağışlamaz ve bize acımazsan mutlaka ziyan edenlerden oluruz"<sup>102</sup>

âyeti olduğu da söylenmektedir.<sup>103</sup>

Şa'lebî ve İbn 'Abbâs âyette geçen nefse zulüm ifadesini "emre itaatsizlik etmekle nefesine zarar vermek" olarak izah etmiştir.<sup>104</sup> Taberî ise "bizi men ettiğin ağaçtan yemek işinde, emrinin hilâfına eylemde bulunmak ve bizim ve senin düşmanına itaat etmek ile nefsimize kötülük ettik"<sup>105</sup> şeklinde tefsir etmiştir. Muqâtil ise ayetin tefsirinde "وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا" dan sonra "ذُنُوبَنَا" ifadesini eklemiştir.<sup>106</sup>

98 Vâhidî, *Tefsîru'l-Vesîfî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, c. 3, s. 224.

99 Vâhidî, ay.

100 Vâhidî, *Tefsîru'l-Vecîz fi Tefsîri Kitâbi'l 'Azîz*, c. 2, s. 707.

101 Bakara, 2/37.

102 A'râf, 7/23.

103 Ebû'l-Kâsım Dahhâk b. Mezâhim, *Tefsîru'd-Đahhâk*, tahk.: Muhammed Şukrî Ahmed Zâvîti, Dâru's-Selâm, Kâhira 1419/1999, c. 1, s. 363; Beğavî, *age*, c. 1, s. 85; Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, c. 1, s. 579 vd.

104 Şa'lebî, *age*, c. 4, s. 225. İbn Teymiyye de nefse zulüm hakkında şunları söylemektedir: "Genel anlamıyla kullanıldığında kazanılan her türlü günah (zenb) kulun nefesine zulmüdür." Ebî'l-Abbâs Taqıyyuddin Ahmed b. 'Abdulhalîm İbn Teymiyye, *Mecmû' ul-Fetâvâ*, tahk.: Cezzâr, 'Âmir-Bâz, Enver 'Âmir, Dâru'l-Vefâ, Manşûre 1426/2005, c. 7, s. 62.

105 Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, c. 10, s. 115.

106 Muqâtil b. Suleymân, *age*, c. 2, s. 32. "ذنب" kelimesinin bilinçli ve bilinçsiz olarak yapılan hata/günahlar için kullanıldığını bildirenler (Bk. Sadık Kılıç, *Kur'an'da Günah Kavramı*, Hibaş Yayınları, Konya 1984, s. 122; Ali Galip Gezgin, *Kur'an'da Hz. Peygamber'e Yapılan Uyarılar*, Rağbet Yay., İstanbul 2010, s. 155) Hiz. Âdem'in bu fiili unutarak işlediğini iddia etmektedirler. İlerde de açıklanacağı üzere, Hiz. Âdem'in bu fiili unutarak işlemesi siyaksibak açısından pek uygun gözükmemektedir. Nitekim Râzî de böyle düşünmenin imkan dahilinde olduğunu ifade etmiştir. (Bk. Ebû Abdillâh Fahruddin Muhammed b. 'Umar Fahruddin Râzî, *İşmetu'l-Enbiyâ*, Mektebetu's-Seğâfeti'd-Dîniyye, Kâhira 1986, s. 52)

## Kelâmî Kaygılarla Yapılan Tefsirler ve Kelâm Eserleri Işığında Hz. Âdem Kıssası

Şu ana kadar kıssayı, ilk dönem rivâyetleri ışığında incelemiş bulunmaktayız. Tefsirde rivâyet metodunun benimsendiği dönemlerde âyetler bu şekilde tefsir edilirken kelâmî bazı kaygıların ön plana çıkmasıyla algı yavaş yavaş değişmeye başlamıştır. Yukarıda Hz. Âdem'in Allah'a verdiği sözde kararlı olamaması, bilinçli bir şekilde yasak ağaca yaklaşması, şeytanın vesvese ve iğvâ yoluyla onları kandırıp cennetten çıkarması şeklinde tefsir edilen âyetler, kelâmî kaygıların öne çıktığı eserlerde peygamberlerin ismet sahibi (günahsız) olmaları gerektiği gerekçesiyle te'vile tabi tutulmuştur. Bu konuda en doyurucu izâhâtı Râzî'de görmekteyiz. Konu üzerine husûsî bir kitap da kaleme alan Râzî, hem bu eserinde, hem de tefsirinde peygamberlerin günahsız olmalarını ispat için 15/16 delil getirerek konuyu aklen izaha çalışmaktadır.<sup>107</sup> Bu izahtan sonra da peygamberlerle ilgili günah anlamını taşıyan kelimeleri te'vil ederek açıklamaya çalışmaktadır.

1. Kitapta, Hz. Âdem kıssasına dayanarak Peygamberlerin günah işlediğine dair 7 ayrı delil öne sürülmüştür:
2. Hz. Âdem için عَصَى fiili kullanılmıştır.<sup>108</sup> Asi olan ise büyük günah (kebîra) işlemiştir. Öyleyse Hz. Âdem büyük günah işleyenlerdendir.
3. Hz. Âdem için aynı şekilde غَوَى fiili kullanılmıştır.<sup>109</sup> Gayy rüşdün zıddıdır. Demek ki Hz. Âdem doğru yolu bulamamıştır.
4. Hz. Âdem tevbe etmiştir.<sup>110</sup> Tevbe eden ise kesinlikle günahkârdır. Çünkü tevbekâr, işlediği günahtan pişmanlık duyan kişi demektir. İşlediği günahtan pişmanlık duyan kişi ise ortada bir günah olduğunu haber veriyor demektir. Şayet bu haberinde yalan söylüyorsa, yalan söylediği için; söylemiyorsa haber verdiği için günahkârdır.
5. Allah onu nehyetmesine rağmen yasak ağaca yaklaşmıştır. Allah'ın

107 Tefsirde 16, Kitapta 15 delil sayılmaktadır. Râzî, *Tefsîru Fâhri'r-Râzî*, c. 3, s. 8-10; Râzî, *İşmetu'l-Enbiyâ*, ss. 41-48.

108 Tâhâ, 20/121.

109 Tâhâ, 20/121.

110 Bakara, 2/37; Tâhâ, 20/122.

yasakladığı bir şeyi yapmak ise günahın ta kendisidir.

6. Allah'ın "Yaklaşırsanız 'zalim'lerden olursunuz"<sup>111</sup> sözüne mutabık olarak "Rabbimiz biz nefsimize zulmettik"<sup>112</sup> ifadesinde Hz. Âdem kendisini zalim olarak isimlendirmiştir. Allah ise "İyi bilin ki Allah'ın laneti zalimler üzerinedir"<sup>113</sup> buyurmuştur. Lanete layık olan ise büyük günah sahibidir.
7. Hz. Âdem Allah'ın mağfireti olmasaydı muhakkak hüsrana uğrayanlardan olacağını kendisi itiraf etmiştir.<sup>114</sup> Bu da onun büyük günah sahibi olduğunu gösterir.
8. Şüphesiz ki Hz. Âdem şeytanın vesvesesi ve ayak kaydırması sebebi ile şeytana itaat edip onun adımlarını izlemenin cezası olarak cennetten çıkarılmıştır. Bu ise onun büyük günah sahibi olduğunu gösterir. Bu maddelerin teker teker günaha delalet etmediği kabul edilse bile hepsi bir arada düşünüldüğünde Hz. Âdem'in günah işlediği kesindir.<sup>115</sup>

Râzî bu delillerin tutarsızlığını ispatlamaya çalışmaktadır. Onun bu sorulara verdiği cevaplar ve cevaba bağlı olarak yaptığı te'viller ise şu şekildedir:

İsmetin vakti Rafızî'lere göre doğumdan ölüme kadar, Mu'tezileden pek çok kişiye göre buluğdan ölüme kadar, ehl-i sünnet âlimlerinin çoğunluğu ve Mu'tezileden Ebû Huzeyl ve Ebû 'Alî'ye göre ise peygamberlik geldikten sonradır.<sup>116</sup> Hz. Âdem'e isyan ve doğru yoldan çıkma anlamlarına gelen kelimelerin izâfe edilmesi peygamberlik öncesi bir dönemde vuku bulmuştur.<sup>117</sup> Bu açıdan peygamberlikten sonra olan ismeti kabul edenlere

111 Bakara, 2/35.

112 A'râf, 7/23.

113 Hûd, 11/18.

114 A'râf, 7/23.

115 Râzî, *Tefsîru Faḥri'r-Râzî*, c. 3, s. 11-12.

116 Râzî, *Tefsîru Faḥri'r-Râzî*, c. 3, s. 8.

117 Râzî, *Tefsîru Faḥri'r-Râzî*, c. 3, s. 12; Ebu'l-Hasan Seyyid Şerîf 'Ali b. Muhammed b. 'Ali Curcânî, *Şerḥu'l-Mevâkıf*, Dâru'l-Cil, Beyrût 1417/1997, c. 3, s. 433; Mes'ûd b. 'Umar Teftâzânî, *Şerḥu'l-Mekâşid*, tahk.: 'Abdurrahmân 'Umeyra, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrût 1989, c. 5, s. 53.



göre ağaçtan yemenin Hz. Âdem'in günahsızlığına hanel getiren bir yanı yoktur. Şayet Hz. Âdem peygamberlik sonrasında bu günahı işlemişse, bunun unutarak yahut bilinçli bir şekilde işlenmiş olması mümkündür. Unutarak yenmiş olabileceğini iddia eden kelamcılar, bunu, bir işle meşgul iken unutarak yemek yiyen oruçlunun durumuna benzetmişlerdir.<sup>118</sup> Râzî'ye göre şayet Hz. Âdem, bu fiili bilinçli olarak işlemiş olsaydı, Allah hakkında su-i zanna gitmiş olurdu ki, bu ağaçtan yemeye nazaran daha büyük bir günahdır.<sup>119</sup> Bu yüzden ayetlerin ve hadisin, ağaçtan bilinçli olarak yemeye delalet ettiği söylenemez. Hz. Âdem'in kınanması ise unutma sebeplerinden sakınmadığı içindir. Müslümanlardan unutma sonucu hâsıl olan günahlar affedilmiştir. Ancak şereflerinin büyüklüğünden ötürü bu mesuliyet peygamberlerden kaldırılmamıştır. Şayet "Peygamberlerin hallerinin yüceliği ve mertebelerinin büyük olması onların bir başkasının yükümlü olmadığı şeylerle yükümlü olması şartını doğurur mu?" diye sorulacak olursa bu da "Hasenâtü'l-ebrâr"ın (İyi kişilerin hasenâtının) "seyyâtü'l-mukarrabîn" (Allah'a daha yakın olanların kötülüğü) olması ile izah edilir.<sup>120</sup> Bu görüşte olanlara göre günahkâr (müznib) kişi kötülüklerden (seyyât) nasıl korkarsa, mukarrabînden (Allah'a daha yakın) olan kişiler de hasenâttan öylece korkarlar.<sup>121</sup>

Râzî'ye göre Hz. Âdem'in bu fiili bilinçli bir şekilde yapmış olduğu söylendiğinde ise durum ile alakalı 4 ayrı görüş ortaya çıkar:<sup>122</sup>

1. Bu nehiy haramlık ifade eden değil, tenzihi ifade eden bir nehiydir. Râzî bu görüşü kabul etmekte ve nehyin tahrir için olduğunu söyleyenleri eleştirmektedir.<sup>123</sup>

118 Râzî, *Tefsîru Fahri'r-Râzî*, ay.

119 Râzî, Hz. Âdem'in Şeytanın "Rabbiniz size bu ağacı ancak, melek olmayasınız, ya da (cennette) ebedi kalacaklardan olmayasınız diye yasakladı" sözlerine inanması durumunda Allah hakkında sû-i zann beslemiş olacağını ifade etmekte ve bunun ağaca yaklaşmaktan daha büyük bir günah olacağını söylemektedir. Bahsi geçen sû-i zann budur. (Bk. Râzî, *Tefsîru Fahri'r-Râzî*, c. 3, s. 13)

120 Râzî, *Tefsîru Fahri'r-Râzî*, c. 3, s. 13; İshâk b. Âkil b. 'Umar el-'Alevî el-Mekkî Sekkaf, *el-Berâhinu'l-Hasimeti's-Şikak min Câhidi 'İşmeti Nebiyyina*, Süleymâniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu, no. 1144, vr. 28a.

121 Sekkaf, ay.

122 Râzî, *Tefsîru Fahri'r-Râzî*, c. 3, s. 13.

123 Râzî, *Tefsîru Fahri'r-Râzî*, c. 3, s. 5 ve 13-14.

2. Hz. Âdem bu fiili peygamber iken ve kasıtlı olarak işlemiştir ve bundan ötürü büyük günah kazanmıştır. Hz. Âdem'in günah işlediği ilk dönem tefsirleri tarafından benimsenmiş olsa da sonraki müfessirler bu durumu kabul etmemiştir.
3. Hz. Âdem bu fiili kasıtlı yaptı ancak bu işi yaparken kendisinde bir ürperme ve korku hali mevcuttu. Bu ise işlenen fiili küçük günaha (şagîra) dönüştürür. Ancak korku duyarak da yapılmış olsa fiil laneti, kınamayı ve ateşte ebedî kalışı gerektireceğinden bu görüş Râzî tarafından kabul görmemiştir.<sup>124</sup>
4. Hz. Âdem ictihadda yaptığı hatadan ötürü ağaca yaklaşmıştır. Mu'tezilenin çoğu bu görüşü benimsemiştir. Onlara göre Hz. Âdem ağacın nev'ine mi yoksa kendine mi işaret edildiğini bilemediği için ictihad etmiştir ve ictihadında hata yapmıştır. Furû' ile ilgili bir ictihadda hata yapıldığı zaman, tıpkı bizim şeriatımızda olduğu gibi hatanın bağışlanmış küçük günah olması ihtimaline binaen fiil ceza ve lanete müstehâk olmayı gerektirmez.<sup>125</sup>

Görüldüğü üzere Hz. Âdem'in fiili unutarak işlediği tercih edilmesi halinde günah vuku bulmamaktadır. Böylelikle yukarıda Hz. Âdem'in günah işlediğine dair zikredilen tüm deliller çürütülmüş olur.<sup>126</sup> Tevbe etme hususunda ise şöyle söylenmektedir: "Şüphesiz ki hiç günah işlememiş bir kişinin tevbesi Allah'a yönelmek ve O'na dönmek açısından daha güzel bir işittir. Bunun en güzel yanı ise işin henüz başlangıcında sevabı hak etmiş olmaktır."<sup>127</sup> Şayet unutarak işlememişse ona izâfe edilen عَصَى ve عُوى fiilleri

124 Râzî, *Tefsîru Faḥri'r-Râzî*, c. 3, s. 13-14.

125 Sekkaf, *age*, 26b vd; Râzî, *Tefsîru Faḥri'r-Râzî*, c. 3, s. 14; Hâzin, *age*, c. 4, s. 285.

126 Kelâmî kaygılar ön plana çıkmadığı takdirde tefsirin, çağdaş tefsir yahut dirâyet tefsiri olması olaya bakışı etkilememektedir. Örneğin Mâturîdî ve İbn 'Âşûr, Hz. Âdem'in bu fiili 'amden yaptığını ifade etmektedir. Mâturîdî: "Ḥasen ve te'vîl ehlinin çoğunluğu ayetteki 'Nisyân'a sehv anlamını vermemiş, 'Ziyan etti (Ḍayye'a), Terk etti (Terake)' anlamındaki vermiştir. Çünkü Hz. Âdem bu fiiliyle itâb edilmiş ve cezalandırılmıştır. Bir kişi (temeli) sehv ve nisyâna dayanan bir (fiilden) ötürü itâb edilmez. Bu ise fiilin ziyân etme (taḍyî') ve terk anlamında kullanıldığını (yani) sehv ve nisyân anlamında kullanılmadığını gösteren bir delildir." Ebû Manşûr ibn Muhammed Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, tahk.: Ahmet Vanlıoğlu, Mîzân Yayınevi, İstanbul 2005, c. 9, s. 242. İbn 'Âşûr'un fiilin 'amden yapıldığını ifade etmesi ile ilgili olarak Bk. Muhammed Ṭâhir ibn Muhammed Ṭâhir İbn 'Âşûr, *et-Taḥrîru ve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnisîyyetu lî'n-Neşr, Tûnus 1984, c. 16, s. 327.

127 Râzî, *İşmetü'l-Enbiyâ*, s. 52.

ictihadında yaptığı hatadan yahut tenzihi ifade eden bir emre muhalefet etmesinden ötürü kullanılmış demektir. Bunlar küçük günah olmasına karşın peygamber olmasından ötürü Hz. Âdem'in bu küçük günahlarını dahi böyle ağır kelimelerle ifade etmiş ve onu cennetten kovmuştur. Ardından Hz. Âdem günahından ötürü tevbe etmiş Allah da onun tevbesine icabet etmiştir. Böylelikle zikredilen tüm deliller çürütülmüş olacaktır.

### HZ. ÂDEM KISSASINA YENİ BİR YAKLAŞIM

Buraya kadar tefsir literatüründe olayın nasıl izah edildiğini incelemiş bulunuyoruz. Şeytanın cennetten kovulmasına kadar geçen bölümü aynen kabul etmekle birlikte; şeytanın kovulduktan sonra kullandığı غَوَى fiilini daha derinden incelemek istiyoruz. Makalenin başında غَوَى fiil kökünden türeyen الْمُغْوَاةُ ve تَغَاوُوا عَلَيْهِ kelimeleri tetkik etmiştik.

غَوَى fiilinin Kur'ân'daki kullanımı dikkatle incelendiğinde, kelimenin türevlerinin içerdiği: “Bir tuzağı kamufle etmek ve güzel göstermek suretiyle pusu kurmak” ve “Düşmanlık gayesiyle birisine dört bir yandan yaklaşmak” anlamlarının satır aralarına gizlendiği görülecektir.

تَغَاوُوا عَلَيْهِ kelimesinin, “toplanıp yardımlaşarak birini öldürmek yahut öldürmeksizin dört bir yandan gelerek etrafını kuşatmak, şerde yardımlaşmak”<sup>128</sup> anlamına geldiğini belirtmiştik. Bu anlamlar göz önünde bulundurulduğunda; şeytan insanları dört bir yanından kuşatacak, yanına insanlardan ve cinlerden yardımcıları olarak toplanacak ve kötü şeyleri insanlara güzel göstererek onları saptıracaktır. Nitekim “الْمُغْوَاةُ” adlı kapanda tuzağa bir oğlak yavrusu bırakılması ve bu şekilde göz boyayarak kurdun tuzağa düşürülmesi örneği ile aşağıdaki ayet bir arada düşünüldüğünde mantıkî yakınlık açıkça fark edilecektir:

قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ

“Ey Rabbim, dedi, beni azdırdığın şeye (rahmetinden kovmana) mukabil ben de Andolsun yeryüzünde onlar(ın ma'siyetlerini) her halde süsleyeceğim (onları kendilerine hoş göstereceğim). Onların hepsini, toptan, muhakkak ki, azdıracam.”<sup>129</sup>

Görüldüğü üzere şeytan Hz. Âdem ve Havvâ'ya nehyedildikleri şeyi

128 İbn Manzûr, *age*, c. 15, s. 140.

129 Hicr, 15/39.

güzel göstermiş, amacına ulaşmak içinse melek olmayı ve ölümsüzlüğü kullanmıştır. Ardından yeminler ederek onları kandırmış ve amacına ulaşmıştır.

Ayette şeytanın iğvasına kanmak ise (Z-L-L) fiili ile ifade edilmiştir. Buna dayanarak kendisine deliller geldikten sonra<sup>130</sup> iğvaya kanan kişinin ayağının kaydığı ve günaha düştüğü söylenilebilir:

فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي  
الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ

“Derken, şeytan ayaklarını oradan kaydırды. Onları içinde buldukları bütün nimetlerden mahrum etti. Bunun üzerine biz de, ‘Birbirinize düşman olarak inin. Sizin için yeryüzünde belli bir süre barınak ve yararlanma vardır’ dedik.”<sup>131</sup>

Ayette yer alan hadise ile kötü bir işi güzel gösterip tuzak kurmak anlamları bir arada düşünüldüğünde; Hz. Âdem, İblîsin kurduğu المَعْوَاة in kurdu, ölümsüzlük ve melek olmak isteği de oğlağıdır. Hz. Âdem amaçladığı şeylere ulaşmak isterken tuzağa düşmüş, elindeki nimetleri kaybetmiştir. Hz. Âdem bu fiili işlerken bilinçli bir haldedir, yani herhangi bir unutmama durumu söz konusu değildir. Şeytanın dört bir taraftan çullanması ve işleyeceği kötü fiili onlara güzel göstermesi sonucunda Allah’a verdiği sözü terk eden (نَسِي) (yani göz ardı eden/görmezden gelen/umursamayan) Hz. Âdem Allah’ın emrine muhalefet etmiş (عَصَى), tuzağa düşmüş ve doğru yoldan çıkmıştır (غَوَى). Ancak İblîs gibi hatasında ısrar etmemiş, kusurunu anlayıp hemen rabbine yönelmiş, ona tevbe etmiştir. Allah da tevbesi dolayısıyla onu affetmiştir.

Âdem’in ağaçtan unutarak yediğini ispata çalışan Râzî’nin, Allah hakkında su-i zanda bulunmanın ağaçtan yemekten daha büyük bir günah olmasını delil olarak böyle bir fiilin işlenmeyeceğini ifade etmesi olayın yaşanmadığına dair bir delil teşkil etmez. Çünkü dikkat edilecek olursa Şeytan onları kandırabilmek için yemin etmiştir.<sup>132</sup> Ayrıca, zikredilen bir rivâyete göre Hz. Âdem, Allah’ın adıyla yemin ettiği için Şeytanın sözünden cayaca-

130 Baqara, 2/209. Bu delil Allah’ın onlara ağaca yanaşmamalarını emretmesi ve şeytanın tuzak kurabileceğini hatırlatarak onları önceden uyarmasıdır. Bk. Tâhâ, 20/117; A’râf, 7/19; Baqara, 2/35.

131 Baqara, 2/36.

132 A’râf, 7/61.

ğını hesap edememiştir.<sup>133</sup> Bu açıdan Hz. Âdem'in Allah hakkında sû-i zanda bulunduğunu iddia etmek de zor gözükmektedir.

Ayetlerin tefsirinde kelâmî bazı kaygıların tefsirin önüne geçmesi ile ilk dönem tefsirlerinin aldığı rivâyetler İsrâîliyyât ve iltifat edilmemesi gereken haberler olarak nitelendirilmiş,<sup>134</sup> elde, olayı izah edebilecek başka doküman kalmadığı için zaman zaman aklî bazı çözümlere de başvurulmuştur. Örneğin şeytanın cennetten kovulmasına karşın Hz. Âdem ile Havvâ'ya vesvese vermesi hususunda Hz. Âdem ile Havvâ'nın cennetin kapısına kadar gittikleri ve İblîsin kapı dışından onlara vesvese vermiş olabileceği düşünülmüştür.

Bu eleştirileri yapmamızda başrol oynayan bir diğer konu ise daha önce de ifade ettiğimiz gibi; ilk dönem tefsirleri,<sup>135</sup> ilk dönem sözlükleri<sup>136</sup> ve vü-cûh-nezâir kitaplarında<sup>137</sup> "terk etti" anlamı verilen "نَبِيّ" fiilinin te'vil cihetine gidilerek âyetin anlam kaymasına uğratılmasıdır. Unutma anlamıyla te'vil edilen kelime daha sonra peygamberimizin:

"إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ لِي عَنْ أُمَّتِي مَا وَسَّوَسَتْ بِهِ صُدُورُهَا مَا لَمْ تَعْمَلْ أَوْ تَكَلِّمْ"

"Şüphesiz Allah benim için, ümmetimden amel etmediği veya konuşmadığı müddetçe kalbinin vesvese verdiği şeyin mes'ûliyetini kaldırmıştır"<sup>138</sup>

"إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ"

"Şüphesiz Allah ümmetime, hata, unutma ve zorla yaptırılan bir işte cevaz vermiştir (yaptıkları fiillerin sorumluluğunu ümmetimden kaldırmıştır)"<sup>139</sup>

Hadisleri ve hadisin zayıf bir tariki olan:

زُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ

"Ümmetimden hata unutma ve zorla yaptırılan işlerin sorumluluğu kaldırılmıştır"<sup>140</sup>

133 Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, c. 10, s. 111-112.

134 Râzî, *Tefsîru Fahri'r-Râzî*, c. 3, s. 16.

135 Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, c. 16, s. 181 vd.; İbn 'Abbâs, *age*, s. 267; Sa'lebî, *age*, c. 6, s. 263; Beğavî, *age*, c. 5, s. 297.

136 Ezherî, *age*, c. 13, s. 79; İbn Fâris, *age*, c. 5, s. 421; Feyyûmî, *age*, c. 2, s. 604; İbn Manzûr, *age*, c. 15, s. 321.

137 Hîrî, *age*, s. 321; Dâmeğânî, *age*, s. 404.

138 Buḥârî, *Şahîhu'l-Buḥârî*, 'Itḩ 6; İman 15; Ṭalâḩ 11.

139 İbn Mâce, *Sunenu İbn Mâce*, Ṭalâḩ 16.

140 Celâluddîn 'Abdirrahmân b. Ebî Bekr Suyûfî, *Câmi' u'l-Eḩâdîs*, Dâru'l-Fikr, Beyrût

rivâyeti delil gösterilmek suretiyle, peygamberlerin bu fiillerden günah irtikab etmediği ispat edilmeye çalışılmış ve yapılan hata ikiye katlanmıştır.<sup>141</sup> Yukarıdaki rivâyetler incelendiğinde, değişmeyen kelimelerden birisinin “أُمَّتِي” lafzı olduğu görülecektir. Peygamberimizin en son peygamber olması ve diğer peygamberlerin peygamberimizden önce yaşamış olmaları, diğer peygamberlerin peygamberimizin ümmeti olması düşüncesini imkânsız kılacağı için bahsi geçen hadisler ile mezkûr olayın tefsir edilmesi apaçık bir anakronizm doğurur. Bu açıdan mezkûr yorumların kabulü mümkün gözükmemektedir.

Ayrıca, Şeytanın Allah’ın melek olmamaları için ağaca yavaşmalarını istemediğini söylemesi,<sup>142</sup> Hz. Âdem ve Havvâ’nın iyiliklerini istediğine dair yemin etmiş olması,<sup>143</sup> İbn ‘Abbâs’dan gelen rivâyette de geçtiği üzere Hz. Âdem’in şeytanın Allah adına yemin ederek caymasını düşünemeyerek bu fiili işlediğini beyan etmesi, Hz. Âdem’in yaptığı fiilden dolayı kınanması<sup>144</sup> da onun bu fiili unutarak yapmadığını açıkça göstermektedir. Ancak Râzî bunların doğruluğunu kabul etmemektedir.

Tarih içinde Peygamberlerin günahsızlığını, (İsmet) “Peygamberlerin hiçbir surette günah işlemeyeceği, onların ancak zelle (sürçmek bir nevi hataen günah işlemek) işleyebileceği” şeklinde algılayan bir kişi, âyetleri tefsir usûlüne uygun olarak incelediğinde, zihnindeki şablonun karmakarışık bir hale bürünmesinden ötürü çok büyük sıkıntılar yaşayabilmiştir. Oysa Peygamberlerin günahsızlığı (İsmet) fikrinin “Peygamberlerin küçük günahlar işleyip ardından hatalarını anlayıp hemen tevbe etmesi” şeklinde anlaşılması hem Kur’ân’a, hem hadislere, hem ilk dönem tefsirlerine, kısacası ilk dönemin İslâm algısına daha uygun olacaktır.

Olayların izahında yaşanan bu sıkıntı, (âyetlerin iması,<sup>145</sup> hadislerin

1424/2004, c. 4, s. 424.

141 Muhammed ‘Alî Sâbûnî, *Kur’an’ın Işığında Peygamberlik ve Peygamberler*, çev: Suat Cebeci-Bilal Delice, Kültür Yayınları, İstanbul, 1970, s. 77.

142 A’râf, 7/20.

143 A’râf, 7/21.

144 Râzî, *Tefsîru Fahri’r-Râzî*, c. 3, s. 12.

145 Allah Hz. Âdem’e hitap etmekte, yükümlülük ve sorumluluğunu bildirmektedir: Bakara, 2/33, 35; A’râf, 7/19; Tâhâ, 20/117. O Rabbi’nden vahiy almıştır: Bakara, 2/37. Ayrıntılı bilgi için Bk. Süleyman Hayri Bolay, “Âdem”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 1988, c. 1, s. 359; Mustafa Erdem, *Hz. Âdem (İlk İnsan)*, TDV Yayınları, Ankara 1994, s.168-

beyânı<sup>146</sup> ve tefsirlerin şahitliğiyle<sup>147</sup>) Peygamber olduğu bilinen Hz. Âdem'in, peygamber olmadığına iddia edilmesine dahi yol açabilmiştir.<sup>148</sup> Hatta Peygamberlerin hiç günah işlemediğini savunanlar, kelâmî bazı kaygılarla, yaşanan bu sıkıntıyı gidermek istemişler, ancak bu eylemlerle ayetlerin açık ifadelerine muhalefet etmişlerdir. Onlar bazı ayetleri belli bir yorum çerçevesinde ele almışlar ve bazı akli gerekçelendirmelerin de yardımıyla, Peygamberlerin günah işlemediğini ispat etmeye çalışmışlar,<sup>149</sup> bu vesile ile Kur'an'da Peygamberlere izâfe edilerek kullanılan ve günah anlamına gelen *zenb*, *ısyân*, *dalâl*, *igvâ* gibi kelimeleri te'vîle tabi tutmuşlardır. Uygulanan te'vîl faaliyeti yalnızca ayetlerle de sınırlı kalmamıştır. Sahihayn da dâhil pek çok güvenilir hadis kitaplarında yer alan hadisler (Kutub-u Sitte'nin dört kitabı bu kaynaklar içerisinde) de te'vîlden nasibini almıştır. Örneğin Hz. İbrâhîm'in üç defa yalan söylediğini bildiren bir hadiste,<sup>150</sup> bir Peygamberin yalan söylemeyeceği belirtilmiş, bahsi geçen sözler tevriye olarak isimlendirilmiş<sup>151</sup> ve hadiste te'vîl yoluna gidilmiştir. Hatta hadisin ahad haber

170; Seyfettin Çetin, *İlk İnsan İlk Baba İlk Peygamber Hz. Âdem*, Okul Yayınları, İstanbul 2004, s. 151-153.

- 146 İbn Hibbân, *Şahîh-u İbn Hibbân*, Birr ve İhsân 4; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannefu fi'l-Ehâdisi ve'l-Âşâr*, Evâil 1; Aḥmed ibn Hanbel, *Musnedu'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel*, Muessesetu Kurṭuba, Kâhira ts. c. 5, s. 178, 179, 265; Suleymân ibn Eş'aş Ebû Dâvûd, *Musned*, Dâru'l-Me'ârif, Beyrût ts., s. 65; Suleymân ibn Aḥmed ibn Eyyûb Ebû'l-Kâsım Ṭaberânî, *Mu'cemu'l-Kebîr*, tahk.: Selefi, Hamdi b. 'Abdilmecid, Mektebetu'l-'Ulûmu ve'l-Ḥikem, Mûsûl 1404/1983, c. 8, s. 217; *Mu'cemu'l-Evsaf*, Dâru'l-Harameyn, Kâhira 1415, c. 1, s. 128; Ebû Bekr Aḥmed b. Ḥuseyn 'Alî Beyhâkî, *Şu'âbu'l-İmân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1410, c. 1, s. 148 ve c. 3, s. 291.
- 147 İbn Ebî Hâtim, *age*, II/634; Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân*, V/329.
- 148 Muḥammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, trc. Şerâfeddin Gölcük, Kayıhan Yay, İstanbul 1980, s. 134.
- 149 Şihâbuddîn Aḥmed b. Muḥammed el-Mekkî el-Ḥanefî el-Ḥamevî, *İthâfu'l-Ezkiyâ bi-Taḥkiki 'İşmeti'l-Enbiyâ*, Giresun Yazmaları, Mustafa b. Muhammed el yazması, 1177, no: 114, vr. 1b-6a; Râzî, *'İşmetu'l-Enbiyâ*, 39-48; Teftâzânî, *age*, V/50-53; Curcânî, *age*, III/425-432.
- 150 Buḥârî, *Ehâdisu'l-Enbiyâ* 11; Nikâh 13; Muslim, *Feḍâil* 41; Ebû Dâvûd, *Ṭalâk* 16; Tirmizî, *Sunenu't-Tirmizî*, Tefsîru'l-Kur'an (21/63); Aḥmed b. Ḥanbel, *Musned*, c. 2, s. 403; Nesâî, *Sunenu'n-Nesâîyyu'l-Kubrâ*, Menâkıb 76; Aḥmed b. 'Alî b. Muşennâ Ebû Ya'lâ, *Musned-i Ebî Ya'lâ*, tahk.: Ḥuseyn Selîm Esed, Dâru'l-Me'mûnu li't-Turâs, 1404/1984, c. 10, s. 426; İbn Hibbân, *Ḥazar ve İbâha* 7; Ebû Bekr Aḥmed b. Ḥuseyn 'Alî Beyhâkî, *Sunenu Kubrâ*, Ḥulu' ve Ṭalâk 41; Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr Ṭaberî, *Târîhu'l-Umeme ve'l-Mulûk*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1407, c. 1, s. 149.
- 151 Ebû'l-Ṭayyib Şemsu'l-Ḥakḥ 'Azîmâbâdî, *'Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Suneni Ebî Dâvûd*, Basimevi Belirtilmemiş, Medîne 1388/1968, c. 6, s. 296; Muḥammed 'Abdurrahmân b. 'Abdirrahîm

olduğu,<sup>152</sup> metin tenkidine tabi tutulmadığı,<sup>153</sup> Peygambere yalan isnad etmektense raviye yalan isnadının daha doğru olacağı<sup>154</sup> gibi bazı gerekçeler öne sürülerek hadisin reddi yolu dahi tercih edilebilmiştir.

Kanaatimizce; yalnızca aklî bir temellendirmeden hareketle, konuyu açıkça anlatan âyetlerde te'vile gidilmesi, izahat veren hadîs rivâyetlerinin ahad olduğu söylenerek hadîslerin reddedilmesi pek makul bir tutum değildir.<sup>155</sup> Ancak maalesef, takınılan tutum yer yer o kadar aşırılaşmıştır ki, benimsenen görüş, Kur'ân'daki âyetlerle ve Sahihayn da dahil pek çok mu-teber hadis kaynaklarındaki hadislerle çeliştiğinde; âyetler te'vile tabi tutulmuş, hadisler ise te'vîl edilmiş yahut uydurma statüsüne sokulmuştur.

Benimsenen bu yanlış "İsmet" algısının; İsrâiliyyât'tan gelen "Hz. Âdem'i Havvâ kandırdı" anlayışının 20. yüzyılda yazılmış eserlerde dahi savunulmasına,<sup>156</sup> Kur'ân'daki fiilin yalnızca Hz. Âdem'e izafe edilmesi tamamen göz ardı edilip günah keçisi olarak Havvâ'nın seçilmesine sebep olduğunu düşünmekteyiz.<sup>157</sup> Kanaatimizce Hz. Âdem günahsız kılınmak istendiği için, (İsrâiliyyât rivâyetlerinin de desteği ile) suçun tüm sorumlusu Havvâ haline getirilmiştir.

Verilen örneklere dikkatle bakıldığında, yaşanan tüm sıkıntıların temelinde yatan sorunun, önceden edinilen görüşlerin Kur'an'a onaylatılmak istenmesi olduğu görülecektir. Böyle bir faaliyetin Kur'an'ı tâbî olunacak bir

Mubârekfûrî, *Tuḥvetu'l-Aḥvezi bi Şerḫi Câmi'i't-Tirmizi*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1415/1995, c. 9, s. 6.

152 Râzî, *Tefsîru Faḫri'r-Râzî*, c. 22, s. 185-186; Râzî, *'İşmetu'l-Enbiyâ*, s. 71. Bulut, Râzî'nin metodunun zayıf rivayetler için uygulanabilirse de sahih rivayetler için geçerli sayılması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre rivayeti tevriye ile izah etmek daha doğru bir tutum olacaktır. Bk. Mehmet Bulut, *Ehl-i Sünnet ve Şia'da İsmet İnancı*, Risale Yayınları, İstanbul 1991, s. 64.

153 Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Ḳur'ân*, İnsan Yayınları, İstanbul ts. c. 3, s. 314-315.

154 Râzî, *Tefsîru Faḫri'r-Râzî*, c. 26, s. 148.

155 Hatta İbn Teymiyye bu hususta: "Kim sahabe ve tâbiünin yolundan ve tefsîrinden aykırı bir görüşe saparsa, şüphesiz bu fiilinde hata etmiştir" demektedir. Bk. Ebî'l-Abbâs Taḫıyyuddîn Aḫmed b. 'Abdullâhîm İbn Teymiyye, *Muḳaddimetun fi Uşûli't-Tefsîr*, Medâru'l-Vaṭan li'n-Neşr, Riyâd 1425/2004, s.130.

156 Bk. 'Abbâs Maḫmûd 'Aḳḳâd, *Hâzili'ş-Şecera*, Dâru'n-Nehḫa, Ḳâhira ts.

157 Bk. Smith, Jane I. - Haddad, Yvonne Y., "Eve: Islamic Image of Woman", trc. Yasin Aktay, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 1992, cilt: 6, sayı: 1, ss. 64-71, s. 68.



rehber olmaktan çıkarıp tâbî olan konumuna düşüreceği ise açıktır.<sup>158</sup> Örnekler de açıkça göstermektedir ki; Kur'an'ın söyledikleri tarafsız bir gözle ele alınmak kaydıyla Kur'an araştırmalarına çok büyük katkı sağlayacak bir soru ("Fikrimizi Kur'an ile nasıl destekleriz?" sorusu) "Kur'an ne diyor?" sorusunun önüne geçtiği anda yöntem açısından çok büyük sıkıntılar doğurmaktadır.<sup>159</sup>

Kur'an ve hadislerdeki açık ifadelerin yanı sıra ilk dönem rivâyetlerinin neredeyse tamamı, Peygamberlerin günah işlediklerinde mutabıktır. Ancak bu mutabakat dahi ayetlerin te'vîl edilmesine yahut rivayetlerin; tercihinde keyfi davranılmasına, reddedilmesine engel teşkil etmemiştir. Ayetlerin tefsirinde böyle subjektif bir tutum takınılması sonucunda, ayetler hakkında, herhangi bir temeli olmayan, yalnızca "böyle de olmuş olabilir" denebilecek aklî bazı izahlar getirilmiştir. Oysa bu, ayetlerin tefsirinde faraziyeler manzumesi oluşturmak anlamına gelecektir ki tefsirin böyle faraziyelerle yapılması halinde, yapılacak tefsire ne bir sınır çizilebilir, ne de Kur'an'ın anlatmak istedikleri net bir şekilde ortaya konabilir. Nitekim Hz. Peygamber böyle yanlış bir tutum takınılması halinde; isabetli bir görüş dahi serdedilse hata edilmiş olunacağını bildirmiştir:

مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ فَقَدْ أَخْطَأَ

"Kim Kur'an hakkında tamamen şahsi kanaatine dayalı söz söylese doğruya ulaşmış olsa bile hata etmiştir."<sup>160</sup>

Tüm bu açıklamalar göstermektedir ki, âyetlerin tefsîrinde benimsenecek en doğru yol, ilk dönem tefsirlerinin ifadeleri temele alınarak yapılacak bir tefsir faaliyeti olacaktır. Dolayısıyla Hz. Âdem'in yasak ağaca yaklaşması bilinçli olarak, (amden) vukû bulmuş bir hadisedir ve Peygamberlerin günahsız olması gerektiği görüşünden hareketle âyeti te'vîl etmek gereksiz ve pek makul olmayan bir davranıştır.

Türklerin neredeyse tamamına yakınının itikatta benimsediği Mâturîdîlik Mezhebi'nin kurucusu İmam Mâturîdî'nin, Peygamberlerin zelle ve şağâir işlediğini ifade etmesi ilginçtir. İmam Mâturîdî, eseri *Kitâbu't-Tevhîd*'de şöyle demektedir:

158 Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şûle Yayınları, İstanbul 1992, s. 57.

159 Ayrıntılı bilgi için Bk. Albayrak, *age*, ss. 58-71.

160 Tirmizî, *Tefsîru'l-Kur'an* 1.

ثُمَّ الَّذِي يَنْقُضُ قَوْلَ الْخَوَارِجِ الَّذِينَ يُكْفِرُونَ بِالصَّغَائِرِ مَا بَلَّيَ بِهِ الْأَنْبِيَاءَ وَالْأَوْلِيَاءَ وَمَا يُكْفَرُ  
[بِهِ] [يُسْقِطُ النُّبُوَّةَ وَالْوَلَايَةَ]

“Peygamberlerin ve velilerin şağâir ile sıkıntıya uğratılması, şağâir ile küfre düşüldüğüünü ifade eden Hâricilerin sözlerini nakzeder. Kâfir olmayı gerektiren bir günah, peygamberlik ve velilik (mertebesini) düşürür.”<sup>161</sup>

Görüldüğü üzere Mâturîdî, küçük günahı tekfir sebebi sayanlara Peygamberlerin de böyle fiillerde bulunmuş olmalarını delil göstermiştir. Böyle bir görüşü benimseyen kişinin, Allah’a cehalet nispet ettiğini, bunun, “Allah’ın risâleti kime vereceğini bilemediğini(!) söylemek” olduğunu ifade etmiştir. O, küçük günahlardan ve zellelerden kimsenin hâlî olmadığını, böyle bir fikri benimsemenin, kişiyi “Teklîf-i mâ lâ yuṭâk” “Takat yetirilemeyen yükümlülük” ile sorumlu tutmak anlamına geleceğini söylemiştir.<sup>162</sup>

... وَصَفَ اللَّهُ الْأَنْبِيَاءَ بِالْدُّعَاءِ لَهُ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَطَمَعًا وَخَوْفًا وَيَبْكَائِهِمْ عَلَيَّ مَا كَانَ مِنْهُمْ مِنْ  
الرَّائِلَاتِ وَتَضَرُّعِهِمْ إِلَيْهِ حَتَّىٰ أَحْيَبُوا فِي دُعَائِهِمْ وَأَعْطَوْا سُؤْلَهُمْ وَلَوْ لَمْ تَكُنْ دُنُوهُمْ بِحَيْثُ  
اِحْتِمَالِ التَّغْذِيبِ عَلَمًا فِي الْحِكْمَةِ أَوْ كَانَ عَلَيْهِمْ مِنْ ذَلِكَ خَوْفُ التَّغْذِيبِ لَكَانَ فِي ذَلِكَ تَعْدِي  
الْحَدِّ وَالْوَصْفِ بِالْجَوْرِ وَالتَّغْذِيبِ مِنْهُ وَذَلِكَ أَعْظَمُ مِنَ الرَّائِلَاتِ

“...Allah Peygamberleri kendisine yalvarıp yakararak, gizli bir şekilde, ümit ve korku içerisinde, kendilerinden meydana gelmiş olan zellelerden ötürü gözyaşı dökerek dua eden, dualarına icabet edilinceye ve istekleri kendilerine verilineceye kadar yalvarıp yakaran kimseler olarak vasıflandırmıştır. Şayet onların günahları hikmet gereği azap ihtimalini barındırmıyorsa veya bu konuda onlarda azab korkusu olmasaydı, o zaman onlar, bu dualarında haddi aşmış olurlardı. (Çünkü) Allah’ı haddi aşmak ve cevr etmek ile vasıflandırmış olurlardı. Bu ise, zellelerden daha büyük bir günahdır.”<sup>163</sup>

Peygamberlerin hiç günah işlememesi şeklinde algılanan “İşmet”, o kadar fanatik bir tavırla savunulmuştur ki, Taberî, tefsirinde Hz. Âdem’in ağaca yaklaşmasının unutmakla alakasına dair hiçbir tercihte bulunmazken, tefsirin tercümesi adıyla piyasaya çıkan kitabın mütercimleri “Bu izah tarzı (unutmak) Peygamberlerin masum olması ve bu sebeple günah işlememesi esasına daha uygundur” şeklinde bir ifadeyi Taberî’ye söyletmekten hiçbir rahatsızlık duymamıştır.<sup>164</sup>

Yukarıda verilen tüm örnekler Peygamberlerin günahsızlığı algısının

161 Ebû Mansûr ibn Muhammed Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, tahk.: Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, İSAM Yay, Ankara 2003, s. 525.

162 Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 526.

163 Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 525.

164 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Taberî Tefsiri*, ter. Hasan Karakaya-Kerim Aytekin, Hisar Yay, İstanbul 1996, c. 5, s. 494.

birçok açıdan hatalı olduğunu göstermektedir. Kanaatimizce bu algının oluşmasının en büyük etmenlerinden birisi de Hz. Peygamber'e duyulan aşk ve sevgidir. Peygamberler arasında ayırım yapılmamasından ötürü de tüm peygamberler için geçerlilik kazanmıştır. Nitekim Hz. Peygamber'e duyulan aşk ve sevgi de bazı problemleri ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İnsanlarda tamamen beşer üstü bir Peygamber tasavvurunun ortaya çıkması bu aşk ve sevginin en bariz göstergesidir. Böyle bir algı neticesinde de; Hz. Peygamber'in sünnetli doğduğu, görme ve işitme duyusunda olağanüstülükler bulunduğu, sesinin çok uzak yerlerden duyulduğu, saçının, kanının, idrarının, tükürüğünün kutsal olduğu, gaitasının hoş koktuğu, esnemekten korunduğu, gölgesinin olmadığı vb. şekildeki pek çok iddia ortaya atılmıştır.<sup>165</sup> İnsanlardaki Peygamber aşkı, 'Abdullah el-Behiy'den "Hz. Peygamber vefât ettiğinde hemen defnedilmediği için karnı şişmiş, küçük parmağı bükülmüştü" rivayetini nakleden Vekî' ibnu'l-Cerrâh'ın idam ile yargılanmasına bile yol açmıştır. Vekî' ibnu'l-Cerrâh idamdan ancak Sufyân b. 'Uyeyne'nin (107-198/725-815) şefaati ile beraat edebilmiştir.<sup>166</sup> Bu problemlerin kötü nedenlerle ortaya çıktığı kesinlikle söylenemez. Ancak peygamber aşkının gerçekleri değiştirmesinin önüne geçilmesi ve ilk dönem rivâyetlerinin oluşturduğu Kur'an algısının yeniden tesis edilmesi gereklidir.

Görüldüğü üzere, peygamberlerin günahsızlığının kabulü, istenmeden de olsa pek çok problemi beraberinde getirmiştir. Hâlbuki onların günah işlemleri, hatalar yapmaları insan olmalarının en açık göstergesidir. Bilinmelidir ki; kusursuz insan yoktur, insanın kusursuzu vardır. İnsanların kusursuzları da Peygamberlerden başkası değildir.

Aslında Peygamberlerin hata, kusur ve günahlar ile malul olmaları pek çok faydayı beraberinde getirmektedir. Örneğin Peygamberlerin günah işleyebileceğinin kabul edilmesi, peygamberlerin ilahlaştırılmasını engeller.<sup>167</sup> Bu, nazil olan Kur'an'ın Hz. Peygamber tarafından yazılmış bir kitap olma-

165 Ayrıntılı bilgi için Bk. Celâluddîn 'Abdirrahmân b. Ebî Bekr Suyûfî, *Haşâisu'l-Kubrâ*, trc. Ömer Temizel, Uysal Kitabevi, Konya 1994, s. 43-60; H. Musa Bağcı, *Beşer Olarak Hz. Peygamber*, Ankara Okulu Yay, Ankara 2010, s. 249-374; Mehmet Hayri Kırbasoğlu, "Hz. Peygamber Tasavvurunun Dönüşümü: Paradigmadan Paragona, Paragondan Kozmik İlkeye", *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler) 19-21 Nisan 2001*, Isparta, ss. 129-139, s. 131.

166 Ayrıntılı bilgi için Bk. Mehmed Said Hatipoğlu, "Hz. Peygamber'i Yanlış Yorumlama Tezâhürleri", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ekim 1986/10, Cilt: 1, Sayı: 2, ss. 5-11, s. 7.

167 'Abdulcelîl 'Îsâ, *İctihâdu'r-Rasûl*, Dâru İhyâi'l-Kitâbi'l-'Arabiyyi, Kâhira 1368/1948, s.24.

dığını da teyid eden açık bir delildir. Çünkü hiç kimse kendiliğinden uydurduğu bir kitapta kendi kendisini yermez.<sup>168</sup> Peygamberlerin zelle ve küçük günah (şağâir) işleminin bazı hikmetler içermesinden ötürü de hiçbir mahzuru yoktur: Allah onlara zelle ve küçük günahlarını hatırlattığı zaman, yaptıkları hatanın endişesiyle onları taatte daha ciddi bulmuştur. Bu ise peygamberlerin Allah'ın rahmetinin genişliğine sırtını dayamadıklarını (peygamberlerin iradeleri ile hareket ettiğini, "Nasılsa Allah affedecektir" şeklinde bir inanca sahip olmadıklarını) gösterir. Peygamberlerin günah işlemesine izin vermekle Allah, peygamberlere gösterdiği hayırhahlığın ve onlara verdiği büyük nimetlerin anlaşılmasını istemiş de olabilir. Yine Allah onlara izin vermekle, Allah'ın rahmetini ümit etmek, O'nun lütuf ve affından ümitsizliği terk etmek için Allah peygamberleri günahkârlara imamlar (önderler) kılmak istemiştir.<sup>169</sup> Vâhidî de aynı hususta şu bilgileri nakletmektedir: "Hasenu'l-Başrî: 'Allah peygamberlerin günahlarından bahsederken onları kınamamıştır. Bilakis, bunları O'nun rahmetinden ümit kesmeyesiniz diye anlatmıştır' demiştir. Ebû 'Ubeyde ise Hasen'in bu yorumu üzerine: 'Hasen Allah'ın peygamberleri hakkında söylediklerini delil alarak en sağlam delile gitmiştir. Onların tevbeleri kabul edildiği zaman -ki onların tevbelerinin kabulü sizinkinden çok daha çabuk olur- (Hasen'in getirdiği) bu delili kabul etmek elzemdir' demiştir."<sup>170</sup>

Tüm bu delillendirmelerden de anlaşıldığı üzere, peygamberlerin günah işlemediğini ifade etmek pek çok sıkıntılar doğururken, onların bazı küçük günahları işleyip ardından vakit kaybetmeden tevbe etmeleri pek çok sıkıntıyı bertaraf etmektedir. İnsanların konuya önyargı ile yaklaşmaları ise bu faydaların göz önüne çıkmasını engelleyen başlıca etmen olmuştur.

## Sonuç

Bilindiği gibi tefsir ilminin en büyük amaçlarından birisi, ilâhî kitapların sonuncusu olan Kur'ân-ı Kerîm'in Müslümanlar, hatta bütün insanlar tarafından anlaşılmasını, açıklanmasını sağlamaktır. Bu açıdan, tefsir ilminin

168 M. 'Abdullah Draz, *en-Nebe'u'l-Azîm*, trc. Suat Yıldırım, Yeni Akademi Yay, İzmir 2006, s. 38-42.

169 Şa'lebî, *age*, c. 5, s. 211.

170 Vâhidî, *Tefsîru'l-Vesît fi Tefsîri'l-Ķur'âni'l-Mecîd*, c. 2, s. 608.

temele aldığı soru “Kur'an ne diyor?” olmalıdır. Hz. Peygamber'in vefatını takip eden ilk yüzyıllarda tefsir ilmi bu soruyu temele almış ve Kur'an'ın anlaşılabilmesi için pek çok rivayet nakledilegelmiştir. Ancak zaman ve konjonktürün de etkisi ile bazı kelâmî kaygılar ön plana çıkmış, temel gayesi “Kur'an ne diyor?” sorusuna cevap bulmak olan tefsir ilmi amacını kaybetmiştir. Böylelikle Kur'an ön yargılara dayanak bulmak için kullanılan bir kitap haline gelmiştir. Kur'an'ın böyle bir kitap haline getirilmesi neticesinde bir çok ayet te'vîle tabi tutulmuş, ön kabuller baz alınarak, savunulan görüşler Kur'an'a söylenmiştir. Kanaatimizce Peygamberlerin günahsızlığı fikri de Kur'an'a söylenmeye çalışılan görüşlerden birisidir. Çünkü Kur'an'da Peygamberlerin günahsız olduklarını açıkça beyan eden hiçbir ayet bulunmamaktadır. Ancak ismeti savunanlar, muhtemelen kelâmî bazı kaygılarla, ayetlerin açık ifadelerine muhalefet etmişlerdir. Belli bir yorum çerçevesinde ele aldıkları bazı ayetler vasıtasıyla ve bazı aklî gerekçelendirmeler yardımıyla, Peygamberlerin günah işlemediğini ispat etmeye çalışmışlar, Kur'an'da Peygamberlere izâfe edilerek kullanılan ve günah anlamına gelen *zenb*, *'ısyân*, *dalâl* gibi kelimeleri ise te'vîle tabi tutmuşlardır. Te'vîl yolu yalnızca ayetlerle sınırlı kalmamıştır. Bazı güvenilir hadis kitaplarında yer alan hadisler de te'vîlden nasibini almıştır.

Bu konu daha detaylı olarak incelendiğinde Kur'an ve hadislerdeki açık ifadelerin yanı sıra ilk dönem rivâyetlerinin neredeyse tamamının, Peygamberlerin günah işlediklerinde mutabık olduğu görülecektir. Ancak bu mutabakat dahi rivayetleri tercihte keyfi davranılmasına, rivayetlerin reddedilmesine yahut ayetlerin te'vîl edilmesine engel teşkil etmemiştir. Ayetlerin tefsirinde böyle subjektif bir tutum takınılması sonucunda, ayetler hakkında, herhangi bir temeli olmayan, yalnızca “böyle de olmuş olabilir” denebilecek aklî bazı izahlar getirilmiştir. Oysa bu, ayetlerin tefsirinde faraziyeler manzumesi oluşturmak anlamına gelecektir ki tefsirin böyle faraziyelerle yapılması halinde, yapılacak tefsire ne bir sınır çizilebilir, ne de Kur'an'ın anlatmak istedikleri net bir şekilde ortaya konabilir. Nitekim Hz. Peygamber böyle yanlış bir tutum takınılması halinde; isabetli bir görüş dahi serdedilse hata edilmiş olunacağını bildirmiştir.

Ayetlerin tefsirinde subjektif davrananlar, tefsir usulünde yaptıkları bu hatadan ötürü, zaman zaman bazı sıkıntılar yaşamış, durumu izah için zorlamalı yorumlara başvurmak zorunda kalmışlardır. İlk Peygamber Hz. Âdem hakkında ayette zikredilen *نَسِيَ* kelimesi “terk etmek” anlamında kullanılmış olmasına rağmen; Hz. Peygamber'den gelen bir hadisle örtüştürüp,

peygamberi gûnahtan azade kılmak için kelimeye, içerdığı bir diğer mananın, “unutmak” anlamının verilmesi ve anakronizme düşülmesi bu zorlamalı yorumlara güzel bir örnek teşkil edecektir. Çünkü görüşlerini temellendirmeye çalıştıkları hadiste Peygamberimiz ﷺ lafzını kullanmaktadır ki, ilk peygamber Hz. Âdem’in son peygamber Hz. Muhammed’in ümmeti olması mümkün gözükmemektedir.

Aynı problem peygamberlerin tevbe-istiğfârlarında da söz konusudur. Nitekim 2. Bakara sûresi 37 ve 20. Tâhâ 121-122 âyetlerinde Hz. Âdem’in tevbesinin kabul edildiğine işaret edilmiştir. Peygamberlerin günahsız olduğu iddia edildiğinde ortaya çıkan bu problem, evlânın terki, “Hâsenâtu’l-ebrâr, seyyiâtu’l-muqarrabîn” gibi zorlamalı yorumlarla izah edilmeye çalışılmıştır.

Ayetlerin “Peygamberler günah işlemez” önyargısıyla tefsir edilmeye çalışılması başka bazı problemleri de beraberinde getirmiştir. Örneğin Mu‘tezile’den bir kısmı ayette yer alan isyân fiilini Hz. Âdem’e yakıştıramamış ve onun Peygamber olmadığını dahi iddia edebilmişlerdir. Kanaatimizce; Kur’ân’da fiilin yalnızca Hz. Âdem’e izafe edilmesinin göz ardı edilip, Havvâ’nın günah keçisi olarak seçilmesi, dolayısıyla İsrâiliyyât’tan gelen “Hz. Âdem’i Havvâ kandırdı” anlayışının 20. yüzyılda yazılmış eserlerde dahi savunulmasının ardında yatan sebep de böyle bir fiilin, bir Peygambere yakıştırılmamasıdır. Dolayısıyla ‘İsmet sahibi olduğu için günah işleyemeyen Hz. Âdem’in günahı, Havvâ’nın sırtına yüklenmiştir.

İnsanların bu ayetleri te’vil etmelerinde rol oynadığını düşündüğümüz bir faktör de Rasulullah’a duyulan aşk ve muhabbetidir. Hz. Peygamber’e duydukları aşk, tıpkı O’nun bir hadisinde buyurduğu gibi kişileri kör ve sağır etmiştir. Bu nedenle bazı hususlarda Kur’ân’ın ve hadîslerin sarih ifadelerini bırakıp te’vil cihetine gitmişlerdir. Böyle bir faaliyetin kötü düşüncelerle ortaya çıktığı elbette söylenemez. Ancak peygamber aşkının gerçekleri değiştirmesine de izin verilmemelidir. Bu açıdan ilk dönem rivâyetlerinin oluşturduğu Kur’ân algısının yeniden tesis edilmesi elzemdir.

Sonuç olarak Hz. Âdem’in günah işlediğini ifade eden, aklî ve naklî, delillere rağmen onun günahsız olduğu ön kabulü ile yapılan bir te’vîl faaliyetinin, Kur’ân’ı kendi re’yi ile tefsir etmek olacağı açıktır. Bu ise tefsir usulüne aykırı bir yola sapmak olacağından problemlili bir tercih gibi gözükmemektedir.

## Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdillâh Şeybânî, *Musnedu'l-İmâm-ı Ahmed b. Hanbel*, Muessesetu Kurtuba, Kâhira tsz.
- 'Akğâd, 'Abbâs Maḥmûd, *Hâzihi's-Şecera*, Dâru'n-Nehda, Kâhira tsz.
- Akseki, Ahmed Hamdi, "Âdem", *İslam-Türk Ansiklopedisi*, İstanbul Asarı İlmiye Kütüphanesi Neşriyatı, İstanbul 1360/1941
- Albayrak, Halis, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şüle Yayınları, İstanbul 1992.
- 'Azîmâbâdî, Ebû't-Ṭayyib Şemsu'l-Ḥaqq, *'Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Suneni Ebî Dâvûd*, Basımevi Belirtilmemiş, Medîne 1388/1968.
- Bağcı, H. Musa, *Beşer Olarak Hz. Peygamber*, Ankara Okulu Yay, Ankara 2010.
- Beğavî, Huseyn b. Mes'ûd, *Me'âlimu't-Tenzil*, Dâru't-Ṭayyibe, Riyâd 1409.
- Beyhağî, Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn 'Alî, *Şu 'abu'l-İmân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1410.
- , *Sunenu Kubrâ*, Meclisu Dâ'iratu'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyyeti'l-Kâineti fi'l-Hindi bi Beldeti Ceydurâbâd, Hindistan 1344.
- Bolay, Süleyman Hayri, "Âdem", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 1988.
- Buḥârî, İsmâ'îl b. İbrâhîm, *Şahîhu'l-Buḥârî*, Thesaurus Islamicus Foundation, Liechtenstein 2000.
- Bulut, Mehmet, *Ehl-i Sünnet ve Şia'da İsmet İnancı*, Risale Yayınları, İstanbul 1991.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, AÜİFY, Ankara 1976.
- Cevherî, İsmâ'îl b. Hammâd, *eş-Şihhâh Tâcu'l-Luğa ve's-Sihhâhi'l-'Arabiyyeti*, tah. Ahmed 'Abdulgafûr 'Aṭṭâr, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrût, 1399/1979.
- Curcânî, Ebu'l-Hasan Seyyid Şerîf 'Alî b. Muḥammed b. 'Alî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Dâru'l-Cil, Beyrût 1417/1997.
- Çetin, Seyfettin, *İlk İnsan İlk Baba İlk Peygamber Hz. Âdem*, Okul Yayınları, İstanbul 2004.
- Ḍaḥḥâk b. Mezâhim, Ebû'l-Kâsım, *Tefsîru'd-Ḍaḥḥâk*, tah. Zâvîti, Muḥammed Şükrî Ahmed, Dâru's-Selâm, Kâhira 1419/1999.
- Dâmegânî, Huseyn b. Muḥammed, *İslâhu'l-Vucûhi ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, tah. 'Abdulazîz, Seyyidu'l-Ehl, Dâru'l-İlmî'l-Melâyîn, Beyrût 1980.
- Draz, M. 'Abdullah, *en-Nebe'u'l-Azîm*, trc. Suat Yıldırım, Yeni Akademi Yay, İzmir 2006.
- Ebû Dâvûd, Suleymân ibn Eş'as, *Sunenu Ebî Dâvûd*, Thesaurus Islamicus Foundation, Liechtenstein 2000.
- Ebû Ya'lâ Mevşîlî, Ahmed b. 'Alî b. Muḥennâ, *Musned-i Ebî Ya'lâ*, tah. Esed, Huseyn Selîm, Dâru'l-Me'mûnu li't-Turâs, 1404/1984.
- Erdem, Mustafa, *Hiz. Âdem (İlk İnsan)*, TDV Yayınları, Ankara 1994.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muḥammed b. Ahmed, Tehzîbu'l-Lüğa, tah. 'Abdusselâm Muḥammed Hârûn, Dâru'l-Mıṣriyyeti li't-Te'lîfi ve't-Terceme, Basım Yeri Belirtilmemiş 1964.
- Ferâhîdî, Ḥalîl b. Ahmed b. 'Amr b. Temîm, *Kitâbu'l-'Ayn*, tah. Mehdî Maḥzûmî-İbrâhîm Sâmirâi, Dâru Mektebetu'l-Hilâl, Basım Yeri ve Tarihi Belirtilmemiş.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Me'âni'l-Kur'ân*, tah. Ahmed Yûsuf Necâtî-Muḥammed 'Alî Neccâr-'Abdulfettâh İsmâ'îl Şelbî, Dâru'l-Mıṣriyyeti li't-Te'lîfi ve't-Terceme, Mısır tsz.
- Feyrûzâbâdî, Muḥammed b. Ya'kûb, *Beşâiru Zevî't-Temyîz fi Letâifi'l-Kitâbi'l-'Azîz*, tah. Muḥammed 'Alî en-Neccâr, Beyrût, tsz.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muḥammed, *el-Mişbâhu'l-Munîr fi Ğarîbi's-Şerhi'l-Kebîr*, el-Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrût, trs.
- Gezgin, Ali Galip, *Kur'an'da Hz. Peygamber'e Yapılan Uyarılar*, Rağbet Yay., İstanbul 2010.
- El-Ḥamevî, Şihâbuddin Ahmed b. Muḥammed el-Mekkî el-Ḥaneffî, *İthâfu'l-Ezkiyâ bi-Tahkîki 'İsmeti'l-Enbiyâ*, Giresun Yazmaları, Mustafa b. Muhammed el yazması, 1177.
- Hasenu'l-Başrî, *Tefsîru Hasenu'l-Başrî*, Dâru'l-İḥadîs, Kâhira 1992.

- Hatipoğlu, Mehmed Said, "Hz. Peygamber'i Yanlış Yorumlama Tezâhürleri", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ekim 1986/10, Cilt: 1, Sayı: 2, ss. 5-11.
- Hâzin, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed b. İbrâhîm b. 'Umar eş-Şeyhî, *Lubâbu't-Te'vîl fi Me'ânî't-Tenzîl*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1399/1979.
- Hîrî, İsmâ'îl b. Aḥmed Ferîd, *Kitâbu Vucûhi'l-Ḳur'ân*, tah. 'Abdurrahmân 'Abdulhalîm Efgânî, Basım evi belirtilmemiş, Basım yeri belirtilmemiş, 1404/1983.
- İbn 'Abbâs, 'Abdullah, *Tenvîru'l-Miḳbâs min Tefsîri İbn 'Abbâs*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1360.
- İbn 'Âşûr, Muhammed Tâhir ibn Muhammed Tâhir, *et-Taḥrîru ve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnisîyyetu li'n-Neşr, Tûnus 1984.
- İbn 'Atıyye, 'Abdulḥaḳ b. Gâlib, *el-Muḥarraru'l-Vecîz fi Tefsîr-i Kitâbi'l-'Azîz*, tah. Muhammed, 'Abdusselâm 'Abduşşâfi, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1413/1993.
- İbn Cevzî, Cemâluddîn Ebi'l-Ferac 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed, *Kitâbu'd-Ḍu'afâ-i ve'l-Metrûkîn*, tah. Ebû'l-Fidâ 'Abdullâh Ḳâdî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1406/1986.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed 'Abdurrahmân, *Tefsîru'l-Ḳur'ânî'l-'Azîm Musnedden 'an Rasûlullâhi ve's-Şaḥâbeti ve't-Tâbi'in*, tah. Ṭayyib, Es'ad Muhammed, Mektebetu Nizâr Muşâfâ Elbâz, Riyâd, 1417/1997.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr 'Abdullâh ibn Muhammed, *el-Muşannefu fi'l-Eḥâdîsi ve'l-Âşâr*, Evâil, (1), Mektebetu'r-Ruşd, Riyâd 1409.
- İbn Ebî Zemenîn, 'Abdullah b. 'Îsâ, *Tefsîru İbn Ebî Zemenîn*, İsmâ'îl, Muhammed Ḥasen ve Mezîdî, Aḥmed Ferîd, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2003.
- İbn Fâris, Ebû 'l-Huseyn Aḥmed, *Mu'cemu Meḳâyîsu'l-Luġa*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Hacer 'Asḳalânî, Aḥmed b. 'Alî, *Taḳrîbu't-Tehzîb*, Dâru'l-'Âşîme, Riyâd 1423/2002.
- İbn Keşîr, Ebû'l-Fidâ İsmâ'îl b. 'Umar, *Tefsîru'l-Ḳur'ânî'l-'Azîm*, tah. Selâme, Sâmi b. Muhammed, Dâru Ṭayyibetin li'n-Neşri ve't-Tevzî', Riyâd 1420/1999.
- İbn Ḳuteyb, 'Abdullah b. Muslim, *Te'vîlu Muşkilu'l-Ḳur'ân*, tah. Seḳar, Seyyid Aḥmed, Dâru'l-İḥyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyyi, Mısır 1954.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerram, Lisânu'l-'Arab, Dâru Şâdir, Beyrût trs.
- İbn Teymiyye, Ebî'l-'Abbas Taḳıyyuddîn Aḥmed b. 'Abdulhalîm, *Muḳaddimetun fi Uşûli't-Tefsîr*, Medâru'l-Vaṭan li'n-Neşr, Riyâd 1425/2004.
- , *Mecmû'ul-Fetâvâ*, tah. Cezzâr, 'Âmir-Bâz, Enver 'Âmir, Dâru'l-Vefâ, Manşûre 1426/2005.
- 'Îsâ, 'Abdulcelîl, *İctihâdu'r-Rasûl*, Dâru İḥyâi'l-Kitâbi'l-'Arabiyyi, Ḳâhira 1368/1948.
- İşfehânî, Ḥuseyn b. Muhammed b. Mufaḍḍal er-Râġıb, *Mufradât Elfâzi'l-Ḳur'ân*, Dâru'l-Ḳalem, Dimeşḳ trs.
- İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, trc. Selâhattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul 2010.
- Kılıç, Sadık, *Kur'an'da Günah Kavramı*, Hibaş Yayınları, Konya 1984.
- Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri "Hz. Peygamber Tasavvurunun Dönüşümü: Paradigmadan Paragona, Paragondan Kozmik İlkeye", *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler) 19-21 Nisan 2001*, Isparta, ss. 129-139.
- Mâturîdî, Ebû Manşûr ibn Muhammed, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, tah. Vanlıoğlu, Ahmet, Mîzân Yayınevi, İstanbul 2005.
- , *Kitâbu't-Tevhîd*, tah. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, İSAM Yay, Ankara 2003.
- Mizzî, Yusuf ibnu'z-Zekiyyi 'Abdurrahmân Ebu'l-Ḥaccâc, *Tehzîbu'l-Kemâl*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût, 1980
- Mubârekkûrî, Muhammed 'Abdurrahmân b. 'Abdirrahîm, *Tuḥvetu'l-Aḥvezî bi Şerḫi Câmî'i't-Tirmizî*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1415/1995.
- Muḳâtil b. Suleymân, Ebû'l-Ḥasen Muḳâtil b. Suleymân b. Beşîr, *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*, tah. 'Abdullah Maḥmûd Şaḫḫâte, Dâru İḥyâi't-Turâsi'l-'Arabiyyi, Beyrût 2002.



- Muslim, Ebû'l-Hüseyn, *Şahîhu Muslim*, Thesaurus Islamicus Foundation, Liechtenstein 2000.
- Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb Ebû 'Abdirrahmân, *Sunenu'n-Nesâîyyu'l-Kubrâ*, tah. Bendârî, 'Abdulgaffâr Süleymân-Hasen, Seyyid Kesrevî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1411/1991.
- Pezdevî, Muhammed, *Ehl-i Sunnet Aşkâidi*, trc. Şerâfeddin Gölcük, Kayıhan Yay, İstanbul 1980.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. 'Umar Fahrüddin, *Tefsîru Fahrî'r-Râzî*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1401/1981.
- , *İşmetu'l-Enbiyâ*, Mektebetu's-Seşkâfeti'd-Dîniyye, Kâhira 1986.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm, *el-Keşf ve'l-Beyân*, tah. İbn 'Âşûr, Ebû Muhammed, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabîyyi, Beyrût 1422/2002.
- Sâbûnî, Muhammed 'Alî, *Kur'an'ın Işığında Peygamberlik ve Peygamberler*, çev: Suat Cebeci-Bilal Delice, Kültür Yayınları, İstanbul, 1970.
- Sekkaf, İshâk b. Âkil b. 'Umar el-'Alevî el-Mekkî, *el-Berâhinu'l-Hasimeti's-Şikâk min Câhidi 'İşmeti Nebiyyina, Süleymâniye Yazma Eserler Kütüphanesi*, Esad Efendi Koleksiyonu.
- Smith, Jane I. - Haddad, Yvonne Y., Eve: Islamic Image of Woman, trc. Yasin Aktay, İslâmî Araştırmalar Dergisi, 1992, cilt: 6, sayı: 1, ss. 64-71.
- Şuyutî, Celâluddîn 'Abdirrahmân b. Ebî Bekr, *ed-Durru'l-Mensûr fi Tefsîri'l-Me'sûr*, tah. Türkî, 'Abdullah b. 'Abdulmuhsin, Merkezu Hicr li'l-Buḥûsi ve'd-Dirâseti'l-'Arabîyyi ve İslâmiyyeti, Kâhira 1424/2003.
- , *Câmi'u'l-Eḥâdis*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1424/2004.
- , *Ḥaşâisu'l-Kubrâ*, trc. Ömer Temizel, Uysal Kitabevi, Konya 1994.
- Şahin, Muzaffer-Altuntaş, Halil, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2010.
- Ṭaberânî, Süleymân ibn Ahmed ibn Eyyûb Ebû'l-Kâsım, *Mu'cemu'l-Kebîr*, tah. Selefi, Hamdî b. 'Abdilmecîd, Mektebetu'l-'Ulûmu ve'l-Ḥikem, Mûsûl 1404/1983.
- , *Mu'cemu'l-Evsaf*, Dâru'l-Harameyn, Kâhira 1415.
- Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vil-i Âyi'l-Kur'ân*, tah. Türkî, 'Abdullah b. 'Abdulmuhsin, Dâru Hicr, Kâhira 1422/2001.
- , *Târîhu'l-Umeme ve'l-Mulûk*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1407.
- , *Ṭaberî Tefsîri*, ter. Hasan Karakaya-Kerim Aytekin, Hisar Yay, İstanbul 1996.
- Teftâzânî, Mes'ûd b. 'Umar, *Şerhu'l-Mekâşid*, thk. 'Abdurrahmân 'Umeyra, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrût 1989.
- Tirmizî, Muhammed ibn 'Îsâ Ebû 'Îsâ, *Sunenu't-Tirmizî*, Thesaurus Islamicus Foundation, Liechtenstein 2000.
- Vâhidî, Ebu'l-Ḥâsen 'Alî b. Ahmed, *Tefsîru'l-Vecîz fi Tefsîri Kitâbi'l-'Azîz*, tah. Dâvûdî, Safvân 'Adnân, Dâru'l-Ḳalem, Beyrût 1415/1995.
- , *Tefsîru'l-Vesîṭ fi Tefsîru'l-Ḳur'ânu'l-Mecîd*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1415/1994.
- Yaḥyâ b. Sellâm, Ebû Zekerîyyâ, *Tefsîru Yaḥyâ b. Sellâm*, tah. Hind Şelebî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2004.
- Yakıt, İsmail, "Kur'an'da Hz. Âdem", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Osmanlı Özel Sayısı)*, Isparta, Yıl: 1999, Sayı: 6, ss. 1-18.
- , "Kur'an'da İnsanın Yaratılışı ve Evrimi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Isparta, Yıl: 1998, Sayı: 5, ss. 1-16.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. 'Abdirrazzâk el-Hüseynî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Ḳâmûs*, tah. Komisyon, Dâru'l-Hidâye, Basım Yeri ve Tarihi Belirtilmemiş.
- ez-Ziriklî ed-Dimeşkî, Ḥayreddîn b. Maḥmûd b. Muhammed b. 'Alî b. Fâris, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrût, 2002.



## HİTİT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAYIN VE YAZIM İLKELERİ

### Yayın İlkeleri

1. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayımlanan bilimsel ve hakemli bir fakülte yayın organıdır.
2. Derginin yayın dili Türkçedir. Diğer dillerdeki yazıların yayımına Yayın Kurulu karar verir.
3. Dergi yayın kurulu; Dekan, ilgili dekan yardımcısı, bölüm başkanları veya bölüm başkanlarının kendi bölümlerinden görevlendirecekleri birer öğretim üyesi, editör ve bir editör yardımcısı olmak üzere 7 (yedi) kişiden oluşur.
4. Dergide telif, çeviri (yazarından ve yayıncı kuruluştan izin alınmak koşuluyla), sadeleştirme, edisyon kritik, kitap-sempozyum değerlendirmeleri vb. çalışmalar yayımlanır.
5. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
6. Yazıların 100-150 kelime arasında Türkçe-İngilizce özet, İngilizce özetin üstüne İngilizce başlık, en fazla beşer kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren "Kaynakça" eklenmelidir.
7. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar değerlendirmeye alınmaz.
8. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, editörün ön incelemesinden sonra Yayın Kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir.
9. Yazının gönderildiği her iki hakemden olumlu rapor gelmesi hâlinde yazının yayımlanıp yayımlanmayacağına veya hangi sayıda yayımlanacağına Yayın Kurulu karar verir. İki veya bir hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde yazı yayımlanmaz.
10. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında belirtilen düzeltmelerin yapılması için makale yazarına iade edilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek son karar verilir.
11. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisine aittir.
12. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir.

### Yazım İlkeleri

1. Dergimize gönderilen yazılar, PC Microsoft Office Word (en az Office 2000 sürümü) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazılar bütün ekleriyle birlikte dergi formatında toplam 34 sayfayı aşmamalıdır.
2. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinleri eklenmelidir.
3. **Sayfa düzeni:** A4 boyutunda, kenar boşlukları soldan 4,5 cm, sağdan 4,5 cm, üstten 5,4 cm ve alttan 5,4 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
4. **Yazı biçimi:** Metin kısmı Palatino Linotype yazı tipi, 10 nk ve başlıklar bold olarak

yazılmalıdır. Ana metin kısmı tam 14 nk satır aralıkla, dipnotlar ise tam 12 nk satır aralıkla ve metinle aynı yazı tipinde 8 nk ile yazılmalıdır. Arapça ana metinlerde 12 nk dipnotlarda 10 nk Traditional Arabic veya Sakkal Majalla yazı tipi kullanılmalıdır.

5. Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:

a. **Kıtap:** Basılmış eser; yazar-yazarların ad ve soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirilenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın, yayınevi, kaçınıcı baskı olduğu, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayfası.

**Tek yazarlı:** Osman Aydınlı, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslâm Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, Hititkitap Yay., Ankara 2008, s. 20.

**Çok yazarlı:** İsmail E. Erunsal ve diğerleri, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu - 1*, İSAM Yay., İstanbul 2008.

**Derleme:** Kenan Çağan (edit.), *İdeoloji*, Hece Yay., Ankara 2008.

**Çeviri:** Mevlana Ebu Said Muhammed Hadimî, *Berika*, çev.: Bedrettin Çetiner, Kahraman Yay., İstanbul 2000, c. 1, s. 10.

b. **Tez örnek:** Mahmut Erol Kılıç, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri: Vücûd ve Merâtibu'l-Vücûd*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995, s. 51.

c. **Yazma eser:** Yazar adı, eser adı (*italik*), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası, varak numarası.

**Örnek:** Mehmed Emin Tokadî, *Şerh-i Kelimât-ı Hâcegân*, Millet Ktp., Ali Emîrî-Şer'iyeye, no: 832, vr. 18a.

d. Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır.

**Örnek:** Buharî, *es-Sahîh*, İman 1.

e. **Makale:** Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı, yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayı numarası, sayfası

**Telif makale örnek:** O. Nuri Küçük, "Zaman Düşüncesinin Tasavvufi Açılımı", *Tasavvuf*, Ankara 2002, c. 5, sayı: 9, s. 221.

**Çeviri makale örnek:** Hamid Algar, "İlk Dönem Nakşbendî Geleneğinde İbnü'l-Arabî'nin Düşüncelerinin İzleri", çev.: Salih Akdemir, *İslâmî Araştırmalar*, Ankara 1991, c. 5, sayı: 1, s. 20.

f. Basılmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.

g. Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır.

**Örnek:** Kuşeyrî, *er-Risale*, s. 21.

h. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.

i. Birden çok yazarı ve hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra virgöl konulmalıdır. Yazar sayısı ikiden fazlaysa birinci yazar isminden sonra "ve diğerleri" denilmelidir.

- j. Âyetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sure adı, sure no/âyet no) sırasına göre verilmelidir.  
**Örnek:** el-Bakara, 2/10.
- k. İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir.  
**Örnek:** <http://www.freeminds.org/ts3/km368.tif> (erişim: 05.05.2008)
- l. Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.

#### 6. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar

Adı geçen eser	: age
Adı geçen makale	: agm
Aleyhi's-selam	: <sup>(s)</sup>
Araştırma Görevlisi	: Ar. Gör.
Aynı müellif	: a.mlf.
Bakınız	: bk.
Baskı	: bs.
Celle celalühu	: <sup>(cc)</sup>
Cilt	: c.
Çeviren	: çev.:
Editör	: edit.:
Hadis numarası	: h.no:
Hazırlayan	: haz.:
Hazreti	: Hz.
Hicrî	: H.
Karşılaştırınız	: krş.
Kütüphane	: Ktp.
Mektup numarası	: m.no:
Miladî	: M.
Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi	: İA
Numara	: no:
Ölümü	: ö.
Sadeleştiren	: sad.:
Sayfa	: s.
Sayfadan sayfaya	: ss.
Sayı	: sayı:
Tahkik	: tahk.:
Tarihsiz	: ts.
Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi	: DİA
Üniversite	: Ü.
Varak	: vr.
Ve benzeri	: vb.
Ve devamı	: vd.
Yardımcı	: Yrd.
Yayın yeri yok	: yy.
Yayınevi, yayınları	: Yay.

**Not:** Burada belirtilmeyen kısaltmalarda Türk Dil Kurumu'nun İmla Klavuzu esas alınır.