



BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY OF
BÜLENT ECEVİT UNIVERSITY

ISSN: 2148-3728
ISSN: 2148 - 9750 (çevrimiçi)



Dergimiz İSAM tarafından dizinlenmektedir.

Ulakbim'e müracaat edilmiş olup, gözetim altındadır.

Cilt 3
Volume 3

Sayı 1
Number 1

Yıl 2016
Year 2016

BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY OF BÜLENT ECEVİT UNIVERSITY

HAKEM KURULU / BOARD OF REFEREES

- Prof. Dr. Abbas ÇELİK (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara Üniversitesi)
Doç. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR (İstanbul Üniversitesi)
Doç. Dr. Adem YERİNDE (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Adem APAK (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Agil ŞİRİNOV (Azerbaycan Bakü Devlet Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Faruk KILIÇ (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Hakkı TÜRABİ (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet İNAM (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet YAMAN (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali AKPINAR (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali DURUSOY (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali KÖSE (Marmara Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Ali ARSLAN (Bülent Ecevit Üniversitesi)
Doç. Dr. Ali ÖZTÜRK (İstanbul Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Anar GAFAROV (Bülent Ecevit Üniversitesi)
Doç. Dr. Asiye Ayşe SENAT (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Doç. Dr. Ayşe Zişan FURAT (İstanbul Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Bahattin TURGUT (Bülent Ecevit Üniversitesi)
Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA (İstanbul Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Behram HASANOV (Bülent Ecevit Üniversitesi)
Doç. Dr. Bekir KUZUDİŞLİ (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Bilal GÖKKİR (İstanbul Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Bessam KAWASMI (Bülent Ecevit Üniversitesi)
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Burhanettin TATAR (Ondokuzmayıs Üniversitesi)
Doç. Dr. Bülent ŞENAY (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Cağfer KARATAŞ (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Celal TÜREK (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Cemal AĞIRMAN (Cumhuriyet Üniversitesi)
Doç. Dr. Eyüp Bekir YAZICI (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Ezzat Assayed AHMAD (Bülent Ecevit Üniversitesi)
Doç. Dr. Fazlı ARSLAN (Erciyes Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Fikret SOYAL (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Galip YAVUZ (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. H. Musa BAĞCI (Dicle Üniversitesi)
Prof. Dr. Hacı Mehmet GÜNAY (Sakarya Üniversitesi)
Doç. Dr. Hakan OLGUN (İstanbul Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Hakan TÜRKKAN (Karabük Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Harun SAVUT (Bülent Ecevit Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Harun ŞAHİN (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan KESKİN (Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan ONAT (Ankara Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Hasan MEYDAN (Bülent Ecevit Üniversitesi)
Prof. Dr. Hidayet AYDAR (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Hür Mahmut YÜCER (Karabük Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. İbrahim AŞLAMACI (Malatya İnönü Üniversitesi)
Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Doç. Dr. İhsan ÇAPÇIOĞLU (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İlhan KUTLUER (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (Marmara Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. İrfan KUŞÇU (Bülent Ecevit Üniversitesi)
Doç. Dr. İsmail DEMİREZEN (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. İsmail SAĞLAM (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. İsmail Hakkı ATÇEKEN (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. İsmail TAŞ (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. İsmail TAŞPINAR (Marmara Üniversitesi)
Doç. Dr. Kemal ATAMAN (Uludağ Üniversitesi)
Doç. Dr. Kasım KÜÇÜKALP (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. M. Hüseyin SUBAŞI (İstanbul Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi)
Prof. Dr. M. Tahir YAREN (Yalova Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Ali ŞİMŞEK (Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Emin AY (Uludağ Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet Nadir ÖZDEMİR (Kastamonu Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet ÖZDEMİR (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet ATALAY (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Zeki AYDIN (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mevlüt UYANIK (Hitit Üniversitesi)
Doç. Dr. Muhammet TARAKÇI (Uludağ Üniversitesi)
Doç. Dr. Muharrem ÖNDER (Yalova Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Muharrem HAFIZ (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Muhittin MACİT (*Marmara Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Muhittin DÜZENLİ (*On Dokuz Mayıs Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Murat AKIN (*Bülent Ecevit Üniversitesi*)
Prof. Dr. Murat SÜLÜN (*Marmara Üniversitesi*)
Prof. Dr. Murteza BEDİR (*İstanbul Üniversitesi*)
Prof. Dr. Murteza KORLAELÇİ (*Ankara Üniversitesi Emekli Öğretim üyesi*)
Doç. Dr. Mustafa TEKİN (*İstanbul Üniversitesi*)
Prof. Dr. Mustafa Doğan KARACOŞKUN (*Gaziantep Üniversitesi*)
Prof. Dr. Mustafa DEMİRCİ (*Selçuk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Mustafa ERTÜRK (*İstanbul Üniversitesi*)
Prof. Dr. Mustafa KARA (*Uludağ Üniversitesi*)
Prof. Dr. Mustafa KARATAŞ (*İstanbul Üniversitesi*)
Doç. Dr. Mustafa KAYA (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Necdet ÇAĞIL (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Necdet TOSUN (*Marmara Üniversitesi*)
Doç. Dr. Necmettin GÖKKIR (*İstanbul Üniversitesi*)
Prof. Dr. Nevzat AŞIKOĞLU (*Cumhuriyet Üniversitesi*)
Doç. Dr. Nurettin GEMİCİ (*İstanbul Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Orzasahet ORAZOV (*Bülent Ecevit Üniversitesi*)
Prof. Dr. Osman GÜNER (*On Dokuz Mayıs Üniversitesi*)
Doç. Dr. Osman KABAĞÇILI (*Bülent Ecevit Üniversitesi*)

Doç. Dr. Ömer Faruk TEBER (*Akdeniz Üniversitesi*)
Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER (*İstanbul Üniversitesi*)
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (*Necmettin Erbakan Üniversitesi*)
Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN (*İstanbul Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Recep ÇETİNTAŞ (*Bülent Ecevit Üniversitesi*)
Prof. Dr. Saffet KÖSE (*Necmettin Erbakan Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Salih AYBEY (*Bülent Ecevit Üniversitesi*)
Doç. Dr. Selim EREN (*On Dokuz Mayıs Üniversitesi*)
Doç. Dr. Servet BAYINDIR (*İstanbul Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Sezai KÜÇÜK (*Sakarya Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Şeyma ASLAN (*İstanbul Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Tahir AŞIROV (*Bülent Ecevit Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Tahsin KOÇYİĞİT (*Dokuz Eylül Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Ümit HOROZCU (*İstanbul Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Uğur Bekir DİLEK (*Yalova Üniversitesi*)
Doç. Dr. Vahit GÖKTAŞ (*Ankara Üniversitesi*)
Prof. Dr. Vejdî BİLGİN (*Uludağ Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Vezir HARMAN (*Trakya Üniversitesi*)
Prof. Dr. Yakup ÇİVELEK (*Yıldırım Beyazıt Üniversitesi*)
Doç. Dr. Yusuf ALEMNDAR (*Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi*)
Prof. Dr. Zekeriya GÜLER (*İstanbul Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Zeki YAKA (*Akdeniz Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Zübeyir Bulut (*Abant İzzet Baysal Üniversitesi*)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

	Sayfa
● Hasan Basri Çantay'ın Hayatı ve "Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm" Adlı Eserinin Genel Özellikleri <i>The Life of Hasan Basri Cantay And Some Characteristics of His Work "Kur'an-ı Hakim ve Meali Kerim"</i> Doç. Dr. Ziya ŞEN	1-28
● Klasik Çin Düşüncesi (Bir Giriş Denemesi) (I) <i>Classical Chinese Thought (An Introductory Attempt)</i> Prof. Dr. Fuat AYDIN	29-56
● Gazâlî'nin El-Keşf Ve't-Tebyîn Fi Ğurûri'l-Halki Ecma'ın İsimli Eseri Bağlamında Aldanan Âlim Tiplemeleri <i>Deceived Scholar Types in the Context of Ghazali's Book of el-Keşf ve't-tebyîn fi ğurûri'l-halki ecma'î</i> Yrd. Doç. Dr. Murat AKIN	57-72
● Muhammed Ebû Zehra'nın Tasrîf Anlayışı <i>Muhammed Abu Zahra's Conjugation Understanding</i> Yrd. Doç. Dr. İrfan KUŞCU	73-98
● Abdülkadir El-Hamzâvî'nin Er-Risâletü'l-Hamzâviyye Fi Beyâni Hakikati'l-Fark Beyne Kesbi'l-Eş'ariyye ve'l-Mâtürîdiyye Adlı Eserinin Yazma Nüshaları, Tanıtım ve Muhtevası Üzerine <i>On the Manuscripts, introduction and content of al-Risalah al-Hamzawiyah fi beyan hakikat al-fark bayna kasb al-Ashariyyah wa al-Maturidiyyah by Abdulqadir al-Hamzawi</i> Arş. Gör. Güvenç ŞENSOY	99-110
● Cumhuriyet Döneminde Türkçe Telif Edilen Kronolojik Tefsirler: Örnek Bazı Ayetler Üzerinden Amaç, Yapı ve Yöntemlerinin İncelenmesi <i>Turkish Compile Interpretations in Turkish Republic Period: Study of Aim, Structure And Methods of Them On Instance Some Verses</i> Ayşenur FİDAN	111-138
● Şeyh Eşrefzâde İzzettin: Hayatı, Eserleri ve Görüşleri <i>Sheikh Eshrefzade İzzettin: His Life and His Works</i> Dr. Fatma ÇALIK	139-164
● İsm-i Tafdilin Kur'an-ı Kerim'de Kullanım Sıklığı <i>The Usage Frequency of Comparatives And Superlatives In the Quran</i> Yrd. Doç. Dr. Hamza ERMİŞ, Arş. Gör. Hatice Kübra ÖZCAN	165-180
● Arap Dili Eğitiminde Kullanılan Silsiletü'l-Lisan Setinin Öğrenci-Öğretmen Görüşlerine Göre Yöntemsel Açından Değerlendirilmesi ve Eksik Yönlerine Çözüm Önerileri <i>The Evaluation of Silsiletu'l-Lisan Education Set Methodologically Which Is Used In Land Forces Language School According To The Views of Students And Teachers And Giving Suggestions To Its Missing Aspects</i> Dr. Kerim AÇIK, Dr. Murat ÖZCAN, Dr. Ali BENLİ	181-204

- İslam Hukuk Literatüründe Dâruislâm ve Dâruhırbın Sınırları **205-226**
The Limitations of Darulislam and Darulharb in Islamic Law Literature
Dr. Muhammed ÇUÇAK
- Belli Başlı Kaynaklarda Havâic-İ Asliyye Listeleri **227-240**
The Lists of Basic Needs in Fountainhead
Dr. Yusuf BALTA

Kitap Tanıtımı / Book Review

- Abdullah Salıhaddin-i Uşşâkî'nin Hz. Ali Dîvânı Tercümesi, Ali ÖZTÜRK, **241-242**
Araştırma Yayınları, Ankara, 2013, 299 s.
Arş. Gör. Ezrail KARAKURT
- Osmanlı İmparatorluğu'nda Derbent Teşkilâtı, Prof. Dr. Cengiz ORHONLU, **243-254**
Eren Yayınevi, İstanbul, 1990
Okt. Mustafa SEZER
- Hadiste Metin Tenkidi Prensibi Olarak Tarihe-Vakiaya Aykırılık, Yrd. Doç. Dr. Ali ARSLAN, **255-262**
Kastamonu, 2013, 203 sy.
Arş. Gör. Ramazan ÖGTEM

Söyleşi / Conversation

- Prof. Dr. Bekir TOPALOĞLU ile Söyleşi, **263-278**
Last Conversation with Bekir Topaloğlu
Mahmut YILMAZ

Koordinasyon Toplantısı Değerlendirmesi / Gezi Yazısı

- İngiltere Notları **279-294**
The United Kingdom Notes
Doç. Dr. Yusuf ALEMDAR
- IV. Türk İslâm Sanatları Tarihi Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Türk-İslâm Sanatları'nda Terminoloji Sorunu Çalıştayı Hakkında Bir Değerlendirme **295-300**
Turkish Islamic Art History Department Coordination Meeting and An Assessment of Terminology Issues in Turkish Islamic Art
Okt. Mustafa SEZER

HASAN BASRİ ÇANTAY'IN HAYATI VE "KUR'ÂN-I HAKİM VE MEÂL-İ KERİM" ADLI ESERİNİN GENEL ÖZELLİKLERİ

The Life of Hasan Basri Cantay And Some Characteristics of His Work "Kur'an-ı Hakim ve Meali Kerim"

Ziya ŞEN*

ÖZET

Bu makale, Hasan Basri Çantay hakkında yapılan çalışmaları, onun hayatını ve eserlerini ve bazı örneklerden hareket ederek onun mealinin ayırt edici taraflarını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Hasan Basri Çantay'ın mealinin adı "Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm"dir. Bu meal bazı yönlerden pek çok mealle aynı olmakla beraber kullandığı dil, parantez içi açıklamalar, dipnot ilaveleri, kaynak kullanımı ve çeviri yöntemi gibi hususlar açısından klasik ve modern dönemde kaleme alınmış birçok mealden ayrılmaktadır.

Çantay'ın meâli, harfi tercüme yoluyla kaleme alınmış Türkçe Kur'an tercümelerinin en başarılı örneklerinden birini oluşturmaktadır.

Eser, Cumhuriyetin ilk yıllarındaki Türkçe'nin kullanımına uygun bir üslupla telif edilmiştir. Çeviride Türkçe cümle yapısı esas alınmıştır. Ancak eserde zikredilen bazı ifade kalıpları ve kavramlar günümüz Türkçesinde kullanılmamaktadır. Türkçenin başarılı bir şekilde kullanıldığı meâlin dili basit, sade ve akıcıdır.

Tercümede pek çok sayıda parantez içi açıklama ve tefsir mahiyetinde dipnot bulunmaktadır. Bunlar esere bir zenginlik kazandırdığı gibi aynı zamanda Kur'an mesajının daha iyi anlaşılması konusunda bir katkı sağlamaktadır.

Toplam üç ciltten oluşan Çantay'ın meâli, klasik döneme ait önemli tefsirlerden istifade edilerek hazırlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hasan Basri Çantay, Kur'an, Tercüme, Meal

ABSTRACT

This article aims to examine the studies made about Hasan Basri Cantay, his life and works, giving some examples demonstrate the distinctive aspects of his Quran Translation.

The name of his Quran Translation is "Kur'ân-ı Hakîm and Meali Kerim". Although his translation is as the same in some ways many translations it separated from the many translations were written in classical and modern periods in terms of issues such as language used, parenthetical explanations, footnotes additions, resource utilization and translation methods.

Cantay's translation is constitutes one of the most successful examples of Turkish translation of Quran that formed by letters translated.

* Doç. Dr. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. (ziyasen@hotmail.com)

The work have been compiled in style an appropriate use of the Turkish Republic's first years. Turkish sentence structure is based on a translation. However, some expression patterns and concepts that mentioned in the book is not used in modern Turkish. The language of the translation that Turkish has been successfully used is plain, simple, and fluent.

There are a lot of explanation in brackets and footnotes in the nature of the commentary in this translation. They bring a richness to work at the same time as it is provide a contribution to better understanding of the Qur'anic message.

Cantay's translation total consisting of three volumes has been prepared by utilizing important commentaries of the classic period.

Keywords: Hasan Basri Cantay, Qur'an, Translation, Meal

Giriş

Hasan Basri Çantay, mücadeleci bir kimliğe sahip olmanın yanında aynı zamanda bir ilim adamı, edebiyatçı, mütefekkir ve müfessirdir. Kendisi halkın nabzını tutmasını çok iyi bilmiş, kitleleri peşinden sürüklemiş, vatanseverliğin en güzel örneklerini bizzat yaşayarak göstermiştir. Onun bu fedakârlıkları karşısında Türk milleti kendisini unutmamış, adının ve eserlerinin sonraki nesillere ulaşmasını sağlamıştır. Hasan Basri Çantay hakkında gerek makale ve gerekse tez şeklinde olsun pek çok çalışma kaleme alınmıştır.¹

1 Burada Hasan Basri Çantay ile ilgili olarak yapılan çalışmalardan (gerek makale, gerek tez ve gerekse kitap olsun) tespit edebildiklerimizin isimlerini zikretmek istiyoruz.

Hasan Basri Çantay Hakkında Yapılan Çalışmalar

a. Makaleler: Aydın Ayhan, *Hasan Basri Çantay*, Merve, Yıl 1, Sayı: 2 (Mayıs-Haziran) Balıkesir 1993, sf. 4-8; Mehmet Özkan, *Hasan Basri Çantay'ın "Kur'an-ı Hakim ve Meâl-i Kerim" Adlı Eseri Üzerine Bir Değerlendirme*, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2012, cilt: XV, sayı: 28-1, sf. 43-66; Mücteba Uğur, *Ölümünün 10. Yıldönümü Münasebetiyle: Hasan Basri Çantay (1887-1964)*, Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi], Kasım-Aralık 1974, cilt: XIII, sayı: 6, sf. 376 vd; H. İbrahim Karslı, *"Hasan Basri Çantay'ın Kur'an-ı Hakim ve Meâl-i Kerim'deki Tercüme Metodu"*, Ekev Akademi Dergisi, Yıl 6, Sayı 13, 2002; Hasan Yılmaz, *Elmalılı ve Çantay'ın 'Mukaddimeleri' Özelinde 'Çeviri Olgusu' ve 'Kur'an Meallerine' Dair*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat fakültesi Dergisi, Erzurum 2008, sayı: 30, sf. 93-119; Mücteba Uğur, *Vatansever Mücahid Hasan Basri Çantay'ı Anarken*, Türk Yurdu, Kasım 1991, cilt: 11, sayı: 51.

b. Kitaplar: Mücteba Uğur, *Hasan Basri Çantay*, TDVY, Ankara 1994.

c. Tezler: Muhammet Gündoğdu, *Hasan Basri Çantay'da Din ve Toplum*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2009; Murat Okuyar, *Kıraatlar Açısından Elmalılı ve Çantay Meallerinin Değerlendirilmesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2012; Yusuf Ceylan, *H. Basri Çantay'ın "Kur'an-ı Hakim ve Meâl-i Kerim" Adlı Meâli ile Mustafa İslamoğlu'nun "Hayat Kitabı Kur'an" Meâli Üzerine Mukâyeseli Bir İnceleme*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2011; Abdullah Yılmaz, *Hasan Basri Çantay ve Meâl-i Kerim'indeki Tefsir Kısımlarının Analizi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2007; Sadık Erenbaş, *Hasan Basri Çantay'ın Tefsir İlimindeki Yeri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Karadeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Trabzon, 2006.

d. Diğerleri

Emin Işık, *"Hasan Basri Çantay"*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1993, VIII, 218; İsmail Hakkı Mercan, İlker Er, *XX. Yüzyıl Türk İlim Adamlarından Balıkesirli Hasan Basri Çantay ve Onun Kütüphanesi*, 18-19 Kasım 2009 Dârülfünun İlahiyat Sempozyumu Tebliğleri, İstanbul 2010, sf. 63-65; Vehbi Vakkasoğlu, *Osmanlıdan Cumhuriyete İslâm Alimleri*, İstanbul 1987, sf. 31-49; Salih Akdemir, *Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümelei*, Ankara 1989, sf. 48-68; Yusuf Akgül, *"Karasi Toprağının Yiğit Evladı Hasan Basri Çantay"*, Hazırlayan İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Kara Günler ve İbret Levhaları, Petek Matbaası, Balıkesir, trs; Gülgün Yazıcı, *"Hasan Basri Çantay'dan Yaşar Nuri Öztürk'e Kur'an Meâllerinde Türkçenin Serüveni"*, Kur'an Mealleri Sempozyumu II, 24-26 Nisan 2003 İzmir, DİB Yayınları, Ankara, 2007.

1. Hasan Basri Çantay'ın Hayatı

Hasan Basri Çantay 18 Kasım 1887'de Balıkesir'de doğdu. Babası Balıkesir tüccarlarından ve ulemâdan Çantayoğlu Halil Cenâbî Efendi, annesi Sincanoğulları'ndan Kepsutlu Hatice Hanım'dır.² Babası mutasavvıf, annesi ise güzel ahlak sahibi bir hanım olarak tanınırdı.³

Ailenin üç kızla birlikte tek erkek evlâdı olan Hasan Basri, ilk tahsilini Arap Hoca'dan aldıktan sonra İbtidâ-i Kebîr denilen ilkokula verildi. Daha sonra lise öğrenimi için Balıkesir İdâdisi'ne girdi ancak İdâdî'nin dördüncü sınıfında onaltı yaşında iken babasının ölümü üzerine (1319/1903) yakınlarından destek alamadığından ailenin geçimini tek başına sağlayabilmek için öğrenimini yarıda bırakmak zorunda kaldı.

Balıkesir mutasarrıfı Ömer Ali Bey tarafından kendisine Bayındırlık Müdürlüğü'nde bir memuriyet görevi verildi. Bu arada müftü Osman Nûri Efendi ile Âdil Efendi'den Farsça ve Balıkesir Mevlevîhâne Medresesi'nde Ahmed Nâci Efendi'den de Arapça okudu. Babasının yakın dostu olan Ahmed Nâci Efendi ona hem hocalık hem de mânevî babalık yaptı. Bir taraftan Arapça ve Farsça'sını ilerletmeye çalışırken diğer taraftan da edebiyat, hukuk ve felsefe ile meşgul oldu.⁴

1908'de II. Meşrutiyet'in ilânından sonra Balıkesir'de yayımlanan önce Nasihat Gazetesi'nde sonra da Balıkesir Gazetesi'nde çeşitli konularda yazılar yazdı ve mutasarrıf Sâmih Rifat Bey zamanında (1911) Yıldırım Gazetesi'ni çıkardı. İl Özel İdarelerinin ilk kuruluşunda (1913) Balıkesir İl Dâimî Encümeni'nin başkâtipliğini yaptı. Daha sonra (1914'de) mutasarrıf Reşid Bey'in emriyle bütün sorumluluğunu yüklendiği Karesi Gazete'sini çıkarmaya başladı. Bu gazeteden elde ettiği kâr ile Balıkesir'de Vilayet Matbaasını kurarak matbuat hayatının gelişmesinde önemli rol oynadı. I. Dünya Savaşı sonlarına doğru (1918'de) Ses Gazetesi'ni çıkardı. Milli Mücadele yılları boyunca Türk milletinin haklarını sonuna kadar savunan ve milli şuurun uyanışına aracılık eden yazıların yayın organı olan Ses'in kapatılarak sahibinin İstanbul'a gelmesiyle ilgili emir geldiğinde Hasan Basri, Balıkesir'i temsilen I. İzmir Kongresi'ne katılmak üzere şehirden ayrılmış bulunuyordu. Kendisinin takip edildiğini öğrenince çareyi kaçmakta buldu. Burhaniye, Kepsut, Dursunbey kasabalarında ve köylerde dokuz aydan fazla dolaştı ve o yörede Millî Mücadele'nin başlaması konusunda önemli faaliyetler gösterdi.⁵

2 Mücteba Uğur, *Hasan Basri Çantay*, Ankara 1994, sf. 1; Mücteba Uğur, *Ölümünün 10. Yıldönümü Münasebetiyle: Hasan Basri Çantay (1887-1964)*, Diyanet İlmî Dergi, Kasım-Aralık 1974, c. XIII, sy. 6, sf. 376.

3 Özer Çetin, *Hasan Basri Çantay'ın Kişiliği*, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2010/2, c. 12, sy. 2, sf. 12.

4 Emin Işık, *Hasan Basri Çantay*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1993, VIII, 218. Ayrıca bkz. Uğur, *Hasan Basri Çantay*, sf. 2-5; Uğur, *Ölümünün 10. Yıldönümü Münasebetiyle: Hasan Basri Çantay (1887-1964)*, Diyanet İlmî Dergi, Kasım-Aralık 1974, c. XIII, sy. 6, sf. 376.

5 Işık, *Hasan Basri Çantay*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, VIII, 218. Ayrıca bkz. Uğur, *Hasan Basri Çantay*, sf. 9-19; Uğur, *Ölümünün 10. Yıldönümü Münasebetiyle: Hasan Basri Çantay (1887-1964)*, Diyanet İlmî Dergi, Kasım-Aralık 1974, c. XIII, sy. 6, sf. 376.

Birinci Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne Balıkesir milletvekili olarak girdi. Aynı mecliste vekil olarak bulunan şair Mehmed Âkif ile yakın arkadaş oldu ve ondan Arap Edebiyatı okudu. Mehmed Âkif, Bursa ve Balıkesir çevresinden gelen Yunan mezâlîmi haberlerinin tesiri ve düşman ayakları altındaki vatan topraklarının acısıyla yazdığı "Bülbül" şiirini Çantay'a ithaf etmiştir.⁶

Büyük Millet Meclisi'nin I. Dönemi sonunda Balıkesir'e dönen Çantay orada edebiyat öğretmenini olarak göreve başladı. Aynı zamanda 132 şehid çocuğunun eğitimi için kurulan Şehit Çocukları Yuvası Müdürlüğünü de üstlendi. Diğer taraftan kendisinin çıkardığı Zafer-i Millî gazetesinde yazılar yazdı. 1928'de aşırı zihin yorgunluğundan dolayı hastalandı ve bu sebeple emekliye ayrıldı.

Emekli oluşunun ardından bir süre ziraat ve ticaretle meşgul oldu. Bu konuda başarı gösteremeyince sonra tekrar dinî, ilmî ve edebî faaliyetlere dönerek telif ve tercüme eserler kaleme aldı.

78 yıl yaşam süren Hasan Basri Çantay 3 Aralık 1964'te İstanbul'da vefat etti. Cenaze namazı Fatih Camii'nde kılındı. Mezarının çok sevdiği dostu Mehmed Âkif'e yakın olması hususundaki vasiyeti üzerine Edirnekapı Şehitliği'ne defnedildi.⁷

2. Hasan Basri Çantay'ın Eserleri

Tespit edildiği kadarıyla Çantay, dini konulardan, ahlaktan, dilden, felsefeden, eğitim, hukuk ve ticarete kadar uzanan geniş bir yelpazede yaklaşık 23 eser vermiştir.⁸ Ancak kendisinin tüm eserleri basılamadı. Biz burada öncelikle onun basılmış eserleri konusunda bilgi verdikten sonra basılmayan eserlerine temas edeceğiz.

a. Basılmış Eserleri

1. Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm (Bu meal hakkında detaylı bilgi daha sonra verilecektir.)

2. On Kere Kırk Hadis

Kırk Hadis yazmak İslam kültür tarihinde oldukça önemli bir gelenektir. Bazı bilginler, Müslümanların bilmesinde fayda gördükleri kırk veya kırktan fazla hadisi bir araya getirmişlerdir.⁹ Hasan Basri Çantay'ın bu eseri kırk hadislik bölümlerden oluşur. Her bölüme Birinci Kırk Hadis, İkinci Kırk Hadis... gibi başlıklar konulmuştur. Eser, 400 hadisin yer aldığı 10 kitapçığın bir araya gelmesiyle oluşur. 3 ciltlik

6 Uğur, *Hasan Basri Çantay*, sf. 19-25.

7 Uğur, *Hasan Basri Çantay*, sf. 25-42; Işık, *Hasan Basri Çantay*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, VIII, 218.

8 Çetin, *Hasan Basri Çantay'ın Kişiliği*, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2010/2, c. 12. sy. 2, sf. 13-14.

9 Geniş Bilgi için bakınız: M. Yaşar Kandemir, *Kırk Hadis*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2002, XXV, 467-470.

bu kitapların toplamında 1200 hadis yer almaktadır. Çantay'ın "Kırk Hadis" adlı eserinin büyük bir kısmı Türkçeye çevrilmiş ve İstanbul'da basılmıştır.¹⁰

3. Fıkh-ı Ekber Tercümesi (Ankara 1954).

İmam A'zam Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-Ekber* adlı risâlesinin Türkçeye tercümesidir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın talebi doğrultusunda çevrilmiş olan bu eser, birkaç defa basılmış olup en son baskısı 1982'de Ankara'da yapılmıştır.¹¹

4. Âkifnâme (İstanbul 1966).

Mehmed Âkif'in ölümünü takip eden günlerde armağan kitabı olarak yayımlanmak üzere hazırlanan, fakat bazı sebeplerle basılamayan eser, yazarının vefatından sonra oğlu tarafından neşredilmiştir.

Âkifnâme, Mehmed Âkif ile Hasan Basri Çantay'ın ortak dostu Mahir İz'in eseri takdim eden kısa bir yazısının ardından Nurettin Topçu'nun "Âkifnâmeye Dair" başlıklı, Âkif'i ve eserlerini felsefî, özellikle de tasavvufî bir değerlendirmeye tâbi tutarak bunların değerini ortaya koyan bir yazısı ile başlamaktadır.

Çantay bu eserini, Mehmed Âkif'in hayatı, şahsiyeti ve edebî hüviyeti hakkındaki kendi fikir ve hatıralarını devrin edip ve yazarlarından aktardığı bilgilerle destekleyerek meydana getirmiştir.

Âkif'in "Safahat" dışında kalmış şiir ve nesirlerinden örneklerle zenginleştirilen kitabın bir özelliği de şairin ölümü üzerine devrin gazete ve mecmualarında çıkmış yazılara yer vermesidir.

Eser ayrıca, şairin yakın arkadaşı sıfatı ile Çantay'a yazılan tâziye mektuplarını, Âkif'e dair bilgi ve hâtıra nakleden, onun sanatı ve edebî kişiliği hakkında değerlendirmelerde bulunan pek çok edebiyatçının mektubunu ve vefatı dolayısıyla kaleme alınmış mersiye ve tarih manzumelerinden pekçoğunu ihtiva eder.¹²

5. "es-Sekâfetü'l-İslâmiyye fi'l-Menâtık't-Türkiye"

Bu çalışma, Türklerin müslüman oluşları, İslâm kültür ve medeniyetine hizmetleri ve bugünkü Türk dünyası hakkında bilgiler veren uzun bir makale olup çeşitli ülkelerde İslâmiyet'in durumunu konu alan "Islam the Straight Path" adlı derleme eser içinde yayımlanmıştır (nşr. K. W. Morgan, New York 1958). Aynı makale, Mahmûd Abdullah Ya'kûb tarafından "el-İslâm es-Sirâtü'l-Müstakim"

10 İsmail Hakkı Mercan, İlker Er, *XX. Yüzyıl Türk İlim Adamlarından Balıkesirli Hasan Basri Çantay ve Onun Kütüphanesi*, 18-19 Kasım 2009, Dârülfünûn İlahiyat Sempozyumu Tebliğleri, İstanbul 2010, sf. 68. Ayrıca bkz. Uğur, *Hasan Basri Çantay*, sf. 65.

11 Mercan, Er, *XX. Yüzyıl Türk İlim Adamlarından Balıkesirli Hasan Basri Çantay ve Onun Kütüphanesi*, 18-19 Kasım 2009, Dârülfünûn İlahiyat Sempozyumu Tebliğleri, İstanbul 2010, sf. 68. Ayrıca bkz. Uğur, *Hasan Basri Çantay*, sf. 64.

12 Işık, *Hasan Basri Çantay*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, VIII, 219.

(Bağdat 1963) adıyla yapılan eserin Arapça tercümesinde de yer almıştır (II, 47-101).¹³ **The Straight Path of Islam**: Amerikalı Teolog Kenneth Morgan'ın yaşayan dünya dinleri konusunda kaleme aldığı eserinin İslam dinine ayrılmış kısmıdır. Kenneth Morgan, yeryüzünde taraftarı bulunan dinlerin her birini o dine inanan bir alimin yazdığı yazıyla anlatmıştır. İslamiyet'e ayrılan kısım da Hasan Basri Çantay tarafından kaleme alınmıştır. Bahse konu makale İngilizceye çevrilerek Amerika'da yayımlanmıştır.¹⁴

6. Mektepli Yavrularıma (Balıkesir 1922)

Balıkesir'de idareciliğini de kendisinin yaptığı *Şehit Çocukları Yuvası* öğrencileri için planlanmış olup vatan, millet ve istiklal kavramlarını işleyen bu eser, okul piyesleri şeklinde hazırlanmış ve iki kitaplık bir seri olarak yayımlanmıştır.¹⁵

7. Müslümanlıkta Himaye-i Etfal (Ankara 1922)

Himaye-i Etfal Cemiyeti Umumi Merkezi (Çocuk Esirgeme Kurumu Genel Merkezi)'nin emri doğrultusunda hazırlanan bu eser, çocukları korumanın ve onları yetiştirip topluma faydalı olmalarını sağlamanın dini ve sosyal açıdan önemini ele alır.¹⁶

8. Ülkü Edebiyatı (Balıkesir 1939)

İkinci meşrutiyetten sonra ortaya çıkan "*sanat sanat içindir*" felsefesinin eleştirisine dairdir. Çantay bu eserinde, her türlü sanatın toplum için olduğu görüşünü savunur.¹⁷

9. Zekâ Demetleri

Hasan Basri Çantay'ın bu eseri daha çok dini ağırlıklı fıkralar, latifeler ve cümlelerden oluşmaktadır. Alim bir papazın çeşitli bahislere, ilahiyata, latifelere, garip olaylara ve diğer bazı konulardaki görüşlerine dair kaleme aldığı "*Mecanî'l-Edeb*" isimli eserden seçilmiş 127 adet fıkradan oluşmakta olan bu eserin sonuna kendisi de bazı fıkralar eklemiş ve birinci baskısı 1939'da Balıkesir'de, ikinci baskısı 1962'de İstanbul'da yapılmıştır. Çantay, bir nevi siyasetname veya nasihatname

13 Işık, *Hasan Basri Çantay*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, VIII, 219.

14 Mercan, Er, XX. *Yüzyıl Türk İlim Adamlarından Balıkesirli Hasan Basri Çantay ve Onun Kütüphanesi*, 18-19 Kasım 2009, Dârülfünûn İlahiyat Sempozyumu Tebliğleri, İstanbul 2010, sf. 69. Ayrıca bkz. Uğur, *Hasan Basri Çantay*, sf. 64-65.

15 Mercan, Er, XX. *Yüzyıl Türk İlim Adamlarından Balıkesirli Hasan Basri Çantay ve Onun Kütüphanesi*, 18-19 Kasım 2009, Dârülfünûn İlahiyat Sempozyumu Tebliğleri, İstanbul 2010, sf. 67. Ayrıca bkz. Uğur, *Hasan Basri Çantay*, sf. 63.

16 Mercan, Er, XX. *Yüzyıl Türk İlim Adamlarından Balıkesirli Hasan Basri Çantay ve Onun Kütüphanesi*, 18-19 Kasım 2009, Dârülfünûn İlahiyat Sempozyumu Tebliğleri, İstanbul 2010, sf. 67. Ayrıca bkz. Uğur, *Hasan Basri Çantay*, sf. 63.

17 Mercan, Er, XX. *Yüzyıl Türk İlim Adamlarından Balıkesirli Hasan Basri Çantay ve Onun Kütüphanesi*, 18-19 Kasım 2009, Dârülfünûn İlahiyat Sempozyumu Tebliğleri, İstanbul 2010, sf. 67. Ayrıca bkz. Uğur, *Hasan Basri Çantay*, sf. 63.

türü kitaplarla benzerlik gösteren bu eserinde, insanlara nasihat amacıyla eğlendirici hikâye ve fıkraları adı geçen eserden tercüme ederek okuyucuya sunmuştur.¹⁸

10. Kara Günler ve İbret Levhaları (İstanbul 1964)

Çantay'ın Balıkesir'de çıkan *Türk Dili Gazetesi*'nde 18-27 Ocak 1939 tarihleri arasında yayımlanmış Milli Mücadele yıllarındaki kaçaklık günlerine dair hatıralarıdır. Ses gazetesindeki bazı yazılarıyla birlikte neşredilmiştir.¹⁹

b. Basılmamış Eserleri

Hasan Basri Çantay'ın basılmamış on iki eserinin olduğu çeşitli kaynaklarda belirtilmiştir. Çalışma halinde veya müsvedde olarak, birinin veya varislerinin elinde olduğu tahmin edilen bu eserlerin bulunup yayımlanması ve kültür tarihimize kazandırılması son derece önemlidir.

Bu eserler şunlardır:

1. Dîvânü Lugâti't-Türk Tercümesi

Kaşgarlı Mahmud'un ünlü eserinin tercümesidir. Eser tamamlanamamıştır.

2. Şifâ-i Şerîf Tercümesi

Hz. Peygamber'in şemailine dair Kadî İyaz'ın "*eş-Şifâ bi Ta'rîfi Huluki'l-Mustafa*" adlı eserinin çevirisidir. Mealini yazarken bu eserden çokça istifade etmiştir.

3. Huccetullahi'l-Bâliğa Tercümesi ve Şerhi

Şah Veliyullah ed-Dehlevî'nin, dini hükümlerin hikmet ve gerekçelerini konu edinen eserinin tercümesi ve yorumudur. Mealini yazarken bu eserden de istifade etmiştir.

4. Türk Sıvıları

Türk Dilinde çok yaygın olan bir kısım atasözlerinin kaynağını, kullanılış yerlerini, edebi ve tarihi değerlerini ve kullanıldığı yerleri açıklayan bir çalışmadır. Eserin, Türk folklor ve kültürü için önemli bir kaynak olacağı şüphesizdir.

5. Kalendernâme

Fikrî ve felsefî denemeler şeklindedir. Çantay'ın bazı konulardaki görüşlerini felsefi yönden ele alan bir eserdir.

18 Mercan, Er, XX. Yüzyıl Türk İlim Adamlarından Balıkesirli Hasan Basri Çantay ve Onun Kütüphanesi, 18-19 Kasım 2009, Dârülfünûn İlahiyat Sempozyumu Tebliğleri, İstanbul 2010, sf. 68. Ayrıca bkz. Uğur, Hasan Basri Çantay, sf. 64.

19 Mercan, Er, XX. Yüzyıl Türk İlim Adamlarından Balıkesirli Hasan Basri Çantay ve Onun Kütüphanesi, 18-19 Kasım 2009 Dârülfünûn İlahiyat Sempozyumu Tebliğleri, İstanbul 2010, sf. 69. Ayrıca bkz. Uğur, Hasan Basri Çantay, sf. 64.

6. İslam'da Cihad ve İdman

7. Dokuz Derste Arapça ve Farsça Elifba

8. Maneviyat-ı Askeriye Dersleri

9. Edebi Kaideler

10. Gazetecilik Yüzünden

11. Ticari İkrar

12. İstimlâk Kanunları ve Şerhleri²⁰

c. Gazete ve Dergi Yazıları

Hasan Basri Çantay'ın basın ve kültür hayatına girdiği ilk yıllardan başlayıp, ömrünün sonuna kadar yazmış olduğu makaleleri çeşitli yayın organlarında neşredilmiştir. Onun pek çok İslam ülkesinde tanınmasında gazeteciliği etkili olmuştur. O, Balıkesir'deki birçok gazetede yazmış, hatta bazılarının idareciliğini de yapmıştır. Bu yazıları sırasında; H. Basri, H. B. Çantay, H. B. Sireti, Nasuhi Dede, Pir-i Fani, Kalender, Mü'min, Y. H., Muvahhid gibi müstear adlar kullanmıştır.

Onun köşe yazıları ve makaleleri şu şekilde kategorize edilebilir:

Kendisinin çıkardığı gazeteler:

Balıkesir Gazetesi,

Yıldırım Gazetesi,

Ses Gazetesi: Hasan Basri Çantay tarafından 17 Ekim 1918-13 Mart 1919 tarihleri arasında 22 sayı olarak neşredilen haftalık bir gazetedir.²¹

Karesi Gazetesi: 14 Nisan 1330/27 Nisan 1914'den itibaren resmi olarak neşredilmeye başlayan bir gazetedir.²²

Balıkesir'de yayımlanıp yazısı neşrolunan gazeteler:

Zafer-i Milli

Türk Dili.

20 Uğur, *Ölümünün 10. Yıldönümü Münasebetiyle: Hasan Basri Çantay (1887-1964)*, Diyanet İlmî Dergi, Kasım-Aralık 1974, c. XIII, sy. 6, sf. 376-377; Uğur, *Hasan Basri Çantay*, sf. 66-67; Mercan, Er, XX. *Yüzyıl Türk İlim Adamlarından Balıkesirli Hasan Basri Çantay ve Onun Kütüphanesi*, 18-19 Kasım 2009, Dârülfünûn İlahiyat Sempozyumu Tebliğleri, İstanbul 2010, sf. 69; Işık, *Hasan Basri Çantay*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, VIII, 219.

21 Neşimi Yazıcı, *Hasan Basri (Çantay) ve Ses Gazetesi*, sf. 63. (Makale "Kurtuluş Savaşında Gönen ve Çevresi" -Ankara 1988- adlı eserin içerisinde yer almaktadır.)

22 Yazıcı, *Hasan Basri (Çantay) ve Ses Gazetesi*, sf. 64.

İstanbul'da yayımlanıp yazısı neşrolunan dergiler:

Sebilürreşad: Eski ve yeni harflerle yayınlanmış olan *Sebilürreşad* dergisinde onun dört makalesi vardır.

Sırat-ı Müstakîm.

Ankara'da yayımlanıp yazısı neşrolunan dergiler:

İslam: Çantay'ın bu dergide değişik konularda 37 makalesi neşrolunmuştur.

Bunlardan başka daha birçok süreli yayında makaleleri çıkan Hasan Basri Çantay'ın değişik konularda 116 makalesi neşrolunmuştur.²³

d. Şiirleri

Oldukça güçlü bir şair olan Hasan Basri Çantay, aruz ve hece vezinlerinde birçok şiir yazmıştır. Bu şiirlerinde *Basri*, *Hüzni*, *Serseri Aşık Hasan* gibi takma isimler kullanmıştır. Şiirlerinde, Mehmet Âkif Ersoy'un bir hayli etkisinde kalmıştır. Şiirlerinin bir kısmı oğlu Mürşid Çantay tarafından "*Babamın Şiirleri*" adı altında 1964'de İstanbul'da yayınlanmıştır.²⁴

3. Hasan Basri Çantay'ın "Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm" Adlı Eseri²⁵

Hasan Basri Çantay'ın en önemli eseri olup açıklamalı bir Kur'an-ı Kerim tercümesidir.

Çantay eserinin önsözünde şu konular üzerinde durur:

- Kur'an gibi her yönüyle eşsiz olan bir eserin tercüme edilmesinin güçlükleri ve onu hakıyla tercüme etmekten beşerin aciz kalacağı,
- Yayımlanmış bazı Türkçe tercümelemlerin değerlendirmesi,
- Kendi tercümesinin özellikleri (Bunları on üç madde halinde sıralamıştır.)²⁶
- Bu meâlin, kendinden öncekilere nispetle, daha derli toplu ve yepyeni bir eser olduğu, bundan sonra yazılacaklara da bir çığır açacağı ve bir rehber olacağı hususu.

23 Mercan, Er, XX. Yüzyıl Türk İlim Adamlarından Balıkesirli Hasan Basri Çantay ve Onun Kütüphanesi, 18-19 Kasım 2009, Dârülfünûn İlahiyat Sempozyumu Tebliğleri, İstanbul 2010, sf. 66-67.

24 Mercan, Er, XX. Yüzyıl Türk İlim Adamlarından Balıkesirli Hasan Basri Çantay ve Onun Kütüphanesi, 18-19 Kasım 2009, Dârülfünûn İlahiyat Sempozyumu Tebliğleri, İstanbul 2010, sf. 66. Ayrıca bkz. Uğur, Ölümünün 10. Yıldönümü Münasebetiyle: Hasan Basri Çantay (1887-1964), Diyanet İlimi Dergi, Kasım-Aralık 1974, c. XIII, sy. 6, sf. 376.

25 Bu çalışmada, tekrar olmaması için 19-21 Eylül 2014 tarihleri arasında Balıkesir'de düzenlenen "**Vefatının 50. Yılında Hasan Basri Çantay Sempozyumu**"nda, sunulmak üzere Prof. Dr. Ömer Dumlu bey ile beraber hazırlanmış olduğumuz şu konulara temas edilmeyecektir. "Eserdeki Dipnotlar", "Eserdeki Kur'ânî Kavramlar", "Esbab-ı Nüzul", "Kıraatler", "Arapça Gramer", "Diğer İlimler".

26 Onun mealinde zikrettiği bu özellikler için bkz. Hasan Basri Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, İstanbul 1952, I, 8.

a. Mealin Bazı Genel Özellikleri

- Eserin hemen hemen her sayfasında dipnot vardır. Mealin bin iki yüz otuz altı sayfaya ulaşması da bu dipnotların çokluğundan kaynaklanmaktadır. Bu dipnotlarda usule dair bazı bilgilere yer verildiği gibi metinde verilen bilgilerin kaynaklarına da atıfta bulunmaktadır.
- Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm'de "harfî tercüme" yöntemi tercih edilmiştir. Ayetlerin mealinde tek bir harfin bile hakkı verilmiştir. Kur'an metninde karşılığı bulunmayan kelimeler, meâl alınmamıştır.
- Mâziye muzâri, muzâriye mâzi, isme fiil, fiile isim mânası verilmemeye özen gösterilmiştir.
- Meal, metne bağlı kalarak ancak gerekli yerlerde parantez içinde ve dipnotlarda açıklamalar getirme esasına göre hazırlanmış, bu yönüyle parantezli meallerin ilk örneği olmuş ve Kur'an tercümelelerinde bir çığır açmıştır.²⁷ Çantay, gerek Kur'an'daki müphem ifadeleri ve terimleri, gerekse onda yer verilmeyen (mahzuf) unsurları ve yine Arap dili ve Kur'an'ın kendine has diğer özelliklerini göz önünde bulundurarak, mealinde akıcılığı ve anlaşılabilirliği sağlamak düşüncesiyle parantez uygulamasına gitmiştir.²⁸ Bununla, bir yandan metne bağlı bir meâl ortaya konmak istenirken öte yandan bu parantez içi kelime ve cümleciklerle mânanın daha iyi anlaşılır olması amaçlanmıştır. Mesela Al-i İmran suresi 54. Ayetin (*Ve mekeru ve mekerallah vallahu hayrul makirin*) mealini "Celâleyn"den naklen (*Yahudiler gizli hıyileye sapdılar, (İsâyî ansızın öldürmiye adam ta'yin etdiler), Allah da onların o hıylekârlıklarına (öldürmek isteyen) İsâyeye benzetmek, kendilerine onu öldürtmek, İsâyî yukarıya kaldırmak suretiyle) mukabele etdi. Allah, bütün hıylekârları hakkıyla bilendir.* şeklinde adeta tefsir gibi vermiştir.²⁹
- Çantay mealinde genellikle kendine has orijinal ve tutarlı bir çeviri örneği sergilemiştir. Bu yönüyle meal, Türkçe Kur'an tercümeleleri alanında yeni bir başlangıç olmuş ve yayımından sonra yapılacak tercüme faaliyetlerinde kendisinden müstağni kalınmamıştır. Şimdi de bu konuda birkaç örnek vermek istiyoruz:

Bakara suresi 54. Ayette geçen "...Fe'ktülû enfüsekü..." ibaresine "... nefislerinizi öldürün (islah edin)..." şeklinde bir anlam vermiştir.³⁰

27 Gülgün Yazıcı, *Hasan Basri Çantay'dan Yaşar Nuri Öztürk'e Kur'an Meâllerinde Türkçenin Serüveni*, Kur'an Mealleri Sempozyumu II, 24-26 Nisan 2003 İzmir, DİB Yayınları, Ankara, 2007, c. II, sf. 383.

28 H. İbrahim Karslı, *Hasan Basri Çantay'ın Kur'an-ı Hakîm ve Meali Kerim'deki Tercüme Metodu*, Ekev Akademi Dergisi, Yıl 6, sy. 13, 2002, sf. 171.

29 Çantay, *age.*, I, 91.

30 Çantay, *age.*, I, 22.

Bakara suresi 14. Ayette geçen "*İstihzâ*" kelimesini açıklarken 15 dipnotta: "*İstihzâ: Eğlenmek, alay etmektir. Cenab-ı Hakk'a nispet edilince bunun manası cezasını vermek olur*", demiştir.³¹

Bakara suresi 187. ayette geçen "...*Tehtânûne enfüseküm...*" ibaresine "...*nefislerinize karşı zaaf göstermekte olduğunuzu...*" anlamını vermiştir.³²

Tevbe suresi 84. Ayette geçen "*Vela tûsalli...*" ibaresinin "*Dua ve istiğfar etme*" anlamına geldiğini belirtmiş ve Beyzâvî'den naklen 76. dipnotta: "*Burada "salat"tan murad (lügat manasıdır. Yani) dua ve istiğfardır.*" demiştir.³³

Yusuf sûresinin 30. Ayetinde (*Ve kâle nisvetün fil medineti imraetül azizi türâvidü fetâhâ an nefsihi kad şeğafehâ hubbâ inna lenerâhâ fi dalalin mübin*) mükemmel bir çeviri örneği sergilemiştir: "*Şehirdeki bir kısım kadınlar: "Azizin karısı, delikanlısının nefsinden murad almak istiyormuş. Sevgi, yüreğinin zarına işlemiş! Görüyoruz ki o, muhakkak apaçık bir sapıklıktadır" dedi (ler)*".³⁴

İsra sûresi 89. Ayetin son bölümü olan "*Fe ebâ ekserunnesi illa küfûrâ*" ibaresine "*İnsanlardan pek çoğu ise illa gavurlukta ayak dirediler*" şeklinde bir mana vermiştir.³⁵

- Eser ilk defa 1953'te İstanbul'da üç cilt halinde neşredilmiş, daha sonra da birçok baskısı yapılmıştır.³⁶ Fakat Hasan Basri Çantay bu kitabının gelirlerinden bir kuruş dahi cebine koymayıp tüm gelirini yaptırdığı camiye harcamıştır.³⁷
- Bu çalışma, kaynakçaya hakim yarı tefsir bir mealdir.
- Eserin şekil ve tertibi titizlikle düzenlenmiştir.
- Kullanım kolaylığı sağlamak amacıyla her cildin sonuna ciltteki konuları içine alan bir indeks ve notlar eklenmiştir.
- Ayetler arasındaki irtibata çok dikkat edilmiştir.
- Hasan Basri Çantay mealinin baş taraflarında özellikle birinci ciltte sure ve ayetlerin tefsirine dair yorumları dip notlarda uzun uzun verirken, ortalarda özellikle ikinci ciltte bu konuda çok kısa bilgiler vermiş, son bölümlerde özellikle üçüncü ciltte ise yine detaylı açıklamalar yapmıştır.
- Müellif eserinde doğru olarak kabul ettiği anlamları ikna edici delillerle desteklemeye çalışmıştır. Mesela "*Fesurhünne*" lafzına "*Kesip parça parça edip birbiriyle hamur yap*" anlamını verirken "*Min hünne cüz'en*" ibaresinin

31 Çantay, *age.*, I, 15.

32 Çantay, *age.*, I, 50.

33 Çantay, *age.*, I, 293.

34 Çantay, *age.*, I, 351.

35 Çantay, *age.*, II, 496.

36 Işık, *Hasan Basri Çantay*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, VIII, 218.

37 Uğur, *Hasan Basri Çantay*, sf. 121.

yukarıdaki anlamı teyid ettiğini belirtmiş ve “alıştırmak” ile “kesmek” arasında bir tezadın olmadığını vurgulamıştır.³⁸ Bu konudaki başka bir örnek de onun Hud suresinin 35. Ayeti ile ilgili dipnotta yaptığı şu açıklamalardır:

“İmam Mukatil bu ayeti celilenin bir cümle-i mu’teriza olarak, Mekke müşrikleri hakkında nazil olduğunu söylemiş, “Celaleyn” de bunu ihtiyar etmiştir. Bu suretle izahlı meal: “Belki onu (Kur’anı Hz. Muhammed -s.a.v.-) kendiliğinden uydurdu derler” şeklinde almak lazımdır. Yok, ekseriyetin kavline göre Nuh (a.s.) kıssasının içinde görürsek meal şu olur: “Belki onu (Kendisine vuku’ bulan İlahi vahyi Nuh -a.s.) kendiliğinden uydurdu derler”. Fakat bizce birinci şık daha çok tercihe şayandır. Çünkü: 1) Bu kissa ehl-i Mekke’ye ibret ve intibah vermek için sevk edilmiştir. 2) “Yekûlüne” lafz-ı celili maziye değil hali veya istikbali göstermektedir. Bu ayetteki “Em” edatı Celâleyn’e göre “belki” manasındır.”³⁹

- Çantay, bazen rivayetleri verir ve bunlar arasında bir tercihte bulunur. Bazen de kendisi yeni görüşler ileri sürer. Mesela Sâd suresinin 11. Ayetinin yorumunda dipnotta şu bilgilere yer verir:

“(Onlar) derme çatma partilerden (mürekkeb) öyle bir ordudur ki işte şurada hezimete uğratılmış (lar) dır.”

Bu ayetin bulunduğu sayfanın sonunda yer alan 13. dipnotta şöyle denilmektedir:

İleride açılacak olan Bedir seferinde ve perişan edilecekleri Bedir mevkiinde “Şeyhâde, Medârik, Hâzin”. (Katade) diyor ki: “Hünâlike” lafz-ı kerimi Bedir gününe işarettir. Cenab-ı Hak müşriklerin yakında bozulacaklarını Mekke’de haber vermiş, ayetin manası Bedir günü tezahür etmiştir. Bazılarına göre de maksad “Hendek muharebesi”dir. Bence en doğru manayı Mekke’nin fethi gününe hamletmektir. “Razi”⁴⁰

- Çantay mealinde zaman zaman diğer tercümelerde bazı hatalar olduğunu, kendisinin yaptığı tercümenin ise daha doğru olduğunu belirtmiştir. Bu da onun yaptığı tercüme hususunda kendisine olan güvenin bir göstergesidir. Bu konuda örnek olarak şunu verebiliriz: O, Bakara suresi 85. Ayette geçen “...tüfâdühüm...” lafzının müfaale babından olduğunu söylemiş, bu sebepten dolayı bu kelimeyi “fidyeleşirsiniz” diye tercüme ettiğini belirtmiş, müfessirlerden pek çoğunun bu lafza “onlardan fidye alıyorsunuz” diye mana verdiklerini ancak doğru olanın kendisinin verdiği anlam olduğunu belirtmiştir.⁴¹

38 Çantay, *age.*, I, 74.

39 Çantay, *age.*, I, 331.

40 Çantay, *age.*, II, 777.

41 Çantay, *age.*, I, 28.

Bu konuda başka bir örnek de Bakara suresi 233. Ayette geçen "...yurdi'ne.." lafzıdır. Kendisi bu lafza "emzirirler" anlamını vermiş ve bazılarının kelimenin manasını inşai yaparak "emzirsinler" diye anlam verdiğini söylemiştir.⁴²

b. Mealın Tasavvufî Yönü

Çantay'ın kişiliğinin teşekkülünde etkili olan unsurlardan birisi de tasavvufî ilkelerdir. Babası tasavvufa aşına olduğundan o da daha küçükken bu akıma ilgi duymuştu. Onun tasavvufa ve tasavvuf ehline özel bir ilgisi vardı. Tasavvuf erlerinden Abdülkadir Geylanî'yi çok seviyordu. Adeta manen ona bağlıydı.⁴³ Çantay'ın eserinde yaptığı bazı yorumlar ve kullandığı kaynaklar, Çantay'ın mutasavvif bir zat olduğunu ve tefsirinin de tasavvufî yönünün bulunduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bunlara ilaveten şu hususlar da söylediklerimizin gerekçelerini oluşturmaktadır:

- Çantay'ın, Kur'ân-ı Kerîm'i Urduca'ya çeviren İslâm âlimi Abdülkâdir b. Şâh Veliyyillâh Ahmed b. Abdîrahîm ed-Dihlevî (ö. 1230/1815)'ye ait "Hucetullahi'l-Bâliğâ" adlı eserin tercümesinden yaptığı alıntılarının mahiyeti bu tefsirin tasavvufî yönünün bulunduğuna işaret eder.⁴⁴
- Eserin tasavvufî yönünün bulunduğuna ve Çantay'ın da ehl-i tarik bir zat olduğuna delalet eden diğer bir husus da kendisinin Ahmed b. El-Mübârek ile onun ümmî mürşidi Abdülazîz ed-Debbağ'dan işari tefsir tarzında yaptığı nakillerdir.⁴⁵
- Bunlara ilaveten az önce de zikrettiğimiz gibi, onun tefsirinde sergilediği tasavvufî yorumlar da bunu teyid eden hususlardır. Mesela onun, insanın yaratılış safhalarını anlatırken verdiği şu bilgiler söylediklerimizin göstergesi olarak kabul edilebilir:

"Tasavvuf'dan iktibas: "Mebde" ve "Meâd" itibariyle insan için üç tavr tayin edilebilir: 1) et-Tin Sûresi, ayet: 4, 2) Keza, ayet: 5, 3) Keza, ayet: 6. Birinci tavr istidâd ve kabiliyet tavrı, ikincisi tenezzül ve hayvanlık tavrı, üçüncüsü de olgunluk ve insanlık tavrıdır. İkincisi birinci ile üçüncü arasında, iki denizin ortasına girmiş bir karaya benzer ki Rahman suresi 19-20. Ayetlerinde işaret buyrulan berzah budur. İşte ed-Dehr suresinin birinci ayeti iktizasınca insan birinci tavrda (ruhlar aleminde) "Elestü birabbiküm" = Ben sizin Rabbiniz değil miyim? Hitab-ı izzetine mazhar olunca

42 Çantay, *age.*, I, 63.

43 Uğur, *Hasan Basri Çantay*, sf. 121-123.

44 Tasavvufî yönden Şeyh Abdüladlî ed-Dihlevî'ye intisap eden Dihlevî'nin kaynaklarda zâhid, müstağni ve mütevekkil bir kimse olarak tavsif edilir. Hakkında detaylı bilgi için bkz. Mustafa Öz, "Dihlevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, IX, 293.

45 Çantay tefsirinin pek çok yerinde bu zattan nakillerde bulunmuştur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu yerler şunlardır: 90/42/30; 104/135/67; 140/101/74; 151/164/100; 223/46/29; 229/89/40; 250/190/127; 278/34/31; 375/39/29; 593/84/73; 595/87/80; 637/43/40; 832/55/89; 908/24/32; 908/24/32; 908/24/32; 991//35/36; 1070/23/60; 1221/1/3; 350/24/34; 511/13/19. (Not: Burada ilk verdiğimiz yer sayfa numarasını, ikinci verdiğimiz yer ayet numarasını, son verdiğimiz yer de dipnot numarasını göstermektedir)

“Belâ”= *Evet Rabbimizsin (el-A’raf suresi, ayet: 172) diyerek kabiliyet ve istidadına göre tenezzül yoluna sülûk etmiştir...*⁴⁶

c. Mealde Kaynak Gösterimi

Çantay’ın mealinde dikkati çeken hususlardan biri de şudur: Ayette geçen bir kelimenin çeşitli manalarından tercih edileni alınmış diğerlerine dipnotlarda işaret edilerek kaynakları gösterilmiş ve farklı anlayışlara dayanan anlamlar kaydedilmiştir. Kur’an metninde karşılığı olmayan, gerektiğinde tercüme tamamlamak amacıyla alınan kelimeler veya cümleler meale alınmak zorunda kalındığında parantez içine alınmışlardır. Böylece mealde önemli ölçüde akıcılık sağlanmıştır.⁴⁷ Buna ilaveten Kur’ân-ı Kerîm’in daha iyi anlaşılması amacıyla açıklayıcı ve destekleyici bilgiler verilmiştir. Önemli konular hakkında fazla bilgi edinmek isteyenlere de sıklıkla atıfta bulunduğu Elmalılı’nın *Hak Dini Kur’an Dili* adlı tefsiri tavsiye edilmiştir.⁴⁸

Dipnot açıklamalarında genellikle Zemahşerî, Râzî, Beyzâvî, Celâleyn, Medârik ve Hâzin tefsirleriyle bazı hadis kitapları ve Arapça sözlükler kaynak olarak kullanılmıştır.

Çantay, yararlandığı eserlerin kaynağını genelde dipnotta göstermiştir. Ancak, bazen sadece müellif adı vermiş, bazen de sadece eser adı vermekle yetinmiştir. Onun eser ve müellif adını birlikte verdiği yerler çok nadirdir. O, dipnotta verdiği kaynaklarda cilt ve sayfa numarası hemen hemen hiç vermemiştir. Şimdi de zikredilen bu hususlara dair bazı örnekler vermek istiyoruz:

Sadece yazar adını verdiği yerlere bazı örnekler:

c. I, sf. 76, Dipnot: 230: Şeyhzâde;

c. I, sf. 76, Dipnot: 233: Beyzâvî;

c. I, sf. 286, Dipnot: 59: Şeyh Muhammed Abduh.

Sadece eser adını verdiği yerlere bazı örnekler:

c. I, sf. 78, Dipnot *: *el-Misbâhu’l-Münîr*.

c. I, sf. 83, Dipnot: 7: *Kâmus-i Arabî*.

Mealde kaynak gösterimiyle ilgili diğer bir sorun da şudur: Onun, bazen metinde yer alan bilgiye dair verdiği dipnotta kaynak adı zikretmediği için, yazarın hangi kitabını kast ettiği bilinmemektedir. Mesela, “*Ayetin başındaki bu “Felâ uksimü” kavlı kerimi hakkında muhtelif tefsirler vardır. Rahmetli (Muhammed Hamdi) efendi bunları güzel hulasa etmiştir. (Cild: 6, s. 4721, 4722) Arzu edenler oraya*

46 Çantay, *age.*, III, 1098.

47 Uğur, *Hasan Basri Çantay*, sf. 72.

48 Bu konudaki örnekler için bkz. Çantay, *age.*, II, 515; Çantay, *age.*, II, 517.

müracat edebilir" ifadeleriyle Muhammed Hamdî'nin hangi eserini kastettiği anlaşılamamaktadır.⁴⁹

Onun, bir eserden alıntı yaptıktan sonra kaynak olarak müellifin söz konusu eserini değil de başka bir müellifin eserini göstermesi kaynak gösterimiyle ilgili diğer bir sorundur. Mesela, bir yerde Kurtubî'den nakilde bulunmuş ancak rivayetin sonunda kaynağı "Şeyhzâde" (ö. 950/1543) olarak vermiştir.⁵⁰

Kaynakların kullanımı açısından müellifin eserinde dikkati çeken hususlardan biri de onun bazen hiç yorumlamadan ve herhangi bir katkı da bulunmadan ilgili surenin tefsirine dair farklı kaynaklardan uzun uzun yaptığı alıntılardır.⁵¹ Mesela o, "*Sebilürreşad*" mecmuasında çıkan bazı yazılarını uzunluğunu dikkate almaksızın aynen tefsirine iktibas etmiştir.⁵² Çok uzun olan bu alıntılarda herhangi bir değerlendirme yer almadığı için bu tür alıntılar bazı okuyuculara sıkıntı verebilmektedir.

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse Çantay'ın yaşadığı dönem açısından herhangi bir problem teşkil etmese de kaynak gösterimine dair yukarıda verilen hususlar günümüz bilimsel araştırma yöntemleri açısından eksik kabul edilen hususlardır. Bu açıdan söz konusu tefsirin, ilgili hususlarda günümüz bilimsel kriterleri göz önünde bulundurularak tekrar ele alınıp değerlendirilmesi oldukça yarar sağlayacaktır.

d. Mealin İsrailiyat Bilgisi Açısından Değeri

Hasan Basri Çantay'ın eserinin dikkat çeken diğer bir özelliği de bazen âyetlerde zikredilmeyen ve değinilmeyen yer, zaman, şahıs vs. isimlerini genelde Beyzavî'den veya Celaleyn'den naklen dipnotta vermesidir ki bunlardan bir kısmını israiliyat türü haberler içerisinde değerlendirmemiz mümkündür. Şimdi de bu konuda bazı örnekler vermek istiyoruz:

Örnek 1:

Çantay, Hud suresinin 40. Ayetinin mealinde, ayette zamir şeklinde verilen veya zikri geçmeyen bazı şahısların kimler olduğunu dipnotta açıklamıştır: *(Nihayet emrimiz gelib de fırın kaynadığı zaman (Nuh'a) dedik ki: "Her birinden (her bir neviden erkek ve dişi) ikişer çift ile - aleyhinde söz geçmiş (helakleri takdir edilmiş)*

49 Çantay, *age.*, III, 977.

50 Çantay, *age.*, III, 977. Şeyhzâde, tefsir ve fıkıh ilimlerinde yetişerek Beyzavî'nin *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil*'ine yazdığı hâşiye ile şöhrete ulaşmıştır. Bkz. Erdoğan Baş, "Şeyhzâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXIX, 98.

51 Mesela rahmetli Bereketzâde İsmail Hakkı Beyin "*Necâib-i Kur'anîyye*" adlı eserinden yaptığı alıntı yaklaşık bir sayfa civarındadır. Bkz. Çantay, *age.*, II, 552; İmam-ı Gazalî'nin "*İhyâ-u Ulûmiddin*" adlı eserinden yaptığı alıntı yaklaşık iki sayfa civarındadır. Bkz. Çantay, *age.*, II, 553-554; Şeyhu'l-İslam Musa Kazım Efendi Merhum'un "*Te'vilat-ı Kâşânî*" adlı eserinden yaptığı alıntı yaklaşık üç sayfa civarındadır. Bkz. Çantay, *age.*, III, 1178-1181.

52 Mesela bu konuda bkz. Çantay, *age.*, II, 492-494. Onun bu yazısı yaklaşık iki sayfa civarındadır; Çantay, *age.*, III, 1143. Bu yazısı ise yaklaşık bir sayfa civarındadır.

olanlar [Dipnot 20: Bir zevcesi ile Oğlu Ken'an "Celaleyn"] müstesna – aileni [Dipnot 21: Üç zevcesi ile evladları (Ham, Sâm, Yafes)'i ve onların kadınlarını "Celâleyn". (Yafes) Türklerin babasıdır. "Şeyzâde". Oğlunun adı da "Türk" idi. "Şecere-i Türkiyye".] ve iman edenleri içine yükle". Zâten onun maiyyetindeki az kimselerden başkası da iman etmemişdi).⁵³

Örnek 2:

Kehf suresinin aşağıda zikri geçen ayetlerinde de ismi zikredilmeyen şahısların kimliği ve yer adları konusunda bazı bilgiler verilmiştir:

Kehf sûresi 32. Ayet: "Onlara iki adamı (n haalini) [Dipnot 48: Bunlar İsrailoğullarından biri mü'min, diğeri kafir iki biraderdi. Babalarından 8000 altın miras gelmişti. Mü'min kendi hissesiyle birçok hayırlar yapmış, kafir ise parasını araziye ve akara harcamıştı. Bazılarına göre bu iki adam "Benî Mahzum"dan iki kardeşti. Onların da biri (Ebu Seleme Abdullah) isminde bir mü'min, diğeri de (Esved b. Abdullah) adında bir kafirdi. "Beyzâvî"] misâl getir ki biz onlardan birine iki üzüm bağı vermiş, ikisinin de etrafını hurmalıklarla donatmış, ortalarında da bir ekinlik (ve meyvelik) yapmışdık."⁵⁴

Kehf sûresi 77. Ayet: "Yine gitdiler. Nihayet bir memleket [Dipnot 95: Antakya "Beyzâvî"] halkına vardılar ki ora ehâlisinden yemek istedikleri halde kendilerini müsâfir etmekden imtina' etmişlerdi. Derken yıkılmak isteyen bir divar buldular da O, bunu doğrultuverdi. (Musa) dedi ki: 'Dileseydin elbet buna karşı bir ücret alırdın'."⁵⁵

Kehf sûresi 60. Ayet: "Bir zaman Musa, gene (bir adamı) na [Dipnot 88: Yuşa bin Nun bin Efraim bin Yusuf (a.s.) Musa (a.s.)'ya tabii idi. Ona hizmet eder, ondan ilim öğrenirdi. "Beyzâvî, Celâleyn, Medârik"] şöyle demişti: 'Ben iki denizin birleştiği yere varıncaya kadar durmayıp gideceğim, yahud (maksadıma erişinceye dek) uzun zamanlar geçireceğim'."⁵⁶

Kehf sûresi 93. Ayet: "Nihayet iki dağ arasına [Dipnot: 107: Yaptırdığı sed de bu iki dağ arasında idi. Bunlar "Erminiyye, Azerbaycan" dağları idi. "Beyzâvî"] ulaştığı zaman onların önünde hemen hiç bir söz anlamaz bir kavm buldu."⁵⁷

Örnek 3:

Yusuf suresinin aşağıda zikri geçen ayetlerinde de ismi zikredilmeyen şahısların kimliği ve yer adları konusunda bazı bilgiler verilmiştir:

53 Çantay, age., I, 332.

54 Çantay, age., II, 508.

55 Çantay, age., II, 514.

56 Çantay, age., II, 512.

57 Çantay, age., II, 516.

Yusuf sûresi 8. Ayet: Çantay, "İz kâle yusufu ve ehuhu..." ayetinde geçen "ehuhu" lafzının Beyzavi ve Celaleyn'den naklen Hz. Yusuf'un anne-baba bir kardeşi Bünyamin olduğunu belirtir.⁵⁸

Yusuf sûresi 19. Ayet: "Bir yolcu kaafilesi gelib sakalarını (kuyu başına) yolladılar, [Dipnot 21: "Bu kabile Medyen'den Mısır'a giden bir kabile idi. Kuyunun yakınında bir yere inmişlerdir. O gün Yusuf (a.s.)'un kuyuya atıldığı günün 3. Günü idi. Suyu gönderilen adamın adı: Huza'a kabilesinden Malik b. Za'r idi." Beyzâvî] o da kovasını saldı. "A, müjde, dedi, işte bir civan"! Onu bir ticâret malı gibi sakladılar. Allah ise ne yapacaklarını pek a'lâ bilici idi."⁵⁹

Çantay, Celaleyn'den naklen Yusuf suresinin 4. Ayetinde geçen ("...İnni raeytü ahade aşera kevkeben veşşemse vel kamera...") 11 kişinin Hz. Yusuf'un kardeşleri, şems'in annesi, kamer'in de babası olduğunu söyler.⁶⁰

Beyzavi ve Celaleyn'den naklen Yusuf suresinin 10. Ayetindeki "Kâle kâilun..." ibaresinde bahsi geçen kişinin Yahûdâ olduğunu zikreder.⁶¹

Yusuf suresinin 10. Ayetini (İçlerinden bir sözcü: "Yuusufu öldürmeyin, onu bir kuyunun dibine bırakın da bir yolcu kaafilesinden biri onu (yetik olarak) alsın. Eğer (mutlakaa) yaparsanız (bari böyle yapın)" dedi.) verdikten sonra dipnotta, Hz. Yusuf'un atıldığı kuyunun yerinin Ürdün (ki Ken'an da buraya bağlıdır) veya Mısır-Medyen arasında bulunduğunu ifade eder.⁶²

Örnek 4:

Çantay mealinde bazı kişilerin belli olaylar meydana geldiği esnada kaç yaşında olduğuna dair bilgilere de yer verir. Mesela, İbrahim suresinin 39. Ayetini ("Bana (şu) ihtiyarlığ (im) a rağmen İsmâîli ve İshaakı bahş eden Allaha hamd olsun. Çünkü benim Rabbim düâyı elbette işidendir".) verdikten sonra dipnotta Hz. İsmail doğduğunda Hz. İbrahim'in 99; Hz. İshak doğduğunda ise 112 yaşında olduğunu zikreder.⁶³

Örnek 5:

Çantay, Hicr suresi 65. Ayette ("O halde gecenin bir kısmında aileni yürüt, sen de arkalarından git. Sizden kimse ardına (dönüb) bakmasın. Emr olunacağınız yere geçib gidin".) geçen "Vemdu haysu tu'merûn" ibaresindeki "yer" anlamına gelen "haysu" den kastın Şam veya Mısır olduğunu belirtmiştir.⁶⁴

58 Çantay, *age.*, I, 347.

59 Çantay, *age.*, I, 349.

60 Çantay, *age.*, I, 346.

61 Çantay, *age.*, I, 347.

62 Çantay, *age.*, I, 347.

63 Çantay, *age.*, I, 385.

64 Çantay, *age.*, II, 449.

Örnek 6:

Çantay, Hicr suresi 67. Ayette (*Şehir halkı sevine sevine (müsâfirlerin yanına) geldi.*) geçen "*Ehlu'l-Medineti*" ile kast edilenin Sedum halkı olduğuna işaret etmiştir.⁶⁵

Örnek 7:

Çantay, Bakara suresi 87. Ayette (*Andolsun, Musâya o Kitabı verdik, ondan (Musâdan) sonra da birbiri ardınca (ayni şeriatle memur) peygamberler gönderdik. Meryemin oğlu İsbâye de beyyineler (gaayet açık burhanlar, mu'cizeler) verdik ve onu Ruuh-ül kuds ile destekledik. Demek, size ne vakit bir peygamber gönüllerinizin hoşlanmadığı bir şey'i getirirse kibirlenmek isteyeceksiniz de kiminiz yalanlayacak, kiminiz de öldüreceksiniz, öyle mi.*) geçen "*ferikan kezzabtüm*" ibaresinden maksadın Hz. İsa ve Hz. Muhammed (a.s.) olduğunu ve "*ferikan taktülûn*" lafzından da maksadın Hz. Zekeriyâ ve Hz. Yahya olduğunu belirtmiştir.⁶⁶

Örnek 8:

Çantay, Hadid suresinin 7. Ayetinde (*Allaha ve peygamberine iman (etmekte sebat) edin, (Sizden evvel geçenlerin ardından Allahın) size (tasarruf için) vekâlet verdiği (mal) dan (Onun uğrunda) harcayın, içinizden iman edib de (o suretle) harcayanlar (yok mu?) onlar için büyük mükâfat vardır.*) Tebük seferi için en büyük mali fedakârlıklarda bulunmuş olan Hz. Osman'a işaret edildiğini vurgulamıştır.⁶⁷

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse Çantay'ın şahıs, yer, zaman vb. konularda bu kadar net bir şekilde bilgi vermesinin ayetin vermek istediği mesajın amacı ile ne kadar örtüştüğü konusu üzerinde düşünülmesi gerektiği kanaatindeyiz. Diğer taraftan söz konusu ayetlerin sadece bunlarla sınırlandırılma yoluna gidilmesi ne kadar doğrudur acaba.

Burada Çantay'ın mealinde yer verdiği ve israili haberler kategorisine dahil edilebileceğini düşündüğümüz bir hususa daha temas etmek istiyoruz: Çantay eserinde ara sıra da olsa ebced ve cifr ilmine girer ve bazı sayılara kutsallık atfeder. Şimdi de bu konuda bir örnek vermek istiyoruz:

Müellif, Yusuf suresinin 42. Ayetinde (*Bu ikisinden kurtulacağını bildiği kimseye dedi ki: "Beni efendinin yanında an". Fakat şeytan, efendisine anmayı ona unutturdu da (bu yüzden Yuusuf) daha nice yıllar zindanda kaldı.*) geçen "...Uzkurni inde rabbik..." ayetinin yorumunda şu bilgilere yer verir: "*Hz. Yusuf Allah'tan başkasından yardım istediği için 5 yıllık mahbusluktan sonra 7 yıl daha hapse düşer oldu. Yusuf'un zindanda kaldığı 12 sene ayet-i kerimedeki "...uzkurni inde rabbik..."*

65 Çantay, *age.*, II, 449.

66 Çantay, *age.*, I, 30.

67 Çantay, *age.*, III, 982.

*kavli keriminin harfleri miktarına musavidir. Bu 12 adedinde acayip bir sır vardır. Burçlar, aylar, Yakub'un oğullarının sayısı hep 12'dir..."*⁶⁸

Müellif eserinde bazen de verilen sayıların kesretten kinaye olduğunu belirtir. Mesela Bakara suresi 96. ayette (*Andolsun, sen onları (Yahudileri) insanlardan, (hattâ) müşrik olanlardan ziyâde hayaata düşkün bulacaksın. Onlardan her biri arzuyu eder ki (kendisine) bin yıl ömür verilsin. Halbuki onun çok yaşatılması kendisini azâbdan uzaklaştırıcı değildir. Allah, onlar ne işlerirse, hakkıyla görücüdür.*) geçen ve "Bin yıl" anlamına gelen "Elfe senetin" lafzının kesretten kinaye olduğunu söyler.⁶⁹

e. Mealde Sure ve Ayetlerin İsimlendirilmesi

Çantay, Câsiye/Şeriat/Dehr sureleri gibi⁷⁰ şayet bir surenin farklı isimleri varsa eserinde bunları da zikretmeye gayret etmiştir. Bazen ayetlere farklı isimlerin verildiğini belirtmiştir. Mesela, İsrâ sûresinin 110. Ayetine (*Velâ techer bisalatike...*) Hz. Peygamber'in "Ayetü'l-İzz" adını verdiğini ifade etmiştir.⁷¹ Bazen de farklı ayetlerin dua maksadı ile değişik zamanlarda okunabileceğini vurgulamıştır. Mesela, Zuhur sûresinin 13-14. ayetinin ("*...Subhanellezî sahhara lenâ heze vemâ künnâ lehû mukrinîn. Ve innâ ilâ Rabbinâ le münkalibûn*": "Bunları bize râmeden Allahın şânı ne yücedir, münezzehtir. Yoksa biz bunlara güc yetiremezdik. Biz herhalde, ancak Rabbimize dönüb gidicileriz".) sefere çıkarken okunacak dualar arasında yer aldığına işaret etmiştir.

f. Ayetlerin Yorumlanma Yöntemi

Hasan Basri Çantay mealinde, kapalı lafızları gerek metin içerisindeki bazı ilavelerle ve gerekse dipnota yaptığı eklemelerle açıklığa kavuşturmuştur. Şimdi de bu konuda bazı örnekler vermek istiyoruz:

Çantay, Bakara sûresi 30. Ayette (*Hani Rabbin meleklerle: "Muhakkak ben yeryüzünde (benim emirlerimi tebliğ ve infaza me'mur) bir halife (bir insan, âdem) yaratacağım" demişdi. (Melekler) de: "Biz seni hamdinle tesbîh ve seni takdis (ayıblardan, eş koşmaktan, eksikliklerden tenzîh) edib dururken (yerde) orada bozgunculuk edecek, kanlar dökecek kimse mi yaratacaksın?" demişlerdi. Allah (da): "Sizin bilemeyeceğinizi her halde ben bilirim" demişdi.*) geçen "nüsebbihu" lafzını dipnotta "subhanallahi ve bi hamdihî" olarak açıklamıştır.⁷²

Bakara sûresi 34. Ayette (*Hani meleklerle: "Âdeme (yahud: Âdem için Allaha) secde edin" demişdik de (şeytanların reisi olan) iblisden başkası hemen secde*

68 Çantay, *age.*, I, 353. Not: O, yukarıdaki bilgilere kaynak olarak "Fethu'l-Karib, Ruhul-Beyan"ı verir.

69 Çantay, *age.*, I, 32.

70 Çantay, *age.*, III, 889.

71 Çantay, *age.*, II, 500.

72 Çantay, *age.*, I, 18.

etmişlerdi. O ise dayatmış, kibirlenmek istemişti. (Zâten de) o kâfirlerdendi.) geçen Hz. Adem'e secdeyi metin içerisinde parantez içinde "Adem için Allah'a" diye izah etmiştir.⁷³

Bakara sûresi 34. Ayette (Andolsun, biz sana apaçık âyetler (âyâtun beyyinât) indirdik. Onları faasıklardan başkası inkâr etmez.) geçen "...âyâtun beyyinât..." ibaresinden ona göre maksad: Helal ve haramı, hak ve batılı açıklayan, Resul-i Ekrem'in hak peygamber olduğunu serahatle bildiren Kur'an-ı Kerim'dir. Çantay'a göre, "inzal", "tenzil" e mukârin olursa bu mana anlaşılır.⁷⁴

Çantay, ayetlerin mealini verirken gerek metin içerisinde gerekse dipnotta olsun bazen alternatif pek çok anlamı birlikte sunmuştur. Mesela, Bakara suresinin "müdâyene" ayeti denilen 282. Ayetinde geçen "...fein kânellezi aleyhil hakkı sefihen ev daifen ev lâ yestetü en yumille hüve fel yümlil veliyyühü bil adl...: ...eğer üstünde hak bulunan (borçlu) bir beysiz veya bir zaif olur, yahud da bizzat yazdırmıya (ve ikraara) gücü yetmezse velisi dosdoğru yazdırsın (ikraar etsin)." bölümündeki lafızların anlamlarını alternatifleri ile birlikte şu şekilde sunmuştur:

Sefihen: İmla bilmez bir çocuksa; İmam Şafii'ye göre malını israf eden bir adamsa.

Daif: Çok ihtiyar; bunak veya mecnun olmaktan akli daif olursa.

Ev lâ yestetü: Dilsizlikten; kekemelikten; dil bilmemesinden hapiste olduğu için kâtibin huzurunda bulunamamasından dolayı.⁷⁵

O, Bakara suresi 138. Ayette geçen "Sibgatallah..." lafzına "Allah'ın boyası, hak din, ilahi fitrat ve adetullah" gibi anlamlar vermiş ve Ragıb'dan naklen bunun anlamının Allah'ın insanlarda yarattığı akıl olduğunu ve insanın bu sayede hayvanlardan ayrıldığını beyan etmiştir.⁷⁶

Bakara suresi 184. Ayette geçen "...femen tetavvea hayran.." ayetinin açıklamasında ise dipnotta şu hususlara yer vermiştir:

- a. Bir yoksuldan fazlasını doyurursa
- b. Fidyeyi artırırsa
- c. Hem oruç tutar hem de fidye verirse.⁷⁷

Çantay, Bakara suresi 184. Ayette geçen "...urvetu'l-Vuskâ..." lafzına "Şifayı Şerif"ten naklen en sağlam kulp, Müslümanlık ve Rasulullah gibi anlamlar vermiştir.⁷⁸

⁷³ Çantay, *age.*, I, 19.

⁷⁴ Çantay, *age.*, I, 32.

⁷⁵ Çantay, *age.*, I, 78.

⁷⁶ Çantay, *age.*, I, 41.

⁷⁷ Çantay, *age.*, I, 50.

⁷⁸ Çantay, *age.*, I, 72.

İbrahim suresi 5. Ayette geçen "...bi eyyamillah..." lafzına "Beyzâvî"⁷⁹den naklen geçmiş milletlerin başına gelen vak'aları; Arabın harp günleri; Cenab-ı Hakkin nimet ve belaları gibi anlamlar vermiştir.

Bakara suresi 248. Ayette geçen "...bakıyyeten..." kelimesinin farklı anlamlarına dipnotta şu şekilde işaret etmiştir:

- Hz. Musa ve Harun'un asaları.
- Tevrat'tan sayfeler.
- Hz. Musa'nın asası ve ayakkabıları.
- Hz. Harun'un sarığı.
- Yedikleri kudret helvalarından bir ölçek.
- İlim ve Tevrat.⁸⁰

Bu konudaki diğer bir örnek de onun Vakıa suresi 79. ayete (*Lâ yemessuhû illel mutahherûn*) dipnotta getirdiği üç farklı yorumdur.⁸¹

Çantay, bazen de ayette geçen kelimelerle ilgili metin veya dipnotta kısa açıklamalarda bulunmuştur. Mesela, Bakara suresi 203. ayette (*Vezkurullahe fi eyyamin madudat, femen teaccele fi yevmeyni fela isme aleyh, fe men teahhara fela isme aleyhi...*) geçen bazı lafızları kısaca şu şekilde açıklamıştır:

Vezkuru: Zikredin (tekbir alın)

Eyyamin ma'dudat: Mina günlerine yahut Arefe sabahından Zilhicce'nin 13. Gününün ikindi vaktine kadar olan günlerde.

Fi yevmeyni: Mina günlerinde, Zilhicce'nin 11 ve 12. Günlerinde Mina'dan Mekke'ye gelmekte.

Fe men teahhara: Zilhicce'nin 13. Gününe kalırsa, gibi.⁸²

g. Mealin Dili

- "Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm"ın dili, döneminin yaşayan Türkçesine uygun, akıcı, halkın ve aydın kitlenin anlayacağı şekilde son derece sadedir. Dilbilgisi kurallarına uygundur. Yıllarca edebiyat öğretmenliği yapmış olması Çantay'a Türkçeyi harikulade bir biçimde kullanma yeteneği

79 Çantay, *age.*, I, 376.

80 Çantay, *age.*, I, 68.

81 Çantay, *age.*, III, 979. Bu konudaki diğer örnekler için bkz. Mürselât sûresi 3. Ayet 6. Dipnot; Naziât sûresi, 1. Ayet, 2. Dipnot; Naziât sûresi, 2. Ayet, 3. Dipnot; Naziât sûresi, 3. Ayet, 4. Dipnot; Naziât sûresi, 4. Ayet, 6. Dipnot; Naziât sûresi, 5. Ayet, 7. Dipnot; Fecr sûresi, 2. Ayet, 4. Dipnot.

82 Çantay, *age.*, I, 55.

sağlamıştır.⁸³ Ayetlerin meallerinde metne tamamen sadık kalınmış, Türkçe ifade özellikleri ve halk dilinde yerleşmiş tabirler nazarı itibara alınmıştır. Mesela, Nahl sûresi 7. ayetin “*illâ bi şikkil enfus*” kısmındaki “**Enfus**” kelimesi çoğul olduğu halde “*yarı canınız tükenmeden*” şeklinde Türkçeye aktarılmıştır. Kehf sûresi 50. ayetteki “**Bedel**” lafzının karşılığı olarak “**Trampa**” kelimesi kullanılmıştır.⁸⁴

- Çantay’ın eserinde, Kur’an’da deyimsele bir özellik göstermeyen bazı ifadeleri Türkçe deyimlerden istifade ederek tercüme ettiği görülmektedir.⁸⁵
- Aynı kelimeler ve edatlar, cümledeki yerine, ayetin siyak ve sibakına, ayetin kapsadığı noktaya göre değişik bir şekilde manalandırılmıştır. Mütercimim Türkçeye fevkalade hakim olduğu burada da görülür. Şimdi de bu konuda bazı örnekler vermek istiyoruz:

Nur sûresi 41. Ayette geçen “*Elem tera*” lafzına “*Gör(müş gibi bil)medin mi?*” şeklinde bir anlam verirken; Nur sûresi 43. Ayette geçen “*Elem tera*” lafzına ise sadece “*Görmedin mi?*” şeklinde bir anlam vermiştir.

“*Bel*” edatına Bakara sûresi 10, Enbiya sûresi 18, 26, En’am sûresi 28, Nahl sûresi 75 ve 101, Zümer sûresi 49. ayetlerde “*Hayır*”; Zümer sûresi 29, Kıyame sûresi 5, A’raf sûresi 179 ve Furkan sûresi 44. ayetlerde “*fakat*”; Mü’minün sûresi 70. Ayette “*bilakis*”; Zümer sûresi 49. Ayette “*lâkin*”; Kıyame sûresi 12. Ayette “*daha doğrusu*”; Enbiya sûresi 63, A’lâ sûresi 16, es-Sebe’ sûresi 41. ayette ise “*belki*” anlamı verilmiştir.

Enbiya sûresi 18. ayetteki “*Ala*” harf-i cer’inin verdiği “*İsti’la*” manasını vurgulamak için “*Hayır, biz hakkı baatılın tepesine (indirib) atarız da...*” denilmek suretiyle, korku ve ümidi ifade noktasında oldukça hassas davranılmıştır.

Bu konuda son örnek olarak da “*enfus*” kelimesini verebiliriz. Çantay, bu kelimeye geçtiği ayetteki bağlama göre anlam yüklemiştir. Mesela Tevbe sûresi 128. Ayette geçen “*enfusukum*”e: kendinizden; Enbiya sûresi 64. Ayette geçen “*enfusihim*”e: vicdanları; Al-i İmran sûresi 154. Ayetteki “*fi enfusihim*”e canları; Haşr sûresi 9. Ayetteki “*enfusuhum*”e Özcanları ve Bakara sûresi 154. Ayetteki “*enfusukum*”e ise: nefislerinizi anlamını vermiştir.⁸⁶

- Rahmetli Hasan Basri Çantay ayetlerin meallerinde Kur’an’ın üslubuna sadık kalmak için elinden gelen gayreti göstermiştir. Sözelimi müjdeleyici

83 Mercan, Er, XX. Yüzyıl Türk İlim Adamlarından Balıkesirli Hasan Basri Çantay ve Onun Kütüphanesi, 18-19 Kasım 2009, Dârülfünûn İlahiyat Sempozyumu Tebliğleri, İstanbul 2010, sf. 68; Uğur, Hasan Basri Çantay, sf. 71-72.

84 Çantay’ın “bedel” karşılığında “trampa” kelimesini kullanması onun Prof. Dr. Orhan Karmış tarafından eleştirilmesine neden olmuştur. Bu konuda bkz. Uğur, Hasan Basri Çantay, sf. 94.

85 Bu konudaki örnekler için bkz. Karslı, “Hasan Basri Çantay’ın Kur’an-ı Hakim ve Meali Kerim’deki Tercüme Metodu”, Ekev Akademi Dergisi, Yıl 6, sy. 13, 2002, sf. 172-174.

86 Uğur, Hasan Basri Çantay, sf. 74.

ayetleri güzel ve yumuşak, korkutucu azap ayetlerini ise imkan ölçüsünde sert bir üslupla Türkçeye aktarmıştır. Özellikle te'kidler üzerinde titizlikle durmuştur. Söz gelişi Secde suresinin 13. Ayetine şöyle mana vermiştir: "Eğer biz dileyseydik, herkesi elbette hidayete erdirirdik. Ancak Ben'den (sadır olan şu) "cehennemi cinlerle insanlardan niceleriyle muhakkak dolduracağım" sözü hak olmuştur." Burada ayetin taşıdığı tekidler "elbette" ve "muhakkak" sözcükleriyle yansıtılmaya çalışılmıştır.⁸⁷

- Merhum, tercümelerinde bir ifadenin tam Türkçe karşılığını bulmak hususunda çok titiz davranmıştır. Mesela, İbrahim sûresi 34 ve Nahl sûresi 18. ayetlerde geçen "te'uddu" ve "tuhsû" kelimelerine, her ikisi de "saymak" anlamına geldiği halde, "bire birer saymak, icmal suretiyle saymak" ifadeleriyle aradaki nüansı aksettirecek bir biçimde mana verilmiştir. Fussilet sûresi 31. Ayetindeki "mâ teştehi enfusukum" ayetine "canlarınız neyi hoşlanırsa" manası verilmiştir. Kendisine bunun yerine "canlarınız neyi çekerse" demenin uygun olup olmayacağı sorulduğu zaman "can çekmek" deyiminin tam karşılığının "iştiha" olduğunu belirtmiştir. İsrâ sûresi 75. ayette bulunan "dîf" kelimesine "katmerli" manasının verilmesi de aynı şekildedir.⁸⁸
- Çantay'ın mealindeki dilin diğer bir özelliği de şudur: Onun, bazen kullandığı dilin ağırlığı bazen de bilinmeyen lafızlarla yaptığı tercüme manayı anlamayı daha da zorlaştırmıştır. Onun yaşadığı dönemdeki kullanılan dil dikkate alındığında bunun böyle olmasının gayet doğal olduğu teslim edilecektir. Zikredilen bu hususun pek çok örneğini onun mealinde görmemiz mümkündür. Bu konuda da birkaç örnek vermek istiyoruz:

O, Bakara sûresi 57. Ayette geçen "...Selvâ..." lafzına "Yelve kuşu" manasını vermiştir⁸⁹ ki buradaki yelve kuşu çok bilinen bir kuş türü değildir.

Bakara suresi 255. Ayette geçen "...Vela yeûduhû hıfzuhumâ..." ibaresini "... bunların nıgehbanlığı Ona ağır da gelmez..." diye çevirmiştir ki farsça bir kelime olan ve "koruyucu" anlamına gelen "nıgahban" lafzı herkes tarafından bilinen bir kelime değildir.⁹⁰ Enbiya sûresi 82. Ayette geçen "...Ve künnâ lehüm hâfızîn" ibaresine "Biz onların nıgahbanı idik" şeklinde bir anlam vermesinde de aynı durum söz konusudur.⁹¹

87 Uğur, *Hasan Basri Çantay*, sf. 80.

88 Uğur, *Ölümünün 10. Yıldönümü Münasebetiyle: Hasan Basri Çantay (1887-1964)*, Diyanet İlmî Dergi, Kasım-Aralık 1974, c. XIII, sy. 6, sf. 377-378.

89 Çantay, *age.*, I, 23.

90 Çantay, *age.*, I, 71. Çantay, Ahzab suresi 33/52. ayette geçen "ragîb" kelimesini de aynı şekilde gözetici anlamına gelen "nıgahban" ile açıklamıştır. Nıgahbân aslı farsça olup gözcü ve bekçi anlamına gelmektedir. (Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara, 2010, sf. 975.) Çantay, *age.*, II, 748.

91 Çantay, *age.*, II, 561.

Bakara suresi 90. Ayette geçen "...bağyen en yünezzilallâhu..." ibaresindeki "Bağyen" kelimesine günümüzde çok kullanılmayan "gönüledikleri (hased ettikleri)" anlamını vermiştir.⁹²

Ali İmran sûresi 116. âyette geçen "...ulâike ashâbu'n-nâr..." lafzına "...Onlar cehennemın yâr-ü hemdemidirler..." anlamını vermiştir.⁹³

A'raf sûresi 79. Âyette geçen "...ve nesahtü lekum ve lâkin lâ tühıbbûnennâsıhın" ibaresini "...size hayrahlık göstermişimdir. Fakat siz hayrahları sevmezsiniz ki" diye çevirmiştir.⁹⁴

Saffat sûresinin 47. Ayetini (*Lâ fihe ğavlun velâ hüm anhâ yünzefûn*) şu şekilde çevirmiştir: "Orada bir humar (baş ağrısı) da yok, onların bundan bihuş olacakları da yok."

Sâd sûresinin 38. Ayetini (ve âharîne mukarranîne fi'l-esfâd) şu şekilde çevirmiştir: "(Yine onlardan) bukağılara bağlanmış olan diğerlerini de (emrine râm etdik)."⁹⁵

Şura sûresinin 28. Ayetini (Ve huvellezi yünezzilül ğayse min ba'di ma kanetu ve yenşuru rahmetehu ve huvel velıyyül hamıd) şu şekilde çevirmiştir: "O, (insanlar) ümidlerini kesdikden sonra, yağmuru indirmekde, rahmetini yaymakda olandır. O, hakıki yâr, her hamde sezâvâdır."⁹⁶

İnsan sûresinin 23. Ayetini (*İnnâ nahnu nezzelnâ aleykel Kur'âne tenzilâ*) şu şekilde çevirmiştir: "Hakıkat, Kur'ânı sana ceste ceste biz indirdik biz."⁹⁷

Duhan sûresinin 16. Ayetini (Yevme nebtışul batşetel kübra innâ müntekımün) şu şekilde çevirmiştir: "Çok büyük bir şiddet ve satvetle (kendilerini) çarpacağımız gün muhakkak ki biz (onlardan) intikaam alıcılarız."⁹⁸

Casiye sûresinin 35. Ayetini (...felyevme la yuhrecune minha ve la hüm yüsta'tebûn) şu şekilde çevirmiştir: "...İşte bugün onlar buradan çıkarılmayacaklar, onların tarzıyeleri de kabul edilmeyecektir."⁹⁹

92 Çantay, *age.*, I, 30.

93 Çantay, *age.*, I, 102. Tercümede geçen "yâr" sevgili, dost ve arkadaş (İsmail Parlatır, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, Ankara, 2009, sf. 1817.) anlamında kullanılırken; "hemdem" ise sıkı fıkı ve canciğer arkadaş (Devellioğlu, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, sf. 408.) anlamına gelmektedir. Bu tercümede Çantay'ın, "Yâr-ü hemdem" ifadesiyle âyetin anlamını edebi bir şekilde ortaya koyduğu görülmektedir.

94 Çantay, *age.*, I, 228.

95 Çantay, *age.*, II, 783.

96 Çantay, *age.*, II, 840.

97 Çantay, *age.*, III, 1103.

98 Çantay, *age.*, III, 883.

99 Çantay, *age.*, III, 896.

Ahkaf sûresinin 29. Ayetini (*Ve iz sarafnâ ileyke neferen minel cinni yestemiûnel Kur'ân...*) şu şekilde çevirmiştir: "Yâdet o zamanı ki cinlerden bir taafeyi Kur'an dinlemeleri için sana (doğru) çevirmişdik..."¹⁰⁰

Tur sûresinin 18. Ayetini (*Fakihîne bimâ âtahüm Rabbühüm...*) şu şekilde çevirmiştir: "Rablerinin kendilerine verdiği ile zevkyâb olarak..."¹⁰¹

Rahman sûresinin 37. Âyetini (*Feizen şakkatis semâu fekânet verdeten keddihân*) şu şekilde çevirmiştir: "Artık gök yarılıb da kırmızı sahtiyan (Dipnot 37: Yahud, zeytinyağı tortusu. "Beyzâvî, Medârik") gibi bir gül olduğu zaman."¹⁰²

Hadid sûresinin 9. Âyetini (...ve innellâhe biküm le raûfun rahîm) şu şekilde çevirmiştir: "Şüphesiz ki Allah sizi çok esirgeyen, rahmetini râygân edendir."¹⁰³

Mücadele sûresinin 5. Ayetini (*Innellezîne yuhâddunallahe ve rasûlehû kübitû kemâ kübitellezîne min kablihîm...*) şu şekilde çevirmiştir: "Allaha ve peygamberine muhaalefet etmekte olanlar, kendilerinden evvelkilerin uğratıldıkları zillet gibi zillete (ve helake) giriftar edilmişlerdir..."¹⁰⁴

Kıyame sûresinin 24. Ayetini (*Ve vücûhün yevme izin bâsîrah*) şu şekilde çevirmiştir: "Yüzler (vardır), o gün burtarıktır."¹⁰⁵

Çantay'ın mealinde yer alan bu konudaki diğer bir husus da şudur ki: Çantay, bazen ayetin mealini vermiş, kapalı kalmış olabileceği endişesiyle de dipnotta bunu açıklamıştır. Ancak bu kapalılığı giderme konusunda bazen dipnottaki izah da yetersiz kalmıştır. Mesela, Rahman suresinin 6. Ayeti (*ve'n-necmü ve'ş-şeceru yescüdân*) ile ilgili o şöyle der: "Sâkı olmayan nebât da (Dipnot 5: Ayetteki "Necm" sâkı olmayan nebat demektir. "Beyzâvî, Celâleyn, Medârik"), ağaç da (O'na) secde ederler."¹⁰⁶ Mesela onun burada kullandığı sâkı lafzı herkes tarafından bilinen bir kelime değildir. Dolayısıyla ayetin ne demek istediği Çantay'ın kendi döneminin okuyucuları tarafından rahat bir şekilde anlaşılmasına rağmen günümüz okuyucuları tarafından kolayca anlaşılammaktadır.

Sonuç ve Değerlendirme

Hasan Basri Çantay, memleketin dört bir yanını kuşatan iç ve dış düşmana karşı, gerek kalemi, gerekse silahı ile korkusuzca mücadele veren ilim adamlarından biridir.

100 Çantay, *age.*, III, 903.

101 Çantay, *age.*, III, 942.

102 Çantay, *age.*, III, 967.

103 Çantay, *age.*, III, 983.

104 Çantay, *age.*, III, 991.

105 Çantay, *age.*, III, 1095.

106 Çantay, *age.*, III, 964.

Onaltı yaşındayken babasını kaybedince ailesinin bütün geçim yükünü üstlenen Çantay, bu yüzden tahsilini yarıda bırakmak zorunda kaldı. Ancak kendi kendini yetiştirerek Balıkesir çevresinde etkili bir yazar ve kitleleri harekete geçiren bir gazeteci oldu.

Birinci TBMM’de Balıkesir milletvekili olarak bulundu. Hiçbir gruba katılmayıp bağımsız kaldı. Aynı dönemde Burdur milletvekili olarak mecliste bulunan milli şairimiz Mehmet Akif Ersoy ile yakın dostluk kurdu ve onunla pek çok konuda fikir alışverişinde bulundu.

Hayatını Kur’an’ı anlamaya ve anlatmaya adanmış büyük bir din âlimi olan Çantay’ın kaleme aldığı pek çok çalışma içerisinde adını duyuran eseri “*Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*” adlı Kur’an tercümesi olmuştur. Bu meâl kendisinden sonra gelen meâller için bir çığır açmış ve güzel bir örnek olmuştur.

Kur’an’ın aslına sadık kalma endişesiyle, tercümesini birçok açıklayıcı parantez ve dipnotlarıyla zenginleştirdiği gibi yanlış anlamaya yol açmamak için büyük bir titizlik göstermiştir. Bu sebepten meal, parantez içi açıklamaları ve dipnotlarıyla birlikte adeta bir tefsir hüviyetine sahip olmuştur. Diğer taraftan mealin zengin bir dipnota sahip olması, ayetlerin içerdiği mana zenginliğini Türkçe’ye aktarma imkânını da temin etmiştir. Bu dipnotlarda ayetlerin nüzulüne dair bilgilerin verilmesi, ilgili ayetlerin daha doğru bir şekilde anlaşılmasına imkân hazırlamıştır.

Çantay, kendi zamanında ihtiyaç duyulan Kur’an tercümesinde bulunmasını şart olarak gördüğü özellikleri mealinde başarıyla gerçekleştirmiştir. Özellikle âyette geçen kelimelerin anlamına dikkat çekip bunu doğru bir şekilde ifade etmeye çalışmıştır. Bunu ifade ederken de âyette geçen kelimeyi geçtiği bağlamı dikkate alarak çevirmiş ve âyetin bağlamını düşünerek anlamlandırma yoluna gitmiştir.

Bazı âyetleri tefsir ederken, diğer Kur’an âyetlerinden faydalanmış ve bu yöntemi tefsir çalışmalarında pek çok yerde uygulamıştır. Âyetleri açıklarken Kur’an’daki diğer âyetlere sık sık atıfta bulunmuş; böylece Kur’an tefsirinde en geçerli yöntem olan “âyet’in âyetle tefsiri” ilkesini en güzel şekilde ortaya koymuştur.

Çantay’ın mealinde dikkat çeken bir husus da onun tasavvufi yorumlara verdiği değerdir. O, yaptığı izahlarda tasavvufi yorumlara bir hayli ağırlık vermiştir. Muhtemelen bunda babasından aldığı eğitimin tesiri var gibi gözükmektedir. Ancak o, âyetlerin tasavvufi yorumunu “mürşitlerinden” aldığını kendi ifadeleriyle açıkça belirtmiştir. Diğer taraftan bazı mutasavvıfların eserlerinden nakillerde de bulunmuştur. Tasavvufla oldukça ilgili görülen müellifin eserlerinde bu eğilimini açıkça belli ettiği dikkatleri çekmektedir. Bu nedenle işâr tefsir malzemesinden küçümsenemeyecek derecede istifade etmiştir.

Harfi tercüme yöntemiyle hazırlanan mealde, nahiv kurallarına bağlı kalınarak Kur'an'ın üslubu ve i'caz özellikleri tercümeyle yansıtılmaya çalışılmıştır.

Fiillerin zaman kiplerinin aslına uygun bir şekilde tercüme edilmesi, fiil baplarının mana özelliklerinin tercümeyle yansıtılması, fiillerin lügat manalarının verilmesi, isim ve tamlamaların harfi metotla tercüme edilmesi, harf-i cerlerin manasının tercüme metne yansıtılması, çeviride metne bağlı-kalınmakla birlikte manayı vermeyi hedefleyen bir metot izlenmesi ve tefsiri açıklamalar yapmak gerektiğinde bunun sadece parantez içinde verilmesi gibi konularda hassasiyet gösterilmiştir.

Çantay, mealinin bazı yerlerinde eser ve müellif ismi vermeden sadece konuyla ilgili birtakım görüşleri vermekle yetinirken bazı yerlerde yalnız müellifin ismini vermeyi yeterli bulup nakilde bulunduğu müellife ait eseri açıklamamıştır. Bazen de sadece bilgi aktardığı eseri açıklamakla yetinip eserin kime ait olduğuna temas etmemiştir. Bu da ilgili kaynağa ulaşmak isteyen okuyucuyu veya araştırmacıyı zor durumda bırakmaktadır. Bu durum, Çantay'ın mealinde kullandığı bu kaynakların isimlerinin, yazarlarının ve yerlerinin tespit edilmesi yönündeki akademik çalışmalara ihtiyacın aciliyetini ortaya koymaktadır. Bütün bunlara rağmen onun mealinin zamanının şartları göz önünde bulundurulduğunda oldukça başarılı bir meal olduğunu söylememiz ve o dönemin ihtiyaçlarını fazlasıyla karşıladığını kabul etmemiz gerekir.

Kaynakça

- Baş, Erdoğan, "Şeyhzâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2010, c. 39, sf. 98.
- Çantay, Hasan Basri, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, İstanbul 1952.
- Çetin, Özer, "Hasan Basri Çantay'ın Kişiliği", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010/2, c. 12, sy. 2.
- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara, 2010.
- Işık, Emin, "Hasan Basri Çantay", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, c. VIII, sf. 218.
- Kandemir, M. Yaşar, "Kırk Hadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2002, XXV, 467-470.
- Karslı, H. İbrahim, "Hasan Basri Çantay'ın Kur'an-ı Hakîm ve Meali Kerim'deki Tercüme Metodu", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl 6, sy. 13, 2002.
- Mercan, İsmail Hakkı-Er, İlker, *XX. Yüzyıl Türk İlim Adamlarından Balıkesirli Hasan Basri Çantay ve Onun Kütüphanesi*, 18-19 Kasım 2009, Dârülfünûn İlahiyat Sempozyumu Tebliğleri, İstanbul 2010, sf. 68 vd.
- Öz, Mustafa, "Dihlevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, IX, 293.
- Parlatır, İsmail, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, Ankara, 2009.
- Uğur, Mücteba, *Hasan Basri Çantay*, Ankara 1994.
- Uğur, Mücteba, "Ölümünün 10. Yıldönümü Münasebetiyle: Hasan Basri Çantay (1887-1964)", *Diyanet İlmî Dergi*, Kasım-Aralık 1974, cilt: XIII, sayı: 6.
- Yazıcı, Gülgün, "Hasan Basri Çantay'dan Yaşar Nuri Öztürk'e Kur'an Meâlllerinde Türkçenin Serüveni", *Kur'an Mealleri Sempozyumu II*, 24-26 Nisan 2003 İzmir, DİB Yayınları, Ankara, 2007, c. II, sf. 383 vd.
- Yazıcı, Nesimi, *Hasan Basri (Çantay) ve Ses Gazetesi*, sf. 63. (Makale "Kurtuluş Savaşında Gönen ve Çevresi" -Ankara 1988- adlı eserin içerisinde yer almaktadır.)

KLASİK ÇİN DÜŞÜNÇESİ (Bir Giriş Denemesi) (I)

Classical Chinese Thought (An Introductory Attempt)

Prof. Dr. Fuat AYDIN*

ÖZET

Çin, bilinen en eski medeniyet havzalarından birini oluşturur. Gelenek Çin'in tarihini milattan önce 2.3. bin yıllara kadar götürse de modern bilim bin yılı öncesi hakkında güvenilir bilgiye sahip olmadığını kabul eder. Bu uzun tarihine rağmen, Çin Düşüncesi denilebilecek faaliyet, mö. 6. yüzyıldan itibaren başlar. Bugün Klasik Çin Düşünce Okulları olarak adlandırılabilirler olup, olanlar (Mohizm, İsimler/Mantıkçılar Okulu, Yin-Yang Okulu, Yasacılar Okulu, Konfüçyüsçü Okul ve Taocu Okul), mö. 6 yüzyılda-3 yüzyıl arasında teşekkül eder. Çin kökenli olmayan ancak, sonradan Çin için vazgeçilmez hale gelen Budizm'in girişi bu okulların teşekkülünden sonradır. Burada Çin düşüncesinin ortaya çıktığı bağlam, onu doğuran şartlar ve bu düşünce okullarının kurucuları, hayat hikâyeleri, onlara atfedilen metinler ve siyaset, toplum, ahlak ve din vs. üzerinde odaklanan düşünceleri ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Çin, Çin düşüncesi, Konfüçyüs, Lao-tzu, Siyaset, Hsun-tzu, Mandarin

ABSTRACT

China is one of the most ancient basins of civilization. Even though Chinese tradition traces back its history to two-three thousand BC, modern science accepts that it has not trustworthy knowledge about a thousand years before. Chinese thought begins since sixth century BC. Chinese thought schools as Mohism, Logical School, Yin-Yang School, Legal School, Confucianism and Taoism completed their formation between sixth and third century BC. After their formation as a foreign thought school Buddhism entered China. There, the condition that gave rise to those schools, their founder, their life, books that was attributed them and their thoughts about politics, society, ethics and religion was studied.

Keywords: China, Chinese thought, Confucius, Lao-tsu, Politics, Hsun-tsu, Mandarin

* Sakarya Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Öğretim Üyesi. (faydin@sakarya.edu.tr)

Çin, insanlığın en eski medeniyet havzalarından birini oluşturduğu gibi Türk tarihinin geçmişinin anlaşılmasında da önemli bir yere sahiptir. Bu özelliklerine rağmen ülkemizde Çin hakkında Türkçe telif çalışmaların yapılması bir yana -son zamanlarda yayınlanan birtakım çeviri kaynaklara rağmen- siyâsî, kültürel ve düşünsel tarihine dair yeterli sayıda kaynağın bulunduğu söylenemez. Bu sahaya mütevâzî bir katkı olmayı hedefleyen bu yazıda, Klasik Çin düşünce tarihi olarak adlandırılan dönem hakkında genel bir çerçeve çizilmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda olmak üzere, önce Çin düşüncesinin ortaya çıktığı zaman dilimi olarak kabul edilen M.Ö. VI.-III. yüzyıl öncesi dönem kısaca ele alınacaktır. Daha sonra, Çinli düşünürlerin ve (ana konularının söz konusu zaman aralığında sâbitlenen ve on XIX. yüzyıla kadar da hemen hemen hiçbir değişikliğe uğramayan) Çin düşüncesinin ortak özelliklerinden söz edilecektir. Bugün hala mevcûdiyetini muhâfaza eden Konfüçyanizm ve Taoizm'le birlikte M.Ö. VI.-III. yüzyılda ortaya çıkmalarına rağmen varlıkları sadece söz konusu tarihler arasıyla sınırlı olan düşünce okullarından bahsettikten sonra, Çin düşüncesinin kendisiyle özdeşleştiği Konfüçyanizm ve Taoculuk hakkında nisbeten ayrıntılı bilgi verilecektir. Budizm, Çin'in üç esas inanç ve düşünce sisteminden birini oluşturuyor olsa da, dışarıdan gelmiş ve orijinal halini devam ettirdikçe de Çinliler tarafından kabul görmemiş, ancak Çinlileştikten sonra bugünkü yaygınlığına ulaşmıştır.¹ Bu yüzden hem söz konusu sebepten hem de yazının sınırlarını yukarıda söylediğimiz gibi doğrudan Çin kökenli ve Çin düşüncesinin ana konularının ve akımlarının belirlendiği VI.-III. yüzyılla sınırlamak istediğimiz için Budizm bir konu olarak ele alınmayacaktır.

Arkeolojik çalışmalar, M.Ö. 30.000 yıl kadar önceye gidecek şekilde Çin'de insan yaşamına dair izlerin bulunduğunu ortaya koymaktadır. Ancak Ssu-Tan (yaklaşık M.Ö. 145-86) tarafından kaleme alınan *Tarihsel Kayıtlar (Shi Chi)*'da kendilerinden söz edilen en eski krallar, Sarı İmparator, Chuanzu, Yao, Shun ve Yu'dur. Bunların söz konusu metinde (ve Konfüçyüsçüler ve onların rakipleri olan düşünce okulları tarafından da) tarih öncesi, bilge krallar olarak sunulmasından dolayı, Çin hakkındaki tarihî kayıtlar M.Ö. 3. binyıla kadar gidiyor görünse de; bugün genel olarak ilim dünyası bu kişilerin tarihî olmaktan ziyâde mitolojik şahsiyetler olduklarını kabul etmektedir. Dolayısıyla da, Çin'in tarihî dönemi, Honan eyaletindeki Anyang'da 1928-36 tarihleri arasında yapılan kazılarda ortaya çıkartılan ve M.Ö. 1783/1766-1123'le tarihlendirilen verilerin kendilerine ait olduğu Shang Hânedanlığıyla başlar. Bu dönemin hayat tarzı ve düşüncesi hakkındaki bilgilerimiz, Anyang'daki kazılarda ortaya çıkartılan mezarların yapısı ve bu mezarlarda bulunan kalıntılara dayanmaktadır. Söz konusu dönemdeki Shang krallarının, siyâsî ve toplumsal rollerinin yanı sıra, önemli dini işlevler de yerine getirdikleri görülmektedir. Görevleri arasında din ve siyâset, toplum ve kültürle birlikte ayrılmaz bir bütün oluştururlar. İnsan dünyası ile ilâhî dünya arasında kopmaz bir bağın bulunduğu ve konumu dolayısıyla bu bağdan

1 Çin Budizm'i hakkında burada kullandığımız kaynaklara bakılabilir.

kaynaklanan iletişimi de sağlayanın kralın kendisi olduğu kabul edilmekteydi. Bu konumu, onun insanlar adına aracılık etme ve ilâhî yardımı ve korumayı istemesini mümkün kılmaktaydı. Bu aracılık da kehânet, kurbanlar sunma ve törenler icrâ etmeyle gerçekleştirilmekteydi. Özellikle yukarıda zikredilen kazılarda ortaya çıkan hayvan kemikleri ve kaplumbağa kabuklarının üzerlerindeki yazılar, onların bu maksatla kullanılan asıl unsurlar olduklarını göstermektedir. Kehânetle görevli râhipler tarafından derlenmiş olan bu malzemeler, kehânet tarihini, görevli kâhini, sorulan soruyu ve verilen cevabı içermektedirler².

Shang hânedanlığı, Batı'dan gelen Choular tarafından devrildi ve yerlerine Chou Hânedanlığı kuruldu. Chou kralları, kendilerini yalnızca güç kullanarak önceki iktidarı devirmiş kişiler olarak görmediler. Onlar, ülkeyi yönetme hususundaki yetkilerini gökten aldıklarını, dolayısıyla da bu iktidar değişimini, Göğ'ün (Shang hânedanlığı döneminde göğü ifade etmek için kullanılan önce *Ti* (ve daha sonra *Shang Ti*) yerine³ Choular, *Tien*⁴ tabirini kullanırlar⁵) irâdesiyle, bir planın gerçekleşmesi olarak gördüler. Choular tarafından kaleme alınan metinlerde, bu durum Shang hânedanlığının krallarının başlangıçta âdil oldukları ve bu yüzden de yönetme hususunda ahlâkî bir yetkileri olduğu; ancak zamanla, Göğ'ün ahlâkî yasalarını çiğnedikleri, faziletlerini, dolayısıyla da yönetme yetkilerini kaybettikleri ve şimdi yeryüzünü yönetme ve Göğ'e hizmet etme sırasının, Choular'da olduğu zikredilir. Bu yaklaşım, Gök ile dünyevî yönetim hususunda yetkili olan arasında dinamik bir ilişki olduğu şeklinde formüle edildi ve zamanla "Göğün hükmü/*tien-ming*" anlayışına dönüşecek şekilde gelişerek Chou yönetim anlayışının felsefi temelini oluşturdu. İlk dönem Chou kralları, Gök ile kendileri arasında husûsî bir ilişkinin bulunduğu iddiâsıyla yönetimlerini kutsallaştırdılar ve meşrûlaştırdılar. Bu yakın ilişki, *Göğün Oğlu* deyimiyile sembolleştirildi. Bu, hem Choular hem de onlardan sonra gelen imparatorlar tarafından kullanılan bir sıfat haline geldiği gibi; modern döneme kadar bütün Çin tarihi boyunca devlet yönetimi ve siyâsî yetkiyle alakalı tartışmalarda da en önemli konu oldu. Bütün Çin imparatorluk

2 Hui Shih, "The Concept of Immortality in Chinese Thought", s. 193; Mario Poceski, *Chinese Religions, the eBook*, Journal of Buddhist Ethics Online Books, Ltd., Utah 2009, s. 21.

3 Hu Shih, Shang hânedanlığı döneminde, Tanrı'nın, *Ti*'nin, tanrılaştırılmış ilk ata olduğunu söyler. Bazen, bunun yanına, savaşta ya da barıştaki birtakım başarılarından dolayı tanrılaştırılan ataların arkadaş olarak katılır. Kabilevi özellikler taşıyan bu *Ti* zamanla evrilerek *Shang Ti* (Yüce Tanrı) halini alır. Hu Shih, s. 196. Shang hânedanlığıyla ilgili Anyang'da bulunan kehânet kemiklerinde *Ti*'nin yağmura, rüzgâra, şimşeye, kuraklığa ve hasada hükmettiği söylenir. Zaferler, yenilgiler, âfetler, hastalıklar ve ölüm ona atfedilir. Onun irâdesine mürâcaat edilir, Yüce Yasa olarak saygı gösterilir ve ona kurbanlar takdim edilir. "The Notions Of God in The Ancient Chinese Religion", *Numen*, Vol. 16, Fasc. 2 (Sep., 1969).

4 *T'ien* de, kehânet kemiklerinde bulunur. Ancak ona burada, Yüce Tanrı olarak gönderme yapılmaz. İlk olarak Chou dönemi metinlerinde Yüce Tanrı olarak görünmeye başlar. Burada, antropomorfik özelliklere sahip olarak resmedilir. O, görür, işitir, insanları görüp gözetir; onların yaptıkların etkilenir, memnun olur ya da kızar. Kendisini memnûn edenleri kutsar ve etmeyenlere âfetler gönderir. Joseph Shih, s. 100. Çin'de Konfüçyüs öncesi Tanrı anlayışı hakkında yukarıda zikredilen Shih'in makâlesinin yanı sıra, Daisetz Teitaro Suzuki, "Din", *Çin Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul 2013, s.169-184.

5 Eliade, *tien* tabirini, Türklerin hem Tanrı hem de gök için kullandıklarını, bunun da *tengri* kelimesinden geldiğini söylemektedir.

tarihi boyunca, imparatorlukların/imparatorların değişiminde Göğün emrinin, belirleyici bir ilke olarak işlev gördüğü düşüncesi varlığını sürdürdü.⁶ Bu da çevrimsel bir tarih anlayışına yol açtı.

Choular hânedanlığının (M.Ö. 1122?-221), ortaçağdaki feodal sisteme⁷ benzer bir yapısı vardı. Chou krallığına bağlı, her birinin kendi kralının bulunduğu yüzlerce devlet bulunmaktaydı. Bu krallıkların bir kısmı Chou hânedanları tarafından fethedilen yerlerin kendilerine verildiği Chou kökenli kişilerden; diğer kısmı ise, Chouların savaşta yendikleri rakiplerinden oluşmaktaydı. Dolayısıyla Chouların yönetimi, hâkimiyetlerini tanıyan bağımsız çok sayıda krallıktan meydana gelmekteydi. Bu döneme Batı Chou Dönemi (M.Ö. 1122-771) denilmekteydi. 771'de Chou başkenti olan Şian'a doğru yürüyen kabileler tarafından kral öldürülünce, veliaht başkenti doğuya Honan'daki Loyang'a taşımak zorunda kaldı ve böylece de *Doğu Chou Dönemi* başladı. Bu dönemden itibaren, o zamana kadar iyi işleyen siyâsî yapı, bozulmaya ve krallıklar arasında güç mücadelesi ortaya çıkmaya başladı. Bu da, şiddetli siyâsî, toplumsal ve ekonomik karışıklıklara yol açtı. Söz konusu karışıklıkların en yoğun olarak yaşandığı V. ve III. yüzyıllar, *Savaşan Devletler Dönemi* olarak adlandırıldı. Feodal yapının dağılması, yalnızca bu yapının içinde yer alan devletlerin iktidâr mücadelesiyle sonuçlanmadı; Çin'deki bu siyâsî mücadeleler, eski siyâsî yapıların ortadan kalkmasına yol açtığı gibi, söz konusu siyâsî yapıları ayakta tutan kadim değerlerin dışlanmasına ve hatta bütünüyle bir kenara atılmasına; sonuç olarak bu da, toplumsal yapı ve değerler hususunda yaşanan karmaşadan dolayı, Toynbee'in "sıkıntılar çağı" dediği bir duruma yol açtı.⁸ 221'de Chi'n hânedanlığı, son muhâlif devleti de ortadan kaldırarak bu farklı ve aralarında ciddi iktidar rekâbetinin bulunduğu; savaşların yaşandığı devletleri birleştirdi. Bu birleşik devlete, birliği sağlayan devlet, kendi adından (Ch'in) hareketle, bu güne kadar kullanılan Çin adını verdi. Ch'in hânedanlığı, yalnızca farklı devletleri bir araya getirerek birleşik bir Çin oluşturmakla kalmadı; aynı zamanda bu birliği zedeleyeceğini düşündüğü, birbiriyle rekâbet halinde olan çok sayıdaki düşünce okulunu yasakladı ve onların kitaplarını (tıp, zirâat ve büyüclük dışındaki bütün kitapları) da yaktı. Merkezî olarak atanmış, irsî olmayan bir bürokrasi kurdu; böylece kendisinden sonra gelecek olanlar için örnek alınacak bir devlet şekli tesis etmiş oldu. Bu da, 1912'de

6 Poceski, *Chinese Religions, the eBook*, 21-22. Patricia Buckley Eber, *The Cambridge Illustrated History of China*, s. 31.

7 Chouların yönetim sistemine, *fangciyan* denilir ve yabancı dillere bu "feodal" olarak çevrilir. Ancak Chou siyâsî yapısını ifade eden kelimenin *feodal* olarak çevrilmesi onların, tamı tamına aynı şeyi ifade ettikleri şekilde anlaşılması gerekir. İki yapı arasındaki benzerlik, özde olmaktan daha ziyâde görünüşeldir. Hem batı feodal yapısında hem de Çin'in *fangciya*'nında ekonominin tarıma dayalı olmasından dolayı, yönetimler mirâs yoluyla devredilen beyliklere bırakılmıştır. Büyüklükleri dikkate alınarak beş gruba ayrılmış olan bu beylikler, başkente uzaklıklarına uygun olarak belirlenmiş olan yükümlülüklerle sahiptiler. Ray Huang, *Çin Tarihi, Bir Makro Tarih Yaklaşımı*, çeviren Atilla Sönmez, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2005, s.16-17.

8 Howard F. Didsbury, "İslam Öncesi Çin Düşüncesi", *İslam Düşüncesi Tarihi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1991, I, s. 65.

kurulan Çin Cumhuriyet'i dışında Çin'de yaşanmış olan büyük değişimlerden birini teşkil etti⁹.

Çin Düşüncesinin Ortaya Çıktığı Bağlam

Az önce zikredildiği üzere Batı Chou'nun 771'de düşmesi ve başkentini Loyang'a taşımasıyla Konfüçyüs tarafından ideal dönem olarak kabul edilen Chou hânedanlığının feodal yapısı bozulmaya başladı. İmparatorluk hânedanlığı, daha önceki imparatorluğun gölgesi haline geldi. Diğer devletler üzerindeki hâkimiyetini kaybetmesi ve söz konusu devletlerin, güç mücadelesine girişmesi ve her devletin kendisini öne çıkarmaya, hâkim olduğu bölgeyi genişletmeye ve ekonomik olarak daha gelişmiş olmaya yönelik çabaların içine girmelerine yol açtı. Bu da, eski düzenin, siyâsî yapısı kadar toplumsal yapısının da bozulmasına ve onun devamını sağlayan değerlerin kaybolmasına; halkın, devletlerarasındaki rekâbette, *Şiir Kitabı*'nda muhâfaza edilen halk şarkılarında dile getirilen, sıradan insanların ciddi sıkıntılar/ızdıraplar yaşamasına sebep oldu.¹⁰

Yi Ching ve Lao Tzu'ya atfedilen *Tao Te Ching*'de parçalar halinde de olsa bulunan metinlerden hareketle Çin düşüncesinin daha önce faal olduğu söylenebilse de, Çin'de felsefî araştırmaların ilk olarak Chou hânedanlığının çöküş döneminde başladığı hususunda genel bir uzlaşma vardır. Chou hânedanlığı döneminde Sarı Nehir Vadisi'nde yer alan Orta Krallık devletlerinde çok sayıda kültürel merkez meydana getirilmişti ve feodal devletlerin yöneticilerinin saraylarında eğitim ve kültürel faaliyetler teşvik edilmekteydi.¹¹ İmparatorluğun gücünün zayıflaması, feodal devletlerin güçlerinin ve farklı feodal devletlerarasındaki rekâbetin artmasıyla devlet adamlarına yönelik ihtiyaç ve yöneticilerin istekleri, feodalizmin çöküşünün yol açtığı sıkıntılara çözüm bulmak ve hastalıkları iyileştirmek amacıyla felsefeci danışmanların ortaya çıkışlarını teşvik etti.¹²

Chou dönemi toplum yapısı ikiye ayrılıyordu. Birincisi aristokratlar denilen gruptu. İkincisi feodal lordların barış zamanında topraklarını eken biçen, savaş zamanında ise onlar için savaşan insanlardan (*hsia jen*: küçük insanlar; *shu min*: sıradan insanlar, yığın) oluşmaktaydı. Aristokrat grup siyâsî yöneticiler, toprak sahipleri (lordlar) ve eğitim alma fırsatına sahip olan nâdir şahsiyetleri de içermekteydi. Bu nâdir şahsiyetler, lordlara bağlı olup, farklı türden olmak üzere husûsî bilgiye mâlik, yönetici aristokratik ailelerin hizmetinde olan ve mîrâsla devralınan görevlere sahip uzmanlar, memurlardı.

9 Derk Bodde, "Editörün Girişi", Fung Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, çev. Fuat Aydın, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2009, xvii). Ch'in hânedanlığı (221-206).

10 Hui Shih, "The Concept of Immortality in Chinese Thought", s. 84; Lyman V. Cady, "An Introduction to Chinese Philosophy", s. 30.

11 Fung Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 45

12 Cady, "An Introduction to Chinese Philosophy", s. 30.

Chouların güçlerini kaybetmelerinin bir sonucu olarak, eski toplum yapısı bozulunca hem toprak sahibi lordlar topraklarını, dolayısıyla statülerini kaybettiler; hem de, onların memurları olan ve özel bilgiler hususunda uzman olan kişiler, eski görevlerini kaybederek halkın içine karıştılar. Bunlar geçimlerini temin etmek için sahip oldukları bilgiyi, kendisini danışman ya da öğretmen olarak istihdâm edecek kişiye/kişilere sunmaya başladılar. Uzman oldukları konular, Çin düşüncesinde VI.-III. yüzyıl boyunca şekillenen bu gün klasik Çin düşünce okulları olarak isimlendirilen farklı okulların oluşmasına yol açtılar. Bunlardan, klasiklerin öğretilmesinde, törenlerin ve müziğin icrâsında uzman olanlar, *Ju*, edipler okulunun; savaş sanatında uzman olan ve *hsieh* (şövalye) denilenler, Mohist okulun; *Pien-che* (tartışmacılar) olarak isimlendirilen *Isimler* okulunun; büyü kehânet, astroloji ve sayı biliminde uzman olan ve *fang-shih* (gizemli sanat uygulayıcıları) olarak bilinenler *Yin-Yang* okulunun; feodal yöneticiler için danışmanlık hizmeti veren ve *fang-shu chih sihih* (metot sahibi adamlar) diye isimlendirilenler ise *Yasacı* okulun; eğitilmiş olmalarına rağmen yaşanan siyâsî ve toplumsal karmaşalardan dolayı tabiatın koynuna çekilmiş ve dünyaya sırtını dönmüş, *yin-che* (keşişler, münzevîler) olarak isimlendirilenler ise, *Taocu* okulun temelini oluşturmuşlardır.

ÇİN FELSEFESİNİN AYIRT EDİCİ ÖZELLİĞİ/ÖZELLİKLERİ

Çin felsefesinin kendisine has özelliklerini üçe ayırmak mümkündür. Bunlardan birincisi, bir kısmının bir önceki başlıkla kısmen ifade edildiği gibi, felsefecinin içine doğduğu coğrafi ve ekonomik ortamdaki kaynaklanan özelliklerdir. İkincisi ise yine bu kökeniyle ilgili olmakla beraber bu kökenin de ifadesi olan felsefenin taşıdığı özelliklerdir.

Felsefeyi eğer hayat hakkında sistematik bir düşünce olarak tanımlamak mümkün ise, o zaman düşünce üreten kişinin, içine doğduğu/içinde yaşadığı çevre tarafından belirlendiği; belli bir çevrede yaşayan felsefecinin belli bir tarzda düşündüğünü ve felsefesinin de bunları yansıttığı ya da ondan izler taşıdığı söylenebilir¹³. Üçüncüsü ise, binlerce yıl boyunca radikal herhangi bir değişime mârûz kalmaksızın XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar ilk dönemdeki özelliklerini devam ettirmiş olması, yani muhâfazakâr olmasıdır.

Çin düşüncesi denilen olgunun ortaya çıkmaya başladığı Chou dönemi, diğer düşünce üreten medeniyet havzalarından farklı olarak dış medeniyetlerle (meselâ, Yunan düşünürlerinin Mısır ve bu sâyede de, Mezopotamya medeniyetleriyle temastan kaynaklanan) bir etkileşim yaşamış gözükmez. Coğrafi olarak kendi kendine yeten bir bölgede ortaya çıkmış olması bunun önemli sebeplerinden biridir. Bu kendi kendine yeter oluşun, dolayısıyla da kendisini var olan dünya ile aynı şey olarak kabul etmelerinin bir ifâdesini Çinlilerin hem dünyayı hem de

13 Yu-Lan, *a.g.e.*, s. 21.

kendi memleketlerini ifâde etmek için aynı kelimeyi, *t'ien hsiayı* (gök altındaki her şey) kullanmalarında görmek mümkündür.

Çin düşünürleri Yunan düşünürlerinden yalnızca coğrafi olarak değil, aynı zamanda, farklı ekonomik şartlarda da yaşadılar. Yunanlılar, üç tarafı denizle çevrili olan bir ülkede yaşamaktaydılar ve geçimlerini temin etmek için dışarıya açılmak zorundaydılar ve bu yüzden de kaçınılmaz olarak çok çeşitli düşünce ve gelenekten farklı insanlarla iletişim halinde oldular. Tüccarların yanı sıra düşünürleri de, ya bu tür iletişimin mümkün olduğu sahil şehirlerinde yaşıyorlar ya da Aristo gibi, kadîm bir medeniyet geçmişine sahip Mısır'da eğitim görmek için başka kültürlerin hâkim olduğu yerlere gidiyorlardı.¹⁴ Ancak meselâ Çinli hiçbir düşünür, Chou devletinin hâkim olduğu sınırların dışına çıkmaya cesâret edememiştir. Bu coğrafya ile sınırlı olma eğilimi, kaçınılmaz bir biçimde düşünceye konu olan şeylerin sınırlı oluşuna ve dolayısıyla da düşünsel darlığa yol açmıştır.

Coğrafya kadar bu düşünsel darlığa yol açan unsurlardan bir diğeri de, yaşam tarzı ve bunun üzerine binâ edilmiş olan toplum yapısıdır. Çin'in ekonomik yapısını, değiş-tokuş ve tarım oluşturmaktadır. Ancak bir şeyin satılabilmesi için, önce onun üretilmiş olması gerekir. Üretimin yegâne yolu ise zirâat olduğundan, Çin felsefecileri tarımla uğraşmayı *asıl/kök*; ticareti ise *dal* olarak görmüşlerdir. Bu yüzden ticaretle uğraşanlar hor görülmüş ve tüccarlar geleneksel toplumu oluşturan dört sınıftan en sonuncusunu oluşturmuşlardır; ilk üçü ise, bilim adamları, çiftçiler, sanatçılardır.¹⁵ Tarih boyunca Çin toplumsal ve ekonomik teorileri, köke önem vermişler ve onu vurgulamışlardır.

Bilim adamları genellikle toprak sahibidirler. Kendileri toprağı işlemeseler de, toprak sahibi olduklarından bir anlamda kaderleri tarımın durumuna bağlıydı. Bu yüzden de onların evrene bakışları ve hayata yönelik tepkileri çiftçilerin bakış açılarını yansıtmaktaydı. Çinli filozofların ifâde ettikleri düşüncelerin, çiftçilerin hissettikleri ancak dile getirmeyi başaramadıkları durumun ifâdeleri olduğu söylenebilir. Meselenin böyle olduğunun anlaşılması, Çin düşüncesinin niçin çok aşikâr bir biçimde pratiğe yönelik olduğunu görmemizi sağlar. Ekonomik problemlere yönelik tepkiler, her ne kadar birbirlerini dışlayan bir görünüme sahipse de, Konfüçyanizm ve Taoculuk'un durumunda olduğu gibi, onlar da

14 Aristo'nun Mısır ile olan ilişkisi hakkında bkz. Martin Bernal, *Kara Atena*, çev. Özcan Buze, Kaynak Yayınları, İstanbul 2014.

15 Ziraat ve tarımla uğraşanlar arasındaki farka, M.Ö. 3. yüzyılda yazılmış olan, felsefi okulların bir özeti olan *Lü-sihih Ch'inde* işaret edilir. Çiftçiler basit ve bu yüzden de emirleri kabul etmeye hazır insanlardır. Çocuk gibidirler ve masumdurlar, özgecidirler; mülkiyetleri toprak olduğundan taşınması zordur ve bu yüzden de tehlike karşısında ülkelerini terk etmezler. Tüccarlar, bozulmuş olup itâatkâr değillerdir. Haindirler, bencildirler, mülkiyetleri taşınabilir olduğundan, tehlike anında kolayca ülkeyi terk edebilirler. Fung Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 24. Yasacı okulun kurucularından kabul edilen Lord Şang'ın kitabında, zirai faaliyetin teşvik edildiği ve ticaret gibi ikincil faaliyetlerin geçimlerini temin edenlerin ise aşağılandığı hususunda bkz. Creel, *Chinese Thought, From Confucius to Mao Tsê-Tung*, 119. Keza Ch'in hânedanlığında tarımın teşvik edilip ticaret kösteklendiğine dair bkz. Creel, *a.g.e.*, 120.

aynı eksenin iki ucunu oluştururlar. Taoculuk tabiata tâbi olmayı vurgularken Konfüçyanizm bir anlamda tabiata hâkim olmayı ve onu değiştirmeyi, dönüştürmeyi vurgular.

Tarımın esas olduğu ve onu işleten aile yapısı ilişkilerinin merkeze alındığı; dolayısıyla da köylü zihin yapısından kaynaklanan Çin düşüncesi dört belirgin özelliğe sahiptir: “Geriye dönük bir tarih anlayışı, metafiziğin ve mantıksal düşünce biçiminin yokluğu ve ahlâk üzerindeki aşırı vurgu¹⁶”.

Klasik Çin düşüncesinin geçmişe dönük bir tarih anlayışına sahip oluşunun en önemli göstergesi, oluşumuna katkıda bulunan bütün düşünürler için Altın Çağ’ın geçmişte yaşanmış olmasıydı. şimdi ve gelecekteki dönem bir çöküş dönemiydi. Yapılması gereken söz konusu ideal dönemin özellikleri olan huzur, adalet ve uyumu yeniden ihyâ etmenin yollarını bulmak ve göstermekti. Teklif ettikleri çözüm yollarını daha kabul edilir kılmak için, düşüncelerinin kökenlerinin Çin’in eski krallarına kadar geriye gittiğini/eski kralların kendi düşüncelerinin kadim uygulayıcıları olduğunu göstermeye çalışıyorlardı. Bu bağlamda Konfüçyüs bugün tarihten ziyâde mitolojik şahsiyetler olarak kabul edilen Yao (M.Ö. 2357-2251?) ve Shun’u (M.Ö. 2255-2208 ?); Mohistler, söz konusu iki kraldan daha eski bir tarihe ait olan efsânevi kral Yü’yu (M.Ö. 2205-2198 ?); Taocular ise, Yü’nün de ilerisine giderek efsânevi Sarı imparatoru (2698-2599?) kendileri için referans gösteriyorlardı¹⁷.

Aşağıda klasik Çin düşünce okullarına tek tek yer verildiğinde de görüleceği üzere, bu okulların hepsi, metafizik spekülasyonlardan kaçınmaktaydılar. Ne bizâtihi Konfüçyüs ne de kendilerinden bu okulun iki önemli temsilcisi olarak söz edeceğimiz Mencius ve Hsun-Tzu, metafizik sorunlara fazla ilgi göstermedikleri gibi bu tür konular hakkındaki bilgileri de çok fazla değildir. Konfüçyüs’de ne hakikat ne de onun mâhiyetine ve epistemolojiye yönelik bir ilgi görünmez. Klasik Çin okulları arasında metafizik ilgileri en ileri düzeyde olan Taoculuk gibi görünür. Ancak o da, metafiziğin hakkında konuşulamayacağını göstermeye çalışır: “Tao’yu bilen söylemez, söyleyen bilmez.” Düşüncesini fayda üzerinde temellendirmeye çalışan Mo Tzu’da da metafiziğin herhangi bir konusuna yönelik bir ilginin işareti görünmez. Mantıkçılar/İsimler Okulu’nun metafiziğe yönelik ilgisi, Yin Yang okulu hariç, burada ele alınacak olan okullar arasında en fazla olanı gibi görünür. Her şeyin değişebilirliği (Hui Shih), mutlak, değişmez olan ve tümellerle (Kung-Sun Lung) ilgilenmişlerdir. Metafiziğe yönelik ilginin yokluğu ya da çok az oluşu yüzünden, bu son okulun Çin düşüncesinin

16 Bu maddeleştirme ve onlar hakkında bundan sonra verilecek olan bilgiler, Howard F. Didsbury, “İslam Öncesi Çin Düşüncesi”, I, 67-70 arasından özetle alınacaktır.

17 Didsbury, “İslam Öncesi Çin Düşüncesi”, a.g.e., I, 67-68; bu efsanevi kralların yukarıda zikredilen tarihleri için bkz. Liu Wu-Chi, *A Short History of Confucian Philosophy*, Pelican Book, London-Tonbridge 1955, s. 195; Chan, *Chinese Philosophy, A Source Book*, s. xv; Çin düşüncesinin geriye dönük tarihi anlayışı hakkında keza bkz. Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 213.

gelişimi üzerindeki etkisi çok az olmuştur. Asıl konusu politika olan Yasacı Okul da metafizik, mantık ve epistemolojiyle ilgilenmemiştir. Yasacı okul da dâhil şimdiye kadar zikredilenler, siyâset ve sosyal felsefe gibi pratik şeylerle ilgilendiklerinden, metafiziksel spekülasyon onlar için hiçbir faydası olmayan fuzûlî uğraşlar olarak görülmekteydi. Taoculukla birlikte, Budizm öncesi Çin metafizik düşüncesinin ikinci önemli temsilcisi Yin Yang Okulu'dur. Bu okul, *yin* ve *yang* gibi iki evrensel prensibi evrendeki her şeyi kapsayacak şekilde kullanarak mevcut her şeyin bunların etkileşiminden mekanik bir şekilde ortaya çıktığını göstermeye çalışmışlardır. Bu dönemdeki bütün filozoflar, metafiziği ya bütünüyle görmezden gelmişler ya da Yüce Hakikat'ın aslını ve karakterini bütüncül bir şekilde anlamayı bizâtihi bir uğraş olarak değil, fakat geçici, kendi hedeflerini, sosyal, politik ve ahlâkî görüşlerini meşrûlaştırıcı bir uğraş olarak görmüşlerdir. Tanrı, tümeller, zaman ve mekân gibi ana metafizik konular ya hiç ya da çok nâdiren ele alınmıştır. Aynı şey, ileride görüleceği üzere Hsun Tzu'nun istisnâî değinileri dışında, epistemolojik meseleler için de söylenebilir.¹⁸

Klasik (ve ortaçağ) Çin düşüncesi, sistematik olmadığı gibi mantıkî bir incelikten de yoksun olduğundan, düşüncelerini nâdiren katı mantıkî kanıtlara dayandırmaya çalışmışlardır. Filozoflar, esas olarak ahlâkî problemler ve ahlâkî kurallara uygun olarak toplumların düzenlenmesiyle ve tabiatın yoluna tâbi olma gibi pratik problemlerle ilgilendikleri için kullandıkları kanıtlar da daha çok pratik bir özellik arz etmekteydi. Kompleks mantıkî tahlillere, teorilere ve hipotezlere mürâcaat etmeksizin, düşüncelerini mantıkî açıklamalarla kanıtlamaya çalışıyorlardı.¹⁹ Bu tür yaklaşımlardan ve muhtemelen Çin yazısının yapısından kaynaklanan zorluklardan dolayı, Çinli, yeni düşünceler üretmede bir vâsita olabilecek olan mantığın bu özelliğinden yararlanmış gözükmez.²⁰

Aslında, metafizik düşüncenin yokluğu ve mantığa yönelik ilginin azlığı, yukarıda da zaman zaman söylenildiği üzere, bu dönem düşüncesinin pratiğe, dolayısıyla da ahlâka gösterdiği aşırı ilgiden kaynaklanmaktadır.²¹ Ahlâka/ahlâkî hayata yönelik bu ilgi ise, Çin filozofunun asıl amacı olan "burada ve şimdi iyi bir hayata ulaşma" çabasından kaynaklanmaktadır. Suzuki'ye göre, ahlâkî hayat kültürün ortaya çıkmaya başladığı en erken zamanlardan beri, Çinlileri ilgilendiren

18 Didsbury, "İslam Öncesi Çin Düşüncesi", I, 68-69.

19 "Faziletli bütün dünyaya anlatmak isteyen eski insanlar, önce kendi memleketlerini düzenlediler. Memleketlerini düzenlemek isteyenler, kendi ailelerine iyi olmayı öğrettiler. Ailelerine iyi olmayı öğretmek isteyenler, kendilerini yetiştirdiler. Kendilerini yetiştirmek isteyenler, önce kalplerini düzelttiler. Kalplerini düzeltmek isteyenler, düşüncelerinde samimi oldular. Düşüncelerinde samimi olmak isteyenler, bilgilerini yükselttiler. Bilginin yükselmesi şeylerin (maddenin) incelenmesini sağladılar", "Madde incelendikten sonra bilgi tamamlanır. Bilgi tamamlandıktan sonra düşünceler samimi olur. Düşüncelerde samimiyet olunca, kalpler düzelir, kalpler düzeldikten sonra vücut yetiştirilir. Vücut yetiştirildikten sonra ailelere iyi olmanın yolu öğretilir. Aileler iyi olmayı öğrendikten sonra memleket düzenlenir. Memleket düzenlendikten sonra, dünyada barış ve sükûnet olur". *Büyük Bilgi*, çev. Muhaddere Özerdem, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 1945, s. 4.

20 Didsbury, "İslam Öncesi Çin Düşüncesi", I, 70-71.

21 Didsbury, a.g.m., I, 72.

ve hakkında düşünce ürettikleri yegâne felsefi mesele olmuştur. Toplumsal hayattan daha çok münzevî bir hayat yaşayarak, aziz olup göğe yükselmeyi kendisi için asıl hedef olarak ortaya koyan Taocular da, bu yaklaşım bakımından bir istisnâ teşkil etmezler. Kezâ Suzuki'ye göre, eğer din İbrâniler, felsefe Yunanlar ve mistisizm Hintlilerin ayırt edici özellikleri olarak kabul edilirse, Orta Krallık dönemi Çinlileri arasında yaygın olan düşüncenin ayırt edici özelliğinin de ahlâk olduğu çok rahatlıkla söylenebilir.²²

Çin düşüncesinin yukarıda zikredilen nev'i şahsına münhasır kökensel ve konusal özelliklerinin yanı sıra bir diğer temel karakteristiği de onun değişmezliği; Chou döneminden II. dünya savaşı sonrasına kadar yapısal anlamda radikal bir değişime uğramaksızın gelmiş olmasıdır. Bunun en temel, belki de yegâne sebebi Beş Klasik (*Wu Ching*) olarak adlandırılan; *Değişimler Kitabı*, *Şiirler Kitabı*, *Tarih Kitabı*, *Ayinler/Törenler Kitabı* ve *İlkbahar ve Sonbahar Yıllıkları* adlı kitapların Çin'in düşünsel ve toplumsal hayatındaki yeridir. Bu kitaplardan dördünün kökeni Chou hânedanlığına kadar gitmesine rağmen onları, örnek alınması/takip edilmesi gereken modeller olarak hizmet görmek üzere derleyerek bugünkü haline getiren Konfüçyüs'tür.²³ Sonuncu kitabı klasikler içinde dâhil eden Mencius ve klasikleri beşle sâbitleyen ise Hsun Tzu adlı düşünür olduğu söylenir.

Konfüçyüs kendisini yeni bir düşüncenin ifâde edicisi olarak değil, geçmişin bir nakilcisi olarak görür. Çünkü geçmiş, yani Chou dönemi, olması gereken ideal hayat tarzının gerçekleştiği bir dönemdir. Bu ideal toplum ve yönetim tarzının meydana gelmesini sağlayan her şey de klasikler olarak isimlendirilen metinlerde yer almaktadır. Aşağıda tek tek klasik Çin düşünce okulları ele alınırken de görüleceği üzere, istisnâsız bütün okullar da klasiklere Konfüçyüs gibi bakmış ve onları; hakikatin temessül etmiş hali, geçmiş hakkında sahil bilginin bir kaynağı olarak görmeyi sürdürmüşlerdir; düşüncelerini desteklemek maksadıyla bu kitaplara mürâcaat etmişlerdir. Çin düşüncesinde ciddi bir dönüşüme yol açmayan Çin Hânedanlığı döneminde Han Fei Tzu ve Li Ssu gibilerinin "geçmiş imparatorların yasalarının yerini yenilerinkilerinin alması"na yönelik güçlü teşvikleri, bu konudaki yegâne istisnâdır. Değişen hânedanların Klasiklere bakışları da, düşünce okullarınıninkinden farklı olmamıştır.²⁴ Hem klasiklerde yer alan düşünce yapısının sonraki düşünürler tarafından içselleştirilerek değiştirilmeksizin devam ettirilmesini hem de söz konusu düşünce tarzının tabana yayılarak Çin toplum yapısını belirleyen en önemli unsur haline gelmesini sağlayan ise eğitim olmuştur.

22 Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 77. Çin düşüncesindeki ahlak anlayışı hk. daha ayrıntılı için bkz. Suzuki, "Ahlak", *a.g.e.*, s. s. 77-130.

23 Konfüçyüs'ün klasiklerle ilgisi hakkında ayrıntılı bir bilgi için bkz. Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, 53.

24 Hajima Nakamura, *Ways of Eastern Peoples*, s. 206-7.

Antik Çin’de çocuklar altı yaşından itibaren özel öğreticilere verilirdi. Eğitim geçmiş çağın örneklikleri hakkında tam bir bilgiye sahip olmayı gerektirdiği için klasikler, eğitimin tamamlayıcı bir parçasını oluşturur ve talebelerden onları, sesli olarak okumaları ve sonraki hayatlarında kullanabilmeleri ve hayatlarına aktarabilmeleri için ezberlemeleri beklenirdi. Öğrenciler yalnızca klasikleri ezberlemekle yetinmez, aynı zamanda, yazılarında kendilerine özgü yeni tarzlar geliştirmeye çalışmak yerine seleflerinin klasiklerde ortaya koyduklarını taklit ve onların ifâdelerini kendi düşüncelerini dile getirmek amacıyla yoğun bir şekilde iktibas da ederlerdi. Bu yüzden de, Çince metinleri anlamak, başka herhangi bir medeniyete has metni anlamaktan daha çok geçmiş kültürü bilmeyi gerektirir.

Klasikler, hakikatin temessül etmiş hali oldukları için hocaları da hakikatin nakilcisi olarak görülür, saygı gösterilir ve kendilerine “üstat” olarak hitap edilirdi: Üstat Lao, Üstat Konfüçyüs gibi. Bu yüzden öğrencilerin hakikatin nakilcileri olan hocalarının düşüncelerine karşı çıkmaları bir hakâret olarak kabul edilirdi. Onlardan beklenen bir üstâdı, takip edeceği felsefi bir okulu seçmek ve okulun üstâdına karşı saygılı olmak; selefin düşünceleri olarak anlattığı şeyleri devam ettirmek, sentezleyebilmek; onları daha ayrıntılı ve daha anlaşılır hale getirmeye çalışmaktır.²⁵

Han hânedanlığı döneminden itibaren, devlet memuru olmak isteyen kişiler sınava tâbi tutulmaya başladılar. İmtihanda sorumlu tutuldukları metinlerin de klasikler olduğunu kabul ettiler. Memur olmak amacıyla imtihana giren kişilerden beklenen, klasiklerden alınmış olan metinlerle ilgili bir yazı yazmalarıydı. Burada adaydan istenen, metin hususundaki kendi kanâatlerinden oluşan bir yorum kaleme almak değildi. Çünkü böyle bir yorum, klasikler hakkında üstatlar tarafından ortaya konmuş ve bir norm haline gelmiş olana nazaran bir yenilik ve dolayısıyla da aslî metne dair, kabul görmemiş bir yorum olduğu için sapkınlık olarak görülme tehlikesi taşımaktaydı. Bu yüzden de, memur olacak kişiler daha ziyâde Ortodoks hale gelmiş olan düşünceleri muhâfaza etmeye, onları öğrenmeye ve aktarmaya özel bir önem vermeye yönlendirilmiş görünmektedir. Bu bilinçli tercih, hem bir devlet memuru olan Çinli aydın/düşünür Mandarin’in, hem de onun yönettiği toplumun, geçmişin değerlerini muhâfaza etmesine, olabildiğince yeni düşüncelere karşı olmasına ve binlerce yıl boyunca değişmeden varlığını aynı şekilde muhâfaza etmesine yol açmıştır.

KLASİK ÇİN DÜŞÜNCE OKULLARI

Savaşan Devletler Dönemi (M.Ö. 478-222) diye adlandırılan dönemde, bölgesel devletler arasında hâkimiyeti ele geçirmeye yönelik ciddî, siyâsî bir mücâdelenin yanı sıra; birbirleriyle rekâbet halinde olan çok sayıda düşünce okulu da vardı. Bunlar her ne kadar “Yüz Okul” olarak isimlendirilmiş olsa da, hem metinleri bize

25 Liu, *An Introduction to Chinese Philosophy*, s. 11

kadargelen hem de haklarında bilgi sahibi olduklarımız, yukarıda Çin'deki düşünce okullarının kökenlerini ele aldığımız yerde de ifade ettiğimiz gibi: Konfüçyüsçü, Mohist, İsimler, Yin-Yang, Yasacılar ve Taocu okullardır. Konfüçyüsçülüğü ve Taoculuğu biraz daha ayrıntılı ve müstakil olarak ele alacağımızı ifade ettiğimiz için burada, onun dışında kalanların temel özelliklerinin bilinmesini sağlayacak kadar bilgi vermekle yetinilecektir. Bu yapılırken de, tarihi bir sıra takip edilmeye çalışılacaktır²⁶.

MOHÇULUK/MOHİZM

Mohçuluk Çin düşünce dünyasında M.Ö. V. yüzyıldan III. yüzyıla kadar hâkim olan iki okuldan biridir (diğeri ise Konfüçyanizmdir). Konfüçyüs'tan sonraki en büyük felsefe okulu olup; düşünceleri, söz konusu zamanda, en az Konfüçyanizm kadar etkin olup ve aynı zamanda Konfüçyanizm'in en büyük rakibi ve eleştiricisidir.²⁷

Bu okulun kurucusu olan ve ailesinin adı Mo (Chan, bu kelimenin bir cezalandırma şekline işaret ettiğini söyler²⁸), kendi adı Ti olan Mo Tzu'nun yaşamı hakkında çok az şey biliyoruz. Bazıları doğum yerinin Konfüçyüs'ün de doğum yeri olan Lu, diğerleri ise Sung Devlet'i olduğunu ileri sürerler. Doğum ve ölüm tarihleri belirsiz olmakla birlikte; doğumu, Chan'a göre Konfüçyüs'ün ölümünden (M.Ö. 479) önce (M.Ö. 478) ve ölümünün de Mencius'un doğumundan (M.Ö. 371?) öncedir²⁹; Yu-Lan'a göre ise M.Ö. 479-381 arasında yaşamış olması muhtemeldir³⁰.

Sung devletinde küçük bir memurluğu³¹ da bulunan Mo Tzu'nun başlangıçta bir Konfüçyüsçü olduğu ve onun öğretisini naklettiği, ancak sonradan bu öğretinin bu haliyle tatbik edilmesinin, halkı rahatsız eden sıkıntıları ortadan kaldırmadığının, hatta daha da ağırlaştırdığının farkına varınca ondan ayrıldığı ve kendi okulunu kurduğu söylenir.³² Konfüçyüs'ün öğretisine yönelik eleştirileri, onun toplumun daha aşağı bir katmanından gelmiş olması ve kendi düşüncesini

26 Çin kelimeleri Batıda iki şekilde latinize edilir. Bunlardan birincisi, Amerikalı Thomas Wade tarafından başlatılan ve Herbert Giles tarafından *Chinese-English Dictionary* adlı çalışmasında tamamlanan ve bunların ikisine izâfeten Wade-Giles latinizasyonu olarak bilinir. İkincisi ise, Pinyin olarak bilinir ve Çin, Tayvan ve Singapur tarafından resmi olarak Mandarincenin latinizesi için kullanılan tarzıdır. Biz Çince kelimeleri ve burada ele alınacak olan düşünürlerin adlarını ve bunlara atfedilen kitapların isimlerini zikrederken daha çok bu Latinize usulünü benimsedik. Aşağıda zikredilen isimlerde birincisi Wade-Giles, ikincisi Pinyin latinizesidir: Konfucius/Kongzi; Mencius/Mengzi; Hsün Tzu/Xunzi; Mo Tzu/Mozi; Lao Tzu/Laozi, Chuang Tzu/Zhuangzi; Han Fei Tzu/Hanfeizi.

27 Chan, *Chinese Philosophy, A Source Book*, s. 211; Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 68.

28 Chan, *a.g.e.*, 21.

29 Chan, *a.g.e.*, s. 212

30 Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, 67.

31 Büyük bir memurluk olduğuna dair bkz. Diane Collinson, Kathryn Plant and Robert Wilkinson "Mozi (Mo Tzu)", s. 227

32 H. G. Creel, *Chinese Thought, A Mentor Book*, New York 1960, s. 46; Chan, *Chinese Philosophy, A Source Book*, s. 212.

(Konfüçyüs ve Lao Tzu'nun temsil ettiği) aristokratik eğilimlere karşı olarak inşâ etmiş olmasından kaynaklanmış olduğu söylenir.

Mo Tzu'nun düşüncesi bir anlamda Konfüçyüs'ün öğretisinin eleştirisi üzerine inşâ edildiği için, onun düşüncelerine Konfüçyüs hakkındaki eleştirilerinden başlanabilir. Ancak aşağıda göreceğimiz üzere, öğretileri Konfüçyüs'ünküyle temelden bir farklılık gösterse de, ikisinin de ilhamlarını kadim dönem Çin tarihinden alma hususunda ortak olduklarını söyleyebiliriz. Konfüçyüs Batı Chou döneminin (M.Ö. 1111-770) krallarını, kendisi için ideal dönem kralları olarak kabul ederken Mo Tzu ondan daha da ileri gider ve Hsia (M.Ö. 2183-1752) imparatorluğunun kralı olan Yü'yü kendisi için model olarak görür.³³ Konfüçyüs'le Mo Tzu'nun bir diğer ortak yanı da, her ikisinin de hayatlarının bir kısmını kendi düşüncelerini kabul edip uygulayarak yaşadıkları dönemdeki savaşları, toplumsal karmaşayı sona erdirecek krallar aramakla geçirmiş olmalarıdır.³⁴ Kezâ yine her ikisi de, yetenek sâyesinde yükselme ihtimâli olsa da, toplumların kaçınılmaz bir biçimde tabakalı olduğunu savundular³⁵.

Konfüçyüs aile merkezli ve Mo Tzu'nun "ayırım yapma" olarak isimlendirdiği bir ilkeyi vurgularken, Mo Tzu ayırım yapmaksızın "herkesi/her şeyi kuşatan sevgi" ilkesini öne çıkarmaya çalışır. İnsanın "kendisi için yaptığını, başkaları için de yapma ve kendi ailesi için olduğu kadar başkalarının ailesiyle de ilgilenme" düşüncesinin anlamsız olduğunu, onun yerine "kendim için olduğu kadar arkadaşlarıma ve kendi aileme olduğu kadar onların ailesine de ilgi göstermeliyim" düşüncesinin konulması gerektiğini söyler. Dünyada var olan küçük devletlere yönelik büyük devletlerin saldırısı, gücünün zayıfa baskısı, kurnazların aldatması, üst rütbeli insanların aşağıdakilere tepeden bakması gibi olumsuz şeyler, insanların başkalarından nefret etmelerinden ve başkalarını yaralamalarından kaynaklanır. Bunları yapanlar, "herkesi kuşatan sevgiyi" değil de "ayırım yapan sevgiyi" uygulayanlar ise, o zaman ayırım yapma ilkesi yanlıştır. İnsanlar başkalarının ülkelerini kendi ülkeleri, başkalarının devletlerini kendi devletleri ve başkalarının şehirlerini kendi şehirleri olarak kabul ettiklerinde, onları ortadan kaldırmaya ya da onları ele geçirmeye yönelik savaşlar ve saldırılar sona erecektir.³⁶

Ayırım yapmanın yerine her şeyi kuşatan sevgiyi koyan insan, dünya için faydalar üretmek ve felâketleri ortadan kaldırmak olan görevini yerine getirmiş olur. Karşılıklı sevgiyi hem bireyler hem de devletler kendileri için düstur edindiklerinde bunun sonucu toplumun ortak faydası olacaktır. Bu faydalı sonuç, "ülkeye ve halka faydalı olmak" şeklinde Mo Tzu tarafından dile getirilen ve bir şeyin doğru olup olmadığını belirlemek için kullanılan ölçütü de karşılamış olur.³⁷

33 Liu Wu-Chi, *A Short History of Confucian Philosophy*, Penguin Books, London and Tonbridge 1955, s.44-45.

34 Mo Tzu için bkz. Diane Collinson, Kathryn Plant and Robert Wilkinson " Mozi (Mo Tzu)", s. 226.

35 Diane Collinson, Kathryn Plant and Robert Wilkinson " Mozi (Mo Tzu)", s. 228.

36 *Mo Tzu*, "A Universal Love", bölüm 17'den çeviren ve nakleden Chan, *Chinese Philosophy, A Source Book*, s. 213.

37 Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, 72-74

Mo Tzu, kezâ Konfüçyüsçüler tarafından kabul edildiğini söylediği, insanların geleceklarının kaçınılmaz bir biçimde belirlenmiş olduğu ve "Biz ne yaparsak yapalım ondan kaçınmamız mümkün değildir." şeklindeki bir kadercilik anlayışına da karşı çıkar. Onun bu tür bir anlayışa karşı çıkması, böyle bir düşüncenin doğru davranış (*jen*) ve fayda, iyi işlerle mükâfat ve kötü işlerle cezâ arasında var olduğu düşünülen bağı koparmış olacağına yönelik kaygısından kaynaklanır. Eğer böyle bir şey kabul edilirse, Mo Tzu tarafından beş iyi olarak kabul edilen; ülkenin zenginleştirilmesi, nüfusun artması, iyi bir düzen kurmak, saldırgan savaşa engel olmak ve ruhların kutsalalarını kazanmak gibi şeylerin gerçekleşmesi mümkün olmaz.³⁸

Mo Tzu, savunduğu faydacılık ilkesinin, kendisinin geldiği toplumun aşığı sınıflarının düşüncelerinin ve yaşam tarzlarının bir ifâdesi olarak, daha çok aristokratik uygulamalar olarak gördüğü müziği, yakınların ölümü sırasında onlarla birlikte mezara gömülen eşyaları, sonrasında yerine getirilmesi gereken törenleri ve üç yıl süren yas uygulamalarını eleştirir. Burada da faydalı olma ilkesini kullanan Mo Tzu'ya göre müzik, insanları yapmaları gereken işlerinden alıkoymaktadır. Bu, toplumun refahını gerçekleştirecek enerjinin başka yere kanalize edilmesine yol açar. Kezâ, müziğe genelde dans da eşlik eder ve dansçılar ilâve harcamayı gerektirecek şekilde her şeyin en iyisini yemek, içmek ve giymek isterler; bu da halkın menfaati için kullanılacak olan paranın bunlara harcanmasına sebep olur. Mezarlara gömülen eşyaların ve ayrıntılı törenlerin, fakirleri zenginleştirmedeğini, nüfusu arttırmadığını ve devlette bir düzene yol açmadığını; aksine fakiri daha fakir hale getirdiğini ve üç yıllık yas döneminin, yöneticileri, çiftçileri ve bakanları işlerini yapmaktan alı koyduğunu ileri sürer. Bu yüzden de, ağlamaların ve yas tutmalarının mezarlarla sınırlanmasını ister.³⁹

Mo Tzu, Konfüçyüsçülerin ruhların varlığını kabul etmemelerine rağmen, onlara kurban takdim edilmesinin önemli olduğunu vurgulamalarını bir tutarsızlık olarak görür. İnsanları her şeyi kuşatan sevgiyi uygulama hususunda iknâ etmek maksadıyla; Tanrı'nın var olduğunu ve onun insanları sevdiğini ve bütün insanların birbirlerini sevmelerini istediğini; Tanrı'nın özellikle yöneticiler olmak üzere bütün insanları gözettiğini ve kendisine itâat edenleri mükâfatlandırdığını, etmeyenleri de cezâlandırdığını; ayrıca her şeyi kuşatan sevgiyi yerine getirenleri mükâfatlandıran ve "ayırım"ı uygulayanları da cezâlandıran ruhların bulunduğunu

38 Creel, *Chinese Thought*, s. 54

39 *Mo Tzu*, "The Condemnation of Wasteful Musical Activities", çeviren, Chan, *Chinese Philosophy*, s. 227-228; Diane Collinson, Kathryn Plant and Robert Wilkinson "Mozi (Mo Tzu)", s. 232. Törenler hakkındaki görüşleri için bkz. *Mo Tzu*, "The Condemnation of Elaborate Funerals", çeviren Chan, *.a.g.e.*, s. 227-228.

söyler.⁴⁰ Bu aynı zamanda neyin doğru neyin yanlış olduğunun bir ölçüsünü de oluşturur: Yani, Tanrı ve ruhlar tarafından mükâfatlandırılan dolayısıyla devlete ve halka faydalı olan şey iyi/doğru, cezâlandırılan ve dolayısıyla devlete ve halka zararlı olan şey de yanlıştır⁴¹.

Mo Tzu, bu yaklaşımının bir sonucu olarak yani devlete/yönetime ve halka zararlarından dolayı savaşa da karşıdır. Saldırgan savaşı ve devletlerin genişleme çabalarını reddeden Mo Tzu, siyâsî hayatı nesnel ve evrensel ahlâkî değerlerin yönetmesi gerektiğini savunur ki, bununla da yalnızca güce dayanan bir siyâset felsefesini reddetmiş olur.⁴²

Mo Tzu'nun, yöneticinin yönetme hakkına, halkın ve Tanrı'nın irâdesiyle sahip olduğu şeklindeki, devletin kökenine yönelik düşüncesi, Hobbes'un "doğal durum" anlayışını çağırıştırır. İnsanlar doğal bir durum yaşamaktaydılar. Bu zamanda herkesin kendisine has ölçütü, dolayısıyla insan sayısı kadar ölçüt vardı. İnsanlar kendilerini haklı başkalarını haksız olarak kabul etmekteydiler. Dünyada bir karmaşa vardı. İnsanlar, hayvanlar gibiydiler. Bunun sebebinin, başlarında bir yöneticinin olmaması olduğunu fark ettiler ve içlerinden en fazîletli olanı seçerek onu Tanrı'nın Oğlu olarak isimlendirdiler.

Mo Tzu için, kadîm dönemlerde Tanrı ve ruhlar devleti ve şehirleri kurduklarında ve yöneticiyi seçtiklerinde, bunu yapmaktaki maksatları yöneticinin derecesini ve maaşını yükseltmek değil; halkın sıkıntılarını ortadan kaldırmak, onların faydasına olan şeyleri yapmak; fakirleri zenginleştirmek ve onları tehlikelerden korumaktır. Dolayısıyla yöneticinin yönetici olarak seçilmesi, halkın isteği ile olduğu kadar Tanrı'nın ve ruhların belirlemesinin de bir sonucudur.⁴³

Devletin ve yöneticinin var olan farklı ölçütler ve doğru-yanlış karmaşasına son vermek maksadıyla kurulması ve seçilmesinin tabii bir sonucu olarak ve ayrıca yöneticinin her şeyi kuşatan sevgiyi (doğruyu) yerine getirenleri mükâfatlandırması ve getirmeyenleri cezâlandırması için Mo Tzu'ya göre totaliter ve yetkisinin de mutlak olması gerekir. Bu yüzden devletin görevi, farklı doğru ve yanlış ölçütlerini tek bir ölçütte birleştirmektir. Devletin koyduğu ölçütten başka ölçütlerin varlığına izin vermek, ilk doğal duruma geri dönüşe yol açma ihtimâline yol açar ki, buna izin verilemez.⁴⁴

40 Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 75. Lung, Mo Tzu'nun Konfüçyüsçülerin, "ruhların varlığını kabul etmeme ancak onlara kurban sunma törenlerini öğrenmenin gerektiği" düşüncesini bir tutarsızlık olarak görmenin doğru olmadığını; çünkü Konfüçyüsçülerin kurban sunmalarının ruhların gerçekten var oluşlarından değil, ölmüş atalara yönelik saygı duygusundan; Mo Tzu'nun da Tanrı'nın ve ruhların varlığını savunusunun da onun tabiatüstüne yönelik bir ilgisinden daha ziyâde, bunların her ikisinin varlığı ve iyiyi mükâfatlandırıp kötüyü cezâlandıracaklarının kabulünün, her şeyi kuşatan sevginin daha iyi bir biçimde uygulanmasının destekleyeceğini düşünmesinden kaynaklandığını söyler. Yu-Lan, *a.g.e.*, s. 7-77.

41 Diane Collinson, Kathryn Plant and Robert Wilkinson "Mozi (Mo Tzu)", s. 228.

42 *Mo Tzu*, "the Comdemnation of war", Chan, *Chinese Philosophy*, s. 227.

43 Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 78.

44 Yu-Lan, *a.g.e.*, s. 77-79.

İSİMLER/MANTIKÇILAR OKULU

Dönemin hâkim düşünce okulları olarak kabul edilen Konfüçyüsçülük ve Mohizm'in yanı sıra onlarla rekâbet halinde olan başka okullar da vardı ve bunlardan biri de *İsimler Okulu* (*Ming Chia*)⁴⁵ olarak isimlendirilmiştir. Kadim dönemlerde İsimler Okulu'nun mensupları "tartışmacılar" (*pien che*) olarak bilinmekteydiler. Bunlar, görünüşte mantık kurallarına aykırı ifâdeler ileri süren, başkalarıyla tartışmaya arzulu, başkalarının savunduklarını inkâr eden ve başkalarının inkâr ettiklerini savunan kişiler olarak tanınmaktadırlar.⁴⁶ Bu özelliklerinden dolayı, zamanlarındaki, meselâ III. yüzyılın önde gelen bir Konfüçyüsçüsü olan Hsün Tzu, Tenz Hsi ve Hui Shih gibi düşünürler, onlar için, "güçlü teorilerle ilgilenmek isteyen ve tuhaf önerilere kendilerini kaptıran felsefeciler" ifâdelerini kullanırlar. Bu kimseler hakkındaki bilgilerden onların avukat kökenli insanlar olduklarını görüyoruz. Dolayısıyla da meslekleri gereği, davalarını kazanmak için ellerinden gelen her şeyi yaptıkları ve hukukun normlarını olabildiğince esnetmeyi kendileri için bir görev haline getirdiklerini söylemek mümkündür. Hatta *Chuang-Tzu* onların yanlış doğru ve doğruyu yanlış gibi göstermekte çok başarılı olduklarını söylemektedir.⁴⁷

Bunlara mantıkçılar denmesi, onların entelektüel karakterini vurgulamaya yönelik bir isimlendirmedir; yoksa ne herhangi bir kıyas geliştirmişler ne de bir düşünce yasası bulabilmişlerdir. Kendilerini, diyaloglar ve paradoksal görünen, "Ateş, sıcak değildir; tekerlekler yere değmezler; gözler görmezler; uzun bir kuşun gölgesi asla hareket etmez; beyaz bir köpek siyahtır."⁴⁸ gibi aforizmalar vâsıtasıyla ifâde etmişlerdir. Onlarda, bir düşünce sisteminden beklenen ifâde tarzı olan, sistematik ve tutarlı bir akıl yürütme tarzı yoktur.⁴⁹

Mevcut adla bilinmelerini sağlayan ana ilgi konuları, isimler (*ming*) ve gerçekler (*shih*) arasındaki ilişki olmasına rağmen; bunlar ilk kez onlar tarafından ele alınan konular değildir. Farklı gerekçelerle de olsa, meselâ ahlâkî ve toplumsal önemleri açısından Konfüçyüsçülük, metafizik önemi bakımından Taoculuk, siyâsî

45 *Ming chia*, kelimesi mantıkçılar, sofistler ve diyalektikçiler anlamlarına gelmektedir. Bu yüzden Çin düşüncesiyale alakalı metinlerde bu okulun mensupları bazen Mantıkçılar olarak da adlandırılırlar. Ancak biz burada, Fung Yu-Lan'ın içerlerinden yer aldığı İsimler Okulu adlandırmasını kullanacağız. İsimler Okulu tercihi için bkz. Yu-Lan, *a.g.e.*, s. 111; Yiu-ming Fung, "The School of Names", Bo Mou (ed.), *History of Chinese Philosophy*, Routledge, London and New York, s. 164; Mantıkçılar kullanımı için bkz. Wing-Tsit Chan, *Chinese Philosophy, A Source Book*, s. 232.

46 *Chuang-Tzu*'nun "Sonbahar Seli" başlığı altında, hakkında birazdan daha fazla bilgi verme ve kendisinden bahsetme imkânı bulacağımız Kung-sun Lung'un kendi yaptıklarını ve dolayısıyla da kendilerinin yukarıda zikredilen özelliklerini toplu olarak zikreder: "Benzerliği ve farklılığı birleştirdim; sertliği ve beyazlığı ayırdım. İmkânsızın mümkün olduğunu isbat ettim ve onların reddettiklerini kabul ettim. Bütün felsefecilerin bilgisini yalanladım ve bana karşı iler sürülen bütün argümanları delillerle çürüttüm". Yu-Lan, *a.g.e.*, s. 112.

47 Yu-Lan, *a.g.e.*, s. 113.

48 Bunlar, aşağıda zikredilecek olan ana aforizmalar dışında, yine *Chuang-tzu* tarafından Hui Shih'e izâfe edilenlerden bazılarıdır. Bunların tamamı için bkz. Yiu-ming Fung, "The School of Names"; Yu-Lan, *a.g.e.*, s. 170.

49 Chan, *Chinese Philosophy*, s. 232

kontrol maksatlı olmak üzere Yasacılar tarafından isimler ve gerçekler arasındaki ilişki ele alınmıştır. Ancak isimler ve gerçeklik ilişkisini mantıkî mülâhazalarla ele alan yegâne okul bu okuldur. Kezâ onlar varlık, izâfilik, mekân, zaman, nitelik, gerçeklik ve sebepler gibi konularla ilgilenmeyi kendisi için ana çalışma konusu olarak seçen tek okuldur. Metafizik ve epistemolojik kavramları basit olsa da, entelektüalizme yönelik ilk antik Çin eğilimini göstermesi açısından da önemlidir. Kendi düşüncelerini akıl yürütmeyele isbât etmeye çalışan Mohistlere göre, bu konuda daha ileri bir durumda oldukları söylenebilir.

Bir anlamda sonraki safhalarında bilinen şekliyle bir mantık dalı ortaya çıkarması mümkün olan böyle bir okul varlığını devam ettirememiştir. Bunun sebebine gelince; muhtemel cevaplardan biri, her ne kadar zaman zaman bazı Çinliler mantık ve tartışma teknikleriyle meşgûl olmuşlarsa da, bu tür şeylere genellikle çok az bir eğilimin olmuş olmasıdır. İkincisi ise, söz konusu dönemin, insanların mantık çalışmaları için müsait olmayan büyük değişimlerin yaşandığı bir dönem olması olabilir. Ayrıca Savaşan Devletler Dönemi denen bu dönemin düşünce okullarının hepsinin amacı, Çin'in yaşadığı karmaşa ve güç mücadelesi sırasında insanların ve toplumların yaşadıkları sıkıntıları çözmek olması, bu anlamda bir faydası var gibi görünmeyen İsimler Okulu'nun çabalarının tartışmalı olarak görülmesine yol açmıştır. Bunun böyle görüldüğünü Chuang Tzu'nun ve Konfüçyüsçü Hsün Tzu'nun onlar hakkındaki şu sözlerinde açık bir şekilde görmek mümkündür: "İnsanların delillerini çürüttüler, fakat onların zihinlerini iknâ edemediler"; "Kelimeler tarafından kör edildiler ve gerçekliği bilemediler."⁵⁰

Bu okulu oluşturanların kimler oldukları, Konfüçyanist ve Mohistlerinki gibi kolayca belirlenemez. Bunlar birçok kişiden oluşurlar. Ancak onlar arasında en çok bilinenler Hui Shih (M.Ö. 380-305) ve Kung-sun Lung (d. M.Ö. 380 ?)'dur. Önde gelen iki düşünürü bunlar olmakla birlikte, bu durum ikisinin birbirleriyle düşünsel anlamda uyuştukları anlamına gelmez. Birçok noktada birbirleriyle uyuşmazlık halindedirler. Hui Shih, değişimi dolayısıyla da izâfiyeti vurgularken, Kung-sun Lun, küllileri ve değişmezliği vurgular.⁵¹

Hui Shih'nin bugünkü Honan eyâleti olan Sung devletinde doğduğunu, Wei kralı Hui'nin (370-319) başbakanlığını yaptığını, bilgisi ve irfânından dolayı tanındığını biliyoruz. Yazıları bize kadar gelmemiştir; düşünceleri hakkındaki bilgiye *Chuang-tzu*'nun "Dünya" adlı bölümünde muhâfaza edilen on aforizma sâyesinde ulaşılmaktadır. Önce düşüncesini ifade ettiği on aforizma tek tek zikredilecek sonra da, bunlarla ne demek istediği hakkında kısa yorumlar nakledilecektir.

50 Chan, *a.g.e.*, s. 232-233; Creel, *Chinese Thought*, s. 59-60.

51 Chan, *a.g.e.*, s. 232-3.

1. "En büyük, kendisinin ötesinde hiçbir şeye sahip olmayandır ve bu yüzden o, Büyük olarak isimlendirilir. En küçük, kendi içinde hiçbir şeye sahip değildir ve Küçük olarak isimlendirilir". 2. "Kalınlığı olmayanın kalınlığı artmaz; ancak o kadar büyüktür ki, bin mili kapsayabilir". 3. "Gökler, yer kadar düşüktür; dağlar, bataklıklarla aynı seviyededir". 4. "Gün ortasında güneş, zeval bulan güneştir; doğan varlık ölen varlıktır". 5. "Büyük benzerlik küçük benzerlikten farklıdır. Bu küçük-benzerlik ve farklılık olarak isimlendirilir. Her şey, bir bakıma her şeyiyle benzer; bir başka yönden ise tamamen farklıdır. Bu büyük-benzerlik ve farklılık olarak isimlendirilir". 6. "Güneyin bir sınırı yoktur, ancak bir sınıra sahiptir". 7. "Bugün Yüeh devletine gidiyorum ve oraya dün ulaştım". 8. "Bağlanmış yüzükler ayrılabilir". 9. "Dünyanın merkezini biliyorum. O, Yen'in kuzeyi ve Yüeh'in güneyidir". 10. "Her şeyi eşit derecede sev, yer ve gök birdir".

Lun, birinci aforizmayla, tecrübeyle bir şeyin büyüklüğü ve küçüklüğü hakkında bir şey söyleyemeyeceğimizi; ancak en büyük kendisinin ötesinde hiçbir şeyin bulunmadığı; en küçüğün de kendi içinde hiçbir şey bulundurmayan olduğunu söyleyebileceğimizi ifâde eder. Böyle olunca da, "en büyük" ve "en küçük", mutlak ve değişmeyen kavramlardır. İsimleri bu şekilde, büyük ve küçük isimler olarak çözümlyerek Hui Shih, mutlak ve değişmeyen kavramlara ulaşır. Bundan hareketle de, gerçek somut şeylerin sahip oldukları niteliklerin ve onları birbirlerinden ayıran farklılıkların hepsinin izâfi ve değişmeye mârûz kaldıklarını idrâk eder. Bundan dolayı birincisi dışında kalan aforizmaların hepsini, paradoksal gibi görünseler de, aslında her şeyin izâfi olduğunu ifâde etmek maksadıyla kurgulanmış ifâdeler olarak görmek gerekir.⁵²

Chan, Chang Ping-Lin'den (1868-1936), 1, 2, 3, 6, 8 ve 9 paradoksların, her türlü mekânsal ayrımların yanılısına olup bir gerçekliğinin bulunmadığını; 4 ve 7. paradoksların zamanın gerçek olmadığını ve 5 ve 10. paradoksların ise eşyalar arasındaki benzerliklerin ve farklılıkların gerçek olmadığını savunuyor olarak kabul eder.⁵³

Hiu Shih'den farklı olarak Chao'nun bir yerlisi olan ve kendisine iyi davranan ancak sonradan onu reddeden prens P'ing-yüan'ın misafiri olan Kung-sun Lung, döneminde sofistlerin en kurnazı/bilgilisi olarak görüldüğünden çok yaygın bir tanınmışlığa sahiptir. Hui Shih'nin gerçek (*shih*) şeylerin izâfi ve değişken olduğunu vurgulamasından farklı olarak Kung-sun Lung, isimlerin (*ming*) mutlak ve dâimî olduğunu vurgular.⁵⁴

Ona atfedilen ve *Kung-Sun Lung-tzu* olarak adlandırılan kitap "At Üzerine Söylev" adlı bölümde, "beyaz bir at, at değildir" ve "Sertlik ve Beyazlık Üzerine

52 Bunların izafilikle ilgili oluşlarına dair, söz konusu aforizmaların açıklamaları için bkz. Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 115-119.

53 Chan, *Chinese Philosophy*, s. 234.

54 Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 119.

Söylev” adlı bölümde “sertlik ve beyazlık ayırır” vb. önermelerle düşüncesini dile getirir. Bunlardan meşhur olan “Beyaz bir at at değildir” önermesinden, beyaz bir atın at olmadığını nasıl temellendirmeye çalıştığını kısaca özetlemek, düşüncesinin ne olduğu anlamak hususunda yeterli olacaktır.⁵⁵

Kung-sun Lung, bunu üç delille göstermeye çalışır. Birincisinde, “at” ve “beyaz” kelimelerini ayrı ayrı ele alır. “At” bir şekle ve “beyaz”ın bir renge işaret ettiğini; renge işaret edenin şekle ve şekle işaret edenin de renge işaret etmediğini; bu yüzden de beyaz bir atın at olmadığını söyler.

İkinci olarak, “Bir at lâzım olduğunda, sarı bir at ya da siyah bir at verilebilir; ancak birisi beyaz bir at istediğinde sarı ya da siyah bir at verilemez.” önermesini ele alarak, “beyaz bir atın at olmadığını” göstermeye çalışır. Sarı ve siyah at da atlılar, bir at istendiğinde onların verilmesi uygun olabilir; ancak beyaz bir atın istenmesinde onların verilmesi istenen atın verildiği anlamına gelmez. Çünkü beyaz bir atın at olmadığı açıktır. Kezâ, at terimi, herhangi bir renge sahip hiçbir atı ne dışarıda bırakır ne de içerir; dolayısıyla da bunlar at isteğine karşılık gelebilirler. Ancak yalnızca beyaz bir atın verilmesi isteği tam olarak karşılayabilir. Dışlanan ve dışlanmayan aynı değildir. Onun için de, beyaz bir at, at değildir.

Üçüncü bir önerme: “Atlar kesinlikle renklidir. Bu yüzden de, beyaz atlar vardır. Renksiz bir atın olduğunu farz et, o zaman yalnızca böyle bir at vardır. Ancak o zaman, beyaz bir atı nasıl elde ederiz? Bu yüzden, beyaz bir at bir at değildir. Beyaz bir at, ‘beyaz’la birlikte bir ‘at’ tır. ‘At’, ‘beyaz’la birlikte at değildir”. Burada, Lung “atlık” tümeli ile “beyazlık” tümeli arasındaki farka işaret eder. Külli “atlık” bütün atların ayrılmaz sıfatlarıdır. Atlık, renge değil, bilakis “at”a işaret eder. Bu haliyle atlık başka, beyazlık başka bir şeydir. Bu sıfatıyla at, fiilen beyaz olan attan başka bir şeydir. Bu yüzden de, “beyaz bir at, at değildir”.

Burada ifâde edilmek istenen şey, atın yanı sıra bizâtihi beyazlık denen bir şeyin var olduğu; herhangi bir şeyde görülen beyazın, bu nesne tarafından belirlendiği; ancak, bir tümel olarak beyazın, hiçbir nesne tarafından belirlenemediğini; bu yüzden de onun belirlenmemiş bir beyazlık olduğudur.⁵⁶

Son olarak bu okulun iki önemli temsilcisinin Hui Shih ve Kung-sun Lung’un gerçeklikle (*shih*) isimler (*ming*) arasındaki ilişkiye dair çözümlenmeleri, Çin Düşüncesinde “şekillerin ve özelliklerin ötesinde olan şeyin” keşfiyle sonuçlandırığı söylenebilir. Şekillerin ve özelliklerin içinde olan, tecrübenin konusu iken, onların ötesinde olan tecrübenin konusu olmadığı gibi o, şekiller ve özellikler gibi değişmeye de mârûz değildir. İsimler Okulu isimler ve şekillerin ötesinde olan şeyin ne olduğunu ortaya çıkarma işiyle fazla uğraşmadı ve bu husus, bir anlamda

55 Bunu, *Kung-sun Lung-tzu* elimizde olmadığı için, bu konuyu nisbeten uzun bir şekilde anlatan Yu-Lan’ın eserinde verdiği bilgiyi özetleyerek yapacağız.

56 Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 120-121.

Taocular tarafından yerine getirilmek üzere bırakıldı. Taocular, İsimler Okulu'nun muhâlifi olsa da, bu konuda onların halefleri oldular.⁵⁷

YİN-YANG OKULU

Yin-yang düşüncesi, oldukça basit ancak, Çin medeniyetinin metafizik, tıp, yönetim ve sanat vs. gibi her yönünün onun etkisini taşıdığı bir öğretilerdir. En yalın haliyle bu öğreti, var olan her şeyin ve her türlü olayın bu iki gücün/ilkenin ürünleri olduğunu savunur. Bu iki ilkedен *yin*, "olumsuz, pasif, zayıf, dışıl, yok edici"; öteki olan *yang* ise, "olumlu, faal, güçlü, eril ve inşa edicidir". Bu teori, *yin-yang* düşüncesinin üzerinde düşünülmüş hali olarak kabul edilebilecek olan Beş Güç⁵⁸ (*wuhsing*: demir, tahta, su, ateş ve toprak) ile ilişkilendirilir; ancak ona, Beş Fâil'in birbirlerinin yerini aldıkları bir döngü düşüncesini ilâve eder.

Hem *yin-yang* hem de Beş Güç düşüncesinin kökenleri, birbirlerinden bağımsız olmak üzere, belirsizlikle dolu olmakla birlikte çok eskiye gider. Yin-yang'ın dünyevî fenomenlere (güneşin aydınlattığı yamaç ya da güneşin vurmadığı yamaç) ya da erkeğe ya da kadına gönderme yaptıkları hususu çok kesin olmadığı gibi, onları ilk olarak ileri süren ya da onları konu edinen çalışmalar hakkında hemen hemen hiçbir şey bilmiyoruz. Genellikle bu okulun bir düşünürü olarak zikredilmesine rağmen, Tsou Yen'in (M.Ö. 305-240?)⁵⁹ eserleri günümüze kadar gelmeyip kaybolduğu gibi, hakkında Ssu-man Chi'en'in (M.Ö. 145-86?) *Tarihî Kayıtlar (Shih chi)* adlı kitabında yer alanlardan başka bir şey de bilmiyoruz. Ayrıca Tsou Yen'den çok önce, farklı düşünürler tarafından *yin-yang* ve Beş Güç düşüncesinin tartışıldığını da biliyoruz. Meselâ, *yin-yang*, *Tsou chuan*, *Lao Tzu*, *Chuang Tzu* ve *Hsün Tzu* ve Beş Güç anlayışı da, *Tarih Kitabı*, *Mo Tzu*, *Hsün Tzu*, *Tso chuan*, ve *Kuo-yü* adlı kitaplarda bulunmaktaydı.⁶⁰ Ancak işin garibi, bu düşünceler söz konusu kitaplardan daha önce ya da aynı dönemde yazılmış olan Konfüçyüsçü klasikler olan metinlerden *Hsün tzu* dışında Konfüçyüs'ün *Konuşmaları*, *Mencius Kitabı*, *Ortayol Doktrini/Büyük Öğreti* gibi kitapların hiçbirinde bulunmaz⁶¹. Hsün Tzu da, Beş Güç düşüncesinin daha eski bir kökene sahip olmadığı anlamına gelecek şekilde onun, Konfüçyüs'ün torunu Tzu-ssu'nun (492-431) geliştirdiği bir düşünce olup, Mencius tarafından da takip edildiğini söyler. Tsou Yen'in bu düşünceyi teşvik etmesi ve onu yaymaya çalışması da, söz konusu düşüncenin Konfüçyanist ahlâkın konuları olan erdemin/fazîletin yüceltilmesi, yönetici başta olmak üzere bireyin eğitimi, insanlık ve doğruluğu vurguluyor olmasından kaynaklanıyor olabilir.

57 Yu-Lan, a.g.e., s. 124.

58 Wu hsing teriminin karşılığı olarak Lan, hem "element", hem "eylem" hem "âmil" anlamına geldiğini; ayrıca onların Beş Güç (wu te) olarak da bilindiğini söyler ve kendisi bu beş güç anlamına tercih eder. Dolayısıyla biz de burada biz wu hsingin Türkçe karşılığı olarak Beş Güç'ü kullanıyoruz. Bunlar için bkz. Yu-Lan, a.g.e., s. 177.

59 Tsou Yen hakkında bkz. Yu-Lan, a.g.e., s. 181-182.

60 Bunlar hakkında bkz. Chan, *Chinese Philosophy*, s. 244.

61 Chan, a.g.e., s. 244

Bu iki düşünce, metafizik ve bir kozmoloji inşâ etmeye yönelik ilk Çinli teşebbüsler olarak da kabul edilebilir. Evrende var olan şeylerin kendisiyle ortaya çıktıkları süreç ve söz konusu bu eşyanın kendisinden yapıldığı temel özün/maddenin ne olduğu gibi sorular, insanların kadim dönemlerden beri ilgisini çeken konular olmuştur. Çin kökenli bu iki düşünce, gerçekliği hem bir zıtlar çifti hem de beş maddeden oluşan bir şey olduğuna işaret eder bir özelliğe sahiptir. Hem *yin-yang* hem de Beş Güç'ü⁶², maddi unsurlardan, durağan şeylerden daha ziyâde, dinamik ve karşılıklı olarak birbirini etkileyen güçler olarak anlamak gerekmektedir. Burada vurgu, hareketin ilkeleri ve yasaları üzerinedir. Bu bakış açısı, durağan olmaktan ziyâde dinamik ve karmaşık olmaktan ziyâde düzenli bir evrenin olduğunu göstermeye çalışır. Yani, evrende düzen kadar bir çatışma olduğu gibi, aynı zamanda çokluk içinde bir birlik de vardır. Aslında evrende gördüğümüz düalizm ve plüralizm, diyalektik bir monizmden başka bir şey değildir.

III.yüzyılda yani Tsou Yen'in zamanında bu iki anlayış birlikte düşünülmekteydi. Onun kendisinin de bu iki akımı tek bir akım halinde birleştiren kişi olduğuna inanılmaktaydı. Bu birleştirmenin bir sonucu olarak onlardan biri diğerinin ifâdesi olduğu gibi, her ikisi, insanın ve tabiatın birleştirildiği evrensel bir örüntüde, yükseliş ve çöküş döngüsünde birlikte faâliyet gösteriyor olarak düşünölmeye başlandı. Bunun bir sonucu olarak da Beş Güç arasında karşılıklı olarak birbirlerini üretme ve birbirlerinin yerini alma şeklinde bir düşünce gelişti. Bu Beş Güç'ün aynı zamanda, beş renge, beş sese, beş tada vs. karşılık olduğu kabul edilmeye başlandı. Bu anlayış siyâsî meseleleri de içine alacak şekilde genişletildi ve hem döngüsel bir tarih anlayışı hem de tabiat ve insan arasındaki karşılıklı bir etkileşim düşüncesi ortaya çıktı. Mevsimler dönüşümlü olarak yer değiştirdiği gibi tarihte de bu tür bir dönüşümlü değişimler vardır. İnsan ve tabiat birbirlerine karşılık geldiği için, onların her ikisi de aynı gücün ifâdesidir ve bu yüzden de birbirlerini etkilerler.⁶³

Döngüsel tarih anlayışı özellikle Tung Chung-su (yaklaşık M.Ö. 179-104) olmak üzere Han Hânedanlığı (M.Ö. 206-M.S. 220) üzerinde muazzam bir etki icrâ etti. Bu da, Mencius'un her beş yüzyılda hakikî bir kralın ortaya çıkacağı şeklindeki düşüncesinin bir teoriye dönüşmesine yol açtı. Söz konusu döngüsel tarih

62 Bu beş gücün (wu hsing) her birinin sahip olduğu özellikler ve her bir gücün işlevleri hakkında ayrıntı bilgi için bkz. Yu-Lan, Çin Felsefesi Tarihi, s. 178-179.

63 Bu etkileşimi açıklamaya yönelik iki teori geliştirilmiştir. Birine göre, hükümdar tarafından işlenen yanlış işler göğün kızmasına yol açar ve bu kızgınlığın bir işareti ve aynı zamanda hükümdara yönelik ikazlar olan anormal doğal olayların ortaya çıkmasına yol açar. İkincisine göre, insan ve tabiat arasında mekanik bir ilişki vardır. Bu yüzden hükümdarın yaptığı yanlışlar, kendiliğinden tabiatta birtakım karşılıklıkların ortaya çıkmasına yol açar. Evren bir mekanizma olarak düşünöldüğünde, onun herhangi bir parçasında yaşanan bir düzensizlik kaçınılmaz olarak diğer parçaları da bundan etkilenir. Yu-Lan, *a.g.e.*, s. 179.

anlayışı⁶⁴, Çin düşüncesinde değişmeyen bir anlayış olarak varlığını devam ettirdi. Zamanla bu döngüsellik anlayışı, yalnızca tarihle sınırlı kalmayarak, evrende yaşanan bütün değişimleri karakterize ediyor olarak kabul edildi. Bu döngüsel süreçte, bir gücün bir diğerinin üstesinden geldiği düşüncesi, yerini, özellikle Han döneminde güçlü olanın aynı zamanda bir başkasını ürettiği düşüncesine bıraktı. En sonunda, her türlü gücün uyumlu olduğu şeklindeki bir kabul, Çin düşüncesinin tipik bir özelliği haline aldı.

Ortayol Doktrini'nde bir milletin ya da bir ailenin yükseliş zamanlarında iyi işaretlerin ve çöküş zamanlarında da kötü işaretlerin zuhür ettiğinin ifâde edilmesinin, bu tabiat ve insan arasındaki etkileşimi îmâ ettiği kabul edilir. Konfüçyüsçüler bununla ahlâkî bir dersi kasdetmiş olsalar da, zamanla söz konusu anlayış kaderciliğe ve daha çok da hurâfeciliğe götürdü. Söz konusu insanla tabiat arasındaki bir etkileşimin bulunduğu düşüncesi felsefî olarak insanlığı ve tabiatı ortak bir yasanın yönettiği düşüncesi kadar bundan çok daha önemli ve yaklaşık son sekiz yüzyıl boyunca Çin felsefesine hâkim olan, insanlığın ve tabiatın birliği, insanlığın ve tabiatın tek bir yapı oluşturduğu inancının ortaya çıkmasına yol açtı.

Bunlar dışında *yin-yang* teorisi, Çin ahlâk ve toplumsal öğretilerini kozmolojik bir temele oturttu. Eşyanın birbirleriyle ilişkili ve gerçekliğin dâimî bir değişim sürecinde olduğu anlayışını geliştirdi. *Yin-yang'ın* uyumu Çin hayat ve düşüncesindeki uyuma yönelik vurguyu açıklar ve hem Konfüçyanizm, hem Taoculuk hem de Budizm için ortak olan orta yol doktrinini te'yîd eder.⁶⁵ *Yin-yang* teorisi önemli bir teori olmakla birlikte, onunla alakalı tek bir kadim araştırma ve hatta onun özünü ifâde eden tek bir paragrafın bile yokluğu da, bu yazının sınırlarını ve hedefini aşan, ancak açıklanmaya muhtaç bir durumdur.

YASACILAR OKULU

Chou feodalizminin erken dönemlerinde, yöneticilerin ve onun vassallarının (derebeylik) hakları ve görevleri çok net bir içimde belirlenmişti. Batı Chou dönemi de denilen bu dönemde (1027-771) Chou kralı, vassalları arasında hem saygın bir bağlılığa hem de, onlara tahtın el değiştirmesi, suçlu olanın cezâlandırması gibi hususlarda müdahale edecek kontrol gücüne sahipti. Chou yönetiminin barbarlar tarafından işgâlinde ve başkentinin doğuya Loyang'a (771) taşınmasından sonra, söz konusu saygınlığı ve gücü gün geçtikçe zayıflamaya başladı. Bu zayıflamadan mütevellid feodal devletlerin idarecileri, krala ve birbirlerine karşı haklarını ve görevlerini ihmâl etmeye başladılar. Bunun bir sonucu olarak, daha önce var olan aristokratlar ve sıradan insanlar arasındaki ayırımlar dolayısıyla da, toplumsal sınıflar arasındaki statik düzen ortadan kalktı.

64 Bu döngüsel tarih anlayışının nasıl işlediği, Tso Yen'in adı zikredilmeksizin *Lü-shih Ch'un-ch'ün*'un bir bölümünde ele alınarak ayrıntılı bir şekilde anlatılır. Bunun için bkz. Yu-Lan, *a.g.e.*, s. 183-184.

65 Yin-yang okuluyla alakalı buradaki kısım, derli toplu olması bakımından, Chan'ın *Chinese Philosophy*, s. 244-246 sayfalarından serbest bir tercümeyle alınmıştır.

Kezâ zamanla hânedanlığın gücündeki zayıflığın yol açtığı siyâsi boşluğu doldurmak amacıyla güçlü feodal liderler (Beş Pa, diktatör/hâkim) öne çıkmaya başladılar. Bunlar topraklarını genişletmek amacıyla komşularına saldırdılar ve onları ele geçirerek daha güçlü bir hale geldiler. Bu yöneticiler, sürekli olarak varlıklarını devam ettirme çabası içinde olduklarından hem savaşmayı sürdürme hem de her zaman savaşa hazır olmak için güçlü yönetimlere ihtiyaç duymaya başlâdılar. Sonuç olarak da yeni toplum yapısı ve yeni yönetim biçimleri daha karmaşık bir hal aldı. Bu yeni durum da, kendisine özgü birtakım problemler doğurdu. Feodal yapının işlerinin düzenli gitmesi ya da problemlerin ortaya çıkmasına engel olan eski törelerin ortadan kalkması ve hiyerarşik sorumluluk yapısının bozulması, yöneticinin kendisine yol gösterecek kurallar bütününden mahrum olmasına, dolayısıyla, söz konusu problemler karşısında bütünüyle eli kolu bağlı bir durumda kalmasına yol açtı. Bu metinde zaman zaman ifâde edildiği gibi, Konfüçyüs ve Konfüçyüs sonrası düşünce okullarının tamâmının üstesinden gelmeye çalıştıkları problemler, bu yeni durumun ortaya çıkardığı problemlerdi. Ancak Konfüçyüs ve diğer düşünürlerin teklif ettikleri çözümler, dönemin yöneticilerinin fiilen yaşadıkları problemler için gerçekçi ve uygulanabilir çözümler olmaktan uzaktılar.⁶⁶

Yasacı okulun (*fa-chi*⁶⁷) kabul edilebilir bir okul olarak ortaya çıktığı ortam, yukarıda kısaca resmedilmeye çalışılan ortamdı (Savaşan Devletler Dönemi-M.Ö. 403-222). Yasacı okulun ilk öncüleri olarak kabul edilenler, fiilî ve gerçek siyâset hakkında keskin anlayışlara sahip olan kimselerdi. Bu dönemde yöneticiler, onların tavsiyelerini almaya gayret göstermekteydiler. Yaptıkları tavsiyeleri başarılı olduğunda, yöneticilerin danışmanları ve bazen de bakanları olurlardı. Bu kişilere *fang shu chih shih*/yöntem sahibi insanlar denilirdi. Bunlar, büyük devletlerin/toprakların yönetilmesinde kullanılacak yöntemler geliştirdikleri için bu isimle anılmaktaydılar. Onlara göre bu yöntemler, yöneticinin şahsında büyük bir gücün toplanmasını sağlayan ve sıradan bir insan tarafından bile kullanıldığında başarısız olunmasının imkânsız olduğu yöntemlerdi. Bunların içlerinde, diğerlerinin yöntemlerini rasyonel olarak meşrûlaştırmaya ve onları teorik olarak temellendirmeye çalışan başka birtakım kişiler de vardı. İşte Yasacı Okul denen okulu oluşturanlar bu son kişilerdi. Dolayısıyla, isimlerinden hareketle bu insanları hukuk ilmiyle ilişkilendirmek doğru değildir; çünkü onların ana ilgilerini oluşturan, hukuktan daha ziyâde, organizasyonun nasıl yapılacağı ve bir liderin nasıl olması gerektiği düşüncesi idi.

Söz konusu okulun en çok tanınmış, en felsefî ve bir anlamda en büyük teorisyeni biraz sonra, Yasacı Okul'u şahsında ele alacağımız Han Fei Tzu olsa da, bu okulun ilk hazırlayıcıları olarak bilinen ve her birinin kendisine has düşünce

66 Burton Watson, "Introduction", *Han Fei Tzu*, s. 6; Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 209-210

67 Han Fei Tzu'dan önceki yasacılar ve onların onu etkileyen kitapları ve içerikleri hakkında bkz. Burton Watson, "Introduction", *Han Fei Tzu*, trs. Watson, s. 4.

çizgisi olan üç grup vardır. Bunlardan birincisi, “güç ve otorite” anlamına gelen *shihin* siyâsette ve idare etmede en temel faktör olduğunu kabul eden ve liderliğini Shen Tao’nun (yaklaşık M.Ö. 395-315) yaptığı grup. İkinci grup, “yöntem ve insanları idare sanatı=devlet idaresi” anlamına gelen *shuhun* önemli bir faktör olduğunu kabul eden ve lideri Shen Pu-hei (ö. M.Ö. 337) olan grup; sonuncusu ise, “yasa ya da düzenleme” anlamına gelen *fayı* vurgulayan Lord Şang olarak da tanınan Shan Yang’ın (ö. M.Ö. 338) liderliğini yaptığı gruptur.⁶⁸ Han Fei Tzu, bu üç selefinin düşüncelerinden, dönemin öteki düşünce okullarından ve Taoizm’den de yararlanarak kendi sistemini oluşturmuştur.

Han Fei Tzu, bu okulun sentezcisi ve aynı zamanda son temsilcisidir. Bilim adamlarının geçici olmak üzere doğum tarihini M.Ö. 280 olarak kabul ettikleri Han Fei Tzu’nun hayatı hakkında çok fazla bilgiye sahip değiliz. Bildiklerimizin kaynağı ise, Ssu-ma Ch’in tarafından kaleme alınan *Tarihî Kayıtlar/Shih Chi*’dir. Bugünkü Batı Honan eyâletinde bulunan Han devletinde, kraliyet ailesinin bir mensûbu olarak dünyaya geldi. Kendi ölümünün de sorumlusu olan okul arkadaşı Li Ssu ile birlikte, yaklaşık M.Ö. 250 yılı civârında önde gelen Konfüçyüsçü düşünür Hsün Tzu’dan eğitim gördü. Han kralına -ya kral Huan-hui (yaklaşık 272-239) ya da onun yerine geçen An’a (yaklaşık M.Ö. 238-230)- tavsiyelerde bulundu, ancak bu tavsiyeler onun tarafından pek kabul görmedi. O da bu tavsiyelerini, kral için bir el kitabı olan, *Han Fei Tzu* olarak bilinen ve günümüze kadar gelen bir kitapta topladı. Kendi kralının dikkate almadığı tavsiyelerini, dönemin önemli, güçlü ve daha sonra birbirleriyle güç mücâdelesinde olan devletleri ortadan kaldırarak birleşik bir Çin kuran, Ch’in kralı tarafından dikkate alındı ve kendisine gereken saygı gösterildi. Ancak Chi’n krallığının işgâl ettiği Han krallığının elçisi olarak Chi’n’e gönderilmesi Han Fei Tzu’nun ölümüne neden oldu. Kralla karşılaşmadan önce, Chi’n kralının danışmanı ve aynı zamanda kendi arkadaşı da olan Li Ssu’nun kralı ona karşı kıskırtmasının bir sonucu olarak önce hapsedildi, sonra da zehir içmesi sağlanarak, kırklı ya da ellili yaşlarında öldürüldü⁶⁹

Han Fei Tzu kendisini, Konfüçyüs sonrası düşünürlerden ayıran birtakım önemli farklılıklara sahiptir. Onların hepsi, eski aristokratik statülerini ve dolayısıyla da bir devlete bağlılıklarını kaybeden, bu yüzden de, kendi düşüncelerini uygulayacak krallar arayan, hangi kral kendilerini danışman olarak kabul ederse oraya yerleşen ve genel olarak kralları ve onun başında bulunduğu yapıyı eleştirmekten kaçınmayan kişilerdi. Oysa Han Fei Tzu, Han krallığının bir mensûbu, dolayısıyla da kendisini birincil olarak bu krallığa bağlı ve onun durumunu daha iyi bir hale getirmekten sorumlu hissedenden biriydi. Kezâ diğer düşünürler meselâ, Konfüçyüs, Mo Tzu ve Mencius gibileri tarafından bilge kral örneği olarak geçmişteki krallar esas alınırken⁷⁰ Yasacılar dolayısıyla da Han Fei

68 Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 212.

69 Watson, "Introduction", *Han Fei Tzu*, s. 2-3, 9; Yu-Lan, *a.g.e.*, s.211-212; Diane Collinson, Kathryn Plant and Robert Wilkinson "Hanfeitzu (Han Fei Tzu)", *Fifty Eastern Thinkers*, s. 254.

70 Bunların ideal ve örnek kral olarak gördükleri kişiler için bkz. Yu-Lan, *a.g.e.*, s. 213.

Tzu, geçmişe yönelik onlardan tamâmen farklı bir tavır takınır. O da tarihi dikkate alır ancak amacı, onu model olarak göstermek değil, kendi düşüncelerini onunla temellendirmektir. Ona göre kadim dönemin şartları başka, bu dönemin şartları başkadır. Dolayısıyla, yeni şartların yol açtığı problemler, ancak yeni birtakım ölçüt ve yöntemlerle çözülebilecektir.⁷¹ Değişen şartların ürettiği problemleri eski yöntemlere mürâcaat edilerek çözmeyi düşünmeyi ise aptallık olarak görür.⁷² Geçmişe bu şekilde bakışın bir sonucu olarak yine Konfüçyüsçüler ve Mohistlerden farklı olarak, yeni şartlar ve onun yol açtığı problemler için faydalı olmadığını düşündüklerinden geçmişin âdetlerini ve ahlâkî değerlerini koruma ya da onları restore etmeye çalışmaz. Dinî inançları ve törenleri ise, yönetici sınıfı bakımından, devletin çöküşünün işareti olarak görür.

Genelde yasacıların ve özelde Han Fei Tzu'nun yegâne hedefi, yöneticiye, yaşadıkları dünyada nasıl ayakta kalacağı, gücünü ve hâkimiyet alanını nasıl arttıracaklarını öğretmektir. Bu yüzden yasacıların hedef kitlesi, doğrudan yöneticilerdir; tek tek bireyler ancak yönetici sınıfı ilgilendirdikleri ölçüde onların ilgi alanlarına girerler.⁷³

Yöneticinin hayatta kalması ve başarılı olmasının tekniklerine gelince bunlar; merkezî yönetimi güçlendirmesi, yasalar ve katı cezâlarla ülke ve nüfus üzerinde çok daha etkili bir kontrol tesis etmesi ve eski aristokrasinin yerini bir bürokratlar sınıfının almasıdır. Bunun için de, yönetici toplumdaki her sınıftan insanı, tarafsız bir biçimde yönetecek açık ve kapsamlı bir yasalar külliyatı tesis etmek zorundadır. Bu yasalar ve onu destekleyecek kaçınılmaz cezâlarla, toplumun bütün hayatı, şansa, bireysel yargıya ve ayrıcalıklara mürâcaat edilmesine yol açmayacak biçimde düzenlenir. Bütün bir toplum için geçerli olan bu türden bir yasa oluşturma çabası, Çin için yeni bir uygulamadır. Çünkü feodal dönemde, cezâlar sıradan halk içindi; aristokrat sınıf için ise *li/âyinler*, törenler, davranış kuralları vardı: "*Li* sıradan insana inmez, *hsing* bakanlara çıkmaz."⁷⁴ Bu yasalar sâyesinde halka yapmaları ve yapmamaları gereken şeyler anlatılır; yasaları ihlal edenler cezâlandırılır ve itâat edenler ise mükâfatlandırılırdı. Yönetici, halkı başarılı bir şekilde ancak bu şekilde yönetebilirdi. Ancak her ne kadar bürokratlar ve halk bu yasalara kesin olarak uymak zorunda ise de, yasanın koyucusu olan yönetici, yasanın dışında ve üstündedir. O başka ilkeleri takip etmek zorundadır.

71 Diğer düşünürlerin bir anlamda altın çağ olarak gördükleri dönemlerin, söz konusu halinin yöneticilerin çok iyi olduğundan değil, şartların yanı sıra nüfusun az, yiyeceğin bol olduğu bu yüzden de insanların kavga etmedikleri; şimdilerde ise nüfusun eskiyle kıyaslanamayacak kadar arttığı, yiyeceğin azaldığını ve insanların eskisine göre çok daha fazla çalışmaları gerektiği, kavganın ve savaşların bu yüzden çıktığı üzerinde durulmaktadır. (Bkz. *Han Fei Tzu, Basic Writings*, s. 97.)

72 *Han Fei Tzu, a.g.e.*, s. 97. Han Fei Tzu, böyle bir beklentinin aptallık olduğunu şöyle bir benzetmeye anlatır: "Bir zamanlar, tarlasını süren Sung'lu bir çiftçi vardı. Tarlasında bir ağaç kütüğü bulunmaktaydı. Bir gün bir tavşan bütün hızıyla bu kütüğe çarptı ve boynu kırılarak öldü. Bunun üzerine adam, sabanını bıraktı ve bu ağacın yanında, başka bir tavşanın gelmesini ve onu yakalamayı umarak beklemeye başladı. Ancak aslâ başka bir tavşan yakalayamadı ve bu davranışı, Sung halkının alay konusu oldu".

73 Watson, "Introduction", *Han Fei Tzu*, s. 6-7.

74 Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 209.

Bu ilkeler, onun yönetimi altındaki insanlar üzerinde otoritesini uygularken ve onları kontrol ederken kullandığı siyâseti ve yönetme sanatını, yani *shuyu* oluştururlar.⁷⁵

Yasacılara göre, her şeyin ölçüsü yasa olduğundan⁷⁶, yönetici, bu yasalarla ve yasaların gereğini yerine getirecekleri mükâfatlandırarak ve getirmeyenleri cezâlandırarak otoriteyle halkını yönetir. Bu yüzden de, yöneticinin özel bir kâbiliyete, üstün bir fazilete sahip olmaya, kişisel olarak örnek bir şahsiyet olmasına gerek yoktur. Ancak bu tür yasalar yapmak ve çok sayıda olabilecek olan halkın yaptıklarını kontrol altında tutma hususunda yöneticinin yetenekli olması itirazına, yasacılar bunu yöneticinin yapmasına gerek olmadığını, eğer o insanları yönetme sanatına (*shu*) sahipse, bunları kendisi için yapacak başka insanlar bulabileceğini söylerler. Burada yöneticiye gereken, güç ve sorumluluk verdiği kişileri yönetme ve onları kontrol etmede kullanacağı birtakım kurallar dizisidir.

Bu tür kurallar olarak Han Fei Tzu, *şekiller* ve *isimler* (*hsing-ming*) anlayışını isimler okulundan ödünç alır ve onları tamâmen siyâsî olarak yorumlar.⁷⁷ *İsimler* ile siyâsî bir görevin ismini, o görevdeki kişiden yerine getirmesi beklenen görevleri ve o görevi deruhte eden kişi tarafından ileri sürülen önerileri kaseder. *Şekiller* ile bu görevde bulunan kişinin gerçek performansını kaseder. Ancak bu ikisi tam olarak bir arada bulunduğu, o memur görevini tam olarak yerine getiriyor olarak kabul edilir. Han Fei Tzu'ya göre yöneticinin yapması gereken, bu ikisi arasındaki uygunluğu sürekli olarak kontrol etmesi ve böyle olduğunda memuru mükâfatlandırması, herhangi bir sapma yaşandığında da onu cezalandırmasıdır.⁷⁸ Han Fei Tzu, mükâfatlandırmayı ve cezâlandırmayı yöneticinin iki yönetim aracı olarak kabul eder.⁷⁹ Mükâfatlandırma ve cezâlandırmanın etkili olmasının sebebi, insanın doğasında bulunan "fayda peşinde koşma" ve "zarar verici şeylerden ise uzak durma" itkisidir. Böyle bir doğa üzerinde mükâfatlar ve cezâlar etkili olduğu için yap/ yapmamalar tesis edilir ve böylece yönetim tarzı tamamlanmış olur. Bu tür bir yaklaşım, Han Fei Tzu'nun insanın doğası hakkındaki yaklaşımına da uygundur.

Han Fei Tzu, kralın nasıl bir kral olması gerektiği hususunda, Taocuların Taocu bilgeyi tanımlamak için kullandıkları dili alarak; ideal yasacı devletin her şeye gücü yeten kralını betimlemek için kullanır: Yasacı yönetici mutlak bir güce sahiptir. O, bütün yanlış ve doğru, iyi ve kötünün ötesindedir, çünkü kendisi bizâtihi yasadır. O, sükûnu hedefler, isteyerek cebri ya da tabii olmayan eylemden kaçınır; emirler

75 Watson, "Introduction", s. 8

76 Han Fei Tzu, s. 16.

77 İsimler ve şekiller hakkında isimler okulundaki tartışmalar için bkz. bu yazının İsimler Okulu adlı kısmı.

78 Han Fei Tzu, s. 32; Diana, "Confucius (Kongfuzi, K'ung Fu-Tzu)", s. 257; Watson, "Introduction", s. 8-9. Bu konunun ayrıntıları için bkz. Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, s. 214-216.

79 Han Fei Tzu, s. 30.

yayınlar ve sessizce bakanların yeterliliğini kontrol eder. Onların yönetim işlerine fiili olarak müdâhale etmekten kaçınır. Bir yönetim mekanizması oluşturur ve sonra onun bizâtihi işlemesine izin verir. İrâdî bir biçimde, tebaasıyla âşinâlık doğurabilecek temaslardan kaçınır. Sarayının derinliklerini ikâmet yeri olarak seçer, gerçek niyetini ve arzusunu gizler. Kendisinin bir sır ve esrarengizlikle kuşatılması mümkün hale getirir.⁸⁰

Böyle bir özelliği sahip olan yöneticinin başarılı olması için Han Fei Tzu, merhamete ve şefkate yönelik itkilerden kaçınması, yalnızca aydınlanmış ilgililer tarafından yol gösterilmesi gerektiğini söyler. Onu arkadaşlarına, akrabalarına, karısına ve çocuklarına güvenmemesi gerektiği hususunda uyarır. Çünkü herkesin şu ya da bu sebepten dolayı onun ölümünden kaynaklanan bir menfaate sahip olması mümkündür. Sürekli olarak teyakkuz halinde, dört bir yandan gelecek olan aldatmalara karşı tetikte bulunması, hiç kimseye güvenmemesi ve içinden geçen düşünceleri ve arzularını hiç kimseye ifşa etmemesi gerekir.⁸¹

Han Fei Tzu'nun bütün bu tavsiyeleri Çin'i tek bir ülke haline getiren Ch'in kralı tarafından uygulandı. Büyük bir bürokratik yapı inşâ edildi. Feodalizmin bütün kalıntılarını ortadan kaldırdı; ağırlıkları, ölçüleri ve yazı sistemini standart hale getirdi. Halkı acımasız yasalarla kontrol altında tuttu. Yasacı okul dışındaki bütün felsefi okulların öğretilerini ortadan kaldırdı (Tıp, kehânet, zirâat dışındaki bütün kitapların yakılmasını emrettiğinden daha önce söz edilmişti). Toplumun menfaatine yönelik büyük işler yaptı ve hâkimiyetinin sınırlarını genişletmek amacıyla savaşlar açtı. Büyük saraylar inşâ etti ve kendisinin yalnızlık ve sır havasıyla kuşatılmasına yol açtı. Ancak, 210'daki ölümünden kısa bir süre sonra, 206'da krallığı yıkıldı. İmparatorluğun kısa süredeki bu yıkılışının sebebi olarak tarihçiler, halkına karşı sert ve acımasız oluşunu zikrederler. Merhametsizlik suçlaması Han Fei Tzu'ya da yapılır. Yasacılık, Ch'in imparatorluğunda denendi ve kusurlu bulundu.⁸² Bu yüzden en azından iki bin yıldan beridir hiçbir Yasacı Okul takipçisi ve öne çıkmış bir Yasacı bilim adamı var olmamıştır. Zaman zaman onların teşvik ettikleri otoriter yöntemler bazıları tarafından canlandırılmış olsa da, Konfüçyüs ya da Taoculuk ile karşılaştırılabilecek türden dâimî bir felsefi gelenek olmadı.⁸³

80 Watson, "Introduction", s. 10.

81 Han Fei Tzu, s. 16-17

82 Watson, "Introduction", s. 12.

83 Chan, *Chinese Philosophy*, s. 251

Kaynakça

- Burton Watson, *Zhuangzi*, Columbia University Press, Columbia 2013.
- Chuang Tzu'nun Kitabı*, İng. Çev. H. A Giles, çevi. Levent Özşar, Biblos Kitapevi/Yayınları, Bursa.
- Daisetz Teitaro Suzuki, *Çin Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul 2013.
- Diané Collinson, Kathryn Plant and Robert Wilkinson, *Fifth Eastern Thinkers*, Routledge, London and New York 2000.
- Fung Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, çev. Fuat Aydın, Bilgi Yâınları, İstanbul 2009.
- Han Fei Tzu, *Basic Writings*, çev. Burton Watson, Columbia University, New Yor & London 1964.
- H. G. Creel, *Chinese Thought, From Confucius to Mao Tsê-Tung*, The New American Library, New York 1960.
- Howard F. Didsbury "İslam Öncesi Çin Düşüncesi çev. M. M. Şerif *İslam Düşüncesi Tarihi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1991, I-IV.
- Hui Shih, "The Concept of Immortality in Chinese thought", *English Writings of Hui Shih: Chinese Philosophy and Intellectual History II*, ed. Chih-Ping Chou, Springer, New York, London ty, s. 193-208.
- JeeLoo Liu, *Chinese Philosophy, from Ancient Philosophy to Chinese Buddhism*, Blackwell Publishing, Oxford 2006.
- Joseph Shih, "The Notions Of God in The Ancient Chinese Religion", *Numen*, Vol. 16, Fasc. 2 (Sep., 1969),
- Konfüçyüs, *Konuşmalar*, çev. Muhaddere Özerdem, MEB Yâınları, Ankara 2000.
- Kwang-ching Liu and Patricia Buckley Ebrey, *The Cambridge Illustrated History of China*, 1996.
- Liu Wu-Chi, *A Short History of Confucian Philosophy*, Pelican Book, London and Tonbridge 1945.
- Lyman V. Cady, "An Introduction to Chinese Philosophy", *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 152, China (November 1930), pp. 30-38.
- Mario Poceski, *Chinese Religions, the eBook*, Journal of Buddhist Ethics Online Books, Ltd., Utah 2009.
- Muhaddere Nabi Özerdim, "Filozof Meng Zi'nin Halk ve Halk Yönetimi Üzerine Düşünceleri", *Doğu Dilleri Dergisi*, cilt: II, sayı: 2, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara 1975, s.175-90.
- Taoizm, Lao-Tzu (Tao Te Ching), çev. Muhaddere N. Özerdim, Ankara Üniversitesi Dil Tarih, Coğrafya Fakültesi Yayınları, 3. bsk., Ankara 1973.
- Nurcan (Kalkir) Türker, "Çin'deki Düşünce Akımlarına Genel Bakış", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 22 Yıl: 2007/1, s. 289-298.
- Ray Huang, *Çin Tarihi, Bir Makro Tarih Yaklaşımı*, çeviren Atilla Sönmez, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2005.
- Wing Tsit-Chan (trs. and compiled), *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1963.
- Wolfrom Eberhard, "Eski Çin Felsefesinin Esasları", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Cilt: 2 Sayı: 2, Ankara 1944, s. 265-276.

Not: İzutsu'ya dipnotlarda yer verilmiş, ancak kaynak adı yoktur; ayrıca KAYNAKÇA'da da bulunmamaktadır.

GAZÂLÎ'NİN EL-KEŞF VE'T-TEBYÎN FÎ ĞURÛRÎ'L-HALKİ ECMA'İN İSİMLİ ESERİ BAĞLAMINDA ALDANAN ÂLİM TİPLEMELERİ

Deceived Scholar Types in the Context of Ghazali's Book of el-Keşf ve't-tebyîn fî ğurûri'l-halki ecma'î

Yrd. Doç. Dr. Murat AKIN*

ÖZET

İslâm düşünce sisteminin kurumsallaştığı dönemde yaşayan Gazâlî, başta Kelâm olmak üzere birçok alanda bizlere ışık tutmaktadır. Gazâlî'nin Temel İslâm Bilimleri içerisinde saydığımız; Kelâm, Tefsir, Hadis, İslâm Hukuku ve Tasavvuf alanlarıyla meşgul olan âlimlere yönelik eleştirileri son derece dikkat çekicidir. Bu makalede Gazâlî tarafından eleştirilen ve "aldanan âlimler" olarak isimlenen grupların tespiti el-Keşf ve't-tebyîn fî ğurûri'l-halki ecma'în eseri bağlamında ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Gazâlî, Âlim, Aldananlar, Eleştiri, el-Keşf ve't-tebyîn

ABSTRACT

Ghazali, who have lived during the Islamic thought's institutionalized period, shed light on to especially Kalam and other theological disciplines. The critics of Ghazali on the scholars who are concern with the disciplines of Kalam, Tefsir, Hadis, Islamic Law and Islamic mysticism are very remarkable. In this article determining of groups who have also been called "deceived scholars" and criticized by Ghazali, have been done in the parallel with the book of el-Keşf ve't-tebyîn fî ğurûri'l-halki ecma'în.

Keywords: Ghazali, Scholar, Deceiveds, Criticism, el-Keşf ve't-tebyîn

* Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, (makin119@hotmail.co.uk)

Giriş

Ebû Hâmid el-Gazâlî, 450/1058-59 yılında Tus'ta dünyaya geldi. Küçük yaşta öksüz kalan Gazâlî, babasının sûfî meşreb bir arkadaşının yanında yetişti. Gazâlî, başta kendi memleketi Tus olmak üzere Cürcan, Nişabur, Bağdat, Şam ve Horasan bölgesinde birçok ilim yolculuğu yapıp bu vesile ile tanınmış bilginlerden dersler aldı. Kısa zamanda büyük başarılar elde ederek İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085)'nin talebeleri arasına girmeyi başardı.¹

Selçuklu veziri Nizâmü'l-Mülk İslam tarihinin ilk eğitim kurumlarından olan Nizâmîye medresesini kurduğunda Cüveynî'yi buraya hoca yaptı. Gazâlî, hocasının vefatından sonra bu kurumda dersler verdi. Fakat ilk müderrislik tecrübesi kısa sürer. Bundan sonra hayatında farklı bir dönem başlar. Bunu kendisi şöyle ifade eder: "Altı ay kadar bir zaman dünya arzularının cazibesi ile ahiret düşünceleri arasında kararsız kaldım. Bu son ayda durum ihtiyari olmaktan çıkmış zaruri hale gelmişti. Bunun etkisiyle kuvvetim kalmadı. Yemek ve içmekten iştahım kesildi. Boğazımda ne bir yudum su, ne de bir lokma yiyecek geçiyor. Doktorlar bana ilacın fayda vereceğinden ümit kestiler... Sonunda Bağdat'tan ayrılıp malımı dağıttım..."²

Bu dönemden sonra sûfiyane bir hayata yönelen Gazâlî, Şam'da Emeviyye camiinde itikafa çekilir. Sonra Kudüs ve oradan da hacca gider. Bu uzun ama manevi yönden zengin olan yolculuğundan sonra Tus'a geri döndüğünde halkın zayıflayan imanı karşısında halvete çekilmenin doğru olmayacağına karar verir. Yeniden Nişabur'da dersler vermeye başlar.³

Nihayetinde burada yaklaşık dört yıl süren ilmi faaliyetlerinden sonra tekrar Tus'a döner. Burada yaptırdığı medresede ve onun yanındaki tekkede hem ilmi hem de tasavvufî irşat faaliyetleri yürütür. 505/1111 yılında darı bekaya irtihal eden Gazâlî, Tus'un Taberân semtine defnedilir.⁴

Görüldüğü gibi Gazâlî (ö. 505/1111) elli beş yıl gibi inişli çıkışlı bir hayat yaşamıştır. Ömrünün neredeyse tamamını ilme ve te'lîfe adayan Gazâlî'nin eserleri her alanda ve her kesim tarafından büyük rağbetler görmüştür. Bu vesileyle de kendisi üzerinde birçok yerli ve yabancı araştırmacılar çalışmalarda

1 Gazâlî'nin hayatı hakkında geniş bilgi için bkz.: Şibli Numani, *Bütün Cepheleriyle Gazzâlî*, (Çev.: Yusuf Karaca), İstanbul: Baytan Kitabevi, 1972, s.12 vd.; İbrahim Ağâh Çubukçu, *Gazzâlî ve Kelam Felsefesi*, Ankara: Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., 1970, s. 7; W. M. Watt, *Müslüman Aydın*, (Çev.: Hanifi Özcan), İzmir: DEÜ. Yay., 1989; Mustafa Çağrırcı, "Gazzâlî", *DİA*, XIII/489.

2 Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Munkizu mine'd-dalâl*, (Çev.: Hilmi Güngör), İstanbul: MEB yay., 1994, s. 59.

3 Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Filozofların Tutarsızlığı*, (Çev.: Bekir Karlığa), İstanbul: Çağrı Yay., 1981, Giriş Bölümü, s. 18.

4 Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 19

bulunmuşlardır.⁵ İslam düşünce tarihinin önemli bir entelektüel olan Gazâlî'nin ilme yüklediği anlam ve misyon kendi zamanındaki ve diğer tüm zamanlardaki bilginlerden çok farklıdır. Ona göre ilim yalnız bilgi elde etmek veya depolamak değildir. Yapılan ilmi çalışmaların hayata yansıyan yönünün olması, işlevselliğinin bulunması ve ruh dünyasında duruluğa sebep olması onun ilimden beklediği hususlardan birkaçıdır.

Gazâlî, âlimi; toplumun önderi, topluma ilim öğreterek insanları helaka götürücü kötü ahlaktan arındıran, toplumu güzel ahlaka yönlendiren, büyük adam olarak görmektedir. Âlim, eğitim öğretimi bilgi öğretmek, halkı yok oluştan kurtarır.⁶ Böylelikle âlim, temel amacı olması gereken "yaratıcıyı bilmesi"⁷ noktasında aracı konumunda olmuş olur.

Gazâlî, kritizmi/eleştiriyi bir metot olarak uygulamıştır. Yazdığı eserlerinin birçoğu eleştiri özelliğini taşımaktadır. O, ilim dünyasının içini eleştiri olarak görüp, eleştirisiz ilmin olamayacağına dikkat çekmiştir. Bunun için bazı araştırmacılar tarafından "eleştirmen bir düşünür" olarak tanıtılmıştır.⁸ İlimle ve eleştiriyle bu kadar hemhal olan Gazâlî'nin en büyük eleştirileri de ilim adamlarına yönelik olmuştur.⁹ İlim adamları içerisinde de özellikle din ilimleriyle ilgilenenlere birçok eleştirilerde bulunarak onların aldandıkları noktalara dikkat çekmiştir. Peygamberlerin varisleri konumunda olan âlimlerin aldanmalarıyla beraber ilmin de hedefinde sapmalar olduğunu söylemiştir.

Gazâlî'nin tecdit ve ihyaya yönelik eleştirilerini farklı eserlerinde bulmaktayız. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* isimli eserinde, görünüşte aldanılmaları zor olduğu düşünülen insanlardan dört grubun nasıl alandığını uzunca anlatmaktadır.¹⁰ Bunlar sırasıyla; ilim ehli, ibâdet ve amel erbâbı, mutasavvıflar ve servet sahipleridir. Makalemizin konusunu teşkil eden *el-Keşf ve't-tebyîn fi ğurûri'l-halki ecma'în*

5 Gazâlî hakkında yapılan araştırmalar için bkz.: Ömer Kara, "Gazâlî Üzerine Yapılan Çalışmalar", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 11/2002, Sy.2

6 Gazâlî'nin ilme ve alime yüklediği rol hakkında geniş bilgi için bkz.: Ejder Okumuş, "Bir Yeniden Diriliş Projesi Olarak İhyâ'u'ulûmi'd-dîn", *Vefatının 900. Yılı Anısına Büyük Mütefekkir Gazâlî*, Ankara: DİB Yay., 2013, s. 234-235.

7 Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Abidler Yolu*, (Ter.: Yaman Arıkan), İstanbul: Uyanış Yay., 1986, s.15 .

8 Mehmet Bayraktar, "Gazâlî Kimdir ve nedir?" *Vefatının 900. Yılı Anısına Büyük Mütefekkir Gazâlî*, Ankara: DİB Yay., 2013, s. 14.

9 Bkz.: Bülent Çelikel, "Gazâlî'nin Dönemindeki Ulemâya Yöneltilmiş Eleştiriler", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 13, Sy., 2, 2013, s. 117-138.

10 Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* (Ter. Mehmed A. Müftüoğlu), İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1993, C. III, s.787.

isimli eserinin tamamında bu dört grup insanı genişçe ele almaktadır.¹¹ Biz, bu gruplar içerisinde ilim ehlinin ve bunlardan da hangilerinin Gazâlî tarafından eleştirildiğini ve aldanmalarına sebep olan hususların neler olduğunu tespit etmeye çalışacağız.

1. Öğrendiklerini ve Öğrettiklerini Hayata Aktarmayan Âlimler

Gazâlî'ye göre aldanan âlim tiplerinin ilki amelsiz âlimlerdir.¹² Bu gruptakiler aslında ilimde derinleşmiş ve o kadar ilimle meşgul olmuşlar ki başka iyilikler yapmayı ihmal etmişlerdir. Amelsiz âlimler olarak isimlendirilen bu grubun en belirgin vasıflarının gurur ve kibir olduğunu belirtilir.¹³ Öyle ki bu tipler kendilerinin yüksek ilme sahip olduklarını, dolayısıyla bu ilme sahip bir kişinin asla Allah tarafından azap olunmayacağını düşünürler. Daha ileriye giderek kendilerinin bu ilimlere sahip olmaları, onlara şefaafet yetkisini getirdiğini düşünürler.¹⁴

Gazâlî'ye göre iki çeşit ilim vardır. Birincisi muamele ilmi ikincisi ise mükâşefe ilmidir. Mükâşefe ilminin gayesi Allah'ı ve sıfatlarını bilmektir. Muamele ilminin gayesi ise hikmeti elde etmektir. Hikmet ise helal haramı öğrenip övülen ve yerilen huyların bilgilerine göre davranmaktır. Aksi takdirde hasta olan doktor bilgi sahibi olmakla kendisini tedavi etmiş olamaz.¹⁵ Burada "*Siz Kitab'ı okuyup durduğunuz hâlde, kendinizi unutup başkalarına iyiliği mi emrediyorsunuz? (Yaptığınızın çirkinliğini) anlamıyor musunuz?*"¹⁶ ayetini hatırlamak, Gazâlî'nin tespitinin ne kadar yerinde olduğunu göstermektedir.

İlmiyle amel etmeyi âlimin edeplerinden sayan Gazâlî,¹⁷ "*Kendini arıtan saadete ermiştir. Kendini fenalıklara gömen kimse de ziyana uğramıştır*"¹⁸ ayetlerinden hareketle öncelikle insanların kendisini tezkiye etmesi gerektiğini işaret etmektedir. Ayrıca bazı rivayetlerden¹⁹ hareketle ahirette en çok azap çekecek olan grupların insanlara nasihatlerde bulunup kendilerini unutanlar olduğunu belirtmektedir.

11 Bu eser, *Mecmûatu Resâil* içerisinde yer almakla beraber müstakil bir baskısı ve ayrıca Türkçeye de çevirisi bulunmaktadır. Biz müstakil baskıyı dikkate alarak dipnotlardaki numaralandırmaları yapacağız. Bahsettiğimiz bu üç ayrı kitap için Bkz.: Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Keşf ve't-tebyîn fî ğurûri'l-halki ecma'in*, Tah. Râşid Mustafa el-Halîlî, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2009; *el-Keşf ve't-tebyîn fî ğurûri'l-halki ecma'in*, Mecmûatu Resâil içerisinde, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1911; Gazâlî, *Aldananlar*, (Ter.: F. Yılmaz), İstanbul: Semerkand Yay. 2013.

12 Gazâlî, *el-Keşf ve't-tebyîn*, s. 14.

13 Gazâlî, *a.g.e.*, s. 14.

14 Gazâlî, *a.g.e.*, s. 14.

15 Gazâlî, *a.g.e.*, s. 14.

16 Bakara, 2/44.

17 Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Müslümanın Edepleri*, (Ter.: A. Suat Demirtaş), İstanbul: Semerkand Yay., 2011, s. 27.

18 Şems, 91/9-10.

19 Rivayetler için Bkz.: Gazâlî, *el-Keşf ve't-tebyîn*, s. 14.

İlim ve ibadeti iki pırlanta olarak değerlendiren Gazâlî, ayrıca ilmi, ibadetin imamı şeklinde yorumlar.²⁰ Burada ilim olmadan yapılan ibadetin sonuç bakımından tehlikeye götürdüğü neticesine ulaşıldığı gibi, ibadete yönelmeyen ilmin de eksik olacağı sonucuna ulaşılır. Dolayısıyla cehaletle beraber ibadetin ve amelsiz bir ilmin Gazâlî'ye göre bir kıymeti yoktur demek mümkündür. Ayrıca, Gazâlî'nin âlimden beklediği ameli boyutunun Eş'arî kelimelerindeki iman amel bütünlüğüne bağlı olduğunu da göstermektedir.

2. Zâhire Önem Verip Bâtını Unutan Âlimler

Gazâlî, bu gruptaki âlimlerin ilimleri beraber görünürde amelleri de var, fakat kalplerinden bihaber kaldıklarını belirtmiştir.²¹ İlimi yalnızca yakini bilgiyi elde etmekte araç olarak kullanmayan Gazâlî, ilmin ruhî yönünün ve etkisinin olmasını istiyor. Eserlerinde ibadetlerin fihri boyutunu anlatırken; namazın sırları, orucun sırları, haccın sırları, zekâtın sırları... gibi başlıklar kullanan Gazâlî, ibadetlerin her iki boyutuna dikkat çekmiştir.²²

Özellikle bu gruptaki âlimlerin; kalplerindeki riya, haset, baş olma, üstünlük arzusu, akrânlarının kötülüğünü istemek ve insanlar arasında meşhur olma isteği gibi noktalarda aldandıklarını ifade eder.²³ Bu grubun aldanma sebeplerinden en önemlilerinin riya ve haset olduğunu belirten Gazâlî, ilmin derinliklerine vakıf olan âlimlere şu hakikatleri hatırlatır: *"riya küçük şirktir"²⁴ "Ateşin odunu yakıp kül ettiği gibi, hased de iyilikleri yakar kül eder."²⁵ Ayrıca kalbi muhabbetle yapılan ibadetlerin sahih olacağına işaret eden Gazâlî, bu gruptaki âlimlere şu ayeti kerimenin gereğince amel edilmesi gerektiğini ifade etmiştir: *"O gün, ne mal fayda verir ne de evlât, ancak Allah'a temiz bir kalp ile gelenler fayda görür."²⁶**

Bir önceki grupta doktor örneğini veren Gazâlî burada da şu örneği verir: *"zâhire önem verip bâtını unutan kişi, bir hastaya benzer ki, bu şahıs uyuz hastalığına yakalanmış ve bundan dolayı doktor kendisine, merhem sürmesini beraberinde ilacı da içmesini söyler. Fakat hasta, merhemi bedenine sürdüğü halde ilacı içmez. Hastalığının dışına yansıyan kısmını giderir, ama içindekini yok edemez. Hâlbuki hastalığın kaynağı içindedir. Dolayısıyla hastalığı hiç azalmaz, devamlı surette artar. Şayet içindeki yok olacak olsa dışı da rahat edecektir. İşte, bu şekilde kalpte pislikler gizli olduğu müddetçe, izleri insanın dışında, azalarında ortaya çıkacaktır."²⁷*

20 Gazâlî, *Abidler Yolu*, s.15.

21 Gazâlî, *el-Keşf ve't-tebyîn*, s. 14.

22 Bkz.: Gazâlî, *İhyâu Ulûmî'd-Dîn*, I. Fihristi.

23 Gazâlî, *el-Keşf ve't-tebyîn*, s. 15.

24 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 428.

25 Ebû Dâvûd, Edeb, 52; İbn Mâce, Zühd, 22.

26 Şuarâ, 26/88-89.

27 Gazâlî, *el-Keşf ve't-tebyîn*, s. 16.

Gazâlî'ye göre zâhir ile bâtın bir paranın iki yüzü gibidirler. Fakat içerik şekilden, mana lafızdan, gaye vesileden, niyet amelden son tahlilde ruh da bedenden daha mühimdir.²⁸ Bütün bu yorumlar Gazâlî'nin ilim ve amel yanında ruh terbiyesinin de olması gerektiği düşüncesine sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca bu gruptaki âlimlerin yalnızca dış görünüşe önem verip ruhi âlemi unutmaları da aldandıkları noktalar içerisinde belirtilmektedir.

3. Kendini Beğenen Âlimler

Gazâlî, bu gruptaki âlimlerin insanların manen terakkilerine engel olan huyların neler olduğunu bildiklerini, ancak kendilerinin yüce bir makamda bulduklarını düşünerek Allah'ın kendilerini bu huylarla imtihan etmeyeceklerini zannederler.²⁹ Yine bunlar ismet sıfatının varlığını irdelerken kendilerinin masumiyetini kabullenmiş bir hal alırlar. Diğer bir ifade ile "şerefimiz dinimiz" yerine "Şerefimiz ilim" diyecek kadar ileri gidenler olduğunu belirtir. Burada Hz. Ömer'in yaşadığı şu olayı aktarır: Hz. Ömer, Şam'a geldiğinde, son derece sâde olan durumu sebebiyle hoş karşılanmamıştı. Fakat o şöyle dedi: "*Biz, Allah'ın İslâm ile yücelttiği bir toplumuz ve kesinlikle başka bir şeyde izzet aramıyoruz.*"³⁰

Ayrıca kendi meslektaşlarından kendilerine yapılan tenkitleri kabullenmeyerek tepkide bulunurlar ve bu yaptıklarını da biz hak için yapıyoruz derler. Öte yandan kendi arkadaşlarına yapılan dil uzatmaları duydukça rahatsız olmak yerine sevinirler.³¹

Gazâlî, bu gruptaki âlimlerin bazen yöneticileri överek beğenilerini kazanmaya çalıştıklarını belirtir. Bu konuda kendilerine soru sorulunca, "Benim amacım ancak, Müslümanlara faydalı olmak ve onlara gelebilecek zararları defetmektir" diye cevap verirler. Hâlbuki bu cevap aldandıklarını göstermektedir. Şayet gayeleri bu olsaydı, bunu başkaları yapınca da memnun olmaları gerekirdi. Fakat kendileri gibi birisini devlet yetkilisinin yanında bir kişi hakkında şefaatchilik yaparken görseler, bundan hoşlanmazlar. Bazen de onların mallarından alır. Aklına bunun haram olduğu gelecek olursa, şeytan onlara der ki: "Bu, sahipsiz bir maldır ve Müslümanların faydalanmaları içindir. Sen de onların önderi ve bilginisin. Din senin sayende, ayakta durmaktadır!" Gazâlî, burada üç aldanma noktası olduğunu belirtir: Birincisi, bunun, sahibi olmayan bir mal olması; ikincisi, Müslümanların maslahatları için olduğu; üçüncüsü ise kendisinin önder olduğu. Ardından şöyle der: Peygamberler, sahâbiler ve bu ümmetin faziletli âlimleri gibi, dünyadan yüz çevirenlerden başkası hiç önder olabilir mi? Hz. İsa'nın (a.s.) dediği

28 Süleyman Uludağ, "Bir Mutasavvıf Olarak İmam Gazâlî", *Vefatının 900. Yılı Anısına Büyük Mütefekkir Gazâlî*, Ankara: DİB Yay., 2013, s. 72.

29 Gazâlî, a.g.e., s. 16.

30 Gazâlî, *el-Keşf ve't-tebyîn*, s. 16-17.

31 Gazâlî, a.g.e., s. 16.

gibi, "Kötü âlim, derenin önüne düşmüş kaya gibidir, suyu ne kendisi içer ne de bırakır ki o su gitsin de bir ekine faydası olsun."³²

Kendini beğenen âlimler, siyasetçilere yakın görünme amacıyla ilmi siyasete alet etmişlerdir. Düğmesiz cübbeleri düğmeli cübbeler önünde eğerek ilmin izzetini düşürmeleri ve siyaseti ilmin hizmetinde kullanmayı ilmi siyasette bir hizmetçi olarak kullanmaları bu tip âlimlerin aldandıkları noktalar içerisinde olduğunu söylemek mümkündür.

Aslında Gazâlî, bu eleştirilerle dini ilimlerin siyaset veya makam-mevki için öğrenildiğinde bu ilimlerin sekülerleşeceğini göstermektedir. Bir dönem kendisinin de bu tür hatalara düştüğünü ancak bundan kurtulduğunu ve doğrusunun da bu olduğunu şu ifadelerinden anlamaktayız: " bir zamanlar ilme davet ediyordum ama maksadım makam kazanmaktı, fakat şimdi makamlardan ve rütbelerden uzaklaşmayı öğreten ilme davet ediyorum."³³

4. Gizli Tehlikelerden Habersiz Âlimler

Gazâlî, bu gruptaki âlimlerin; "ilimleri öğrendiklerini, hayata aktardıklarını, itaate yöneldiklerini, görünür günahlardan uzak durup; gösteriş, haset, kibir, kin ve üstünlük arzusu gibi nefsin huylarını araştırmış ve bunlardan uzaklaşmak için nefislerine karşı mücadele ederek kalplerinden söz konusu kötülüklerin köklerini sökmüşlerdir."³⁴ Fakat bütün bunlarla beraber, "kalplerinin derinliklerinde şeytan ve nefsin tuzaklarının gizli olanlarından, birtakım kalıntılar olduğunu farkına varamadıklarından bunlarla aldanmışlardır."³⁵

Gazâlî, bunları tarlasını zararlı otlardan arındırmak isteyen çiftçiye benzetir. "Tarlanın etrafında dolaşır, tespit ettiği zararlı otları çıkarıp atar. Fakat, başlarını henüz yerin altından çıkarmayanları belirleyemez ve zararlı bütün otların ortaya çıkıp görüldüğünü zanneder. Bundan habersiz olunca da onlar çıkıp büyüyerek ekini alt üst ederek bozarlar."³⁶

Gazâlî'nin "gizli tehlikelerden habersiz âlimler" olarak ifade ettiği bu başlıkta; âlimin hem ilmi faaliyetleri hem de kalbî âleme yönelik derüni tefekkürlerinin devamlılık arz etmesi gerektiği üzerinde durmuştur. Diğer bir ifadeyle insanoğlunun ahir ömrünün nasıl olduğu net bilinmediğinden tedbirin ve temkinin devamlılığı gerekmektedir.

32 Gazâlî, *a.g.e.*, s. 17.

33 Gazâlî, *el-Munkizu mine'd-dalâl*, s. 57.

34 Gazâlî, *el-Keşf ve't-tebyîn*, s. 17.

35 Gazâlî, *a.g.e.*, s. 18.

36 Gazâlî, *a.g.e.*, s. 17.

5. Fetva İle Meşgul Âlimler

Bu gruptaki âlimlerin aldanmalarının, asli ilimleri terk edip yalnızca dava ve mahkemelerle uğraşmaları olduğunu belirten Gazâlî, bunların ömürlerini hayız, diyet, lian ve zihar gibi konularla geçirdiklerini belirtir.³⁷

Bu âlimlerin ilmin gönül dünyasıyla ilgili yönünden uzak olduğunu belirten Gazâlî, "bunlar zahiri ve batını amelleri tam anlamıyla yerine getirememiş, azalarına sahip çıkamamış, dillerini yanlış konuşmadan, midelerini haram lokmadan, ayaklarını devlet yöneticilerinin huzuruna yürümekten alıkoyamamışlardır. Diğer azaları için de benzer durumlar geçerlidir: Meselâ; kalplerini kibir, riya, hased ve diğer helak edici huylardan alıkoyamamışlardır"³⁸ demektedir.

Gazâlî'ye göre gerçek fakih, zâhid olandır. Övülen ve teşvik edilen fıkıh da zühdü içerir. Tasavvufun bir adı da "fıkhü'l-kulüb ve fikh-ı vicdanî"dir.³⁹ Kısaca fıkıh; kalbe ilişkin amellerin, gönülle ilgili hâl ve duyguların hükümlerini bilmektir.

Gazâlî bunların iki noktada aldandıklarını söyler: Birincisi amel yönünden ikincisi ise ilim yönünden. Amel yönünden aldanmaları; hastalığına ait şifayı bilmelerine rağmen hayata tatbik etmemelerinden gelmektedir. İlim yönünden aldanmaları ise ilmin yalnız kendi bildiklerinden ibaret olduğunu söylemeleridir.⁴⁰

Bu izahatlarda bulunan Gazâlî insanı hedefe ulaştıracak hususun Allah sevgisi olduğunu söyler bunun için de Allah'ın zatını sıfatını ve fiillerini tanımak gerektiğini vurgular. Kalbini islah etmek için nefsiyle mücadele etmeyen fakihlerin durumunu; bütün hazırlıklarını yaptığı halde hacca gidemeyen kimsenin durumuna benzeter. Ayrıca Gazâlî, fıkıhın yalnız zahiriyle meşgul olmayı da kendini hac yolunda erzak satmaya vermiş kişiye benzetererek şöyle der: "Bilmezler ki fıkıh; Allah'ı, O'nun insanı kötülüklerden alıkoyan ve korkutan sıfatlarını bilmektir."⁴¹

İlmin asıl gayesinin sahibinin Allah'ı bilmesi, bunu hissetmesi ve takvaya sarılması olduğunu tekrarlayan Gazâlî, şu ayetle bu kısmı tamamlar: "Mü'minlerin hepsinin toptan sefere çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminde bir grup, dinde geniş bilgi elde etmek ve kavimleri savaştan döndüklerinde onları ikaz etmek için geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar."⁴²

6. Üstünlük Arzusu Peşine Düşen Âlimler

Bir önceki başlığın içeriğine yakın olan bu grubun özeliğini Gazâlî, fıkıhtaki tartışmalı meselelere yönelmeleri olduğunu belirtir. Buna yönelmesindeki

37 Gazâlî, *a.g.e.*, s. 17.

38 Gazâlî, *el-Keşf ve't-tebyîn*, s. 18.

39 Bkz.: Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I/28.

40 Gazâlî, *el-Keşf ve't-tebyîn*, s. 18.

41 Gazâlî, *a.g.e.*, s. 17-18.

42 Tevbe 9/122.

maksat ise; tartışma yöntemini, karşı tarafı nasıl susturacağını öğrenmesidir. Diğer bir ifade ile amaç, yenmek ve övünmekten ibaret olmuştur. Bu gruptaki âlimler "gece gündüz mezheb mensuplarının tutarsızlıklarını tespit ve çağdaşlarının kusurlarını araştırmak için uğraşırlar."⁴³

Bu niyet ve maksatla yola çıkan kişinin öğrendiği veya uğruna zaman harcadığı ilim değil, akranlarına karşı üstünlük taslama çabasıdır. Bunun daha ileri hali ise "Görüşümün delillerine gelince, Allah'ın kitabı ve Resulünün sünnetinden olmak üzere şunlardır..."⁴⁴ gibi gurur ifade eden sözlerle kendi haklılıkları için uğraşmalarıdır.

Bu izahatlardan hareketle âlimde olması gereken; ayrıştırıcı değil bütünleştirici olmasıdır. Görüş ayrılıkları, üstünlük alameti olarak değil zenginlik olarak kabul edilmelidir. Topluma faydası olmayan teorik konularla uğraşmaktan ziyade pratik konularla uğraşması ve halkın huzur ve barışına katkı sağlaması bu gruptaki âlimlerden beklentiler olarak görülmektedir.

7. Cedelle Uğraşan Âlimler

Gazâlî'nin cedelle uğraşan âlimler olarak ifade ettiği grubun, daha çok kelam ilmiyle meşgul olanların olduğunu ilgili kısmın içeriğine bakarak söylemek mümkündür. Bu gruptakiler karşıt görüştekilere cevap vermek ve onların çelişkilerini araştırıp ortaya çıkarmakla vakit geçirmiş, tartışmalı konulara odaklanmış, muhalifleriyle tartışmış ve onları susturma yolları meşgul olmuşlardır.⁴⁵

Bu gruptakileri iki kısma ayıran Gazâlî: Birinci grubun doğru yoldan sapmış, başkalarını da saptırmış olduğunu, ikinci grubun ise doğru yol üzere olduğunu belirtir. Hak yoldan sapanların dalâlette olduklarından habersiz olmaları ve kendilerinin kurtuluşa ereceklerini düşünmeleri aldandıklarının işaretidir. Bu gruptakilerin kendi aralarında pek çok kısma ayrıldığını ifade eden Gazâlî, bunların özelliklerinden birisinin de tekfir olduğunu söyler. Öyle ki bu gruptakiler, "bir şeyin her hangi bir düşüncenin delili olmasının şartlarını ve bu konulardaki doğru yöntemin nasıl olduğunu iyi bilmemeleridir. Meselâ, şüphenin delil, delilin şüphe olduğunu kabul ederler."⁴⁶

Doğru yol üzere bulunanların da aldandıkları noktalar olduğunu söyleyen Gazâlî, onların tartışmaya çok önem verip, tartışmanın, işlerin en önemlisi ve Allah'ın dininde O'na yaklaştıran şeylerin en üstünü bu olduğunu düşündüklerini belirtir. Öyle ki, onlara göre bir kimse araştırma yapmadıkça dini tamam

43 Gazâlî, *el-Keşf ve't-tebyîn*, s. 18.

44 Gazâlî, *a.g.e.*, s. 18-19.

45 Gazâlî, *a.g.e.*, s. 19.

46 Gazâlî, *a.g.e.*, s. 20.

olmamaktadır. Yine onlara göre, bir kişi araştırmadan, bir delil aramadan Allah'a iman ederse, Allah katında bir değere sahip kâmil bir mü'min olamaz. Gazâlî, bu fikirlerinin, Hz. Peygamber (s.a.s)'in dönemindeki Müslümanların hiç bir delil sormadığı halde iman etmeleri ve onların, insanların en hayırlıları olduğuna dair değerlendirmesiyle çeliştiğini belirtir.⁴⁷ Gazâlî, bu grubun aldanma noktalarını ve eleştirilerini şu hadisle tamamlar: "Bir toplumda cedel ortaya çıkarsa, onlar yollarını şaşırırlar."⁴⁸

Gazâlî, *el-Keşf ve't-tebyîn fi ğurûri'l-halki ecma'in* adlı eserinde cedel/kelam âlimlerini böyle eleştirirken mütekelliminin gayesinin ne olması gerektiğini de *el-Munkizu mine'd-dalâl* isimli eserinde şöyle belirtmektedir: "Ehl-i sünnet itikâdını muhâfaza etmek, onu bid'at ehlinin karıştırmamasından korumaktır."⁴⁹ Devamında Allah'ın insanlığa dünya ve ahiretlerinin kazançlı olması için telkinde bulunduğunu, bunu da ayet ve hadislerde açıkça gördüğünü ifade eden Gazâlî, daha sonraları Müslümanların inançlarında karışıklık olduğunu ve bu karışıklığı gidermek için de Kelam ilminin ortaya çıktığını belirtir. Mütekellimün bu önemli vazifelerini yerine getirirken eşyanın hakikatlerine dalıp cevher, araz ve bunların ahkâmları ile ilgilenmeye başladılar.⁵⁰ İşte tam da burada asıl gayelerini unuttuklarını belirten Gazâlî, kelam âlimlerini böyle eleştirerek yenilenmelerini arzu etmiştir.

Mütekellimleri farklı şekillerde eleştiren Gazâlî, Kelam ilmini İslam'a yönelik eleştirilere cevap veren bir ilim olarak görmüştür. Kelamı dini ilimler içerisinde küllî, diğer ilimleride cüz'î olarak kategorize etmiştir. Müfessirin sadece kitabın manasıyla, muhaddisin sadece hadisin subût yoluyla, fakihin sadece mükellefin fiillerinin hükümleriyle uğraştıklarını, mütekellimin ise en genel şeyle "mevcûd" var olan üzerinde düşündüğünü ve incelemede bulunduğunu ifade eder. Ayrıca diğer ilimlerin kelam ilminden bir cüz olmaları sebebiyle de kelam ilmini rütbece en yüksek olarak değerlendirmiştir.⁵¹

Gazâlî, herkesin bu ilimle uğraşmasını da hoş karşılamamıştır. Ancak imanı ve anlama yeteneği kuvvetli olanların, belli bir donanım ve entelektüel birikime sahip olanların; insanların karşılaştıkları problemleri çözmek için bu ilimle uğraşmalarını yerinde bulmuştur.⁵² Zira kendisi de kelam ilmiyle meşgul olmuş ve bunun gerekliliğine ayetlerden birçok deliller getirmiştir.⁵³

47 Gazâlî, *Gazâlî, el-Keşf ve't-tebyîn*, s. 20.

48 Tirmizî, *Tefsîr*, 44; İbn Mâce, *Mukaddime*, 7; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V/252

49 Gazâlî, *el-Munkizu mine'd-dalâl*, s. 23.

50 Gazâlî, *a.g.e.*, s. 24.

51 Bkz.: Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfa min ilmi'l-usûl*, (thk: İbrahim Muhammed Ramazan), Beyrut: Dâru'l-erkam, t.y., s. 18-20.

52 İbrahim Agâh Çubukçu, *Gazzâlî ve Kelam Felsefesi*, s. 24.

53 Bkz.: Bakara, 2/23; En'am, 6/83; Yunûs, 10/68; Hûd, 11/96; Nahl, 16/125.

8. Vaaz ve Nasihat Âlimleri

Bu grubun en bariz özelliğinin, insanlara anlattıkları korku, ümit, sabır, şükür, tevekkül, züht ve ihlâs gibi vasıfların, kendilerinde zaten mevcut olduğunu düşünmeleridir. Gazâlî bu grubun aldanmasının aldanmaların âlâsi olduğunu belirtir. Birçok söz veya hadis ezberleyen anlattıkları vaazlarında oldukları gibi görünmeyip aksine oldukça ihlâslı ve samimi görünmeye çalışırlar. Bu durum da onların diğer gruplardan daha çok aldandıklarını gösterir.⁵⁴

Gazâlî, bu grubun en çok aldanmış grup olarak belirtilmesinin sebebinin eylem ve söylemlerinin uyum içinde olmamasına bağlamaktadır. Mesela kendileri dünyaya düşkün ancak züht gösterisinde bulunurlar. İhlâslı değilken insanları ihlâsa davet ederler. Allah'a yakın olurlar, fakat kendileri Allah'tan uzaktırlar. Allah'tan korkmaz iken insanları Allah'tan korkmaya çağırırlar. En önemlisi de asıl gayelerinin halkı ıslah olduğunu belirtirler fakat halkın ıslahı başka bir yolla gerçekleşecek olursa haset ve çekememezlikten canları çıkacak seviyeye gelirler. Başka vaaz ve nasihat eden bir âlim kendilerinin yanında övülse o toplum içerisinde övülen o şahsa en çok buğz eden olurlar.⁵⁵

Bu eleştirilerde bulunan Gazâlî, âlimin şu vasıflarda olmasını öngörmüştür. Âlim, insanlara karşı kibirlenmemeli, ihtiyacını yalnızca rabbine arz etmeli, gurura kapılmamalı, ümit ile korku arasında olup dinleyenleri de selamette görmeli, onlar hakkında hüsn-ü zan sahibi olmalı, uyarma esnasında şefkatli olup kibar davranmalı ve saygınlığını korumak için dinleyenlerden hediye ve benzeri şeyler talep etmemelidir.⁵⁶

Gazâlî'nin yıllar önce yaptığı bu tespitler bu gün aynen geçerliliğini korumaktadır. Zira birçok ayet ve hadis ezberlemenin üstünlük kabul edildiği, kendi düşüncelerini paylaşan ve gruplarını en doğru grup olduğunu dolayısıyla kendilerini hak, dışındakileri de hakkın gayri görenlerin çok olduğunu görmekteyiz.

9. Hitabet Âlimleri

Gazâlî'nin ayrı bir grup olarak ele aldığı hitabetle meşgul âlimlerin en büyük gayelerinin güzel ve edebi konuşmak olduğunu belirtip bu durumun da dinin aslından uzaklaşmalarına sebep teşkil ettiğini belirtmiştir. Vaazda en önemli ve gerekli hususlardan uzaklaşmışlardır. En önemli gayelerinin ağdalı ve şiirsel ifadelerle konuşmalarını renklendiren bu âlimler, sohbetlerinde halkın galeyana gelmeleri ve cezbe çığıklarını atmalarını isterler. Gazâlî, bunları insanların şeytanları olarak belirtir. Hurafelerle insanları Allah'ın yolundan saptırdıklarını ifade eder.⁵⁷

54 Gazâlî, *el-Keşf ve't-tebyîn*, s. 20.

55 Gazâlî, *a.g.e.*, s. 20-21.

56 Bkz.: Gazâlî, *Müslümanın Edepleri*, s. 39-40.

57 Gazâlî, *el-Keşf ve't-tebyîn*, s. 21.

Gazâlî, bu tiplmelerin diğer bir özelliklerinin de genelde insanları ümitsizleştirdiği hakikatini gözler önüne serer. Bu da insanların Allah'ın rahmetinden ümit kesmelerine sebep olmaktadır. "Güya ibadetleri anlatırlar, hezeyanlar savururlar; güzel ve edebi konuşma için dinin aslından uzak ve manasız sözleri gelişi güzel kullanarak bunları bir araya getirmekle meşgul olurlar. Bunların bir kısmı ise kelime oyunları ve kafiyeli sözlerle beğeni kazanmaya çalışıp dururlar."⁵⁸

Gazâlî'nin burada dikkatleri celbeden tespiti âlimin, önemli konuları gündeme getirmesi gerektiğine dair görüşüdür. Belki de bu, gündemde olan konu hakkında doğruyu söyleyebilmektir.

10. Menkıbe Âlimleri

Bir önceki grubun devamı mesabesinde olan menkıbe âlimleri, bazı zâhitlerin dünyanın kötölemesine ilişkin söz ve menkıbeleri ile yetinirler. Bu menkıbeleri tekrar edip dururlar. Bunlar ezberledikleri sözlerin anlamlarını kavramadan, kürsülerde bunlarla vaaz verirler. Bazıları da çarşı pazarda etrafındakilerle beraber, insanlara öğütler yağdırırlar. Fakat bunlar, bu sözlerin gereğini yapmadıkları halde, sadece söz konusu zahidlerin sözlerini ezberlemekle Allah tarafından bağışlanıp kurtulacaklarını zannederler. Gazâlî, zahidlerin sözlerini ezberleyerek tekrarlamaya devam eden bu âlimlerin halktan çok kendilerini aldattıklarını söyler.⁵⁹

Burada ezberciliği değil bilgiyi kavramanın ve olayları zamana göre değerlendirmeyi, âlimde olması gereken bir özellik olarak görmekteyiz. Bunun için âlimin geleneği bilmesi ve zamanına göre de kendisini yenilemesi gerektiği söylenebilir. Bundan olmalıdır ki Triton, Gazâlî'yi "hem geleneğine bağlı hem de yenilikçi" biri olarak tanıtmaktadır.⁶⁰

Gazâlî'nin bu gruptan beklentisinin; körü körüne taklitten ziyade tahkik düzeyinde bir âlim olmak olarak ifade edebiliriz.

11. Rivayet İlimiyle Uğraşan Âlimler

Gazâlî'nin rivayet âlimleri olarak ifade ettiği grubun hadis âlimleri olduğunu görmekteyiz. Bunlar zamanlarının tamamını hadise hasrederek; kaç kişi rivayet etti ne kadar rivayet etti gibi teknik işlerle meşgul olmaktadırlar. "Ben falandan naklediyorum, filan âlimle görüştüm, bende hiç kimsede olmayan hadis nakil silsileleri var..." gibi ifadelerle övünürler. Gazâlî, bunların aldanma noktalarına "kitap hamalı" benzetmesi ile başlar.⁶¹ İşaret edilen bu benzetme cum'a

58 Gazâlî, *a.g.e.*, s. 22.

59 Gazâlî, *el-Keşf ve't-tebyîn*, s. 22.

60 A. S. Triton, *İslam Kelamı*, (Çev.: Mehmet Dağ), Ankara: Ankara Ün.v. İlahiyat Fak. Yay., 1983, s. 200.

61 Gazâlî, *a.g.e.*, s. 22.

sucesinde şu ayetlerde belirtilmektedir: *"Kendilerine Tevrat yükletilip sonra onu yüklenmeyenlerin hali, kocaman kitaplar taşıyan eşeğin hali gibidir. Allah'ın âyetlerini yalanlayan topluluğun misali ne kötüdür! Allah zâlimler topluluğunu hidâyete iletmez."*⁶²

Bu tip âlimleri eleştirmeye devam eden Gazâlî, bunların hadis ilmindeki dinleme, ezberleme, anlama, amel ve neşretme sıralamasındaki dinlemeyi yapıp diğer aşamaları ihmal ettiklerini ifade eder. Yine onların, sünneti anlamaya ve mânâlarını düşünmeye hiç gayret sarf etmediklerini, sadece hadisleri nakletmekle yetindiklerini belirtir.⁶³ Oysa hadisten maksat, onu anlamak ve mânâlarını düşünmek olduğunu ifade eden Gazâlî, hadis âlimlerinin metni anlama ve hayata tatbik etmeye de yönelmeleri gerektiğini vurgular.

Gazâlî, bu eleştirileri yaparken hadis rivayetindeki hassasiyeti de görmezlikten gelmez. Bu işin çok mühim olduğuna dikkat çekerek, muhaddiste bulunması gereken vasıfları farklı eserlerinde dile getirir.⁶⁴ Dolayısıyla muhaddisin daha çok titiz davranması, rivayet ile meşgul olduğu kadar metni idrak etmede de çaba sarf etmesi gerektiğini ifade eder.⁶⁵ Hadislerin Kur'an bağlamında değerlendirilmesini hadis ve kur'an bütünlüğü açısından değerli bulur.

Gazâlî, bu bölümü de diğer başlıklarda olduğu gibi şöyle bir örnekle bu gruptaki âlimlerin nasıl olması gerektiğini belirterek tamamlar: Rivayet olunur ki Ebû Süfyan b. Ebu Hayr el-Menhî, Zahir b. Ahmed es-Serahsî'nin meclisine gider; rivayet edilen ilk hadis şu olur: *"Kişinin, kendisine faydası olmayan şeyleri terketmesi, Müslümanlığının güzelliğindedir."*⁶⁶ Bunun üzerine kalkar ve der ki: *"Bu benim için yeterlidir. Bunun gereğini tam olarak yerine getireyim, sonra başka bir hadis dinlerim."*⁶⁷

12. Dil Bilgisiyle Uğraşan Âlimler

Bu gruptaki âlimler, kendilerini dilbilgisine adanmışlardır. Bunlar dinin ve sünnetin ayakta durmasının dilbilgisi ile olacağı düşüncesine sahiptirler. Gazâlî, bu gruptaki âlimlerin, Arapçanın diğer dillerden farklı olduğuna inandıklarını söyler. Devamında da bu görüşlerinin doğru olmadığını *"Arapçanın diğer diller gibi bir dil olduğu"*⁶⁸ ifadesini kullanarak vurgular. Arapçanın tek farkı Kur'an'ın bu dille gelmiş olmasıdır.⁶⁹

62 Cum'a, 62/5.

63 Gazâlî, *a.g.e.*, s. 22.

64 Bkz.: Gazâlî, *Müslümanın Edepleri*, s. 34-35.

65 Gazâlî, *el-Keşf ve't-tebyîn*, s. 22.

66 Tirmizî, *Zühd*, 9; İbn Mâce, *Fiten*, 12; Mâlik, *Muvatta*, 2/903; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I/201.

67 Gazâlî, *el-Keşf ve't-tebyîn*, s. 23.

68 Gazâlî, *a.g.e.*, s. 23.

69 Gazâlî, *a.g.e.*, s. 23.

Gazâlî'ye göre Arapça öğrenme uğrunda tüketilen vakit ile Türkçe veya Hintçe öğrenmeye ayrılan vakit arasında farklılık yoktur.⁷⁰ Bu açıklamalarda bulunan Gazâlî, dil öğrenmek için bir ilmi çalışmanın elbette olması gerektiğini vurgulamayı da ihmal etmez. Ancak bu tip âlimlerin aldandığı noktaların Kur'an ve sünnetin yalnız filoloji yönüne odaklanıp ondan alınması gereken hususun ihmal edilmesidir. Unutulmamalıdır ki sarf ve nahiv ilmi başta olmak üzere tüm alet ilimler aslında kaynağa ulaşmak ve kaynaktan bilgi elde etmek içindir.⁷¹ Aksi takdirde alet ilminin asıl ilim yerine konulması doğru değildir.

Sonuç

Gazâlî, kendi döneminde veya başka dönemlerde toplumun, siyasi, ahlaki ve dini meselelerle çalkalandığı ortam ve durumlarda, bunun belki de en önemli müsebbiblerinden biri olarak bazı âlimlerin zaaflarına dikkat çekmektedir.

Gazâlî, kritizmi metot olarak uygulayan bir âlimdir. Fakat kritik yapma işi Gazâlî'de yok etmeye veya aşığılamaya yönelik olmayıp yapıcı özellik taşımaktadır. Zira eleştirdiği filozofların bazen haklı yönlerini "şu noktalarda onlara katılmamak mümkün değildir" gibi ifadelerle dile getirir. Fakat bununla beraber bazı hususlarda onlarla aynı düşünmesi onları diğer hususlarda eleştirmesine engel olmadığını da göstermektedir.

Gazâlî'nin ideal âlim tiplemesi; ilmi yalnızca depolayan değil o ilmi içselleştiren ve eylem haline getirendir. Alimi bir eylem adamı olarak niteleyen Gazâlî, yalnız spekülâtif düşünce peşinde koşan değil, düşünceyi aksiyon haline getiren alim portresi çizmiştir. Yine gerçek âlim, herhangi bir makam, mevki, akademik ünvan, itibar veya gaye için ilim elde eden değildir. Bu da Gazâlî'nin âlimden beklediğinin onun herhangi bir çıkar ve eğitime meyletmemesi olduğunu göstermektedir.

Gazâlî, aldanan âlimlerin aldandıkları noktaları tespit ederek onlarda olması ve olmaması gereken özellikleri en bariz bir şekilde açıklamıştır. Bu eleştirileriyle de toplumun düzelmesinin din ilimleriyle meşgul olan âlimlerin düzelmesine bağladığını söylemek mümkündür. Son tahlilde, Gazâlî'nin ilme yüklediği en büyük değer, kişiler için ahiret mutluluğuna vesile olmasıdır.

70 Gazâlî, *a.g.e.*, s. 23.

71 Gazâlî, *a.g.e.*, s. 23-24.

Kaynakça

- Bayraktar, Mehmet, "Gazâlî Kimdir ve nedir?" *Vefatının 900. Yılı Anısına Büyük Mütefekkir Gazâlî*, Ankara: DİB Yay., 2013.
- Çağrı, Mustafa, "Gazzâlî", *DİA*, XIII.
- Çubukçu, İbrahim Ağâh, *Gazzâlî ve Kelam Felsefesi*, Ankara: Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., 1970.
- Çelikel, Bülent, "Gazâlî'nin Dönemindeki Ulemâya Yönelttiği Eleştiriler", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Sy., 2, XIII/2013.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Munkizu mine'd-dalâl*, (Çev.: Hilmi Güngör), İstanbul: MEB yay., 1994
- _____*el-Mustasfa min ilmi'l-usûl*, (thk.: İbrahim Muhammed Ramazan), Beyrut: Dâru'l-erkam, t.y.
- _____*Filozofların Tutarsızlığı, Tehâfütü'l-Felâsife*, (Çev.: Bekir Karlığa), İstanbul: Çağrı Yay., 1981.
- _____*el-Keşf ve't-tebyîn fi ğurûri'l-halki ecma'ın*, Râşid Mustafa el-Halîlî, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut: 2009.
- _____*el-Keşf ve't-tebyîn fi ğurûri'l-halki ecma'ın*, Mecmûatu Resâil içerisinde, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut: 1911.
- _____*Minhâcü'l-'abidîn, Abidler Yolu*, (Ter.: Yaman Arıkan), İstanbul: Uyanış Yay., 1986.
- _____*İhyâu Ulûmi'd-Dîn* (Ter.: Mehmed A. Müftüoğlu), İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1993.
- _____*Müslümanın Edepleri, el-Edebü fi'd-Dîn*, (Ter.: A. Suat Demirtaş), İstanbul: Semerkand Yay., 2011.
- Kara, Ömer, "Gazâlî Üzerine Yapılan Çalışmalar", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Sy.2, II/2002.
- Okumuş, Ejder, "Bir Yeniden Diriliş Projesi Olarak İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn", *Vefatının 900. Yılı Anısına Büyük Mütefekkir Gazâlî*, Ankara: DİB Yay., 2013.
- Şibli Numani, *Bütün Cepheleriyle Gazzâlî*, (Çev.: Yusuf Karaca), İstanbul: Baytan Kitabevi, 1972.
- Triton, A. S., *İslam Kelamı*, (Çev.: Mehmet Dağ), Ankara: Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., 1983.
- Uludağ, Süleyman, "Bir Mutasavvıf Olarak İmam Gazâlî", *Vefatının 900. Yılı Anısına Büyük Mütefekkir Gazâlî*, Ankara: DİB Yay., 2013.
- Watt, W. M., *Müslüman Aydın*, (Çev.: Hanifi Özcan), İzmir: DEÜ Yay., 1989.

MUHAMMED EBÛ ZEHRA'NIN TASRÎF ANLAYIŞI

Muhammed Abu Zahra's Conjugation Understanding

Yrd. Doç. Dr. İrfan KUŞCU*

ÖZET

Yirminci asırda tasrîf üzerinde en fazla duran isimlerden bir tanesi hiç kuşkusuz Mu-hammed Ebû Zehra (1394/1974)'dir. Müellif, tasrîfi genel olarak sûret çeşitliliği olarak görmekte ve bunu da Kur'ân'daki farklı üslûblarla, kâinatdaki türlü delillerle ve peygamberlere verilen çeşitli mucizelerle örneklendirmektedir. Müellife göre Kur'ân'ın muciz yanlarından birisi onun bu farklı üslûb ve ifade kalıplarını belâgatın en âli makamında maharetle kullanabiliyor olmasıdır. Kur'ân, manaları ifade kalıplarına aktarırken bu farklı beyan türlerinden yararlanmakta ve muhtelif yapıdaki muhataplarına en etkili sûrette takdim etmektedir. İlahî beyan, bu şekilde insanların fitratlarını gözetmek sûretiyle yaptığı delillendirmeye, mücadeleye düşkün olan insanınlunu iknada bizim için etkili bir yöntem sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ebû Zehra, Tasrîf, Üslûb

ABSTRACT

In twentieth century, Muhammed Abu Zahra (1394/1974) is admittedly one of the names who elaborate on conjugation at most. Author generally sees conjugation as a form diversity and illustrates this with diferent genres in Quran, various evidences in universe and various miracles that were given to the Prophets. According to the author, one of the miracle sides of Quran is that Quran can use the diferent genres and expression templates in the highest place in rhetoric with dexterity. When Quran transfers meanings to expression templates, it gets benefits from these expression kinds and presents them to its sundry collocutor in the most effective way. In this way, divine declaration presents an effective method for us in persuasion human being who are fond to struggle by proving with minding temperaments of human being.

Keywords: Abu Zahra, Style, Method, Diversify (Tasreef)

* Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (irfankushcu@hotmail.com)

1. Giriş

Kur'ân-ı Kerim, insanların ihtiyaç duyduğu pek çok konu ve meseleyi ele almış ve onları ele alırken de çok sayıda üslûb ve stil kullanmıştır. Âlemlerin Rabbi tarafından kıyamete kadar gelecek olan bütün insanları muhatap alacak şekilde programlanan ve onların tüm ihtiyaçlarını giderme vadiyle gönderilen bir kitabın böyle olması bir bakıma gereklidir. Zira insanlar ve devirler farklı farklıydı ve herkese kendi şart ve gereksinimlerine göre hitap etmek gerekmekteydi. Bu açıdan Kur'ân'ı anlamak, insanı anlamak ve devirleri ve yaşanan asırları idrak etmek birbirleriyle iç içe olan hususlardır. Kur'ân'ın hitap ve üslûbunun fitrat kanunlarıyla çelişmesi asla düşünülemez. İnsana düşense, Allah'ın insan fitratına yerleştiği meleke ve donanımları gerektiği şekilde kullanarak onları doğru okumaktır. Allah, varlık âleminde farklı tecelli ve alternatif sistemlerle kendisini ifade etmişse bunları doğru tahlil edip değerlendirmek de insana düşmektedir. Bu hakikatin kâinatta Allah'ın bir kanunu olduğu söylenebilir. Farklı yöntemler ve türlü stillerle muhtelif karakterdeki ve farklı asırlardaki insanlara hitap etmek ilahî bir adettir. Değişik şartlar, meselenin farklı şekillerde ifade edilmesini gerektirdiğinden Allah Teâlâ bir hakikati duruma göre çeşitli şekillerde beyan buyurmuştur. Tarih boyunca gönderilmiş olan bütün peygamberlerde bu hususun gözetildiği rahatlıkla söylenebilir. İnsanoğlunun donanımı da bu hakikati okuyup anlamaya elverişlidir.

Manalar ifade edilirken farklı beyan türülerini kullanma, Kur'ân'ın âdet ve üslûbundandır. Bu husus Kur'ân'da çok önemli bir yer işgal ediyor olmasına rağmen tarih boyunca kendisine yaraşır bir şekilde ele alınmamıştır. Kavram, ilk defa hicrî dördüncü asırda Rummânî (ö. 384/994) tarafından tanımlanmış olsa da daha sonraki asırlarda gerekli ihtimamı görmemiştir. Müfessirlerin Kur'ân'daki tasrîf âyetleri dolayısıyla yaptıkları yorumları bir kenara bırakacak olursak Ebû Zehra (ö. 1394/1974) ölçüsünde konunun doğrudan ele alındığına tanık olamamaktayız.¹ Müellif bu açıdan Rummânî'den sonraki ikinci önemli isim olarak kabul edilebilir. Böyle olmakla birlikte Ebû Zehra'nın tefsiri üzerine doktora çalışması yapan Muhammet Yılmaz, müellifin bu yanına pek değinmemiştir.² Oysa onun orijinal sayılabilecek yönlerinden bir tanesi sözünü ettiğimiz kavrama "*el-Mu'cizetü'l-kübrâ: el-Kur'ân*" isimli eserinde fazlaca yer ayırmasıdır. Yapılan yorum ve tahlillerin yaşanan çağ ve ortamın tesirinde kalacağı muhakkaktır. Ebû Zehra'nın tasriften bahsetmesini de içinde bulunulan ortam ve şartların hâsil ettiği bir ihtiyaç olarak görebiliriz. Kur'ân ve İslam'ın kendi şanına uygun temsil

1 Arap âleminde son yıllarda hazırlanan yüksek lisans, doktora, makale ve kitap çalışmalarını buraya dâhil etmemekteyiz. Bu arada son dönem bilginlerinden Zürkânî'yi da atlamamak gerekmektedir. Ancak onun konuyla alakalı verdiği bilgilerde bir detaylandırma söz konusu değildir. Bkz. Muhammed Abdülazim Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmil-Kurân*, thk. Fevâz Ahmed Zemerâlî, Beyrût, Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1995, II, 250 vd.

2 Muhammet Yılmaz, *Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü't-tefâsîr isimli tefsirindeki metodu*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Ün. SBE., İstanbul, 2010, s. 48, 254-255.

edilememesinden ve Müslümanların yaşadıkları asrın gerisinde seyretmelerinden ötürü muhalifleri tarafından Kur'ân'a ve İslam'a yöneltilen tenkitler Müslüman bilginleri harekete geçirip cevaplar vermeye sevk etmiştir. Bu tenkitlerden bir tanesinin de Kur'ân'da yer alan tekrarlara yönelik olduğu söylenebilir. Ancak bazen muhaliflerden gelen eleştiri okları meseleleri kendi mahiyetine uygun yorumlamaktan insanı mahrum bırakabilir. Biz Kur'ân'da yer alan tekrarların da bunlardan bir tanesi olduğunu düşünmekteyiz. Elbette insan fitraten aynen tekrarlardan bıkmaz. Ancak o, sürekli yeni formatlarla yapılan tekrarlardan bıkmayacak aksine böyle tekrarlar onu fitraten tesiri altına alacaktır.

Bu çalışmada bizim öncelikli hedefimiz Ebû Zehra'nın tasrîf anlayışını anlamaya gayret etmektir. Konuyla ilgili eserlerinden hareketle meselenin ne şekilde kavrandığını ve nasıl örneklendirildiğini göstermeyi hedeflemekteyiz. Bundan dolayı da kavramın tanımı, çeşitleri ve örneklendirilmesi çalışmanın ana çerçevesini teşkil etmektedir.

2. Ebû Zehra ve İlmî Kişiliği

Son dönem müfessir ve İslam hukukçularından olan Ebû Zehra'nın konuyu ele alış şekline geçmeden kısaca hayatı ve ilmî kişiliği üzerinde durmak istiyoruz.

Mısırlı bir bilgin olan Muhammed Ebû Zehra, 5 Zilkade 1316 (29 Mart 1898) yılında, Mısır'ın ilim, ticaret, ziraat ve sanayi merkezlerinden biri kabul edilen "Mahalletü'l-kübrâ" şehrinde dünyaya geldi. Mısır'ın çeşitli şehirlerindeki medreselerde tahsilini tamamladı ve muhtelif hocalardan dersler aldı. Fakülteyi bitirdikten sonra müderris olarak tayin edildi. Çeşitli okul ve fakültelerde dersler verdi, bir taraftan da telif hayatına başladı. Hayatı boyunca çeşitli etkinliklere katıldı ve yazılar yazdı. İslâm hukuku, tefsir, hadis, kelâm, Arap dili gibi alanlarda Kahire, İskenderiye, Ezher üniversiteleriyle Mısır dışındaki bazı Arap üniversitelerinde yüksek lisans ve doktora tezleri yönetmiş, başta ahvâl-i şahsiyye kanunu olmak üzere birçok hukukî düzenleme ve tâdil komisyonunda görev almıştır. Ebû Zehra, 11 Nisan 1974'te de vefat etmiştir. O, hayatı boyunca dinî sahalara neredeyse tamamına dair seksene yakın eser telif etmiştir.

Müellifin çeşitli alanlardaki bu pek çok telifinden özellikle tamamlanamamış olan "Zehratü't-tefâsîr" isimli tefsiri, ona mukaddime mahiyetinde kaleme aldığı "el-Mu'cizetü'l-kübrâ" isimli eseri ve "Târîhu'l-cedel" adındaki kitabı konumuz dolayısıyla bizleri doğrudan alakadar etmektedir.³

3 Hayatı, eserleri ve ilmî kişiliği hakkında tafsilat için bkz. Saffet Köse, "Muhammed Ebû Zehre", *DİA*, İstanbul, 2005, XXX, 519 vd.; Muhammet Yılmaz, "Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü't-Tefâsîr İsimli Tefsiri", *Diyanet İlmî Dergi*, 2015, c. LI, sy. 1, s. 13 vd.

3. Ebû Zehra'ya Göre Tasrîfin Tanımı ve Kısımları

Öncelikle tasrîfin fiilî örneklerini sunan şu âyetler ışığında bazı hususları hatırlatmada yarar görmekteyiz.

“De ki: Hiç düşündünüz mü: Eğer Allah işitme ve görme duyularınızı alır ve kalblerinizin üzerine de bir mühür vurursa, Allah'tan başka bir ilâh mı var ki, onu size geri verebilsin? Bak, (iman hakikatleriyle ilgili) delilleri farklı farklı açılardan nasıl da serdediyoruz (açıkıyoruz) ama onlar yine yüz çeviriyorlar!” (En'âm, 6/46)

Âyette işitme duyusu tekil, görme duyusu ise çoğul olarak getirilmiştir. Bu, iman noktasında göze hitap eden sayısız delilin bulunduğunu ancak bu sayısız delilden hep aynı mananın (sesin) işitildiğini göstermektedir. Dolayısıyla insanoğlu işaret edilen o çok şeyi görmeli fakat onlardan sadece bir tek mana duymalıdır. Diğer yandan, “Allah'tan başka bir ilâh mı var ki, onu size geri verebilsin?” ifadesinde ise, göz, kulak ve kalbin hepsi için tekil zamiri “o” kullanılarak onlardan işitilen mananın bir tek mana olduğu teyit edilmiştir. Zira deliller ne kadar çok ve farklı olurlarsa olsunlar Allah'a işaret etmeleri bakımından tektirler. Dikkat edildiğinde âyetin aynı zamanda tasrîfin tanımını da verdiği görülecektir. Nitekim tasrîf, sûretlerin çeşitliliğine rağmen mananın hep aynı kalması demektir.

“De ki: O, size ceza olarak üstünüzden veya ayaklarınızın altından başınıza bir belâ sardırmaya veya aranızda tefrika salıp sizi birbirinizle vuruşturarak, kiminizin gücünü ve hincini kiminize tattırmaya kadirdir. Bak, meselenin özünü kavrarlar mı diye (iman hakikatleriyle ilgili) delilleri farklı farklı açılardan nasıl da serdediyoruz!” (En'âm, 6/65)

“Sözü edilen bütün bu topluluklardan, kişilerden her birini günahıyla yakaladık: Kimisinin üzerine taş yağdıran bir kasırga gönderdik. Kimisini korkunç bir patlama, bir çığlık bastırırverdi. Kimisini yerin dibine geçirdik. Kimisini de suda boğduk. Ama gerçek olan şu ki, bütün bunları Allah onlara zulüm olsun diye yapmadı; bilakis onlar, kendi öz canlarına zulmediyorlardı.” (Ankebût, 29/40)

Bu âyetlerin her birinde tasrîfin fiilî örneklerine tanıklık etmekteyiz. Öncelikli olarak dış dünyada tasrîfin varlığı bir realite olarak kabul edilmelidir. İnsanlara aynı muhtevayı hatırlatan farklı sûret ve kisvedeki âyetler, dış âlemde sayılamayacak kadar çok ve yaygındır. Gerek geçmiş kavimlerin farklı şekillerde helak edilmeleri, gerek insan nefsinde bulunup Allah'ı gösteren deliller ve gerekse evrenin her karesinde var olan alametler farklı tür ve şekilleriyle Allah'ı hatırlatan ve onu tanıtan birer âyetten ibarettir. İşte dış dünyada “sûretlerin farklı, özlerin ve taşınan manaların aynı olması” hakikati fiilî ve realite olarak tasrîfi ifade etmektedir. Bu açıdan Kur'an'ın bir bakıma bize kâinatta, insan nefsinde ve geçmiş kavimlerde icra edilen tasrîfi okuduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu bağlamda geçen tasrîf kavramlarını (kâinattaki tasrîfi) beyan etmek, açıklamak şeklinde vermek hata olmayacaktır. Öte yandan aynı noktanın Kur'an'ın bizzat kendi âyetleri için de

geçerli olduğunu unutmamak gerekmektedir. Farklı üslûp ve formattaki Kur'ân âyetleri arasında da sûretlerin farklı, özün aynı olması manasında bir tasrîf vardır. Kur'ân'da tasrîften söz ederken onun eşsiz beyan ve açıklama yönünün de altını çizmek gerekmektedir. Oysa dış dünyada realite olarak yer alan tasrîfte aynı şeyden söz etmek mümkün değildir. Bu bağlamda Elmalılı'nın şu yorumuna göz atmak yerinde olacaktır:

"Bakınız Allah, âyetleri Kur'ân'ında kâh inşaaya, kâh ifnaya, kâh iadeye tevcih ediyor, kâh mücerred bir tenbih ve ihtar yapıyor, kâh hissiyatı tahrik edip terğîbler, terhîbler saçıyor, kâh semavât ve arzı gezdirip afakı dolaştırıyor, kâh kalplerin, vicdanların derinliklerine indirip enfüsiyyâtı gösteriyor. Kimi zaman da akla ve mantığa seslenerek şâhidden gâibi anlatıyor. Kâh aynı mazmunu, aynı haberi, aynı müşahedeyi, bir bediî sanat ile şekilden şekle, suretten surete, nazımdan nazma, çeşitli ve pek çok âyetler yapıyor ve bazen de müteaddit, muhtelif âyetleri bir âyete ifrağ edip tafsilleri kısa ve özlü bir sözle ifade ediyor."⁴ Burada müellif hususiyle Kur'ân'da tasrîften söz etmektedir. Aynı mazmunu pek çok âyet yapmaktan kastı, onun farklı Kur'ân âyetlerinde tafsilatlı olarak ele alınmasıdır. Muhtelif âyetleri bir âyet yapmaktan maksadı ise sadece bir âyete aynı mazmunu ifade eden farklı delilleri yerleştirmektir.

Dolayısıyla Kur'ân'da tasrîf, "belirli bir manayı muhtelif üslûp ve ifade kalıplarıyla belâgatin en âli seviyesinin altına düşülmeksizin ifade etmektir." Ya da o, "belirli bir gaye için gerek aynı bağlam içerisinde ve gerekse farklı siyak ve sibaklarda muhtelif alanlardan çeşitli örnekler serdetmek, çeşitli alan ve üslûpları bir temel konunun hizmetine sunmaktır." Veya tasrîf, "muayyen bir öze bağlı kalarak çeşitli alanlara dalmak ve muhtelif sahalara girip çıkmaktır." Buna göre tasrîfin şu iki şartı taşıması gerektiğini söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi öz birliği; ikincisi ise çeşitlilik, değişiklik veya yeniliktir.⁵ Konunun anlaşılması bakımından gerekli gördüğümüz bu kısa girişten sonra Ebû Zehra'nın tasrîf anlayışına intikal edebiliriz.

Burada ilk olarak, Ebû Zehra'nın tasrîf lafzını değişiklik ve tağyir⁶ şeklinde anladığını, terim olarak ise "sûret değişikliği"⁷ olarak yorumladığını ifade etmek gerekmektedir.⁸

4 Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul, Eser Kitapevi, ts, III, 1933–1934.

5 İrfan Kuşcu, *Kur'ân'ın tasrîf üslûbu (tahlili ve temellendirilmesi)*, Yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul, Marmara Ün. SBE, 2014, s. 21.

6 Kavramın sözlük anlamı için bkz. Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitabü'l-ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî, İbrâhim Sâmerrâî, Bağdad, Dâiretü'ş-Şu'un ve's-Sekâfe, 1984, VII, 109; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd., Kahire: Dârü'l-meârif, XXVIII, ts., 2435; Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ İbn Fâris, *Mu'cemu makâyisi'l-lüga*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn, Dârü'l-fikr, 1979, III, 342–343; Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgîb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî, Beyrut, Dârü'l-ma'rîfe, ts., s. 279.

7 Muhammed Ebû Zehra, *Zehratü't-tefâsîr*, Kâhire, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts., V, 2504.

8 Tasrîfle ilgili tafsilât için bkz. İrfan Kuşcu, *Kur'ân'ın tasrîf üslûbu (tahlili ve temellendirilmesi)*, Yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul, Marmara Ün. SBE, 2014.

Tefsirine bir mukaddime olarak kaleme almış olduğu “*el-Mu’cizetü’l-kübrâ*” isimli eserinde onlarca sayfayı bir i’câz yönü olarak tasrîfe ayıran Ebû Zehra, zikri geçen eserinde i’câz vecihlerinden altı tanesine yer vermek ve bunlar arasında üçüncü sırada ise söz ve mana tasrîfini saymaktadır.⁹ Kur’ân’da çeşitli söz türleri ve beyan vecihleri olduğu gibi bu üslûblar aynı zamanda mananın tasrîfine imkân sağlayan argüman ve disiplinlerdir. Şu hususu hemen ifade edelim ki Ebû Zehra’nın üzerinde durduğu asıl konu söz tasrîfidir.

Arap dilinde manaları ifade etmek için çeşitli üslûblar bulunmaktadır. Manalar bu çeşitli ifade kalıplarıyla kelimelere aktarılırken elbette ifade tarzının değişmesine bağlı olarak manada da bir takım değişimler ve farklılaşmalar olacaktır. İşte bir mana ifade edilirken onun çeşitli ifade stilleriyle yansıtılmasına müellif söz tasrîfi derken bu esnada manada meydana gelen değişimlere de mana tasrîfi demektedir.

Esasında tasrîfi söz ve mana tasrîfi şeklinde ikiye ayırmak pek de isabetli değildir. Zira tasrîf denince söz ve manayı ayrı ayrı düşünmek belâgat ve fesâhat açısından pek münasip düşmemektedir. Manadan bağımsız bir araya getirilmiş sözlerin belîğ sayılmayacağı açıktır. Ancak müellif özellikle meseleyi Kur’ân’ın i’câzını ispatlama sadedinde ele aldığından şekli hususların altını çizmede fayda görmüş olsa gerektir.

Öte yandan Ebû Zehra, tamamlama imkânı bulamadığı tefsirinde gerek tasrîf âyetlerinde ve gerekse başka vesilelerle tasrîfin tarifi ve kısmen de olsa örnekleri üzerinde durmuştur. Her iki eserinde de farklı versiyonlarla ve birbirine yakın cümle ve ifadelerle tasrîfin tarifini vererek açıklamalarda bulunmuştur. “Tasrîf-i kavî” (bir manayı ifade ederken farklı ifade kalıplarına başvurmak) tabiri müellifin çok sık kullandığı kavramlardan bir tanesidir. Tekrar lafzını kullanmaktan kaçınmasına mukabil tasrîfi kullanmakta bir beis görmemiştir. Bu açıdan o, Kur’ân’da aynen tekrarın varlığını benimsememektedir.

Ebû Zehra’ya göre şâirler ve belîğler ancak belli bir yöntem, üslûb ve manada temayüz edebilirler. Oysa Kur’ân-ı Kerim bütün manalarda adeta sözcüklerle oynamakta, onları farklı üslûblarla ifade edebilmektedir. Bir konuyla ilgili farklı örnekler ve türlü hallerin zikredilerek sözün tasrîfi Kur’ân’a ait bir hususiyet olarak ele alınmıştır. Dolayısıyla Kur’ân-ı Kerim’in âyetleri tasrîf etmesinin manası ilâhî kelâmın; tehdit, inzâr, tebşîr, tevbîh, kıssa gibi farklı beyan üslûblarıyla şer’î sorumluluklar ve tevhîdi ihtiva etmesidir.¹⁰ Esasında müellifin kaydettiği söz ve mana tasrîfleri birbirinden bağımsız değildir. Zira mana tasrîfinden söz edildiği yerde bile esasında bağlamın ve sözün tasrîfinin tesir ve etkisi bulunmaktadır.

9 Muhammed Ebû Zehra, *el-Mu’cizetü’l-kübrâ: el-Kur’ân*, Kahire, Dârü’l-Fikri’l-Arabî, ts., s. 101, 168.

10 Ebû Zehra, *el-Mu’cizetü’l-Kübrâ*, s. 167-168.

Müellife göre tasrîf kavramı, âyetlerin sûretlerinde olan bir çeşitlilik demektir. Zira Kur'ân'da deliller çeşit çeşit olduğu gibi bunlara giydirilen sûret ve üslûblarda da bir çeşitlilik hâkimdir. Peygamberlere verilen hissî mucizelerde bir zenginlik olduğu gibi kevnî âyetlerin sûretlerinde de farklılık hüküm sürmektedir. Esasında her halükarda vurgu çeşitliliğedir.¹¹

Ebû Zehra'ya göre Kur'ân'da tasrîf iki çeşittir. Bunlardan birincisi, manada tasrîf; ikincisi ise lafız ve üslûbda tasrîftir. Ona göre manada tasrîfte ifade edilen husus, icmalî olarak aynıdır. Fakat manada, bağlama nispetle farklılıklar mutlaka görülür. Binaenaleyh bir kısma Kur'ân'ın pek çok yerinde tekrarlanabilir ancak bu tekrar ibretlerin farklılığı sebebiyledir. İşte bu, müellife göre, mananın tasrîfidir. Bir başka ifadeyle mananın tekdüze, birebir aynı şeyi ifade eder şekilde kalmamasıdır. Mana, bağlama göre bir kısım yeni şeyler ve gerçekleri de kendi öz mana öbeğine ilave etmektedir.

Müfessir mananın tasrîfiyle ilgili Rummânî'den şöyle bir iktibasta bulunmaktadır. "Mananın muhtelif delâletlere tasrîfi Kur'ân'ın pek çok kıssasında varittir. Bu anlatımın bazı hikmetleri bulunmakta olup bunlardan birincisi, Kur'ân'ın hakkı olan en âli mertebenin altına düşmeden belâgatte tasarrufunu göstermek; ikincisi, ibret ve öğüdün gönüllerde yer etmesini sağlamak; üçüncüsü ise mûcize hakkındaki şüpheleri izale etmektir."¹²

Buradan hareketle Ebû Zehra'nın Rummânî'nin tesirinde kaldığını söyleyebiliriz. Ancak tasrîfi zikredilen şekliyle ikiye ayırmasının temel dayanak noktası şayet Rummânî ise bunun çok da isabetli olduğu kanaatinde değiliz. Zira Rummânî tasrîfi söz ve mana tasrîfi şeklinde değil mefhum olarak aynı kalmak kaydıyla, lafız ve terkîbde geçerli olan tasrîf şeklinde ikiye ayırmıştır. Ona göre "Tasrîf, belli bir mananın muhtelif manalara tevcihidir. Bu da mananın muhtelif delâletlere yönlendirilmesi gibidir."¹³ Rummânî esasında böyle demekle mananın manaya tasrîfiyle mananın delâletlere tasrîfi arasında bir benzerlik olduğuna dikkat çekmiş olmaktadır. Gerek lafızlarda ve gerekse terkîb ve cümlelerde manalar birtakım şekli tasarruf ve değişikliklerle farklı mana ve nüktelere gelebilmektedir.¹⁴

Sözün tasrîfi, lafızların tasrîfini o da hiç şüphesiz manaların tasrîfini ihtiva eder. Söz türlerinin değişmesi lafızların da değişmesi demektir. Lafızlar değişince manalar da farklılaşacaktır. Üslûb değişikliği ve tasrîfi, manaların tasrîfini ve nüansları beraberinde getirmektedir. Farklı üslûbların olması mananın tasrîfine

11 Ebû Zehra, *Tefsir*, V, 2504.

12 Ebû Zehra, *el-Mucizetü'l-kübrâ*, s. 167-168

13 Ebü'l-Hasan Ali b. İshâ er-Rummânî, *en-Nüket fi İcâzi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ahmed Halefullah, Muhammed Zağlül Sellâm, Kahire, Dârü'l-Maârif, 1976, s. 101.

14 Tafsilat için bkz. İrfan Kuşcu, "Rummânî'nin Belâgatle İlgili Kayıp Eseri ve Tasrîf Hakkındaki Görüşleri", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (İlahiyat Özel Sayısı I), 2015, s. 97-110.

imkân vermekte ve manaları farklı üslûblarla ifade etme olanağı tanımaktadır. Ne var ki bu farklı üslûblarla ifade edilen aynı mana esasında kuvvet bakımından aynı değildir. Aynı konunun bu farklı üslûblarla tasrîfi onları her bakımdan aynı kılmamaktadır. Çünkü Kur'ân'da müteradif yoktur ve bir üslûbun yerine getirdiği manayı başka bir üslûbun eda ettiği de varit değildir. Mevzu aynı olsa da üslûb veya kalıp farklı olduğunda daha fazla ve daha ince ifade etme bakımından manada da farklı basamaklar baş göstermektedir.¹⁵

4. Kur'ân'ın Meseleleri Ele Alırken Başvurduğu Bazı Yöntem ve Üslûblar

Kur'ân-ı Kerim cidâle düşkün olan insanla en etkili şekilde mücadele ederken onları ikna adına bazı üslûb ve ifade kalıpları kullanmıştır. Sözelimi En'âm sûresi, bütünüyle müşriklerle mücadele ve muhatapları ikna adına ileri sürülen türlü tevcihlerden ve beyânda tasrîflerden oluşmaktadır.¹⁶ Allah Teâlâ, Kur'ân'ın ibare ve manalarını tasdik eylemiş, onları sadece bir defa zikretmekle yetinmemiştir. Bazen kendisinde ibret olan kıssalarla, bazen temsillerle ve bazen de hakikatleri istifham yoluyla takrir etmiştir. İlahî kelâm bütün bunlarda bir anlatımdan diğerine geçer. Başka bir ifadeyle farklı sûretler kullanarak meseleyi izah eder ve muhatapların zihnine iyice yerleştirir.¹⁷ Müellife göre istidlalde kullanılan bazı yöntem ve üslûblar şunlardır.¹⁸

4.1. Kıyâs-ı izmârî (Dürülgen kıyas)

Ebû Zehra'ya göre delil ortaya koyarken Kur'ân'ın istihdam ettiği stillerden bir tanesi kıyâs-ı izmârîdir. Öncüllerden bir tanesinin hazfedildiği kıyasa kıyâs-ı izmârî denmektedir. Kur'ân'ın delillerine bakıldığında onların öncüllerinden bir tanesinin ortadan kaldırıldığı görülür. Kur'ân'da hazf ve icâz çok önemli bir yer işgal eder. İsâ (a.s.)'nın Allah'ın oğlu olduğunu iddia eden Hıristiyanları reddeden şu âyette bu hususun somut örneğini görmek mümkündür: "Allah yanında İsâ'nın durumu, aynen Âdem'in durumu gibidir. Allah Âdem'i topraktan yaratıp 'ol' dedi, o da derhal oluverdi." (Âl-i İmrân, 3/59) Bu âyette onların iddialarının reddedildiği görülmektedir. Ayrıca burada bir tek öncül zikredilmiştir. Âdem (a.s.), İsâ (a.s.) gibi babasız olarak yaratılmıştır. Şayet babasız olarak yaratılma oğul sayılmaya bir vesile teşkil ediyorsa Âdem (a.s.) oğul sayılmaya daha layıktır. Fakat malum olduğu üzere anne ve babasız yaratılması onun oğul sayılmasına bir vesile teşkil etmemiştir.

15 Ebû Zehra, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*, s. 230.

16 Ebû Zehra, *Tefsir*, V, 2539-2540.

17 Ebû Zehra, *Tefsir*, VIII, 4388.

18 Bu kısımda Ebû Zehra'nın şu eserinden istifade edilmiştir: Muhammed Ebû Zehra, *Târihü'l-cedel*, Kahire, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1980, s. 64-75.

4.2. Kissalar

Kur'ân'ın muhataplarını ikna etmek ve onların üzerinde tesir oluşturmak için kullandığı üslûplardan bir diğeri ise kissalardır. Dolayısıyla kissalar da Kur'ân'ın mevzuları beyan ederken başvurduğu tasrîf vecihlerinden bir türdür. Bu türler arasında icra edilen tahvillerle şekil değişikliğine, bir diğere tabirle sûret farklılığına gidilmektedir. Ebû Zehra'ya göre "Bu Kur'ân'da her mesel türünden tasrîf ettik." (İsrâ, 17/89) âyeti de buna bir delildir. Bunlarsa hakikatte farklı olup "gayede müttefik" olan muhtelif beyan vecih ve söz türleridir.¹⁹ Farklı ibretler için kissaların tekrar edilmesinde hem mana hem de söz tasrîfi bahis mevzudur. Mananın bu şekilde söz tasrîfine bağlı olarak genişlemesi mana tasrîfi olarak algılanmıştır. Müellif kissalarda tatbik edilen söz ve mana tasrîflerine dikkat çekerek bunlarda kendisinden müstağni olunacak bir tekrarın olmadığına parmak basmaktadır. Kur'ân'da bir lafız veya mana tekrarlandığı zaman bu mutlaka yeni bir münasebet dolayısıyladır.²⁰ Tekrar, mücerret tekrar için olmayıp yeni manalar içindir. Ve aynı şekilde o bir terdîd de değildir. Tecditle mücerret tekrar (terdîd) arasındaki fark, terdîdin gayesiz tekrar olması veya mücerret te'kid için olmasıdır. Lafzın tekrarında vaki olan tecdide gelince bu, kendisinden sonra gelip ancak bu tekrarlar tamam olan bir gaye içindir.²¹ Kissalarda görünen söz konusu tekrar da müfessire göre tasrîf-i kavî cümlesindedir. Yani kıssa, zikredildiği bağlamda vurgulanan mananın bir başka üslûpla ifade edilme kalıbıdır.²² Dolayısıyla kissaların her zikredildiği yerde bağlama bağlı olarak yeni bir maksadı vardır.

Ebû Zehra, türler arasında tahvillerden bahsettiği gibi bir tür içerisinde sûret farklılıklarından da söz etmektedir. Müellif Kur'ân'da tekrarın varlığını kabul etmemekle birlikte tasrîf-i kavî tabirini tercih etmektedir. Sözelimi kissaların tekrarıyla ilgili icmal-tafsîl alakası kurmakta; bir sûrede mücmel olarak ele alınan bir hususun başka bir sûrede mufassal olarak işlendiğini ileri sürmektedir. İcmal ve tafsil de ibrete bağlı olarak gelmektedir.²³

Müellifin ısrarla Kur'ân'da tekrarın olmadığına altını çizmesi bizce tepkisel bir yaklaşımın tezahürüdür. Oysa tekrar, mutlak sûrette yerilen bir şey değildir. Tevhid gibi beşerin saadeti adına vazgeçilmez bir kısım temel disiplinler vardır ki bunlarda tekrar kaçınılmazdır.²⁴

Ebû Zehra kissaların tasrîfinden bahsederken onun çeşitli gayeler doğrultusunda istihdamından söz etmektedir. Dolayısıyla müellife göre kissaların ibret için olması dışında tevhid, ahkâm, güzel muamele, adalet gibi bir takım İslâmî

19 Ebû Zehra, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*, s. 203.

20 Ebû Zehra, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*, s. 339.

21 Ebû Zehra, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*, s. 194.

22 Ebû Zehra, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*, s. 175.

23 Ebû Zehra, *Tefsîr*, IX, 4708.

24 Nitekim müellifin kendisi de bu hususu itiraf etmektedir. Bkz. Ebû Zehra, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*, s. 173.

hakikatleri beyan gibi gayeleri de vardır. Ancak söz konusu hususları arzetmede yöntem sadece kıssalar değildir.²⁵ Ebû Zehra'ya göre kıssalar aracılığı ile olan tasrîf şekillerinden bir tanesi de bir kısım şer'î hükümlerin beyanıdır.²⁶ İnsanların ihtiyaç duydukları temel manalar, muhtelif yapıdaki muhatapların daha kolay ifade edebilmeleri için bir kısım farklı beyan vecihleriyle takdim edilmektedir.

Bunun yanında, sözgelimi tevhide dair deliller de kıssalar içerisinde sevk edilebilmektedir. Buna göre Kur'an, -örneğin- tevhide anlatırken kıssaları bu amaç doğrultusunda bir beyan türü olarak kullanmaktadır. Yani tevhid veya şer'î hüküm türlerinden olan kısasin anlatımında başka beyan türlerinin yanında kıssalar da istihdam edilmiş olmaktadır.²⁷ Dolayısıyla zikri geçen alanların tespit sürelerinden bir tanesi de kıssalardır.

"Kitapta İbrahim'i de an. O gerçekten özü sözü doğru biri idi, (yani) bir peygamberdi. Zamanı geldi, babasına: 'Babacığım,' dedi, 'niçin işitmeyen, görmeyen ve sana hiçbir fayda sağlamayan bu putlara tapıyorsun?' 'Babacığım, sana ulaşmayan bir ilim geldi bana, ne olur bana tâbi ol da seni dümdüz bir yola çıkarayım" (Meryem, 19/41-43) Bu kıssa en beliğ bir şekilde puta tapmayı geçersiz kılmıştır. Çünkü o putlar ne görmekte ve ne de işitmektedirler. Dolayısıyla insandan daha düşük bir mertebededirler. Öyleyse insan nasıl olur da kendisinden daha düşük seviyede olan bir mahlûka kullukta bulunabilir? Diğer yandan kendisinden bu sözlerin aktarıldığı kişinin muhataplar nezdinde saygın olması onun tesirini daha da artırmaktadır.

Kur'an, meseleleri delillendirme ve ispatlamada bazen bir hayvanı konuşturur. Aşağıdaki âyetlerde tevhid delillerini Kur'an, bir kuşun lisanıyla nakletmiştir.

"Bir de kuşları teftiş etti de: 'Hüdhüd'ü neden göremiyorum, yoksa kayıplara mı karıştı?' dedi. 'Kuvvetli ve geçerli bir mazeret ortaya koymadığı takdirde, onu şiddetli bir şekilde cezalandıracağım yahut boynunu keseceğim.' Derken, çok geçmeden Hüdhüd geldi: 'Ben,' dedi, 'senin bilmediğin bir şeyi öğrendim ve sana Sebe'den önemli ve kesin bir haber getirdim. Sebe halkını bir kadın hükümdarın yönettiğini gördüm. Kendisine her türlü imkân verilmiş. Onun güçlü bir yönetimi olduğu gibi pek büyük bir tahtı da var. Ne var ki onun da halkının da Allah'ı bırakıp güneşe ibadet ettiklerini gördüm. Hâlbuki göklerde ve yerde gizli olan her şeyi açığa çıkaran, sizin gizlediklerinizi de açıkladıklarınızı da bilen Allah'a secde ve ibadet etmeleri gerekmez mi? Hâlbuki o en geniş hükümlerliliğin ve o en büyük arşın Rabbi olan Allah'tan başka ilah yoktur.'" (Neml, 27/20-26)

Yerine göre Kur'an-ı Kerim, aynı konuyla ilgili peygamber kıssalarından yararlanır.

²⁵ Ebû Zehra, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*, s. 205.

²⁶ Ebû Zehra, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*, s. 212.

²⁷ Ebû Zehra, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*, s. 214, 216.

“Meryem oğlu İsâ Mesih sadece bir resuldür. Nitekim ondan önce de birçok elçi gelip geçmiştir. Onun annesi de çok dürüst, son derece iffetli bir hanımdı. Her ikisi de diğer insanlar gibi yemek yerlerdi. Dikkat et: Biz onlara âyetleri nasıl açıklıyoruz.” (Mâide, 5/75) Bu âyet ve öncesinde geçen diğer âyetlerde İsâ (a.s.)’nın beşeriyetine ve bir ilah olamayacağına dair delillere yer verilmekte ve vahdâniyete vurgu yapılmaktadır. Müfessir burada şöyle bir yoruma yer vermektedir. “Ey Muhammed! İsâ’nın beşeriyetine delâlet eden delillere bir bak, biz nasıl onları beyân edip sözü tasrîf ettik? Fakat onlar materyalist olup sadece maddeye ve sebeplere inanmaktadırlar.” Bu âyette İsâ (a.s.)’yı bir ilah kabul edenlere reddiye söz konusudur. İsâ (a.s.) böyle bir iddiada bulunmamıştır. Aksine o peygamberliği süresince tevhide çağırılmış şirkten sakındırmıştır. Öte yandan o ve annesinin ilah olması mümkün değildir. Zira onlar muhtaç varlıklardır. Diğer insanlar gibi yerler, içerler ve Allah’ın izni dışında kimseye fayda ve zarar veremezler. Daha da ötesi o bir kuldur ve Allah’a kulluk etmekten kaçınmaz ve kibirlenmez. Burada teslis inancının delille boşa çıkarıldığını görmekteyiz. Bu da bir kıssanın zımında gerçekleştirilmektedir. Nitekim bu olgu da bir tasrîf sayılmaktadır.²⁸ “Biz nasıl onları beyân edip sözü tasrîf ettik?” şeklindeki bir zeyil, önceki âyetlerde aklı iknâ ederek mazerete imkân bırakmayacak şekilde beyân ve tasrîf yapıldığına işaret etmiş olmaktadır. Bir kazıye ile ilgili çeşitli deliller ve farklı örneklerin verilmesi tasrîf-i emsâl kabilinden değerlendirilebilir. Sûrenin sonunda da Kıyâmet gününden bir sahne aktarılarak mesele bir başka açıdan perçinlenmektedir.²⁹ Orada muhataplar, İsâ (a.s.)’nın dilinden bir peygamber ve beşer olarak onu ve bir ilah olarak da Allah Teâlâ’yı tanıma imkânı bulmaktadırlar. Nitekim konuyla ilgili bir başka âyette şöyle buyrulmaktadır:

“Ey Ehl-i kitap! Dininizde haddi aşmayın, taşkınlık yapmayın ve Allah hakkında gerçek olmayan şeyleri iddia etmeyin! Meryem’in oğlu Mesih İsâ sadece Allah’ın resulü, Meryem’e ulaştırdığı kelimesidir. Allah tarafından gelen bir ruhtur. Gelin Allah’a ve elçilerine iman getirin, ‘Tanrı üçtür’ demeyin. Kendi iyiliğiniz için bundan vazgeçin. Allah ancak tek bir İlah’tır. O, çocuğu olmaktan münezzehtir. Göklerde ne var, yerde ne varsa O’nundur. Koruyan ve yöneten olarak Allah yeter.” (Nisâ, 4/171)

Yine bu bağlamda bir başka âyet de şöyledir.

“Yusuf: Yiyeyeceğiniz yemek size henüz gelmeden, her birinizin rüyasının tabirini size bildirmiş olurum. Bu, Rabbimin bana öğrettiği ilimlerdenidir. Ama önce biraz beni dinleyin: Ben Allah’a iman etmeyen, âhireti de inkâr eden bir halkın dinini bir tarafa atıp, atalarım İbrâhim, İshak ve Yâkub’un dinine tabi oldum. Allah’a herhangi bir şeyi şerik saymak bizim için asla doğru olmaz. Bu tevhid inancı, Allah’ın hem bize, hem de insanlara olan ihsanıdır. Ama ne yazık ki insanların

28 Ebû Zehra, *Tefsir*, V, 2312; Ebû Zehra, *el-Mu’cizetü’l-kübrâ*, s. 209.

29 Mâide, 5/116-118

çoğu bu nimete şükretmezler. Ey hapisane arkadaşlarım, bir düşünün, sizin için müteaddit rablere ibadet etmek mi, yoksa tek mutlak hâkim olan Allah'a ibadet etmek mi iyidir? Sizin Allah'tan başka ibadet ettiğiniz tanrılar, sizin ve atalarınızın uydurduğu birtakım boş isimlerden ibarettir. Allah onların tanrı olduklarına dair hiçbir delil indirmemiştir. Hüküm yetkisi yalnız Allah'ındır. O ise, başkasına değil, yalnız Kendisine ibadet etmemizi emir buyurmuştur. İşte dosdoğru din! Fakat insanların çoğu bunu bilmezler." (Yûsuf, 12/37-40)

İşte bu şekilde tevhide dair delillerin kısaca bağlamında farklı şekillerde sevki yapılmıştır.

Kur'an-ı Kerim, yer yer hakikatleri zihinlere yaklaştırmak için darb-ı meseller vermekte ve temsiller getirmektedir. Puta tapanlara reddiye kabilinden olan şu âyetler buna bir örnektir:

"Allah'tan başka, kendilerine, göklerden veya yerden zerre miktar rızık verme gücü olmayan ve bunu yapma ihtimali de bulunmayan birtakım nesnelere tapıyorlar. Artık birtakım benzetmelerle, temsillerle Allah'a benzerler icad etmeyin. Çünkü Allah benzeri olmadığını bilir, ama siz bu gerçekleri bilmezsiniz. Allah size bir temsil getiriyor: Bir tarafta bir şahsın kölesi olup hiçbir güç ve yetkisi olmayan âciz bir adam, öbür tarafta kendisine tarafımızdan bol bol rızık ve imkân nasib ettiğimiz bir zat ki o maldan gizli-açık dilediği gibi harcayıp kullanıyor. Hiç bu ikisi eşit tutulabilir mi? Bütün hamdler, övgüye vesile olan her şey, Allah'a aittir. Ne var ki onların çoğu bunu bilmezler. Allah bir de şu temsili getiriyor: İki kişi var. Birisi dilsiz, hiçbir şey beceremez, efendisine sadece bir yük! Ne tarafa gönderse hiçbir işe yaramaz! Şimdi hiç bu zavallı ile hakkı hakikati bilen, adaleti dile getirip gerçekleştiren, dosdoğru yol üzere ilerleyen bir insan eşit tutulabilir mi?" (Nahl, 16/73-76) Bu âyet-i kerimlerde Allah Teâlâ, puta tapmanın hükümsüzlüğünü açıklayıp beyan etmiştir. Çünkü onlar rızık verme imkânı olmayan fayda ve zarar da sağlayamayan aciz varlıklardır. Nitekim insanların örf ve nazarında güç yetirenle aciz olan bir değildir. Öyleyse puta tapanlar her şeye kadir olan Allah'la hiçbir fayda ve zarar verme iktidarına sahip bulunmayan taşları nasıl denk kabul edebilirler?

Bazen Allah Teâlâ, hâlihazırdaki batıl inanç sahiplerine benzeyen geçmiş kavimlerin durumlarını kitabında nakleder. Bu anlatılanlar, müşriklerin inandıkları şeylerin bir hükmünün olmadığını delillerini ihtiva etmenin yanında Allah Resûlünün davet ettiği hususların da sıhhat ve doğruluğuna şahitler içerir.

"Onlara İbrahim'in (hayatındaki şu önemli) hadiseleri de oku, anlat: İbrahim, bir gün atasına ve halkına hitaben, Nedir bu taptıklarınız böyle? dedi. (Bildiğin gibi) biz, (tahtadan ve taştan yapılmış da olsalar) birtakım putlara tapıyoruz; (ilâhlarımız oldukları için) önlerinde eğilmeye de devam edeceğiz diye cevap verdiler. İbrahim sordu: Onlara dua ettiğinizde, onlar sizi duyuyor mu? Veya (taptığınızda) size bir fayda, (tapmadığınızda) zarar verebiliyor, (ya da gerektiğinde) sizden bir

zararı giderebiliyorlar mı? Hayır dediler, ama biz, babalarımızı, dedelerimizi hep böyle yaparken bulduk. Öyle de, nelere taptığınıza şöyle bir bakmaz mısınız? dedi İbrahim. Eski atalarınızdan beri tapageldiğiniz şeylere? Görüyorum ki, taptığınız o şeylerin hepsi bana düşmandır; ancak Âlemlerin Rabbi başka. O ki, beni yarattı ve bana her konuda takip etmem gereken yolu gösterir, beni faydama olan şeylere yöneltir. O'dur acıktığımda beni doyuran, susadığımda susuzluğumu gideren; (yiyeceğimi de, içeceğimi de yaratan O'dur). Hastalandığımda odur bana şifa veren..." (Şuarâ, 26/69-80)

4.3. Kıyâs-ı Hulf (Ters kıyas)

Bu kıyas türünde, arzulanan bir şeyin doğruluğunun ispatı için çelişğinin yanlışlığı ortaya konur.³⁰ Bu usûl ve yöntem Kur'an'ın başvurduğu yöntemlerden birisidir.

"Hâlbuki gökte ve yerde, Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı oraların nizamı bozulurdu. Demek ki o yüce arş ve hükümranlığın sahibi Allah, onların zanlarından, onların Allah'a reva gördükleri vasıflardan münezzehtir, yücedir!" (Enbiyâ, 21/22)

"Allah asla evlat edinmedi. O'nun yanı sıra hiçbir tanrı da yoktur. Öyle olsaydı her tanrı kendi yarattıklarını yanına alır ve onlardan biri diğerine üstün gelmeye çalışırdı. Allah o müşriklerin isnat ve nitelendirmelerinden münezzehtir." (Mü'minûn, 23/91)

"De ki: Faraza müşriklerin iddia ettikleri gibi Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı, elbette onlar Arş'ın ve kâinat hâkimiyetinin sahibi Yüce Allah'a üstün gelmek için çareler arayacaklardı! (Ama besbelli ki böyle bir şey asla vaki değildir)." (İsrâ, 17/42)

"Kur'an'ı gereği gibi düşünmeyecekler mi? Eğer Kur'an Allah'tan başkasına ait olsaydı, elbette içinde birçok tutarsızlıklar bulurlardı." (Nisâ, 4/82)

İşte, Kur'an-ı Kerim bu şekilde farklı üslûblarla meseleleri muhataplarına sunmaktadır.

4.4. Sebr ve taksim (Olmayana indirgeme)

Kur'an'ın muhatapları iknada ve onlarla mücadelede kullandığı istidlal ya da cedel yöntemlerden birisi de sebr ve taksimdir (olmayana indirgeme).³¹ İlahî beyan bir muhtevayı başka üslûbların yanında bir de bu yöntemle muhataplarına takdim eder. Sebr ve taksimde ilk bakışta bir hükme (mesela haramlığa) illet

30 Muhammed b. A'la b. Ali el-Fârûkî el-Hanefâ Tehânevî, *Mevsû'atu keşşâfı istilâhâtîl-fünûn ve'l-ülûm*, thk. Ali Dahrûc, Mektebetü Lübnân, Beyrut, 1996, I, 760-761.

31 Ebû'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dîmaşk, Dâru İbn Kesîr, 2002, II, 1057; Kur'an'ın sahip olduğu daha başka istidlal yöntemleri için bkz. Zahir b. Avvad Elmaî, *Kur'an'da tartışma metodları*, trc. Ercan Elbinsoy, İstanbul, Pınar Yay., 1984, s. 79 vd.

olabilecek bütün ihtimaller sıralandıktan sonra illet olmaya münasip olmayanlar birer birer elenir ve ardından tam illet olmaya elverişli olan tek bir ihtimal takdir edilir.³² Vahye dayanmak ve Allah'a teslim olmak gerektiğini ispatlama adına Kur'ân'ın başvurmuş olduğu yöntemlerden birisi de budur:

"Sekiz çift davar yarattı: koyundan iki, keçiden iki. De ki: İki erkeği mi haram kıldı, yoksa iki dişiyi mi? Yoksa iki dişinin rahimlerinde bulunan yavruları mı haram kıldı? Eğer iddianızda haklı iseniz bilgi ve belgeye dayanarak bana haber verin! Ve deveden iki, sığırdan iki. De ki: "İki erkeği mi, iki dişiyi mi, yoksa iki dişinin rahimlerinde bulunan yavruları mı haram kıldı? Yoksa Allah size bu yasaklamayı yaptığında siz orada hazır ve şahit mi idiniz? İlimsiz olarak insanları saptırmak için uydurduğu yalanı Allah'a mal edenden daha zalim kimse bulunabilir mi? Allah elbette o zalimler güruhunu muvaffak etmez, emellerine kavuşturmaz." (En'âm, 6/143-144) Buna göre bu türlerin haramlık illeti ya erkeklik, ya dişilik ya da hem erkeklik hem dişilik olabilir. Veya haramlık sebebi bunlardan bir tanesi olmayıp hârici bir sebep olarak vahiy olabilir. Âyetlerde geçen önceki vasıflardan hiçbir tanesi o türlerin haram kılınma sebebi olamayacağına göre haram saymada vahye dayanmak gerekmektedir. Müşrikler vahye de dayanmadıklarından verdikleri hükümlerin iftira olduğu ortaya çıkmış olur. Bütün bunlara rağmen Hakkın müşrikler tarafından kabullenilmemesi onların inatlarını ortaya koymakta ve düşünme gereği duymadan hakka bedel batılı tercih ettiklerini göstermektedir.

4.5. Temsil (Analoji)

Temsil, aralarında mevcut olan ortak bir vasıftan dolayı ileri sürülen bir meselenin bilinen bir hususa kıyas edilmesidir. Bunu bilineni bilinmeyene delil getirme şeklinde de tanımlayabiliriz.³³ Kur'ân-ı Kerim bu yönetime çokça başvurmaktadır.

"Ey insanlar! Eğer siz öldükten sonra dirilmekten şüphe ediyorsanız, bilin ki: Biz sizi ilkin topraktan, sonra bir nutfeden, sonra bir yapışkan hücreden, sonra esas unsurlarıyla hilkati tamamlanmış, ama bütün azalarıyla henüz tamamlanmamış bir embriyodan yarattık ki, kudretimizi size açıkça göstereyim. Dilediğimizi belli bir süreye kadar ana rahminde durdururuz. Sonra da sizi bir bebek olarak dünyaya çıkarırız. Sonra güç kuvvet kazanıncaya kadar sizi büyütürüz. İçinizden kimi henüz çocukken öldürülür, kimi de hayatın en düşkün biçimine götürülür. Öyle ki daha önce bildiği şeyleri bilmez hale gelir. Yeri de kupkuru görürsün, ama oraya Biz su indirince çok geçmeden kıpırdanır, kabarrır da gözü gönlü açan her güzel çiftten nice bitkiler bitirir. Bütün bunlar böyle cereyan etmektedir. Çünkü Allah hakkın, gerçeğin ta kendisidir ve çünkü ölüleri dirilten de O'dur. Her şeye hakkıyla kadir olan da O'dur. Ve şunu da bilin ki o kıyamet saati kesinlikle gelecek ve Allah kabirlerde olanları diriltecektir." (Hac, 22/5-7)

32 Yusuf Şevki Yavuz, *Kur'ân-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, s. 168; Hikmet Akdemir, *Belagat Terimleri Ansiklopedisi*, İzmir, Nil Yay., 1999, s. 321.

33 İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantiğa Giriş*, Ankara, Elis Yay., 2015, s. 198-199.

Kur'ân, burada âhirette tekrar dirilmeyi, insanlar nezdinde hiç kuşku taşımayan ilk yaratılışa kıyas etmiştir. Tekrar dirilme bahsi, müşriklerin peygamberlerle fazlasıyla münakaşasını yaptıkları meselelerden olması hasebiyle Kur'ân'ın ısrarla tasrîfini yaptığı konular arasında yer almıştır.

"İnsan hiç dikkat edip düşünmez mi ki, Biz onu (erkekten ve kadından gelip birleşen) birkaç damla sıvıdan yarattık; ama böyleyken o, Bize karşı yaman bir hasım kesiliverir. Kendi yaratılışını unuttur da, Bizim için temsil getirmeye kalkar: 'Çürümüş gitmiş kemiklere kim hayat verecekmiş ki?' der. De ki: 'Onları baştan kim meydana getirmişse, onlara yine O hayat verecektir. O, her türlü yaratmayı ve yarattığı her şeyi bütünüyle bilir. O ki, yeşil ağaçtan sizin için ateş var etmektedir ve siz de, o ateşi tutuşturup durmaktasınız. Gökleri ve yeri yaratan, onların benzerini (çürümüş kemiklerinden insanları yeniden) yaratamaz mı? Elbette yaratabilir, çünkü O, mükemmel Yaratan'dır, her şeyi hakkıyla Bilen'dir.'" (Yâsîn, 36/77-81)

4.6. Muhatabın nazarını varlığın hakikatine ve kâinata çevirme

Kâinata Allah'ın varlık ve birliğine delâlet eden âyetler pek çoktur. Çok farklı sûret ve sayıda olan bu âyetler çeşitli vesilelerle Kur'ân'da da zikredilmektedir. Kevnî âyetlerin sûretlerindeki farklılık gibi Kur'ânî âyetlerin sûretlerinde de çeşitlilik söz konusudur. İlahî beyan, hakikat ve delilleri her zaman aynı üslûb ve stille ifade etmez. Onun yerine insan fitratı için daha münasip olan farklı üslûplar ve cezbedici tarzları tercih eder. Allah Teâlâ, tevhide delalet eden kevnî âyetleri sûretlerinde tasrîf edip onları farklı farklı kıldığı gibi Kur'ânî âyetleri de sûretlerinde tasrîf etmiştir. İlahî hitapta îcâz, itnâb, istifhâm, inkâr ve te'kidle tasrîf yapılmıştır.³⁴ Dolayısıyla bahsi geçen hususların tümü sözde tasrîf ve sûrette çeşitliliktir.³⁵ Gerek kevnî ve gerekse Kur'ânî âyet olsun asıl üzerinde durulan nokta sûret tasrîfidir. Nasıl kâinata vahdâniyete işaret eden âyetler sûret bakımından tür türse Kur'ân'daki âyetler de çeşit çeşittir. Söz, Allah Teâlâ'nın varlık ve birliğine delâlet eden burhanlardan birisinden diğerine tevcih edilerek insanlara hatırlatmalarda bulunulmaktadır.

Şu âyetlerde Allah Teâlâ'nın kâinattaki tasrîflerine dikkat çekilmektedir.³⁶

"Allah ki, (toprağa düşmüş) tohumu ve çekirdeği yarıp, (bir yandan onları toprak altında yok ederken, bir yandan da yepyeni bir hayata mazhar kılarak bütün bitkileri yaratan)dır. Ölüden diriye çıkarır; diriden de ölüyü çıkarandır. Budur Allah; bu gerçek karşısında nasıl oluyor da akıllarınız ve kalbleriniz çelinip, bâtil sevdalar peşinde başka başka vadilere yöneliyorsunuz? Allah, karanlığı yarıp sabahı da ortaya çıkarandır. Geceyi dinlenme vakti ve vesilesi, güneşi ve ayı da vakitlerinizi hesaplama sebebi kılmıştır. Bu, Azîz (izzet ve ululuk sahibi, her işte üstün ve

³⁴ Ebû Zehra, *Tefsir*, V, 2620.

³⁵ Ebû Zehra, *Tefsir*, V, 2423.

³⁶ Ebû Zehra, *Tefsir*, V, 2618.

mutlak galip), Alîm (her şeyi hakkıyla bilen Allah)'ın takdiridir. O ki, yıldızları sizin için karanın ve denizin karanlıklarında onlarla yönünüzü tesbit edebileceğiniz ve yolunuzu bulasınız diye (gördüğünüz) şekil ve konumlarında var etti. İlimle alâkası bulunan ve öğrenmek maksadıyla araştıranlar için (gerçeğin) işaretlerini ve delillerini işte böyle detaylarıyla sergiledik ve ilgili âyetlerimizi de aynı şekilde detaylarıyla açıklıyoruz. O ki, sizi tek bir nefisten meydana getirdi; artık sizin için (anne karnından başlayıp Âhiret'te ebedî hayata uzanan yolculuğunuzun her basamağında) içinde bulunacağınız bir konum ve kalacağınız bir süre, bir de (her basamağın sonunda) tevdi edileceğiniz bir konum ve süre vardır. Gerçeği derinden ve etraflıca kavrama gayretinde olanlar için onun işaretlerini ve delillerini işte böyle detaylarıyla sergiledik ve ilgili âyetlerimizi de aynı şekilde detaylarıyla açıklıyoruz. O ki, gökten su indirir. Sonra bu su ile her çeşit bitkiyi (toprağın altındaki tohumunu yararak) çıkarırız, ardından o bitkiden canlı bir filize boy verir ve ondan da yan yana ve üst üste yığılmış başaklar, taneler hâsıl ederiz. Hurmanın tomurcuklarından salkımlar sarkar; ayrıca birbirine hem benzer hem benzemez özellikte (aynı topraktan aynı gıda ile beslenmelerine rağmen kendi içlerinde farklı türlerde, farklı tat, koku ve görünüşe sahip) üzüm, zeytin ve nar bahçeleri yetiştiririz. Her birinin meyvesine bir ilk ortaya çıktığı, bir de olgunlaştığı zaman bakın. Gözünüzün önünde cereyan eden bütün bu işlerde iman edecekler için elbette işaretler, deliller vardır." (En'âm, 6/95-99)

Eşya böyle eşsiz ve örneksiz bir şekilde yoktan var edilen ilk mahlûkla başlamıştır. Yokluğun varlığa illet olması mümkün değildir. Aynı kaynaktan gelen benzer varlıkların aynı yapıda fakat ayrı sima, ayrı karakter ve ayrı kadere sahip varlıklar halinde ortaya çıkması, her şeyi bilen bir ilim, her şeye gücü yeten bir kudret ve dilediğini dilediği gibi yapan bir iradenin varlığını ispatlamaktadır. Söz konusu olan bu değişkenlikler kendiliklerinden veya tabiattan kaynaklanmış olamazlar. Bu ancak bir yaratma ile izah edilebilir. Esasında bütün evrene bir göz atıldığında bir hareketliliğin olduğu görülecektir. Ancak bu durum çok hızlı ve gizli olduğundan hissedilmemektedir. Böylece hareketlilik içinde bir nizam temin edilmekte ve her şey intizamlı görülmektedir. Varlığın topraktan, bitkilere, oradan hayvanlara ve insana doğru süzülmesi ve insanın oluşum safhalarında birer rubûbiyet ve inayetin izlerini görmek pekâlâ mümkündür.³⁷ Evrende kendisini gösteren bu tekâmül, terbiye ve hudus Allah Teâlâ'nın varlığı için bir delil teşkil eder.

"O ki, gökten su indirir." âyeti, öncesinde ifade edilen süreklilik ve değişkenlik düsturunun açık bir örneğini ortaya koymaktadır.³⁸ Yağın yağmurla tohum ve çekirdeklerin yarılarak belirli kanunlar çerçevesinde çeşitli bitki ve ağaçların var edilmesi bu sürecin önemli yansımalarındandır. Zikri geçen merhaleler içerisinde

37 Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, Eser Kitapevi, ts, I, 64 vd.

38 Elmalılı, *Hak Dini*, III, 1990 vd.

bariz sabite ve tagayyürlere şahit olmak mümkündür. Hatta sabit gibi görünen noktalarda bile pek çok değişkenlikler gözlemlenebilir. Bu değişiklik ve sabiteler Allah Teâlâ'nın varlık ve kudretinin en bariz göstergeleridir. Zira bu neticeyi, yaratma dışında başka bir sebebe verme imkânı bulunmamaktadır. Âyette daha çok çeşitlilik üzerinde durulduğu söylenebilir. Zira bu Allah Teâlâ'nın kudretini daha fazla göstermektedir. Öte yandan bu âyette rubûbiyetin farklı tecelli ve tezahürlerini müşahade etmekte, varlığı şekillendirışı, kemale doğru sevk edişi ve onları terbiye edişine de şahit olmaktadır.

Bütün bu nimetlerin sebebi tabiat veya bu varlıkların kendileri olamazlar. Zira sebeple netice arasında vaki olan uzak mesafeyi bu illetlerle izah etmek mümkün değildir. Bu ancak yaratmayla açıklanabilir. Kâinattaki bütün bu zikredilen deliller, Allah Teâlâ'nın eşsiz ve örneksiz yaratmasına, eşinin ve benzerinin bulunmadığına ve ibadet edilmeye layık yegâne ilah olduğuna delalet eder.

Öte yandan şu âyetlerde hem kevnî âyetlerin çeşitliliğine hem de Kur'ânî âyetlerin sûret zenginliğine şahit olmaktadır.

أَطْلَمَ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوَهِمَهُمْ كَيْفَ بَنَيْتَاهَا وَرَزَيْتَاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ، وَالْأَرْضَ مَدَدْنَا هَا وَالْعَيْنَا فِيهَا رَوَاسِي وَأَثْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ رَوْحٍ مَيْجٍ، تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ، وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَبَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ، وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ، رِزْقًا لِلْعِبَادِ وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ.

"Hiç üzerlerindeki göğe bakmazlar mı? Bakıp da Bizim onu nasıl sağlamca bina ettiğimizi, onda en ufak bir çatlaklık, dengesizlik olmadığını düşünmezler mi? Yeri de döşedik, oraya dengeyi sağlayacak sağlam ulu dağlar yerleştirdik. Orada, gönüller, gözler açan her çeşit bitkiden çiftler bitirdik. Bütün bunları, Allah'a yönelecek her kula Yaradan'ın kudretini hatırlatması, dersler veren birer basiret nişanesi ve ibret numunesi olması için yaptık. Gökten bereketli bir su indirdik. Onunla bahçeler ve biçilen ekinler, salkım salkım meyveleriyle ulu hurma ağaçları yetiştirdik. Bütün bunlar kullarımıza rızık vermek içindir. Hem o su ile ölü toprağa hayat verdik. İşte ölmüş insanların mezarlarından çıkışı da böyle olacaktır." (Kâf, 50/6-11)

Âyette istifhâm edatı nefy harfine dâhil olmuştur. Ayrıca sorulan sorunun öncesiyle irtibatlı olduğunu göstermek için de istifhamla nefy harfi arasına bir "fâ" harfi girmiştir. Öncesinde müşriklerin tekrar dirilmeyi hayretle karşılamalarından söz edilmekteydi. Sonrasında ise onların inkâr ettikleri hususun delili yer almaktadır. Nefy harfine dâhil olan istifhâm, bakıp düşünmeye teşvik manası taşımaktadır. İstifhâm edatı, onların düşünmediklerini göstermektedir. Şayet düşünselerdi Allah'ın kâinatta kendileri için delil olacak farklı âyetlerini görürlerdi. İstifhâm edatı yoluyla onlardan düşünme ve ibret nazarıyla bakmanın vaki olmadığına işaret ve tembihte bulunulmakta ve onlar düşünmedikleri için tenkit edilip azarlanmaktadırlar. Azarlama ise onları düşünmeye davet ve teşvik manası

taşır.³⁹ Bahsi geçen hususlar başka üslûblarla da ifade edildiği gibi bir de istifhâm üslûbuyla dile getirilmiştir. İnsanların dikkatini kâinata çekmede burada istifhâm edatı bir araç olarak kullanılmıştır. Kâinata istidlalde bulunulacak âyetler farklı farklıdır. Bunlardan her birisi düşünen insanları doğruya iletmede yeterlidir. Kâinataki âyetlerin sûretlerindeki farklılık aynen Kur'ân âyetleri için de geçerlidir.

Şayet nefy, itiğrab (garipseme), taaccüb (hayret etme), istinkâr (çirkin görme) ve tevbihi (azarlama) ifade etmede tek bir yol olsaydı tabirde çeşitlilik olmazdı. İstifhâmla ilgili zikredilen bu değişik mana örneklerinde biz, sözün tasrîfini müşahede etmekteyiz. İstifhâmın bu şekilde pek çok manaya gelmesi dilde çeşitliliği sağlayıp onu tekdüzelikten kurtaran bir unsurdur.⁴⁰ Söz konusu manaları ifade etmede istifhâmın tercih edilmesi bir kısım nüktelere mebnidir. İstifhâmda bir söz tasrîfinden bahsetmek için onun ifade ettiği bu manaları verecek başka üslûbların da bulunması gereklidir. Dolayısıyla bunları ifadelendirmede istifhâmın yanı sıra başka beyan türleri de mevcuttur. Ancak bu beyan türlerinden bir tanesi arzulanı manayı daha iyi ifade eder. Kesinlikle müteradiftik söz konusu değildir.

Ezcümle istifhâm Kur'ân'da sözün tasrîf kapılarından bir kapıdır. İstifhâm bazen tembih, bazen istidlal, bazen taaccüb ve bazen de dikkatleri kâinata çekmek için kullanılır.⁴¹ Yine Ebû Zehra, hakikat, teşbih ve istiâreyi de sözün tasrîf vecihleri arasında saymaktadır.⁴² Zikri geçen türler Kur'ân'ın sözü tevcih ettiği sınıflar cümlesinden bir kaçıdır. Kur'ân'da olduğu haliyle bu türleri istihdam edebilmek hiçbir belâgat ve fesâhat ehli edibe nasip olmamıştır.

Bazen Kur'ân insanların nazarını Allah'ın kudret, ilim ve iradesine delalet eden kâinat ve mahlûkata çevirir.

"Hepinizin İlahı tek İlahtır. Ondan başka tanrı yoktur. O, rahmandır, rahîmdir. Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün sürelerinin değişmesinde, insanlara fayda sağlamak üzere denizlerde gemilerin süzülüşünde, Allah'ın gökten indirip kendisiyle ölmüş yeri canlandırdığı yağmurda ve yeryüzünde hayat verip yaydığı canlılarda, rüzgârların yönlerini değiştirip durmasında, gökle yer arasında emre hazır bulutların duruşunda, elbette aklını çalıştıran kimseler için Allah'ın varlığına ve birliğine nice deliller vardır." (Bakara, 2/163-164)

4.7. Cidâl ehlini susturup ona hakikati gösterme

Yeri geldiğinde Kur'ân, cidâle girişen kişiyi susturup ilzam ettikten sonra onun elinden tutup ona hakikati göstermektedir. Nitekim peygamberin melekten olması gerektiğini iddia eden müşriklere şöyle karşılık verilmiştir.

39 Ebû Zehra, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*, s. 246-247.

40 Ebû Zehra, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*, s. 237.

41 Ebû Zehra, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*, s. 250.

42 Ebû Zehra, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ*, s. 251.

“Bir de: ‘Ona, bizim de görebileceğimiz bir melek gönderilmeli değil miydi?’ dediler. Eğer Biz bir melek gönderseydik elbette iş bitirilmiş olur, sonra kendilerine göz bile açtırılmazdı. Şayet o elçiyi melek kılsaydık, yine onu bir adam şeklinde gösterir de düştükleri şüpheye onları yine düşürmüş olurduk.” (En’âm, 6/8-9)

Peygamberlerin ve kitapların gayesi olacakları önceden haber vermek ve uyardır. Yoksa bizzat onları yaşatarak göstermek değildir. Bir meleğin hakikatiyle görünmesi demek, imtihan sırrının sona ermesi ve peygamberlerin en önemli vazifelerinden olan uyarının tahakkuk etmemesi anlamına gelmektedir.⁴³ O zaman zaten isteseler de istemeseler de iman etmek zorunda kalacaklardır. Ancak böyle bir iman, makbul bir iman olmadığı gibi dünyanın yaratılış hikmetine de aykırıdır. Âdet-i İlahî açısından meleklerin gönderilmesi helakle aynı manaya gelmektedir. Öte yandan dedikleri gibi melek peygamber gönderilmiş olsa bile o, örneklik bakımından insan sûretinde onlara temessül ederdi. İşte bu şekilde müşrikler bir taraftan ilzam edilmekte diğer yandan ise gerçekleri görmeleri için onlara rehberlik yapılmaktadır.

Onlara ateşin yakıp kor haline getirdiği bir kurban getirinceye kadar hiçbir peygambere inanmayacaklarına dair Allah’ın kendilerinden söz aldığını iddia eden Yahudilere âyet şöyle cevap vermiştir:

“Onlar dediler ki: ‘Allah, ateşin yakıp kor haline getireceği bir kurban getirmediği hiçbir peygambere inanmamamızı emretti.’ Onlara cevaben de ki: ‘Benden önce birçok peygamber açık delillerin (mûcizelerin) yanında, sizin öne sürdüğünüz kurbanı da getirdiler. Peki, sözünüzde samimî iseniz, onları niçin öldürdünüz?’ (Âl-i İmrân, 3/183)

Öte yandan yine Kur’ân, Allah’ın hiç kimseye bir şey indirmedini iddia edenlere şöyle bir yanıt vermiştir:

“(Bazı Yahudiler,) ‘Allah kimseye bir şey indirmedii!’ demekle, Allah’ı Allah oluşunun gerektirdiği şekilde tanıyıp takdir etmediklerini ortaya koydular. Onlara de ki: Peki, Mûsâ’nın insanlar için (zihinlerini, kalblerini ve yollarını aydınlatan) bir nur ve doğruya ulaştırıcı bir rehber olarak getirdiği, ama sizin hiç korumayıp kâğıt parçaları haline dönüştürdüğünüz, (işinize gelen) bir kısmını açıklayıp, çoğunu gizlediğiniz ve sizin de, atalarınızın da bilmediği birçok şeyi sayesinde öğrendiğiniz o Kitabı kim indirdi? (Ey Rasûlüm,) sen ‘Allah indirdi.’ de ve sonra bırak onları, daldıkları bataklıkta oynayadursunlar!” (En’âm, 6/91)

Tarih boyunca kendilerinin de bildiği pek çok peygamber insanlara gönderilmişken “Allah hiçbir insana hiçbir şey indirmemiştir” demek ancak bir inat tezahürü olabilir. Şayet Mûsâ (a.s.)’ya indirilenleri hak olarak kabul ediyorlarsa veya ona indirilenleri hak olduğu için kabul etmişlerse Allah Resûlünün

43 Muhammed b. Muhammed b. Muhyiddin el-İmâd Ebussuûd, *Tefsîru Ebi’s-Suûd ev irşâdu’l-akli’s-selîm ilâ mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm*, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ, Riyad, Mektebetü’r-Riyâdi’l-hadîse, ts., II, 174.

peygamberliğini de (delillerine şahit olduktan ve hak olduğunu anladıktan sonra) rahatlıkla kabul edebilirlerdi. Hak kendilerine geldiğinde aracı hangi peygamber olursa olsun ve kim tarafından getirilse getirilsin kabul etmeleri icap ederdi. Oysa realite böyle olmamıştır.

“Onlara: ‘Allah her ne indirmişse ona, (dolayısıyla Kur’ân’a) iman edin’ denildiği vakit: ‘Biz sadece bize indirilene inanırız’ derler. Kur’ân, ellerindeki Tevrat’ı tasdik eden hak kitap olmasına rağmen, kendi kitaplarından başkasını inkâr ederler. Onlara de ki: Size gönderilen Tevrat’a inanma iddianızda samimi iseniz, peki ne diye daha önce, Allah’ın nebîlerini öldürüyordunuz?” (Bakara, 2/91) Dolayısıyla onlara göre bir şeyi kabul etmek için o şeyin hak olması değil kendilerinden olması önemlidir.

Bütün bu âyetlerde hasmın ilzam edilip susturulduğu görülür. Kur’ân’da işte bu şekilde muhatapların nazarı hakikatlere tevcih edilirken farklı beyan üslûbları, çeşitli tesir sahaları kullanılır, vicdanlara hitap eden, hislere dokunan ibare ve kalıplar istihdam edilir, yöntemler çeşit çeşit olur, güzellik, parlaklık ve yeniliğinden bir şey kaybetmeksizin manalar tekrarlanır, delil getirilen hususa farklı alan ve sahalardan materyaller toplanır.

4.8. Meseleyi bilinen bir hakikate döndürme

Kur’ân’da istidlal, bazen hasmın alışık olduğu, bilinen bir hakikate meseleyi ırca etmek sûretiyle gerçekleşir.

“Böyle iken tuttular, cinleri Allah’a şerik yaptılar; hâlbuki bunları da O yaratmıştır. Bundan başka O’na birtakım oğullar ve kızlar yakıştırdılar. Ne dediklerini bildikleri yok. O, müşriklerin Kendisine isnad ettikleri bu gibi nitelendirmelerden münezzehtir, yücedir. Gökleri ve yeri yoktan var eden O’dur. O’nun nasıl çocuğu olabilir ki Kendisinin eşi de yoktur. Gerçek şu ki: her şey O’nun mahlûkudur ve O her şeyi hakkıyla bilir. Rabbiniz Allah, işte bu vasıflara sahip olan Yüce Zattır. O’ndan başka tanrı yoktur. Her şeyi yaratan O’dur. O halde yalnız O’na ibadet edin. Her şeyin yönetimi Onun elindedir. Gözler O’na erişemez. Onun ilmi ise bütün gözleri ihata eder.” (En’âm, 6/100-103)

Allah’a Teâlâ, kendisine kızlar ve oğullar isnat edilemeyeceğini bilinen bir şeyle ispatlamıştır. Şayet Allah Teâlâ’nın oğlu ya da kızı olsaydı eşinin de olması gerekirdi. Oysa hiç kimse böyle bir iddiada bulunmamıştır.

4.9. Sözün kendisinde tevcih edildiği alanlardan birisi olarak sûreler

Müfessire göre Kur’ân’da sözün tasrîf sahalarından birisi sûrelerdir. Nitekim sûrelerden bazıları uzundur, bazıları kısadır, diğer bir kısmı ise orta uzunluktadır.⁴⁴ Farklı üslûblara sahip bu çeşitli sûrelerde aşağı yukarı aynı

44 Ebû Zehra, *el-Mu’cizetü’l-Kübrâ*, s. 168-169.

konular ele alınmaktadır. Allah, hepsi belâgatin en âli makamında bulunan bu sûrelerle toplumun farklı kesimlerine hitap etmektedir. Böylece ilim ehli de, meşguliyet sahipleri de, öğrenci de mahrum bırakılmayarak kendi seviyelerine göre İlahî hitaptan nasiplerini almışlardır.⁴⁵ Türlü türlü yapılarıdaki sûreler, İslam'ın temel konularını farklı üslûblarla ifade ederek her seviyedeki muhatap kitlenin istifadesine sunmuştur.

5. LAFZÎ MÜTEŞÂBİHLER

Kur'an'da, özellikle de kissalarda lafız ve terkîb olarak birbirine benzeyen âyetlere şahitlik etmekteyiz. Benzer yapıdaki âyetler Kur'an'ın çeşitli yerlerinde muhtelif hikmet ve gayeler için tekrarlanmışlardır. İşte bu âyetlerde söz konusu olan sûret değişiklikleri tasrîfin muhtevasına dâhil edilmektedir. Nitekim Ebû Zehra'nın da lafzî müteşâbihleri tasrîf olarak değerlendirdiğini görmekteyiz.

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ لَكُمْ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ، وَلَنْ يَمَنَّوَهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ.

“De ki: Eğer Allah katında âhiret yurdu (cennet) bütün insanlar içinde yalnız size ait ise ve bu iddianızda samimi iseniz haydi ölümü istesene! Fakat elleriyle yaptıkları işler ortada iken, ölümü asla istemezler. Allah o zalimleri pekiyi bilir.” (Bakara, 2/94–95)

Bir başka sûrede ise şöyle buyrulmaktadır.

قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِنْ زَعَمْتُمْ أَنْكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ، وَلَا يَمَنَّوَهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ.

“De ki: Ey kendileri için ‘Biz Yahudi’yiz’ diyenler! İnsanlar arasında yalnız kendinizin Allah'ın dostları olduğunu iddia ettiğinize göre, bu iddianızda tutarlı iseniz, haydi hemen ölmeyi temenni edin de bir an önce O'na kavuşun. Ama onlar bizzat yaptıkları zulümler sebebiyle asla ölümü temenni etmezler. Allah o zalimleri pekiyi bilir.” (Cum'a, 62/6–7)

Bu iki nâstan birincisinde şart olarak ileri sürülen konu, âhiret yurdunun yalnız Yahudilere ait olması şeklindeyken ikincisinde onların insanlar arasında yalnızca kendilerinin Allah'ın dostları olduğu iddiasıdır. Bunun yanında birincisinde nefiy “لَنْ” harfiyle gelirken ikincisinde “لَا” ile getirilmiştir. İlkinde ileri sürülen şart çok büyük bir şarttır. “لَا” harfiyle yapılan nefiy “لَنْ” ile yapılan nefiyden daha düşük bir seviyededir. İşte Allah Teâlâ, âyetlerini kitabında bu şekilde tasrîf etmektedir.⁴⁶

“Ey iman edenler! Kazandığınızı şeylerin ve yerden sizin faydanız için bitirdiğimiz ürünlerin temiz ve güzel olanlarından Allah yolunda harcayın.”

45 Ebû Zehra, *el-Mu'cizetü'l-Kübrâ*, s. 170.

46 Ebû Zehra, *Tefsir*, I, 323–324; krş. Râzi, *et-Tefsirü'l-kebir*, thk. İmâd Zeki el-Bârûdî, Kahire, el-Mektebetü't-Tevfikiyye, 2003, III, 185.

(Bakara, 2/267) Bu âyette Allah Teâlâ, helal kazanç temin kaynaklarını ikiye ayırmıştır. Bunların hepsi onun lütfu ve rızık olarak beşere verdiği şeyler olduğu halde, neden Allah Teâlâ yerden bitirilenleri kendisine izafe ettiği halde çeşitli vesilelerle kazanılan şeyleri kullara nispet etmiştir sorusuna Ebû Zehra, tasrîf şeklinde cevap vermektedir. Çünkü ona göre, makam ve mevkiinin gereğine göre Allah Teâlâ bazen kazancı beşere isnat ederken rızıkı bazen de Rabbe izafe etmektedir. Bu tarz tabirlerin sırrına vakıf olmak için gayret sarf edilmelidir.⁴⁷

“De ki: Dünyayı gezin dolaşın, sonra da peygamberlere ‘yalancı’ diyenlerin âkıbetlerinin nice olduğunu bir düşünün!” (En’âm, 6/11) Yapılan seyahatle kendilerinden önce resulleri yalanlayanların maddî veya kevnî kalıntılarına şahit olacaklardır. Onlara da bu şekilde peş peşe âyetler sıralanmış olmakla birlikte söz konusu kavimler küfürde direttiklerinden henüz dünyada iken cezaya çarptırıldılar. Başka bir sûrede ise şöyle buyrulmaktadır. “De ki: Hele dünyayı bir dolaşın da suçlu kâfirlerin âkıbetleri nasıl olmuş görün!” (Neml, 27/69) En’âm sûresindeki âyette “نم” ile atıf yapılırken diğer sûredeki âyette “ف” harfiyle atıf gerçekleştirilmiştir. Oradaki bağlamda düşünme seyrin bir neticesi olup ona terettüp ederken burada her ikisi de zatında matlup birer unsur olarak ele alınmıştır. İşte bu da müellife göre Allah’ın âyetlerinde icra etmiş olduğu tasrîfidir.⁴⁸

Tasrîf-i kaville ilgili müfessir, tefsirinin bir başka yerinde biri diğerine lafzen müteşâbih olan iki âyet münasebetiyle de bir kısım bilgiler verecektir. İşaret edilen iki müteşâbih âyet şu şekildedir.

فَلَا تَعْلَبْكُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِمَا فِي الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ.

“Onların gerek mallarının, gerekse çocuklarının çokluğu seni imrendirmesin. O hiç de önemli değil! Çünkü Allah bunlar sebebiyle dünya hayatında onlara sıkıntı çektirmeyi ve canlarının kâfir olarak çıkmasını dilemektedir.” (Tevbe, 9/55)

وَلَا تَعْلَبْكُمْ أَمْوَالُهُمْ وَأَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُعَذِّبَهُمْ بِمَا فِي الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ.

“Onların malları da, evlatları da seni imrendirmesin. Çünkü Allah bunlarla onlara dünyada sıkıntı ve azap çektirmek istemekte ve canlarının kâfir olarak çıkmasını dilemektedir.” (Tevbe, 9/85)

Bağlamları farklı olsa da her iki âyet, lafız ve manada hemen hemen örtüşmektedir. Lafzî bakımdan sadece iki harfte farklılık mevzu bahistir. Bunlardan birincisi “و” ve “ف” farkı diğeri ise birincisinde “ي”nin varlığına karşılık öbüründe bu harfin bulunmamasıdır. Bu lafız ihtilafı tasrîf-i kavildir. Söz tasrîfi ise Ebû Zehra’ya göre Kur’ân’ın beyanî i’câz sebeplerindedir. Yine müfessire göre her iki âyetin bağlam ve maksadı farklı olduğundan bu âyetlerin her bakımdan manalarının aynı olduğundan söz edilemez.⁴⁹

47 Ebû Zehra, *Tefsir*, II, 1001.

48 Ebû Zehra, *Tefsir*, V, 2447.

49 Ebû Zehra, *Tefsir*, VII, 3400.

6. Peygamberlere Verilen Hissî Mûcizelerde Tasrîf

Her peygambere döneme ve ihtiyaca göre peygamberliğini muhataplarına ispat bağlamında mûcizeler verilmiştir. Bu mûcizelerin her ne kadar şekli farklı olsa da temel gayesi aynıdır. İşte bu husus Ebû Zehra tarafından tasrîf cümlesinden sayılmıştır.

Ebû Zehra, Bakara sûresinde bulunan ve neshin delillerinden kabul edilen 106. âyetteki “âyet” kavramıyla alakalı olarak “âyet kelimesi, peygamberlerin getirmiş oldukları hissî ve kevnî mûcizelere delâlet etmektedir” kaydını düşmektedir.⁵⁰ Dolayısıyla ona göre buradaki âyetten kasıt teklîfi hükümleri ihtiva eden Kur’ân âyetleri olmayıp önceki peygamberlerin göstermiş olduğu hissî mûcizelerdir ve neshin alanı da burasıdır. Müşrikler, Allah Resûlünden İsa ve Mûsâ peygamberlerin mûcizeleri gibi mûcizeler isteyince Allah Teâlâ onlara “Biz, daha hayırlısını veya benzerini getirmediğçe, herhangi bir âyetin hükmünü neshetmez veya ertelemeyiz” (Bakara, 2/106) âyetiyle karşılık vermiştir. Müellif âyetin bağlamının da bu görüşü teyit ettiğini düşünmektedir. Allah, bir peygamber için peygamberlik delili olarak bir mûcizeyi tercih etmişse diğer bir peygamber için başka bir mûcize seçebilir. Dolayısıyla o, Allah Resûlü için bütün nesillere meydan okuyacak Kur’ân’ı risâlet delili olarak göndermiştir.

“Yoksa siz daha önce Mûsâ’dan istendiği gibi Resulünüzden de olur olmaz şeyler istemek, onu sorguya çekmek mi istiyorsunuz?” (Bakara, 2/108) âyetiyle Allah Teâlâ, muhataplara kendisinin her şeye kâdir ve mülkûn sahibi olduğunu ve peygamberlerine âyetleri tasrîf ederek onlardan her birisi için bir âyet ihtiyar ettiğini vurgulamaktadır. Allah, bu mûcizelerin hepsinin aynı tarz ve sûrette olmalarını dilemeyip delil ve âyetlerini tasrîf etmektedir.⁵¹ Ebû Zehra bütün bunlarda, peygamberlerin “nübüvvetlerini ispat” sadedinde ortaya koydukları aynı gayeye matuf mûcizelerden söz etmektedir. Bunlar her ne kadar farklı formlara sahip olsalar da hepsi aynı mefhumu taşımaktadırlar. Diğer bir tabirle peygamberlere verilen mûcizeler arasında mugayeret olup bir tağyir (tasrîf) söz konusudur. Müfessire göre âyetlerin nesh ve tebdilinin sahası da bu olmaktadır.

Sonuç

Manaya bağlı kalınsın ya da kalınmasın Arap edebiyatında İslam tarihi boyunca sûret çeşitliliği biliniyordu. Ancak dördüncü asra gelindiğinde ilk defa Rummânî tarafından “sûret çeşitliliği” ve “tekrar” kavramlarının bileşkesi olan tasrîf terimi sistematize edilerek kullanılmaya başlandı. Daha sonra bazı dil bilginleri ve müfessirler, Rummânî’nin de tesirinde kalarak bir kısım tanımlar yapmışlardır. Ne var ki yirminci asra kadar kavramın bir duraksama ya da yerinde sayma evresine girdiği gözlemlenmektedir. Yirminci asırda ise çeşitli vesilelerle tasrîf, tekrar

⁵⁰ Ebû Zehra, *Tefsir*, I, 354.

⁵¹ Ebû Zehra, *Tefsir*, I, 357.

dillendirilmeye başlanmıştır ve günümüzde de bu durum devam ettirilmektedir. Tasrîfin gerek Kur'ân'ın ve gerek kâinatın çok önemli esas ve realitelerinden birisi olduğu ve ferdi ve toplumsal planda insan terbiyesinin olmazsa olmazlarından sayıldığı göz önüne alındığında konunun üzerinde hassasiyetle durmak gerektiği sonucuna varılabilir.

Tasrîf tarihinde iki önemli isimden birisi olan Rummânî'nin özelliği, konuyu dar çerçevede ele almış olmasıdır. Tasrîfi sadece lafzen birbirine benzeyen kelimeler ve yine birbirine benzer olan terkipler arasında var kabul ederek konunun alanını sınırlamıştır. Diğer isim olan Ebû Zehra ise, sûret tasrîflerinin mana tasrîf ve değişmelerini de beraberinde getireceğine inandığından daha çok söz tasrîfleri üzerinde durmuş, bağlı kalınan öz mana üzerinde fazla yoğunlaşmamıştır.

Tasrîf, bir hakikat ifade edilirken türlü beyan üslûplarının ve farklı ifade kalıplarının kullanılması demektir. Bir mananın çeşitli şekillerde ifade edilebilmesi için mutlaka muhtelif beyan türlerine ihtiyaç vardır. Kur'ân-ı Kerim, tasrîf disiplinini belâğatin en âli seviyesinde istihdam ederek kendisinin müciz olduğunu ortaya koymuştur. Bahsi geçen türlü ifade kalıplarıyla bir mana ifade edilirken haliyle bu mana tüm ifade şekillerinde birebir aynı kalmamakta ve bir takım değişmelere uğramaktadır. İşte Ebû Zehra, takdim formlarındaki değişmeyi tasrîf-i kavil sözüyle ifade ederken manada hâsıl olan değişmeleri de tasrîf-i mana tabiriyle dile getirmektedir. Beyanda tasrîf, sûrette çeşitlilik gibi terkipler, Ebû Zehra nazarında aynı şeyleri ifade etmektedir. Kur'ân'ın sahip olduğu sûret çeşitliliği ve bunları maharetle istihdam edişi, Kur'ân'ın beyanı ve mucizevî hususiyetlerinden biridir. Sûret değişikliği mana değişmelerini de beraberinde getireceğinden o, daha çok söz tasrîfi üzerinde durmuştur. Ne var ki bu farklı söz türleri çok çeşitli olmakla birlikte gayede birdirler. Tasrîf, sadece üslûb çeşitliliğini değil aynı zamanda bunların temel hedef noktasında aynı olduklarını da ifade etmektedir. Ebû Zehra'nın özellikle sûretler üzerinde yoğunlaşması Kur'ân'ın müciz oluşunu ispata matuf olsa gerektir.

Kur'ân-ı Kerim; kıssa, mesel, teşbih gibi çeşitli söz türlerini beyanın kendilerine tevcih edildiği türler olarak kullanmakta, arz etmek istediği temel mevzuları takdim ederken bu beyan vecihlerini istihdam etmektedir. Böylece hüccet, burhan ve beyan vecihlerinde bir çeşitlilik husule gelmiş olmaktadır. Tasrîf, farklı arz tezahürlerini ve takdimde tecdidi ifade etmektedir. Sözün tasrîf edilmesi demek aynı zamanda onun sürekli yenilenmesi demektir. Kur'ân meseleleri sabit ve donuk bir üslûbla ele almaz. Aksine kelamı muhtelif üslûblar arasında tahvil eder. Çünkü o, muhtelif fitratlara hitap etmekte ve müteaddit mevzular ve çeşitli manalarla karşı karşıya kalmakta ve bunları ele almaktadır. Dolayısıyla Kur'ân'ın üslûbu, pek çok yöne çevirmesi kaçınılmaz ve zorunludur. Böylece bunların birisinden anlamayana diğerinden anlama fırsatı doğacaktır.

Ebû Zehra, tekrarın da tasrîf-i kavî ve beyan cümlesinden olduğunu söylemektedir. Bu tabir, bir manayı ifade ederken söz ya da üslûbu evirip çevirmek, onda değişiklikler yapmak ya da sûret çeşitliliği manasına gelmektedir. Müfessir, tekrarın tasrîf-i kavî oluşuyla onun sözün kendisine tevcih edildiği beyan türlerinden birisi olduğunu ima etmektedir. Diğer bir ifade ile tekrar, kendisiyle çeşitli gayelerin ifade edildiği üslûb çeşitlerinden birisidir ancak bu gayeler aynı zamanda farklı beyan türleriyle de takdim edilmektedir. Yine istihâm da Kur'ân'da sözün tasrîf kapılarından bir kapıdır. İstihâm bazen tembih, bazen istidlal, bazen taaccüp ve bazen de dikkatleri kâinata çekmek için kullanılır. Sûrette değişiklik olunca haliyle manada da değişimler olmakta ve neticede birebir tekrardan bahsedilememektedir. Bu farklı söz türleri olduğu içindir ki Ebû Zehra, tekrarı kabul etmemektedir. Zira mevzu aynı kalsa bile üslûb veya kalıp farklı olduğunda manada da farklılaşmalar baş gösterecektir. Öte yandan tasrîfte farklı üslûblar kullanabilmek için çeşitli söz türlerinde maharet sahibi olmak gerekmektedir. Aksi halde bir mananın türlü kalıplarla ifade edilmesi mümkün olmayacaktır.

Son olarak müfessirin peygamberlere verilen mucizelerin farklı olmasını da bu meyanda değerlendirdiğini belirtmek gerekmektedir. Allah Teâlâ'nın peygamberin eliyle göstermiş olduğu mucizeler arasındaki mugayeret ona göre bir tür tasrîftir. Ebû Zehra, sûret çeşitliliğinden bahsederken bunu kâinat, hissî mucize ve Kur'ân âyetleri şeklinde tasnife tâbi tutmaktadır. Şu kadar var ki kevnî âyetler derken de Kur'ân'da zikri geçenleri kastetmektedir.

Kaynakça

- Akdemir, Hikmet, *Belagat Terimleri Ansiklopedisi*, İzmir: Nil yay., 1999.
- Ebû Zehra, Muhammed, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ: el-Kur'ân*, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- *Târihü'l-cedel*, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1980.
- *Zehratü't-tefâsîr*, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed b. Muhyiddin el-İmâd, *Tefsîru Ebi's-Suûd ev İrşâdu'l-akli's-selim ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerim*, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ, Riyad: Mektebetü'r-Riyâdî'l-hadîse , ts.
- Elmaî, Zahir b. Avvad, *Kur'an'da tartışma metodları*, trc. Ercan Elbinsoy, İstanbul: Pınar Yay., 1984.
- Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara: Elis Yay., 2015.
- Ferâhidî, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdî Mahzûmî, İbrâhim Sâmerrâî, Bağdad: Dâiretü'ş-Şuûn ve's-Sekâfe, 1984.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu'cemu makâyisi'l-lüga*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn, Dârü'l-fikr, 1979.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd., Kahire: Dârü'l-meârif, ts.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, ts.
- Köse, Saffet, "Muhammed Ebû Zehre", *DİA*, (2005): İstanbul.
- Kuşcu, İrfan, "Rummânî'nin Belâgatle İlgili Kayıp Eseri ve Tasrîf Hakkındaki Görüşleri", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (İlahiyat Özel Sayısı I) (2015).
- *Kur'ân'ın tasrîf üslûbu (tahlili ve temellendirilmesi)*, Yayınlanmamış Doktora tezi, Marmara Ün. SBE., İstanbul, 2014.
- Râzî, Fahrüddîn, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, thk. İmâd Zeki el-Bârûdî, Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, 2003.
- Rummânî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsâ, *en-Nüket fî İcâzi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ahmed Halefullah, Muhammed Zağlûl Sellâm, Kahire: Dârü'l-Maârif, 1979.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Fârûkî el-Hanefâ, *Mevsûatu keşşâfî istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahrûc, Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Yavuz, Yusuf Şevki, *Kur'ân-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, Bursa: İlim ve Kültür Yay., 1983.
- Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul: Eser Kitapevi, ts.
- Yıldırım, Suat, *Kur'ân-ı Hakîm'in Açıklamalı Meali*, İstanbul: Define Yay., 2006.
- Yılmaz, Muhammet, *Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü't-tefâsîr isimli tefsirindeki metodu*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Ün. SBE., İstanbul, 2010.
- "Muhammed Ebû Zehre ve Zehretü't-Tefâsîr İsimli Tefsiri", *Diyanet İlmî Dergi* (2015): c. LI, sy.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevvâz Ahmed Zemerâlî, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1995.

ABDÜLKADİR EL-HAMZÂVÎ'NİN ER-RİSÂLETÜ'L- HAMZÂVİYYE FÎ BEYÂNİ HAKÎKATİ'L-FARK BEYNE KESBİ'L-EŞ'ARİYYE VE'L-MÂTÜRİDİYYE ADLI ESERİNİN YAZMA NÜSHALARI, TANITIM VE MUHTEVASI ÜZERİNE*

On the Manuscripts, introduction and content of al-Risalah al-Hamzawiyah fi beyan hakikat al-fark bayna kasb al- Ashariyyah wa al-Maturidiyyah by Abdulqadir al-Hamzawi

Arş. Gör. Güvenç ŞENSOY**

ÖZET

Bu çalışma, Abdülkadir el-Hamzâvî'nin (1235/1820 – 1279/1862) er-Risâletü'l-Hamzâviyye fi beyâni hakikati'l-fark beyne kesbi'l-Eş'ariyye ve'l-Mâtüridiyye adlı eserinin yazma nüshaları, bu nüshanın tanıtımı ve risâlenin muhtevası ile ilgili bilgiler içermektedir. Mâtürîdî mezhebine mensup bir kalamcı olan Abdülkâdir el-Hamzâvî, bu risâlede, insanın hayatını anlamlandırma noktasında kader konusunu ve onun bir uzantısı olan kesb meselesini ele almakta, konu ile ilgili sorular sorup cevaplandırmakta; Mu'tezile, Cebriyye, Eş'ariyye ve Mâtüridiyye mezheplerinin görüşlerini zikredip değerlendirmelerde bulunmakta ve Sünnî kelâm ekollerini haklı çıkaracak cevaplar vermektedir. Zaman zaman Mâtürîdî mezhebi ile Eş'arî mezhebinin kader konusundaki farklılıklarını zikretmekte ve bu durumlarda da kendi mezhebi olan Mâtürîdîleri haklı çıkarmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kader, Kesb, Hamzâvî, er-Risâletü'l-Hamzâviyye

ABSTRACT

This study contains the introduce, content and the manuscripts of Abdulqadir al-Hamzawi's (1235/1820 – 1279/1862) work entitled al-Risalah al-Hamzawiyah fi bayan hakikat fark bayna kasb al-Ashariyyah wa al-Maturidiyyah. Abdulkadir al-Hamzawi is a Maturidi theologian. In the risala he deals with the destiny problem. Because of the fact that kasb is one of the subtopic of destiny, he also deals with kasb. Al-Hamzawi is showing and evaluating the ideas of the different schools: Mutazila, Cabriyyah, Ashariyyah and Maturidiyyah. His answers about the destiny depend on the answers of two ortodox schools. This risala is one of the important risalas in terms of making one aware of the differences between the Ashariyyah and Maturidiyyah about the subject in question.

Keywords: Destiny, Kasb, Hamzawi, al-Risalah al-Hamzawiyah

* Makale, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim dalı Kalam Bilim Dalı yüksek lisans programında Prof. Dr. İlyas Çelebi'nin danışmanı olduğu Güvenç Şensoy tarafından çalışılmakta olan tezden faydalanılarak yazılmıştır.

** Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Giriş

Tam adı es-Seyyid Abdülkadir b. es-Seyyid Dervîş b. es-Seyyid Muhammed b. es-Seyyid Hüseyin b. es-Seyyid Yahya ed-Dimeşki el-Hanefî el-Hüseyinî olan Abdülkadir el-Hamzâvî, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde yaşayan mütekellimlerdendir. Hamzâvî 1235/1820 yılında Şam'da doğmuş ve 1279/1862 yılında yine Şam'da vefat etmiştir. Suriye'deki ed-Dahdâh mezarlığında medfundur. Meydânî kendisinin dikkatli, zeki, anlayışı kuvvetli, zâhid, müttaki ve ilmiyle âmil bir zat olarak dikkat çektiğini kaydetmektedir.¹ Hayatı boyunca ilmi faaliyetlerde bulunan Hamzâvî'nin beş eseri tespit edilmiştir.² Bunlar şu şekilde sıralanabilir:

- 1- *er-Risâletü'l-Hamzâviyye bi't-tevfik beyne'l-Mâtürîdiyye ve'l-Eş'ariyye*: Eş'arî mezhebi ile Mâtürîdî mezhebinin karşılaştırıldığı ve aralarındaki ortak ve farklı noktaların ele alındığı bir risâledir.
- 2- *er-Risâle fi fazli Âli'l-Beyt*: Ehl-i Beyt'in faziletine dair bir risâledir.
- 3- *Risâle fi'r-Red alâ men kâle enne kirâete'l-Fâtihati halfe'imâmi ehvat*: Cemaatle namaz kılarken imamın yanında ona uyanların da Fâtîha-i Şerife'yi okumaları gerektiğini savunan Şâfiî mezhebine karşı çıkmakta ve kendisi de Hanefî olduğu için imama uyan cemaatteki her bir ferdin susması gerektiği şeklindeki Hanefî görüşü savunmaktadır.
- 4- *Kitâbu Nuhbetü'l-menâkıbî'l-fâhira fi medhi'z-zürriyyeti't-tâhira*: Kur'ân, hadis, şiir ve tefsirlerdeki Ehl-i Beyti öven bölümlerin zikredilip değerlendirilmesini ihtiva eden bir eserdir. Bir nüshasının Princeton Üniversitesi Nadir Eserler ve Özel Koleksiyonlar Bölümündeki İslâm Yazmaları 4127Y numarada kayıtlı olduğu tespit edilmiştir, istinsah tarihi 1273 olarak gözükmektedir.³ Princeton Üniversitesindeki kayıtlı hali, *en-Nuhbetü'l-fâhira fi mâ verede fi fazli'z-zürriyyeti't-tâhira* şeklindedir.

Söz konusu eserin ikinci bir nüshası ise İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi A5491 numarada kayıtlıdır. Bu nüshanın istinsah tarihi de 21 Zilkâde 1273'tür. 25 varaktan oluşmaktadır. Müellif nüshasıdır. Üniversitenin kataloğunda *en-Nuhbetü'l-fâhira fi mehdî'z-zürriyyeti't-tâhira* şeklinde hatalı bir kayıtlı yer almaktadır. Yazmanın zahriyesinden tespit ettiğimiz üzere doğru olan ismi yukarıda zikrettiğimiz şekildedir.

1 Abdurrezzak el-Meydânî , *Hilyetü'l-beşer fi târihi'l-karnî's-sâlis aşar*, (thk. Muhammed el-Baytar), Dar-ı Sâdir, Beyrut 1993, s.920.

2 Abdülkadir el-Hamzâvî'nin hayatı ve eserlerine dair ayrıntılı bilgi için bk.: Güvenç Şensoy, *Abdülkadir el-Hamzâvî'nin er-Risâletü'l-Hamzâviyye fi beyâni hakâti'l-fark beyne kesb'l-Eş'ariyye ve'l-Mâtürîdiyye adlı eserinin tahkik, tahlil ve tercümesi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), İstanbul 2015.

3 *Hazânetü't-türâs – Fihrisü mahtûtât*, Merkez-i Melik Faysal, nr.: 123483.

5- *er-Risâletü'l-Hamzâviyye fî beyâni hakîkati'l-fark beyne kesbi'l-Eş'ariyye ve'l Mâtürîdiyye*: Müellifin kesb konusunda Eş'arî mezhebi ile Mâtürîdî mezhebini karşılaştırdığı ve aralarındaki farkları ortaya koyduğu bir risâle olup çalışmamıza konu edindiğimiz risâledir. Müellife nispeti muhtelif kitaplardan tespit edilmiştir.⁴ Söz konusu eserin yazma nüshalarına dair bilgiler verildikten sonra muhtevasından bahsedilecektir.

A- *er-Risâletü'l-Hamzâviyye fî beyâni hakîkati'l-fark beyne kesbi'l-Eş'ariyye ve'l-Mâtürîdiyye*'nin Nüshalarına Bilgiler

Risâlenin üç yazma nüshası bulunduğu tespit edilmiştir. Bu nüshalardan ikisi Türkiye'de, diğeri ise Amerika Birleşik Devletleri'nde yer almaktadır. Nüshalar şu şekilde sıralanmaktadır:

a-Rıza Paşa Nüshası: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Rıza Paşa Bölümü A1190 numarada kayıtlı nüshadır. 17 varak olup her sayfada 19 satır yer almaktadır. Ciltlidir ve kapağında A1190 yazmaktadır. Başta vikaye yaprağı yer almamakla birlikte sonda iki vikaye yaprağı bulunmaktadır. Zahriyesinde bulunduğu koleksiyonun adı ve demirbaş numarası, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi mührü ile eserin ve müellifin adı yer almaktadır. Dibace, بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ. الحمد لله الملك الواحد الموجود المنان اعلم ارشدن الله و اياك ان اهل القبلة اختلفوا في افعال العباد الاختيارية على اقوال و مذاهب كثيرة ibaresi ile başlamaktadır. Metin ise, ان اعلم ارشدن الله و اياك ان اهل القبلة اختلفوا في افعال العباد الاختيارية على اقوال و مذاهب كثيرة ile başlamaktadır. Bazı bölümlerde ibareler kırmızı mürekkep ile harekelenmiştir. İçerisinde bir sayfası eksiktir. Metnin kenarlarında bazı düzeltmeler mevcuttur. İlk matlab kırmızı mürekkep ile metnin kenarına yazılmıştır, diğerleri ise yer almamaktadır. Hâtime'de müellifin ismi ve telif tarihi (1268) kaydedilmektedir. Müellif nüshasıdır.

b-Halis Efendi Nüshası: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Halis Efendi Bölümü A3469 numarada kayıtlı nüshadır. 17 varak olup her sayfada 29 satır yer almaktadır. Ciltlidir ve kapağın üst tarafında 211, alt tarafında 461 ve A3469 yazmaktadır. Başta altı takriz bulunmaktadır. İlk takrizin bulunduğu sayfada İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nin mührü bulunmaktadır. Başta vikaye yaprağı yer almamakla birlikte sonda iki vikaye yaprağı bulunmaktadır. Zahriyesinde eserin ve müellifin ismi yazılmıştır. Dibace, بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ. الحمد لله الملك الواحد الموجود المنان اعلم ارشدن الله و اياك ان اهل القبلة اختلفوا في افعال العباد الاختيارية على اقوال و مذاهب كثيرة ile başlamaktadır. Metinde hareke bulunmamaktadır. Müellif nüshasında eksik olan sayfa bu nüshada mevcuttur. Metnin kenarlarında bazı düzeltmeler vardır. Matlabların hepsi kenara yazılmıştır. Metin içerisindeki konu değişikliklerini gösteren ibareler kırmızı mürekkep ile yazılmıştır. Hâtime'de müellifin ismi bulunmaktadır. İstinsah kaydı ve müstensihî mevcut olup Muhammed Mutevellî el-İskenderânî tarafından 1270 yılında istinsah edilmiştir.

4 İsmail b. Mehmed Emin el-Bağdâdî, *İzâhu'l-Meknûn fî'z-zeyli alâ keşfi'z-zünûn*, Daru İhyâi't-türâsi'l-Arabi, Beyrut ts., III, 562; Ömer b. Rızâ el-Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, Daru İhyâi't-türâsi'l-Arabi, Beyrut ts., V, 288 – V, 299.

c- Princeton Üniversitesi nüshası: Princeton Üniversitesi Nadir Eserler ve Özel Koleksiyonlar Bölümündeki İslâm Yazmaları 2779Y numarada kayıtlı nüshadır. Nüshanın istinsah tarihi 1280 yılıdır.⁵

B- Kaynak ve Muhtevası

Müellifin konuyu ele alış biçimine geçmeden önce kaynaklarının ve konunun anlaşılmasında önemli olan kavramların zikredilmesi faydalı olacaktır.

Müellifin, alıntı yaptığı kaynaklar; Sadrüşşerîa'nın (ö.747/1346) fıkıh usulüne dair *Tenkîhu'l-usûl* adlı eserine kendi yazdığı *et-Tavzîh* adlı eseri, Seyyid Şerîf Cürçânî'nin (ö.816/1413) *Şerhu'l-Mevâkıfı*, Gazzâlî'nin (ö.505/1111) *el-İktisâd fi'l-İtikâd*'ı ve Kâdî Beyzâvî'nin (ö.685/1286) *Tavâliu'l-envâr* adlı eseridir. Kitaplarına atıf yapılan âlimler böyle sıralanmakla birlikte, müellif mezheplerin görüşlerini ele alırken başka âlimlerden de söz etmektedir: Vâsıl b. Atâ (ö.131/748), Hasan-ı Basrî (ö.110/728), Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö.324/936), Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö.333/945) gibi kelâm âlimlerinin kitaplarına atıf yapılmadığı halde adları zikredilmektedir.

Risâlenin üzerine bina edildiği temel kavramlar ise; kader ve kaza, kesb, kulların ihtiyârî fiilleri, îcad, âdet, cebr, eser-müessir ve hâl olarak sıralanmaktadır. Bu kavramların söz konusu risâlede nasıl ele alındığının gösterilmesi, konunun ele alınma şeklinin anlaşılmasına faydalı olacaktır.

Müellif, kesb kavramının farklı itibarlar ile sahip olduğu anlamları risâle içinde dağınık olarak zikretmektedir. Kavramın tanımlanması amacıyla başlık açmayan Hamzâvî'nin kesb ile ilgili yapmış olduğu açıklamalara bakıldığında dikkat çeken nokta, Eş'arî ve Mâtürîdî mezheplerinin görüşlerini ele alırken bu iki mezhebin sistemi içerisinde kesbin farklı mânalara geldiğinin belirtilmesidir. Hamzâvî, Eş'arîlere göre kesbin, kulun kudret ve iradesiyle aynı zamanda olduğunu zikretmektedir. Bu kavramın kullanımının Kur'ânî bir kullanım olduğunu Gazzâlî'den yapmış olduğu alıntı ile belirten müellif ayrıca Mâtürîdîlere göre kesbin kasit ile aynı anlama geldiğini de vurgulamaktadır. Kendi görüşüne göre kesb, "varlık ile yokluk arasında bulunan ve kullara nispet edilen izâfî bir durum"dur. Mâtürîdîlere göre kulun fiile kesb dışında bir etkisi olmadığını belirten Hamzâvî, bu kesbin mahlûk olmadığını da ayrıca zikretmektedir. Kesbin mahlûk olmadığını vurgulamasının sebebi teselsülden kaçmaktır. Kâdirin tek olmadığı durumu "kesb", kâdirin makdûrun var olmasında tek olarak yeterli olduğu durumu da "yaratma" olarak isimlendiren müellif, ayrıca kulun kudret mahallinde var olmayana yaratma, kudret mahallinde var olan duruma kesb demektedir. Yaratma ile kesb farkının üzerinde duran Hamzâvî, kesbin makdûrun varlığını gerektirmediğini, yalnızca fâilin bu makdûr ile vasıflanmasını sağladığını ve bu yüzden kulun mükellef olmasının temeli olarak ele alınması gerektiğini belirtmektedir.

5 Hazânetü't-türâs – Fihrisü mahtûtât, Merkez-i Melik Faysal, nr.: 110886.

Îcâd kavramının, Hamzâvî tarafından zikredilen herhangi bir tanımı risâlede yer almamaktadır. Kavramın kullanılması ile ilgili olarak dikkat çeken nokta yalnızca Mu'tezile mezhebinin görüşlerinin ele alındığı bölümde kullara izâfe edilerek kullanılıyor olmasıdır. Söz konusu kavram bunun dışındaki bölümlerde Allah'a izâfe edilmiş bir şekilde kullanılmaktadır. Hamzâvî, Mu'tezile'nin "kulların, fiillerinin icadında müstakil olmaları gerektiği" şeklindeki itirazlarını zikrettikten sonra kavrama işaret ederek kulların mükellef olmaları farkının itibarlar ile gerçekleştiğini belirtmiştir.

Hamzâvî âdet kavramının kullanılmasında iki itibar tercih etmektedir. Birincisi Mu'tezile'nin yöneltmiş olduğu eleştirilere cevap verirken kulun mükâfat veya ceza ile muamele görmesinin âdetullahın cereyanı ile olduğunu, burada herhangi bir akli gereklilik olmadığını belirtmesinde görülmektedir. İkinci olarak ise kendisinin kesb olarak isimlendirdiği ihtiyarın ardından Allah'ın fiilleri yaratmasının âdetullahın cereyanı olduğunu, fiillerin var olmasında kulun tek başına yeterli olmadığını, fiillerin Allah'ın âdeti ile kulun ihtiyarının ardından yaratmasının kabul edilmesi gerektiğini belirtirken kullanmıştır.

Son olarak, Hamzâvî cebre iki farklı mâna yüklemektedir. Birincisi, görüşlerini açıkladığı ve eleştirilerini yönelttiği Cebriyye mezhebinin savunduğu anlamdaki cebrdir. Buradaki cebri kaderin zıddı olarak ifade eden müellif, fiilin oluşmasında kulun hiçbir dahlinin olmadığını ifade eden bu mânayı reddetmektedir. İkinci mâna ise, Allah'tan başka bütün varlıklardan yaratıcılık vasfının olumsuzlanması anlamına gelen cebrdir. Hamzâvî, cebrin bu mânada kullanılmasında problem olmadığını hatta Allah'a iman etmenin de bu mânada kullanılan cebr ile mümkün olduğunu belirtmektedir.

Müellif risâlenin dibacesinde eserini Sultan Abdülmecîd'e ithaf ettiğini belirtmektedir. Risâleyi sistematik bir şekilde kurgulmuş olan müellif, sırasıyla Mu'tezile, Cebriyye, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye mezheplerinin görüşlerini zikredip değerlendirmelerde bulunmaktadır. Eserde ağırlıklı olarak Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye mezheplerinin görüşleri üzerinde durulmaktadır. Müellif, Mu'tezile mezhebinin görüşlerini ele aldığı bölümde mezhebin görüşünü özetledikten sonra söz konusu mezhep tarafından diğer mezheplere yöneltilmiş eleştirileri cevaplamaktadır. Eleştirilerin temelinde kulun mükellef tutulmasının imkânı bulunduğunu kaydeden Hamzâvî, bu hususun ileride daha uzun açıklanacağına işaret etmekte, burada ise kısa cevaplar vermeyi tercih etmektedir. Cevaplarının temelinde teklifin kesb ile batıl hale gelmediği iması yer almaktadır. Hamzâvî, Mu'tezile'ye mensup kişilerin kader meselesi ile ilgili ortaya atmış oldukları görüşlerinden dolayı tekfir edilmelerinin mümkün olmadığını açıkça belirtmektedir. O, bu görüşünde Gazzâlî'nin *Faysalu't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendaka* adlı eserinde yapmış olduğu açıklamalara benzer şekilde Allah'a ortak

koşmak veya ibadete Allah'tan başka müstehak varlıklar kabul etmenin dışında tekfirin doğru olmadığını belirtmektedir.⁶

Hamzâvî Cebriyye'yi ele alırken Mu'tezile'nin Ehl-i Sünnet'e yönelttiği eleştirilere benzer şekilde teklif düşüncesini vurgulamaktadır. Cebri inançta teklif düşüncesinin temellendirilmesinin mümkün olmadığını zikretmektedir. Ayrıca o, Cebri düşüncüyü ele alırken doğrudan eleştiri yapmak yerine verdiği örneklerle insanın bütün fiillerinin iztirârî olmadığını aksine ihtiyârî fiillerinin de var olduğunu ortaya koyma çabasındadır. İnsanın fiilleri değerlendirilirken bütüncül bakış açısına sahip olmanın gerekli olduğu imasının son derece iyi bir şekilde işlendiği bu eleştirilerin, Mu'tezile mezhebine yöneltilen eleştirilere kıyasla daha fazla ve güçlü olduğunu söylemek mümkündür.

Müellif, kulun mükellef olmasına son derece önem vermekte, Allah'ın yaratıcı olmasına halel getirmeden kulun mükellef olduğunun açıklanmasını en önemli meselelerden biri olarak ele almaktadır. İnsanın fiillerinde özgür olmasını ve fiillerin ortaya çıkması aşamalarında Allah'ın devre dışı bırakılmamasını kulun sorumluluğu açısından önemli saymaktadır. Kulun irade sahibi olmasının fikhin dayandığı esasların temeli olduğu düşünülürken, bunun önemli bir yaklaşım olarak değerlendirilmesi yanlış olmayacaktır. İnsanlar arasındaki muâmele ve münasebetlerden doğacak hukukî vaziyeti ve medenî, cezâî ve siyasî sorumlulukları tayin edecek olan esaslar her şeyden önce irade ve kader meseleleri olduğu göz önüne alındığında, müellifin yöneltmiş olduğu eleştirilerin bağlamı daha iyi anlaşılacaktır.

Müellifin yöntemi ile ilgili zikredilmeye değer bir diğer nokta olarak da Cebri ve Mu'tezilî düşünce eleştirilerinde söz konusu mezheplerin bütüncül yaklaşmadığını vurgulamasıdır. Başka bir ifade ile Müellif; Cebri açıklama sisteminde kulun, Mu'tezilî sistemde ise Allah'ın yer almıyor olmasının yanlış bir tavır olduğunu düşünmektedir. Sorumluluk ve ihtiyârın temellendirilmesinde kulun ve yaratmış olduğu âleme her an müdahalede bulunan Allah'ın sisteme dâhil edilmesi gerektiğini savunmaktadır.

Risâlede kaplamış olduğu yerlere bakıldığında müellifin asıl amacının Cebri ve Mu'tezilî fikirleri eleştirmek değil, Eş'arî ve Mâtürîdî mezheplerinin görüşlerini ele alıp değerlendirmek olduğu anlaşılacaktır. Eserin isminden de bu amaca sahip olduğu anlaşılacaktır.

Müellif, Eş'arî mezhebini ele aldığı bölümde mezhebin görüşlerine alıntılarla işaret edip değerlendirmelerini sunmaktadır. Sunumunda eleştiriden kaçındığı ve yalnızca tasvir etmekle yetindiği görülmektedir.

6 Gazzâlî'nin açıklamaları için bk.: Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Faysalu't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendaka*, (thk. Mahmud Bicü), 1993, s.21.

Eş'arî mezhebinin görüşleri ile ilgili olarak onların kulda bir kudretin varlığını kabul ettiklerini ve bu şekilde Cebrî düşünceden ayrıldıklarını belirten müellif, bu kudretin fiilin ortaya çıkmasında tesiri olduğunu kabul etmediklerine işaret etmektedir. Eş'arîler'in açıklamalarında kul fiilin var olmasında yalnızca "mahal" konumundadır. Bunu yukarıda zikrettiğimiz kaynaklardan alıntılarla gösterip değerlendirmelerde bulunurken kapalı gözükten kısımları açıklamakta veya özetlemektedir.

Hamzâvî'nin ele aldığı son mezhep kendisinin mensup olduğu Mâtürîdî mezhebdir. Söz konusu mezhebe göre kuldaki fiildeki müessir ne yalnızca Allah'ın yaratması ne de kulun kudretidir. Bu ikisinin toplamı müessir olarak kabul edilmektedir. Müellif burada Eş'arîlere göre kudretin fiilde hiçbir etkisi olmadığı kabulünden farklı olan noktayı zikretmektedir. Eş'arîlerden farklı olarak kulda kasıt olduğunu belirten müellif, bu kasıt sonucunda Allah'ın fiilini yarattığını ifade etmektedir ve bunu âdetullah olarak isimlendirmektedir. Bu kastın ardından bir şeyi gerçekleştirme veya terk etme yönünde kudretin sarf edilmesi açıklamalarına dikkat çeken müellif, teklifin temelini bu sarf olduğunu söylemektedir.

Bu sarfın varlığı ile ilgili olarak yapmış olduğu açıklamalar iki mezhep arasındaki farklardan biri olarak zikredilmeye değerdir. Müellif, kudretin kulda Allah'ın yaratması ile var olduğunu kabul ederken bu sarfta Allah'ın tesirinin olmadığını söylemektedir. Allah'ın bu sarfta etkisi olması durumunda kulun cebr altında olacağını tekrar ederek kulda yaratılmış olan kudretin işlevsiz kalacağını savunmaktadır.

Kulun bu sarfı sonucunda bir îkâ" (gerçekleştirme) ortaya çıkmaktadır. Bunun varlık ve yoklukla nitelenmesinin yanlış olduğunu belirten Hamzâvî, bu ikisi arasında bir şey olduğunu söylemektedir. Bunu fiilden anlaşılan iki mâna açıklaması ile temellendiren müellif, fiilden anlaşılan ilk mânanın, masdar mânası olduğuna işaret etmektedir. Bu, hariçte var olan hey'et olarak da düşünülebilir. Örneğin, vurmak fiilinin hariçte var olan hey'eti vurma işinin kendisidir. Bunun hariçte varlığı mevcuttur ve bu hariçteki varlığının fiilin kendisinden başka bir dayanağı yoktur. İkinci mâna olarak ifade ettiği fâilin fiili gerçekleştirmesinin ise itibârî bir kavram olduğunu söyleyen müellif, bunun hariçte varlığı kabul edildiğinde teselsüle götüren bir durum olacağını kabul etmektedir. Bu yüzden bu îkâ' için hâricî varlıktan bahsetmek mümkün değildir. Kula nispet edilen ihtiyar, başka bir ifade ile kesb kavramı müellife göre bu ikinci manadaki gerçekleştirmedir. Burada kesbin masdarî mana olarak ifade edilmesi, cebr ve tefvizden kurtulma yolunda doğru bir değerlendirmedir. Var olan kudretin tesirini inkâr etme yerine, dil tahliline dayanan açıklamalara başvurmuştur.

Hamzâvî, genel değerlendirme yaptığı kısımda risâle boyunca ele aldığı teklif ve hüsün-kubuh meselelerinden ikincisine dair atıflarla devam etmektedir. Çirkin

olan fiillerin varlığının kabul edilmesi gerektiğini ifade eden müellif, fiillerdeki güzellik ve çirkinliğin kula nispet edilen kesb sonucunda sâdır olan fiillerle alakalı itibarlar olduğunu söylemektedir. Bu vasıfların Allah'ın yaratması ile alakası yoktur. Yani bu fiillerin güzelliği ve çirkinliği Allah'a değil, kula dayanmaktadır. Çirkinlikleri ile ilgili olarak Allah'ın yaratmasından değil, kulun kesbinden bahsedilebilir. Çünkü Allah'ın masiyeti yaratması masiyet ve çirkin bir şeyi yaratması da çirkinlik değildir. Bilakis bunlar, yalnızca Allah'ın bildiği maslahatları içeren şeylerdir. İsyankârlığın kesb edilmesi çirkinlik olur ancak Allah'ın bunu yaratmasında çirkinlik yoktur. Fiillerin güzel ve çirkin olarak isimlendirilmesinin Allah'ın yaratmasıyla değil, kulun kesbi ile olduğunu belirten müellif, teklifin de bu noktada temellendirildiğini söylemektedir. Müellife göre bütün bu anlatılanların özeti aslında Allah'ın kulunda güç yetirebileceği bir şeyi gerçekleştirmesini veya terk etmesini mümkün kılan bir kudret yaratmış olması ve kulun da dilediğinde bu kudreti fiil veya terk yolunda sarf etmesidir. İşte kulun bu sarfı tam manasıyla kesbi olmaktadır. Bu kesb kulun mükellef olmasının temelidir. Bir fiilin güzel veya çirkin olarak isimlendirilmesi ve karşılığında mükâfat veya ceza verilmesi de kulun bu kesbine bağlıdır. Öncesinde de geçtiği üzere kesbin fiildeki masdarî mânada bir gerçekleştirme olduğunu söyleyen müellif, kuldan fiilin sâdır olmasının onun yaratıcı olarak isimlendirilmesini gerektirmediğini tekrar etmektedir. Çünkü bir şeyi yaratmak, onu yokluktan varlığa çıkarmak ve ona hariçte varlık vermek demektir. Kula nispet edilen ve önceki âlimler tarafından kesb ve ihtiyar diye isimlendirilen bu sarf ise ne mevcut ne de madumdur. Çünkü bu sarf kulda Allah'ın yaratmasıyla var olmuş olan kudretten çıkmaktadır.

Son olarak müellifin ele almış olduğu ayetlere getirmiş olduğu açıklamalara kısaca işaret etmek faydalı olacaktır.

“Yapmakta olduklarına karşılık olarak”⁷ ayeti, ilk ele aldığı ayettir. Müellife göre burada kullara amellerin izafe edilmiş olması, kulun fiilinde ortaya çıkardığı bir şeylerin olduğuna delalet etmektedir. Bu, kul için var olan kesb ve ihtiyardan başka bir şey değildir. Çünkü bunun varlığı olmasaydı kula izafe edilmesi söz konusu olmaz ve ayrıca kul ödül veya cezayı hak eder durumda olmazdı.

Amellerin kula izafe edilmesinden, kulun bu amellere sahip olduğunu çıkarmak mümkündür ancak bu ayetten direkt olarak kulların fiillerinde ihtiyar sahipleri olduğu sonucunu çıkarma noktasında problem vardır. Mesela, cebr görüşünü savunan bir kişinin bu ayeti yorumlarken “kullara izafe edilen ameller kendilerinin cebr altında gerçekleştirdikleri amellerdir” şeklindeki açıklaması ile müellifin yapmış olduğu açıklama arasında doğru-yanlış tespiti konusunda somut bir tercih noktası bulunmamaktadır.

7 es-Secde 32/17: Artık onlar için yapmakta olduklarına mükafat olarak, gözlerin aydın olacağı (nimetlerden) kendilerine neler gizlenmiş bulunduğunu kimse bilmez.
el-Ahkâf 46/14: Onlar cennetin yaranıdır. İşlemekte olduklarına (iyi amel ve hareketlerine) mükafat olmak üzere orada ebedi kâhırlıdır onlar.
el-Vâkıa 56/24: (Bütün bunlar) işledikleri amellere karşılık bir mükafat olarak (verilir).

Müellifin örnek olarak gösterdiği bir diğer ayet “Artık dileyen iman etsin, dileyen de inkâr etsin”⁸ ayetidir. Burada Allah’ın kulunu iman ile küfür arasında bırakmadığını belirtmiş ve aslında kulun gerçekleştirdiği bu iki fiilin yaratıcısının Allah olmasından dolayı buradaki tahyîrin kulda bulunan kesb ve ihtiyar itibarıyla, yani bu kesb ve ihtiyarın varlığının temelinde tehdit anlamına geldiğini ifade etmiştir. Yani insanlardan irade ve kudretini imana veya küfre doğru sarf edenler vardır, olacaktır. Hakikat bütün açıklığı ile gözler önüne serilmişken artık isteyen bu irade ve kudretini imana, dileyen küfre sarf edebilir. Herkes bu sarfının karşılığını alacaktır, şeklinde anlaşılmalıdır. Müellifin bu açıklamasının doğruluğu ayetin siyakından da anlaşılmaktadır. Siyakta zulmederek Allah’ı inkâra kalkan insanların bunun karşılığında cehenneme atılacakları belirtilmiştir. Bu, kendi kesb ve ihtiyarlarının sonucunda kazandıklarıdır. Allah onlara hakikati göstermiş, Resulü davet etmişken kendileri bundan yüz çevirmişlerdir. Siyaktan, ilk bakışta tahyîr olduğu zannedilen ama aslında tehdit olduğu anlaşılan bu durumun gerçekliği kulların ihtiyarına dayalıdır. Aksi durumda Allah’ın insanlara kendi tesirlerinin olmadığı şeylerden dolayı ceza ile muamele etmesi söz konusu olurdu. Bunun hatalı bir istidlal olduğu açıktır.

“Allah’ın dilemesi olmadıkça siz dileyemezsiniz”⁹ ayetinde kulun kesbini ortadan kaldıran bir manaya delalet olmadığı söyleyen müellif sebep olarak burada asıl anlatılmak istenenin kulun iradesinin tek başına, ayette zikredilen şeyin elde edilmesi noktasında yeterliliğinin olmadığı gerçeğini göstermiştir. Kullar Allah’ın dilemesi ve bunun sonucunda da yaratması dışında bir şeye istedikleri her zamanda güç yetiremezler. Fiilin gerçekleştirilmesinde kulun kesbden başka bir dahli yoktur. Yaratma ve tesir yalnızca Allah’ın dilemesi ile gerçekleşmektedir. Müellifin bu açıklamasında, elde edilmesi amaçlanan şeye itibar kaydı koyduğu görülmektedir. Yani o, öncesinde de geçtiği üzere, bir fiilin yalnızca Allah’ın yaratması veya yalnızca kulun irade ve kudretiyle yaratılmadığını ima ederek, burada talep edilen şeyin elde edilmesi ile ilgili olarak Allah’ın yaratmasının göz ardı edilmemesi gerektiğini söylemektedir.

“Rabbin, dilediğini yaratır ve seçer. Onların seçim hakkı yoktur”¹⁰ ayetindeki seçim hakkının (ihtiyar); kudret, irade, inşa ve ibda’ anlamına geldiğini söyleyen müellif, bunların hepsinin Allah’a özgü sıfatlar olduğunu, kimsenin bu sıfatlarda Allah’a ortak olmadığını ifade etmiştir. Müellifin burayı yorumlaması bâtinî bir yaklaşım olarak değerlendirilmeye müsait değildir. Zira ayetin ilk kısmında

8 el-Kehf 18/29: De ki O (Kur’ân) Rabbimizden (gelen bir) haklıdır. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkar etsin. Biz zalimlere öyle bir ateş hazırladık ki onun alevden duvarları kendilerini çepeçevre kuşatmıştır. (Susuzluktan) feryat edip yardım dilediklerinde maden eriyiği gibi yüzlerini yakıp kavuran bir su ile kendilerine yardım edilir. O ne kötü bir içecektir! Cehennem azabı ne korkunç bir yaslanılacak yerdir.

9 el-İnsan 76/30: Allah’ın dilemesi olmadıkça siz dileyemezsiniz. Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir. et-Tekvir 81/29: Alemlerin Rabbi olan Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz.

10 el-Kasas 28/68: Rabbin dilediğini yaratır ve seçer. Onların ise seçim hakkı yoktur. Allah, onların ortak koştuklarından uzaktır ve yücedir.

Allah'ın, dilediği şeyi yaratacağı ve seçeceği belirtilmiştir. Sonrasında ihtiyarın kullardan nefy edilmesi bu bağlamda düşünülmelidir. İsteddiğini yaratan yalnızca Allah'tır, zikredilen sıfatlar da yalnızca O'na mahsustur.

Müellif, "Azgınlıkları içinde bocalayıp dururlarken onlara mühlet verir"¹¹ ayetini İsfehâni'den yapmış olduğu alıntı ile açıklamaktadır:

"Bil ki kuldan ihtiyarı sonucunda sâdır olmuş her fiilin iki itibarı vardır. Var olması, hüdusu ve tahsis vecihlerinden ne üzerine olduğu, ortağı olmayan Allah'ın kudret ve iradesine nispet edilir. Zorla elde edilenden ayrılması açısından da kula nispet edilir. Şerî olarak kesb diye ifade edilen bu nispet, Allah'ın "Kazandığı iyilik kendi yararına, kötülük de kendi zararındır"¹² ve "Kendi işledikleri sebebiyle"¹³ ayetlerinde geçen kesbdir."¹⁴

Buradaki açıklama, risâlenin başından itibaren ihtiyarî fiillerle ilgili zikredilenlerin özetlenmiş hali gibidir. Öncesinde vurgulandığı gibi, fiilin yalnızca tek bir itibarla ele alınmasının yanlış olacağını ve birisi Allah'ın yaratması, diğeri de kulun kesbi olan iki itibarla ele alındığında bütün olarak inceleme imkânına kavuşulmuş olacağı ifade edilmektedir.

"Allah sizi de yaptığınız şeyleri de yaratmıştır"¹⁵ ayeti, kulun kesbinin de Allah'ın yarattığı bir şey olduğu anlamına gelmemektedir. Müellif bunu Sadruşşerîa'nın fiil dendiğinde anlaşılan şeyler ile ilgili açıklamasına dayandırmaktadır. Açıklama şu şekildedir:

"Yaratılmış olan fiilden maksat o fiilin masdarıyla hâsıl olmuş olan manadır. Fâilin o fiili gerçekleştirme olan masdarî mana değildir. Örneğin, Zeyd ayağa kalktığında onun için bir hal hâsıl olmuş olur ki bu hariçte mevcut olan ayağa kalkma hey'etidir. Bu masdarla hâsıl olmuş olan mezkûr hey'et Allah tarafından yaratılmıştır. Zeyd'in bu hey'eti gerçekleştirme anlamına gelen masdarî mana ise aklın itibarında olan bir iştir, hariçte bir varlığı yoktur ki yaratma işi kendisiyle alakalı olsun. İşte bu, ulemâ nezdinde kulda mevcut olan kudretin bir şeyi yapmaya veya terk etmeye doğru sarfı olarak isimlendirilen şeydir. Bu gerçekleştirme ne mevcuttur ne de madumdur, bilakis bu ikisi arasında bir vasıttır."¹⁶

11 el-Bakara 2/15: Gerçekte Allah onlarla alay eder (alaylarından dolayı onları cezalandırır); azgınlıkları içinde bocalayıp dururlarken onlara mühlet verir.

12 el-Bakara 2/286: Allah bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar. Onun kazandığı iyili kendi yararına, kötülük de kendi zararındır...

13 er-Rûm 30/41: İnsanların kendi işledikleri sebebiyle karada ve denizde bozulma ortaya çıkmıştır. Dönmeleri için Allah, yaptıklarının bazı sonuçlarını onlara dünyada tattıracaktır.

14 el-İsfehâni, *Envâru'l-Hakâik fi Tefsiri'l-Letâifi'-Kur'âniyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Bölümü, nr.: 138, vr. 129b.

15 es-Saffât 37/96: Oysa Allah sizi de yaptığınız şeyleri de yaratmıştır.

16 Sadruşşerîa, *a.g.e*, I, 338.

Fiil ile ilgili bu açıklamaların benzeri daha önce de zikredilmişti. Fiilin, yaratma ve kesb açısından Allah'a ve kula bakan iki itibarı olması ile birlikte bunlardan farklı olarak iki itibarı daha vardır. Birinci ayırmda fiil ortaya çıkmasında tesiri olan unsurlara göre ele alınırken ikincisinde masdardan hâsıl olan hey'et ve bu hey'etin gerçekleştirilmesi göz önüne alınmaktadır. Allah'ın yaratmış olduğu, fiilin masdarından ortaya çıkmış olan ve hariçte varlığı bulunan hey'ettir. Burada Allah'ın yaratmasından bahsetmek mümkündür. Ancak bu hey'etin hariçte Allah'ın yaratmasıyla varlığa çıkmasını sağlayan ve îka' denilen masdarî manada, Allah'ın yaratması söz konusu değildir. Bunun sebebi, bu mananın aklın itibarî kavramlarından biri olmasıdır. Hariçte varlığı olmayan bir kavram ile ilgili Allah'ın yaratmasından bahsetmek doğru değildir. Bu gerçekleştirme ne var ne yok, bu ikisi arasında bir şeydir.

İşte bundan dolayı Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye* adlı eserinde, mezkûr ayetle ilgili olarak şöyle söylemiştir:

"Bu konuyla ilgili olarak vârid olan naslardan biri de "Allah sizi de yaptığınız şeyleri de yaratmıştır"¹⁷ ayetidir. Bu ayette geçen "mâ" harfini zamir hazfine gerek kalmaması için masdariyye şeklinde kabul ettiğimizde ayetin manası "yaptığınız işleri" anlamına gelmektedir. Aynı harfi mevsûle kabul edersek ayetin manası "yaptığınız şeyleri de yaratır" manasına gelir. Bu ikincisine göre kulların işleri ayetin kapsamına girmektedir. Zira kelimacılar, kulların fiilleri Allah tarafından veya kullar tarafından yaratılmış derken bundan; yaratmak ve gerçekleştirmek gibi masdar anlamındaki fiili kastetmezler. Bilakis masdardan hâsıl olan ve yapma ve gerçekleştirmenin taalluk ettiği harekât ve sekenât gibi müşahede edilen şeyler manasını kastederler. Bu incelik fark edilmediğinden dolayı ayetle istidlâlin "mâ" harfinin masdar manasında olmasına bağlı olduğu sanılmıştır.¹⁸

Yukarıdaki alıntının sonunda yapılan açıklamaya benzer şekilde, burada kelimacıların yaratılmış fiilden kasıtlarının hiçbir zaman masdarî manaya gelen fâilin fiili gerçekleştirilmesi olmadığı, onların bu mesele ile ilgili kullanımlarındaki kasıtlarının fâil tarafından gerçekleştirilmiş olan fiilin masdarından hâsıl olmuş olan hey'et olduğu açıktır. Bu hey'etin özelliklerinden biri de zikredildiği üzere, hariçte müşahede edilmesinin mümkün olmasıdır. Örnek olarak verilen harekât ve sekenât müşahede özelliğini açık bir şekilde göstermektedir.¹⁹

Sonuç

Hicrî 13. yy kelâmcılarından olan Abdülkadir el-Hamzâvî *er-Risâletü'l-Hamzâviyye*'de Mâtürîdî ve Eş'arî mezheplerinin kesb meselesi ile ilgili görüş farklılıklarını ele almaktadır. Bu farkları ayrıntıyla ortaya koyan müellifin

17 es-Saffât 37/96: Oysa Allah sizi de yaptığınız şeyleri de yaratmıştır.

18 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, s.55.

19 Söz konusu ayetlerin daha geniş açıklamaları için bk.: Şensoy, a.g.e, 51-55.

Giriş'te zikredilmiş olan diğer eserleri göz önüne alındığında bu iki mezhebin açıklamalarındaki farklılıkları konu edinen çalışmalara yöneldiğini söylemek mümkün gözükmemektedir.

Kader meselesinin biri itikâdî, diğeri de ahlâkî olmak üzere iki şekilde incelendiğini göz önüne aldığımızda, takdimini gerçekleştirdiğimiz bu risâlede gelenekte hâkim olan yaklaşımın aksine ahlâkî tartışmaların ve açıklamaların itikâdî açıklamalara göre ağır bastığını söylemek mümkündür. Allah'ın sıfatlarına dayanarak yapılan teolojik açıklama yerine, O'nun sıfatları temelinde kulun yaptığı veya yapmadığı şeylerden hareketle sorumluluğunun ahlâkî bağlamda ele alındığı kader meselesi, hüsün-kubuh ve teklif meseleleri gibi pratik ve ahlâkî konularla değerlendirilmektedir.

Müellif, mezkûr iki mezhebin farklılıklarını gösterirken her ne kadar kendisini Mâtürîdî olarak tanıtsa da Eş'arîliğe herhangi bir incitici eleştiri getirmemektedir. Bu iki mezhep arasındaki farklara değinmeden önce ele aldığı Cebriyye ve Mu'tezile mezheplerine yaptığı eleştiriler göz önüne alındığında, bunun bilinçli bir tercih olduğu söylenebilir. Müellifin, bu iki mezhep arasındaki ihtilaf noktalarının vurgulanmasından çok, bu iki mezhebin Mu'tezile ve Cebriyye'den ayrıldığı noktaları göstermiş olduğu dikkatimizi çekmektedir.

Müellif Mu'tezile ve Cebriyye mezheplerini ele alırken eleştiri, Eş'arî mezhebini ele alırken ise tasvir yöntemini kullanmaktadır. Muhtelif kitaplardan alıntılar yapıp bu alıntıları değerlendirirken farklı noktalara işaret etmekte olan müellif, ayetlerle istihsahlarda da bulunmuştur.

Son olarak Hamzâvî, ayetlerle delil getirmiş olduğu bu risâlesinde zahirde cebri destekliyor olarak görünen ayetleri ele almakta, bu ayetler ile ilgili olarak kendine özgü açıklamalar getirmektedir. Kesbi, varlık ile yokluk arasında bir şey olarak ifade ederek onu hal teorisini anımsatacak şekilde ele alması da Mu'tezile'ye meyiletme olarak yorumlanabileceği gibi, kader tartışmalarına bir katkı olarak değerlendirilmeye müsaittir.

CUMHURİYET DÖNEMİNDE TÜRKÇE TELİF EDİLEN KRONOLOJİK TEFSİRLER: ÖRNEK BAZI AYETLER ÜZERİNDEN AMAÇ, YAPI VE YÖNTEMLERİNİN İNCELENMESİ

Turkish Compile Interpretations in Turkish Republic Period: Study of Aim, Structure And Methods of Them On Instance Some Verses

Ayşenur FİDAN*

ÖZET

Bugün Kur'an-ı Kerim, Hz. Osman (ö.35/656) zamanında aldığı son haliyle elimizde bulunmaktadır. Bu şekliyle gerek ayetler gerekse sureler inzal sıralamasının dışında bir tertibe sahiptir. Tarihî süreç içerisinde bu tertip metnin anlaşılmasını zorlaştırmış ve doğru anlamın tespiti için kronolojik metoda başvurulmuştur. Cumhuriyet döneminde Türkçe olarak telif edilen dört kronolojik tefsirde de bu metodun tercih edilmiş olmasının en önemli gayesi, Kur'ân'ı olabildiğince anlaşılır kılmaktır. Kronolojik tefsir müelliflerini bu metodu tercihe götüren etkenlerden biri sahabeye ait mevcut tertip dışında bazı Mushafların bulunmasıdır. Ayrıca kronolojik tefsir sahiplerine göre, bu yöntem, Hz. Muhammed (sav.)'in sîretine dâir de sağlam bilgiler elde etmeyi kolaylaştıracaktır. Müfessirleri Kur'ân'ın herkes tarafından anlaşılması tezinde ısrara götüren sebep ise, 19.asırda İslam coğrafyasının yaşadığı hezimetlere karşı geliştirilen Kur'ân'a dönüş çağrısı olmuştur. Bugün de yozlaşmış din algısına karşı en etkin çözüm yeniden Kur'ân'a dönüşte bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Cumhuriyet Dönemi, Türkçe Telif Tefsir, Kronolojik Tefsir

ABSTRACT

Today there is Holly Quran, has received the final form of time of Osman (35/656) in our hands. As such both verses and surahs have a composition except of chronological arrangement. In historical process, this arrangement has made understand the text difficult and chronological method have been applied to determine the correct meaning. In four chronological interpretations compile in Turkish Republic period, the most important aim have also been preferred of this method is to understand the Quran as possible. One

* İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Yüksek Lisans Öğrencisi. (aisenur_nurr@hotmail.com)

of the factors leading to the choice of this method chronological interpretation authors is there are some Mushaf have a composition except of existing scheme. Also, according to chronological interpretation authors this method will make get exact information about Prophet Muhammed's character easy. Authors cause leading to insist on the thesis to be understood Quran by everyone was call "return the Quran" developed in 19th century against defeats of Islamic world.

Keywords: Turkish Republic Period, Turkish Compile Interpretations, Chronological Interpretations

Giriş

Müslüman bir kimlikle Kur'an'a dâir kronolojik olarak yapılan ilk çalışma Muhammed İzzet Derveze'nin (ö.1984) *et-Tefsiru'l-Hadis* isimli çalışmasıdır. Derveze'yi takiben İslam coğrafyasındaki kronolojik çalışmalarda Molla Hüveyş ed-Deyrezürî (ö.1978), M. Habenneke el-Meydânî (ö.2004) ve M. Âbid el-Câbirî (ö.2010) gibi isimleri saymak da mümkündür.¹ Batılı araştırmacılar tarafından kaleme alınan kronolojik Kur'an çalışmaları ise İslam coğrafyasında kaleme alınan çalışmalardan daha erken bir döneme tekâbül etmektedir.² Batı'da telif edilen Kur'an'a dâir kronolojik ilk eser, Theodor Nöldeke'nin (ö.1930) *Geschichte des Qorans* isimli çalışmasıdır. Nöldeke'yi takiben R. Bell (ö.1952) ve R. Blachère (ö.1973) de sureleri pasajlara bölmek suretiyle, ilgili surenin kendi içinde de bir kronoloji yakalamaya çalışmışlardır. Bu isimler haricinde, Ignaz Goldziher (ö.1921), Gotthelf Bergstrasser (ö.1933), Otto Pretzl (ö.1941), Arthur Jeffery (ö.1959) ve Rudi Paret (ö.1983) gibi müsteşriklerin de ayetlerin nüzul sıralamalarını göz önünde tutarak kaleme aldıkları, Kur'an tarihi ve kıraatler hakkında çalışmaları mevcuttur.³ Mehdi Bâzergân'ın (ö.1995) *Seyr-i Tahavvül-i Kur'an* isimli çalışması ise oryantalistlerin çalışmalarına nazaran kronolojik sıralamalara dâir çok daha kapsamlı bilgi vermektedir.⁴

Makalemizde kullanmayı tercih ettiğimiz kronolojik tefsir terkiibinden kastımız, nüzul kronolojisi, yani ayet ve surelerin inzal sıraları esas alınarak telif edilen tefsirlerdir. Bu telif tefsirler ise "Cumhuriyet Dönemi" ibaresiyle Cumhuriyet'in ilan tarihi olan 1923 ile günümüz tarihi arasında sınırlandırılmıştır. İlgili tefsirlerin ideoloji olarak Cumhuriyet Dönemi'nin izlerini taşıdıklarına dâir bir iddiada

1 Selim Türcan, "Tefsirde Bir Yöntem Esası Olarak Kur'an Kronolojisi Meselesi", *Kur'an Nüzûlünün Mekke Dönemi*, Çorum, Çorum Belediyesi Kültür yay, 2013, s. 222.

2 Esra Gözeler, "Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesine Batılı Yaklaşımlar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, c. Ll, sayı:1, s. 299.

3 Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Kronolojik Okunuşu Muhammed İzzet Derveze Örneği*, Ankara, Araştırma yay, 2009, s. 17.

4 Türcan, *age*, s. 222; Ömer Özsoy, İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'an : Sistematik Kur'an Fihristi*, Ankara, Fecr yay,1999, s. XIX.

bulunulmamış, aksine müfessirlerin giriştikleri bu yeni usulün, aynı dönemin getirdiği dini yozlaşmaya karşı bir “yeniden ihya” çabası olarak okunabileceği değerlendirilmiştir.

İncelemeye tabi tuttuğumuz tefsirler ve müfessirleri sırasıyla şu şekildedir: 1- Beyânu'l-Hak: Kur'an-ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri, Zeki Duman, 2- Nüzul Sırasına Göre Tebyînü'l-Kur'an: İşte Kur'an, Hakkı Yılmaz 3- Kur'an Yolu: İniş Sırasına Göre Kur'an Anlam ve Tefsiri, Şaban Piriş 4- Fahrettin Yıldız Tefsiri, Fahrettin Yıldız.

Çalışmada, yalnızca hâlihazırda mevcut Türkçe telif kronolojik tefsirler üzerinden bir inceleme yapılmış, araştırmamıza konu olan dört tefsir neşir tarihi önce olandan başlanmak suretiyle ele alınmıştır. Çalışma, kronolojik tefsir akımı diyebileceğimiz bir algının temel sâiklerini tespit etme ve ilgili Türkçe telif tefsirleri tanıtmaya gayesiyle kaleme alınmıştır.

Yakın tarihlerde gerek bilimsel gelişmelerin artması gerekse Kur'an'ın anlamlandırılması çabalarının had safhalarda yürütülür duruma gelmesi sebebiyle, çalışmamızda incelemeye tabi tuttuğumuz her dört tefsir de es-Secde, 32/4, el-Müddessir, 74/ 30, Âl-i İmran, 3/7 gibi tefsirinde bir takım ihtilafların bulunduğu ayetler örneğinde ele alınmıştır.

1. Cumhuriyet Dönemi İdeolojisinin Dinî Literatüre Etkisi

Batı'da 18 ve 19.asırlarda Aydınlanma felsefesiyle kendini gösteren din-bilim, din-akıl çatışmaları sonucunda dinin ikinci plana itilmesi, Batı nezdinde, ilerlemenin önünü açan en önemli faktör olmuştur. Türkiye'de Cumhuriyet'in kurucuları Batı'nın felsefesini ilke edindiklerinden, bu yeni idârî sistem için din, ya hepten göz ardı edilmesi gereken ya da devlet ideolojisine uygun şekilde ıslah edilmesi gereken bir olgu olarak ele alınmıştır.

Türkiye'de Batılılaşma temâyülü ya da dışarıya bakış, elbette sıfırdan Cumhuriyet dönemi zemininde ortaya çıkmış bir süreç değildir. Tanzimat dönemi öncesi ve sonrasında Batı'ya temâyül anlamında çok büyük kırılmaların gerçekleştiği bilinmektedir. Fakat Cumhuriyet dönemi reformları Tanzimat'ta ortaya atılan reformlardan gayeleri bakımından oldukça farklıdır. Tanzimat dönemindeki reformlar sadece birer 'ıslahat' kapsamında vuku bulmuşken, Cumhuriyet dönemindekiler “tümüyle bir inkılap hatta ihtilal karakterindedir.”⁵

Cumhuriyet'in kurulması, temel sâikleri açısından millî bir devletin kurulması demek olduğundan, Cumhuriyet idarecileri, dinin millileştirilmesini de en önemli hedefler arasına dâhil etmişlerdir. Dolayısıyla, bu dönemde uygulanan her türlü

5 Osman Kafadar, “Cumhuriyet Dönemi Eğitim Tartışmaları”, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, İstanbul, İletişim yay, 2004, c. III, s. 351.

siyasî yaptırımın temelinde, dinî ve kutsal kitabı millileştirilmemiş bir ideolojinin gerçek anlamda milli bir ideoloji olamayacağı düşüncesi hakim olmuştur.⁶

1925 yılında TBMM'den çıkan, dinî eserlerin ana dile aktarılması kararıyla Türkçe Kur'an ve Tefsir tartışmaları gündeme girmiştir. Proje kapsamında, dönemin Diyanet İşleri Başkanı Rifat Börekçi (ö.1941) ve Ahmed Hamdi Akseki'nin (ö.1951) öneri ve ısrarı üzerine Kur'an'ı-Kerim tercümesiyle merhum Mehmet Akif (ö.1936), tefsiriyle Muhammed Hamdi Yazır (ö.1942), *et-Tecridü's-Sarih*'in tercüme ve şerhiyle de Babanzâde Ahmed Nâim(ö.1934) görevlendirilmiştir.⁷ İlerleyen süreçte Akif'in görevden çekilmesiyle meâl işini de Hamdi Yazır yüklenmiş ve eser 1938 yılında hitama ermiştir.⁸ Bu itibarla, Elmalılı Hamdi Yazır'ın kaleme aldığı *Hak Dini Kur'an Dili* isimli eser, Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinin ilk telif tefsiri olma özelliğini kazanmış, o tarihlerden bugüne de daha pek çok tefsir yazılacaktır.

Kur'an'ın tercümesinin yeni bir mesele olmadığı, sahabe döneminde de ondan sonraki dönemde de sistemleşmemiş olmakla birlikte mevcut olduğu⁹ ve ulemadan büyük bir kesimin Arapça bilmeyenlerin Kur'an'ı anlayabilmesi için tercüme faaliyetini olumlu karşıladıkları¹⁰ bilinmektedir. Fakat Cumhuriyet dönemi ekseninde, devlet ideolojisinin millî devlet-millî din söylemi, ulemanın Kur'an'ın bir bütün olarak tercümesi meselesine hayli mesafeli yaklaşmasının sebebi olmuştur. Denilebilir ki, ulemanın sâfiyâne niyetleriyle, devletin ideolojik niyetleri çakışmış; bu çakışma, Akif'te (ö.1936) yüklendiği meal işinden elini çekmek, Elmalılı'da (ö.1942) da "Türkçe Kur'an mı var be hey şaşkın"¹¹ söyleminde bulunmak şeklinde tezâhür etmiştir. Bugün, Akif'in görevi bırakırken meal işinin kayda değer bir kısmını tamamladığının biliniyor olması ve Elmalılı'nın da hem meâl hem tefsir işini hitama erdirmiş bulunması, ulemanın Kur'an'ın bir dilden başka bir dile aktarımı hususunda tereddütte bulunmadıklarının göstergesidir. Ulema tercüme konusunda yaşamadığı tereddüt ve endişeyi, tercümenin hangi niyetler zemininde kullanılacağı noktasında yaşamıştır. Elmalılı'nın tefsirinde kullandığı naif dil ile meallendirmede tercih ettiği okuru zorlayıcı dil arasındaki fark da aslında yukarıda zikrettiğimiz söyleminin eylemle örneklendirilmiş hali ve bu endişenin yansımasıdır.¹²

6 Cündioğlu, *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet -I*, İstanbul, Kitabevi yay, 1999, s. 15. Ayrıca, millileştirilmiş din algısının temelleri için bk. Ahmet İshak Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslam'a Bakışı*, İstanbul, Ensar Yay., 2004, s. 168. Cumhuriyetin ilk dönemlerindeki ideolojiye nazaran daha sağlıklı bir din-milliyet bütünlüğü önerisi için bk. İsmayil Hakkı Baltacıoğlu, "Din Nasıl Bir Gerçektir?", *Türk Düşüncesi*, 1955, c. III, sayı:15, s.165.

7 Mustafa Bilgin, "Hak Dini Kur'an Dili", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1997, c. XV, s. 153, Mustafa Öztürk, "Cumhuriyet Dönemindeki Telif Tefsirler" *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri*, İstanbul, Ensar Yay., 2012, s. 346.

8 Bilgin, *age*, s. 153.

9 Bk. Hidayet Aydar, *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*, İstanbul, Kur'an Okulu Yay., 1996, s. 83-92.

10 Salih Akdemir, *Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümeleri*, Ankara, Akid yay, 1989, s. 33.

11 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad.: İsmail Karaçam v.dğr., İstanbul, Azim Yay., 2011, c. I, s. 25.

12 Bilgin, *age*, s. 163; Dücâne Cündioğlu, *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*, İstanbul, Kitabevi yay, 1998, s. 65.

Cumhuriyet döneminde *Hak Dini Kur'an Dili*'nin yol açtığı Kur'an'ın Türkçe tefsir ve meâlînin imkânı, Elmalılı'yı takiben daha pek çok Türkçe tefsir ve meâl girişiminde bulunulmasına ön ayak olmuştur. Bu dönem, Cumhuriyet'in ilanından günümüze kadar geniş bir tarihî kesiti kapsamakta ve bu tarihî kesitte telif edilen tefsirlerin çok büyük bir çoğunluğu da tahmin edilenin aksine, mevcut ideolojiyi barındıracak herhangi bir nitelik taşımamaktadır. Çünkü aydınlarımız, dinî eserlerin tercümesini ibadetlerin Türkçeleştirilmesi faaliyetlerine kurban etmemek adına ciddi bir çaba sarfetmişlerdir. Elmalılı başta olmak üzere bu dönemde kaleme alınan tefsirler yapı, içerik ve kaynak itibarıyla de klasik tefsirlerimizden uzak kalmamışlardır. Cumhuriyet döneminde, 2000'li yıllara varıncaya kadar, telif edilen tefsirlerin biçim özellikleri aynı olmuş, fakat 2000'li yıllardan sonra, İslam Dünyası'nda ilk örneğini Muhammed İzzet Derveze'nin (ö.1984) verdiği nüzul sıralamalı tefsir anlayışı Türkiye'de de kendini göstermeye başlamıştır.¹³

2. Kronolojik Tefsirin Ardındaki Temel Sâikler

2.1. Kronolojik Tefsirin Amacı Nedir?

Cumhuriyet döneminin, gerek Türkiye Müslümanları gerekse dünya Müslümanları ve hatta şarkiyatçılar nezdinde Kur'an'a dâir bıraktığı izler açısından tam bir dönüm noktası olduğu söylenmelidir. Bu dönemde, sosyal hayatta dini âtil kılan algıya karşı, ulema tarafından, tercüme faaliyetlerini ibadetlerin Türkçeleştirilmesi hedefine kurban etmemek adına, müteyakkız bir duruş sergilenmiştir. 2000'li yıllara gelinceye kadar, telif edilen onca tefsirde yöntem olarak kronolojik takibin tercih edilmemiş olması da kanaatimizce bu teyakkuzda oluşun bir parçasıdır. Çünkü Cumhuriyet döneminde din algısı ve dinî metinler ulema tarafından dikkatlice korunmaya çalışılmış, bu alanlarda girişilen en ufak bir değişiklik -kendi zemininde değerlendirilirse- haklı bir tereddüt ve endişe doğurmuştur. Nitekim en nihayetinde kronolojik okuma biçimi de Kur'an'a yeni bir form biçmekte ve bu yeni form; bir bütün halinde lafzıyla, icâzıyla, hattıyla, kapağıyla ve Hz. Osman'dan (ö.35/656) sonraki nesillere tevârüs eden biçimiyle kutsal olan Kur'an'a, halel gelmesi olarak algılanmaktadır.¹⁴ Bu sebeple de tarihi süreçte telif edilen tefsirlerin hepsinde tertip sırası esas alınmış, tabiin müfessirlerinden Mücâhid (ö.103/721), İkrime (ö.105/723) ve Katade'den (ö.117/735) nakille nüzul sıralamalarına dâir pek çok bilgi aktarılmasına rağmen, bugün bildiğimiz kadarıyla, nüzul sıralamalı bir tefsir telifine girişilmemiştir.¹⁵ Dolayısıyla denilebilir ki, kronolojik tefsir olarak kendini gösteren, Kur'an'ı nüzulünün gerçekleştiği yirmi üç yıllık tedrici plan üzerinden anlama faaliyeti,

13 Öztürk, *age*, s. 348.

14 Bk. Abdullah Draz, "Kur'an-ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tertib Edilmesi Teklifine Edebi Eleştiri", *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, çev. Ahmet Nedim Serinsu, yy. ts.

15 Okumuş, *age*, s. 16.

tarihî süreçte Kur'an'a dair girilen çalışmaların yabancı olduğu yeni bir çaba değildir. Yeni olan, bu çabanın son asırlarda bir tefsir yazım yöntemi olarak sahneye çıkmasıdır.

Gerek esbâb-ı nüzul gerekse ayetlerin inzal tarihlerine dâir sahabeden günümüze ulaşan nakillere bakıldığında, yöntemi itibarıyla bu çabanın Rasulullah (sav.) asrına kadar uzanan bir mazisi olduğu söylenebilir.¹⁶ Fakat nüzul asrında Rasulullah, ayetlerin yazımında nüzule göre bir sırayı sahabeye telkin etmediği için, sonraki asırlarda da nüzul sıralaması bir yöntem olarak yerleşmemiştir.¹⁷ Sahabe asrına yakın asırlarda böyle bir yöntem ihtiyacı duyulmamasının kanaatimizce en temel sebebi, ayetlerin nüzul zaman, zemin ve şartlarının henüz dimağlardan kaybolmamış olmasıdır.

Kur'an'a dair kronolojik ilk çalışmaların Oryantalistler tarafından, üstelik Müslümanların çalışmalarından çok daha önce verildiği bilinmektedir. Fakat bu durum, kanaatimizce, İslam dünyasında başlatılan kronolojik tefsir akımının Batı tandanslı bir serüvene sahip olduğu anlamına gelmemelidir.¹⁸ Müslüman araştırmacıların Batı'da bize dâir yapılan şarkiyat çalışmalarına uzak ve ilgisiz kalmış oldukları nasıl ki düşünülüyorsa, yine aynı araştırmacıların, kendi topraklarında yaşanan bir takım olgulardan da uzak kalamadıkları, dolayısıyla, kronolojik tefsir adına girilen çabaların temel sâiklerini Batı'dan değil, kendi topraklarından istinbat ettiklerinin düşünülmesi çok daha sağlıklıdır.

İslam Coğrafyası son birkaç yüzyıldır kendi topraklarında Batı tahakkümü yaşamış; verilen siyasi, iktisadi, sosyal mücadeleler, bir şeylerin yeniden inşası için Müslüman zihinleri sağlam bir çözüm arayışında birleştirmiştir. Her ne kadar Türkiye toprakları diğer İslam coğrafyalarında yaşandığı üzere alenen bir sömürüye maruz kalmadıysa da Cumhuriyet ideolojisi sayesinde bu topraklar da dâhili bir müdahaleye maruz kalmışlardır. Tüm bu zeminler, Müslümanları çözümün Kur'an'da olduğu fikrine sevk etmiş ve İslam topraklarında kronolojik okuma bu saiklerle ortaya çıkmıştır.

Kronolojik tefsir denilen akım; metni, sonradan dönüştürüldüğü tertibe göre değil, nüzul esasına göre okuma faaliyetinden ibarettir ve bu faaliyet hangi elle gerçekleştirilmiş olursa olsun, bütünüyle bir anlam ve anlamlandırma çabasının ürünüdür. Bir metni daha iyi anlama çabası ise fâil gerek Oryantalist gerekse Müslüman olsun, insan zihnini aynı çözüm yollarında keşiftirecektir. Dolayısıyla kronolojik yöntemin salt Batı menşeli olduğu iddiası kanaatimizce yanlıştır.

16 Fethi Ahmet Polat, "Tefsirin Güncel Sorunları ve Örnek Türkçe Mealler", *Tefsir El Kitabı*, Ankara, Grafiker yay, 2012, s. 266.

17 Davut Aydın, *Tefsir Tarihi, Çeşitleri ve Konulu Tefsir*, İstanbul, Işık yay, 2004, s. 166.

18 Tersi bir kanaat için bk. Okumuş, *age*, s. 16, 17; Özsoy, Güler, *age*, s. XIX; Türcan, *age*, s. 222.

İnsan zihninin bir ürünü olan kutsal kitap anlayışına alışık Oryalist zihniyete göre "Kur'an, düzensiz sunuşuyla, alışılmamış konuşma yöntemiyle, coğrafi, tarihi, efsanevi araştırmalarının, tekrarlarının, tutarsızlıklarının bolluğuyla, kısacası ne zihinsel işlemlerimizde ne de fiziksel, toplumsal, ekonomik, ahlaki bağlamımızda somut dayanaklar olarak artık hiç yer almayan bütün bir işaretler topluluğuyla açıkça biktiricidir."¹⁹ Dolayısıyla Kur'an'ın ve ona iman eden Müslümanların anlaşılması öncelikle mevcut metnin konularına ya da nüzul sırasına uygun şekilde tertip edilmesinden geçmektedir. Durum böyle olunca Kur'an'ın mevcut formu, mefhumunun idrakini zorlaştıran bir hal almış gözükmektedir. Dolayısıyla son asrın önemli mütefekkirlerinden Muhammed Arkoun'un (ö.2010) ifadesiyle, "Kur'an'ın güncel bir sunuluşunun, ortaya koymak ve çözmeye girişmek zorunda olduğu temel problem, bugün, bu kitabın nasıl okunacağını bilme problemidir."²⁰ Arkoun bu cümlesinin devamında, kronolojik tefsirin belki de amacına ışık tutabilecek şu cümleyi sarfeder: "Bizim şimdiki yaşantımızda mevcut olmayan anlamlamaları -bir okuma anında- yeniden yaşatmak için derin bilgi dağları mı yığmak gerekir?"²¹

Arkoun'un ifadelerinden yola çıkarak kronolojik tefsir hakkında kanaat belirtmek gerekirse denilebilir ki, bu tefsir anlayışı, şimdiki yaşantımızda bulunmayıp, vahyin nâzil olduğu topraklar ve dönemde mevcut olan anlamlamaları yeniden yaşatmak adına girişilen en temel faaliyetlerden biridir.

Aktarılanlardan da anlaşılacağı üzere, kronolojik yöntem, temelde metnin anlaşılma problemine üretilen bir cevaptan ibarettir. Bu nedenle kronolojik tefsirin en temel gayesinin anlamayı kolaylaştıracak bir okuma biçimi sunmak olduğu söylenmelidir. Anlama problemi çözüldüğünde kronolojik okuma sahiplerine göre, hem sîret-i nebevî'yi bizzat Kur'an'dan takip imkanı doğacak hem de Kur'an'la yeniden ihya olmak kolaylaşacaktır.

2.1.1. Kur'an'a Dönüş

19. asrın ikinci yarısı Dünya tarihinde Batı'nın dinden yalıtılmış akılla ihya olduğu ve güç bulduğu, bu güçle Doğu'nun temsili olan İslam topraklarında tahakküm kurduğu bir dönemin adıdır. İslam coğrafyasındaki bu hareketlilik, Hint alt kıtası ekseninde değerlendirildiğinde, Batı'nın tahakkümü ve Doğu'nun bu tahakküme karşı çözüm arayışlarının 18. asrın başlarına kadar ulaştığı görülmektedir.²² Aynı asrın sonlarına doğru, bölgedeki misyonerlik faaliyetlerine karşı İslâmî duruş sergileyen isimlerin şüphesiz en önemlisi Şah Veliyyullah

19 Muhammed Arkoun, *Kur'an Okumaları*, çev. Ahmet Zeki Ünal, İstanbul, İnsan yay, 1995, s. 81,82.

20 Arkoun, *age*, s. 82.

21 Arkoun, *age*, s. 82.

22 İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmîlik Düşüncesi: Metinler/ Kişiler*, İstanbul, Risâle yay, 1986, c. I, s. XVIII, XIX.

Dihlevî (ö.1766) ve onu takiben aynı fikrî akımı sürdüren talebeleri olmuştur.²³ Dihlevî, İngiliz sömürgeciliğinin dinî anlayış üzerindeki etkisini bertaraf etmeye çalışmış, “bozulmaya yüz tutan din anlayışını aslına döndürmeye çabalayarak”²⁴, insanlara dinî anlamda yeni bir yapılanma telkin etmiştir.

19. asra geldiğinde, Batı'nın İslam coğrafyası üzerindeki tahakkümü genişlemiş, bu tahakküm, Müslüman aydınları, hurafelerin ve Batı modernizminin sunduğu yozlaşmaya karşı, sahih bir Kur'an ve sünnet arayışına sevk etmiştir.²⁵ Sömürgecilik faaliyetlerinin yoğunlaştığı alanlar olarak Hint alt kıtası ve Mısır bu arayışa kuruculuk yapmıştır.²⁶ Bu arayış sebebiyle, Batı karşısında güçsüzlüğü uzun yıllar sürmüş olan İslam coğrafyası, Cemaleddin Efgâni (ö.1897), Muhammed Abduh (ö.1905), Seyyid Ahmed Han (ö.1898), Rifa'a Rafi et-Tahtavî (ö.1873), Tunuslu Hayrettin Paşa (ö.1890) gibi isimlerin aslanan İslâm'a dönüş için giriştikleri mücadelelere şahit olmuş; Türkiye'de ise, aynı mücadele, *Sırât-ı müstakim*, *Sebilürreşad*, *Beyânu'l-hak*, Volkan gibi dergilerde isimleri görülen kişilerce sürdürülmüştür.²⁷ Bu mücadelelerin tümü bugün “İslâmcılık” adıyla bilinen hareketin ana omurgasını oluşturmaktadır. Fakat, tarihi süreçte, tüm bu isimlerin “İslâmcılık” adı altında değerlendirilmiş olması, ilke ve tutumları belli, kurumsal bir yapıdan bahsetmemize de izin vermemektedir.²⁸ Bilakis, “İslâmcılık” birbirinden farklı zaman ve bölgelerde mücadele etmiş, çoğu zaman birbirlerinden oldukça farklı anlayışlara sahip Müslüman münevverlerin çabalarından müteşekkildir. Aynı isim altında değerlendirilmelerinin tek sebebi, farklı zaman ve mekanlarda da olsa, aynı sâiklerle, çözüm üretme arayışına girmiş olmalarıdır.²⁹

İstisnasız her ismin mücadelesi Batı'nın sömürgeci faaliyetlerine karşı gerçekleşmiş, çözüm de dinin aslı olan “Kur'an'a Dönüş”te bulunmuştur. Bu yönüyle ilgili akımın tezleri, İslâm'ın ilk kaynaklarına dönüş, Asr-ı Saadet'e dönüş, içtihat kapısının açılması, geri kalmışlığın ve yenilginin en büyük sebebi olan bidat ve hurafelerden dinin arındırılması, İttihâd-ı İslâm gibi konuları kapsamaktadır.³⁰ “İslâmcılık” akımı, temel tezleri dolayısıyla “Yeni Selefilik” olarak

23 Abdülhamit Birişik, “Ebû'l- A'la Mevdüdü'nin Kur'an Yorumunu Şekillendiren Temel Dinamikler”, *Uludağ üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XX, sayı:2, 2011, s.9.

24 İsmail Bulut, “Şah Velîyullah Dehlevî'nin Kelâmî Görüşleri” (Yayımlanmamış Doktora Tezi), *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara 2007, s.6.

25 Yücel Bulut, “İslâmcılık, Tercüme Faaliyetleri ve Yerlilik”, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, İstanbul, İletişim yay, 2004, c. VI, s.906.

26 Mustafa Öztürk, “Dini Hükümlerin Kaynağını Kur'an İle Sınırlandırma Eğiliminin Kaynakları ve Tutarlılığı” *Dini Hükümlerin Kaynağı ve Dini Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı*, ed.Cengiz Kallek, İstanbul, İsam yay, 2010, s.33.

27 Kara, *age*, c. I, s. XV.

28 Bulut, *age*, s.906; Vecihi Sönmez, “Selefi Düşüncesinin Tarihi Arka Planı ve Selefilik”, *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, Bişkek, 2010, s.177.

29 Bulut, *age*, s. 907; Burhanettin Duran, “Cumhuriyet Dönemi İslâmcılığı, İdeolojik Konuları, Dönüşümü ve Evreleri”, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, İstanbul, İletişim yay, 2004, c. VI, s.129; Bulut, *age*, s. 905.

30 Kara, *age*, c. I, s. LVIII, LIX, Duran, *age*, s. 129; Bulut, *age*, s. 905; Demir, *age*, s.70.

da adlandırılmış, Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) ve İbn Teymiyye'nin (ö.728/1328) isimleriyle hatırlanan, te'vilden kaçınan, bidati ve taklidi reddeden, bu yönüyle dinin aslına dönüşü savunan Selefi anlayışla irtibatlandırılmıştır.³¹ "Yeni Seleflilik" akımı içerisinde, yukarıda isimlerini zikrettiğimiz zevâta ilaveten, Mustafa el-Merâğî (ö.1945), Seyyid Kutup (ö.1966), Mevdûdî (ö.1979), Muhammed İkbâl (ö.1938); Türkiye'den de Ahmed Nâim (ö.1934), Mehmet Âkif (ö.1936), Kâmil Miras (ö.1957), gibi isimler zikredilmektedir.³²

Nihayetinde yaklaşık iki asra yayılan bir süre boyunca, farklı zaman ve mekanlarda fakat aynı dertten muzdarip olmuş Müslüman zihinlerin, ürettikleri Müslümanca çözümlerden ibaret olan bu çabalar, *Kur'an'a Dönüş*, *Asla Dönüş*, *Sadr-ı İslam* gibi isimlerle tanımlanan dinî tecdid hareketini doğurmuştur.³³ İlerleyen tarihlerde ise, aslen bu akımlarla bir tutulamayan, fakat temel tezini *Kur'an'a Dönüş* hareketinden alan ve buna ilaveten 20. asrın başlarında Hint alt kıtasında Abdullah Çekrâlevî (ö.1914) tarafından kurumsallaştırılan, *Ehlü'z-zikr ve'l-Kur'an (el-Kur'âniyyûn)* ekolünden etkilenmiş bir akım daha gelişmiştir ki bu da Türkiye'de, *Kur'an İslâmı* söylemiyle kendini göstermiştir.³⁴ Mısır'da Muhammed Tefvîk Sıdkî (ö.1920), Ahmed Suphi Mansur (ö.1949) ve Hint alt kıtasında Ğulam Ahmed Pervîz (ö.1985) gibi isimlerce "İslam salt Kur'an'dan ibarettir." söylemiyle dillendirilen düşünce, Türkiye'de ise 1970'lerin ortalarından 1980'lerin sonlarına kadar Müslüman entelektüelleri ciddi manada etkilemiştir.³⁵ Bu etkilenmeyle, bir grup entelektüel, Kur'an metninin anlaşılması, hidayetini ve dinin aslına dönüşün ancak bununla mümkün olacağı söylemleriyle, metnin anlamına, yani meâllere vurgu yapmış, bu da "Kur'an şâfi ve kâfi bir kaynaktır."iddiasıyla Kur'an dışındaki dinî literatürün ötelenmesi sonucunu doğurmuştur.³⁶

Çalışmamızda bu başlık altında yaklaşık iki asırlık bir serüvene sahip olan İslâmî ihya ve tecdîd hareketlerini hatırlatmamız, ele alacağımız dört müfessirin *Kur'an İslâmı* söylemcisi ya da *Kur'âniyyûn* ekolüne mensup oldukları iddiasında bulunduğumuz anlamına gelmemektedir. Bu başlığı kronolojik tefsirin temel sâiklerinden biri olarak ele almış olmamızın en önemli sebebi, müfessirlerimizin her birinin, doğru anlaşılacak bir Kur'an'a dönüş ve o Kur'an'la ihyâ çabasında oluşlarıdır. Nitekim kronolojik bir tasnifi tercih sebepleri de aynı çabanın eseridir. Bu anlamda denilebilir ki, müfessirlerimiz, muâsırları olmadıkları halde, Hint alt kıtası'nda *Kur'an'a Dönüş* hareketini başlatan isimlerden etkilenmiş, sonrasında

31 Mustafa Selim Yılmaz, "İslami Düşünce Tarihinde Bir Anlama Biçimi Olarak Seleflilik Üzerine Bir Deneme", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, c. III, sayı:3, 2014, s.542-544; Bulut, *age*, s. 907.

32 Sönmez, *age*, s.176.

33 M. Suat Mertoğlu, "İslâm'ın Anlaşılmasını Kur'an İle Sınırlandırma Eğilimini Ortaya Çıkaran Temel Dinamikler", *Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı*, ed.Cengiz Kallek, İstanbul, İsam yay, 2010, s.115.

34 Mertoğlu, *age*, s. 116,117; Öztürk, *age*, s.14.

35 Öztürk, *age*, s.15.

36 Öztürk, "İslâmî Kökenciliğin Bir Tezâhürü: Mealcilik", *İslâmiyat*, 2007, sayı: 1, s.125.

bu hareketin, moderniteye kurban edilen³⁷ yanlış bir temsili olan *Kur'an İslâmî* söyleminin de -muasırı olmaları bakımından- atmosferini solumuşlardır. Tespitlerimize göre, müfessirlerimiz üzerinde *Kur'an'a Dönüş* tezinin etkisi olmasına rağmen, *Kur'an İslâmî* söylemini desteklediklerine dâir bir iddiamız bulunmamaktadır.

Çok yakın tarihlerde kaleme alınmış olan, incelemeye tabi tuttuğumuz kronolojik tefsirlerin, tarafımızca iki asır önceki dinî tecdid ve ihya hareketlerinin arka planıyla ele alınmış olması, müfessirleri kronolojiye yönelten sebeplerin ortaklığıyla ilgilidir. İki asır evvel İslam coğrafyası'nın durumuna çözüm bulmak gayesiyle "Kur'an yeniden ve doğru olarak anlaşılmalı" tezini ortaya atan damarla, 20. asırda, modernite ve Cumhuriyet ideolojisiyle içi boşaltılmış İslam'ı, "Kur'an'a bugün nazil oluyormuşçasına inzal sıralamasıyla muhatap olunmalı" diyerek kurtarma çabasında olan damar aynı dertten muzdarip olmuştur. Nitekim Müslüman bir kaleminden çıkan ilk kronolojik okuma teklifinin sahibi İzzet Derveze de Emperyalizmin İslam dünyasında hüküm sürdüğü bir dönemde "yeniden ümmet olma ve İslâmî yaşamı ihya etme sürecinde" nüzul sıralaması üzere bir okumayı gözeterek tefsirini kaleme almıştır.³⁸

Türkiye toprakları Arap coğrafyasında yaşananların aksine, hiçbir zaman sömürge olmamış, din algısını dış mihraklarla yıpratmamıştır. Fakat Türkiye'de aynı süreç, Cumhuriyet döneminde, ideolojinin sultasında sömürge haline gelmiş, tepeden inme yeni bir dinin halka telkin edilmesiyle gerçekleştirilmiştir. İki asır evvel Arap coğrafyasının, dini, misyonerliğe kurban etmeme gayesiyle sarıldığı *Kur'an'a Dönüş* çağrısı, Türkiye topraklarında da dini, Cumhuriyet ideolojisine kurban etmeme gayesiyle kendini göstermiştir. Kanaatimizce ele aldığımız kronolojik tefsirlerin her biri de bu *Kur'an'a Dönüş* çağrısından etkilenmiş ve kendi topraklarında yozlaşan dinî algının, ancak Kur'an'ın doğru şekilde anlaşılmasıyla sıhhat bulabileceğini, bunun en geçerli yolunun da kronolojik bir okuma olduğunu savunmuşlardır. Kanaatimizi destekleyen en önemli etmen de –her ne kadar eserin içeriği başlığa nazaran sığ kalmış olsa da- tefsirini incelediğimiz müfessirlerden Şaban Piriş'in, *Yeniden Kur'an'a Dönüş* isimli çalışmasıdır. Çalışmada Piriş, okurlarına Kur'an'ın daha iyi anlaşılıp yaşanabilmesi için bir takım okuma usul ve kaideleri teklif etmektedir.³⁹

Kronolojik tefsir müfessirlerinin çözümünün Kur'an'da ve Kur'an'la olduğunu savundukları temel problem, mevcut din algısının ve İslâmî ilimlerdeki genel metodların, muhatapların derdine derman olmadığı, bu sebeple de dinde yeni bir ruh ve dinamizmin yakalanamadığıdır.⁴⁰

37 Mertoğlu, *age*, s.118.

38 Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadis, Nüzul Sırasına Göre Kur'an Tefsiri*, çev. Şaban Karataş v.dğr., İstanbul, Ekin yay, 1997, c. I, s. X.

39 Bk. Şaban Piriş, (Salih Çavuşoğlu), *Yeniden Kur'an'a Dönüş*, İstanbul, Hanif yay, 1993.

40 Bk. Derveze, *age*, c. I, s. X.; Hakkı Yılmaz, *Nüzul Sırasına Göre Tebyinü'l-Kur'an, İşte Kur'an*, İstanbul, İşaret yay, 2007, c. I, s. 28.

2.1.2. Mevcut Tertibin Anlamın Tespitini Zorlaştırıyor Olması

Tefsirlerini incelemeye tâbi tuttuğumuz dört müfessirin de (*Fahrettin Yıldız Tefsiri*'nde çalışmanın amacını bildiren herhangi bir açıklamada bulunulmadığından gayeleri net olarak tespit edilememiştir.) kronolojik olarak yeni bir tefsir girişiminde bulunmalarındaki en temel problem, Kur'an'ın mevcut tertibinin anlamın tespitini zorlaştırdığı kanısında olmalarıdır.⁴¹ Tarihi süreçte, mevcut tertip üzerinden anlamın tespitini kolaylaştıran en erken uygulama, örneklerini Rasulullah asrından beri takip edebileceğimiz, bugün 'konulu tefsir' adı altında ele alınan, aynı konuya ışık tutan ayetlerin nüzul sıraları gözetilerek ard arda değerlendirilmesinden ibaret olan çalışmalardır. Yakın tarihlerde Emin el-Hûli (ö.1956), Muhammed Abduh (ö.1905), Reşid Rıza (ö.1935), Mustafa el-Meraği (ö.1952) gibi isimlerin de bu yönetime destek vererek Kur'an'ın yeniden anlaşılması çabasında bulunmuş olmaları⁴² hasebiyle, çalışmamıza konu olan tefsirlerin müfessirlerinin de bu isimlerle müşterek sâikler içinde hareket ettikleri söylenebilir.

Çünkü bir yöntem olarak konulu tefsir, Kur'anî bir konuya dâir mevcut tüm ayetlerin nüzul sıralamasıyla değerlendirilmesinden ibarettir. Dolayısıyla bu yöntem de ana damarları itibariyle Kur'an'da mevcut formundan kaynaklanan bir anlama sorunu olduğunu öngörmektedir.

Müfessirlerimize göre, Kur'an'ın on dört asır evvelki o ilk hali, bugünkü şekliyle, iki kapak arasında, hattıyla tezhibiyle, özenerek süslenmiş sahifelerden oluşmamaktadır. Bilakis Kur'an müneccemen, şartların gereklerine uygun şekilde nâzil olmuş, zaman içerisinde yazıya geçirilmiştir.⁴³ Dolayısıyla, nüzul sürecinde, ne ayetlerin ne de surelerin tertibi bugün elimizde mevcut olan Mushaflardaki biçimle mutâbık değildir.

Kur'an kronolojik safhalar halinde gelişen hadiseler karşısında vukû bulmuş bir hitaptır.⁴⁴ Dolayısıyla, ilk nesilleri tedricen ıslah eden bu hitab karşısında, aynı tedrici ıslah hakkını kendimize de tanımamız ancak metni kronolojik bir okumaya tabi tutmakla mümkün olacaktır.⁴⁵

Tefsirlerini incelemeye tabi tuttuğumuz müfessirlerden bazıları, Kur'an'ın herkese hitap ettiği ve herkesin Kur'an'ı anlaması gerektiği kanaatinde.⁴⁶ Fakat

41 Bk. Derveze, *age*, c. I, s. 4, Yılmaz, *age*, c. I, s. 16, 20.

42 Salih Akdemir, "Cumhuriyet Döneminde Yayınlanan Türkçe Telif ve Tercüme Tefsirler Üzerine Bir Değerlendirme", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. II, sayı: 8, 1988, s. 19, 20; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, İstanbul, İFAV yay, 2008, s. 205.

43 Zeki Duman, *Beyânu'l-Hak: Kur'an-ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri*, Ankara, Fecr yay, 2006, c. I, s.14-16, Yılmaz, *age*, c. I, s. 17.

44 Duman, *age*, c. I, s. 23.

45 Piriş, *age*, s. 56.

46 Yılmaz, *age*, c. I, s. 11.

mevcut Mushaf tertibi Kur'an'ın anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Bu kanaatin gelişmesinin ardında, Batı'da Martin Luther'in (ö.1546) başlattığı kilise gölgesi altında kalmaya mahkum olmayan kutsal kitap anlayışının tercüme faaliyetlerinde etkili olduğu düşünülebilir. Nitekim Türkiye'deki *Kur'an'a Dönüş* taraftarlarıyla, Luther, ilâhî kitabı anlayıp yorumlamanın her inananın hakkı olduğu tezinde mutabıktırlar.⁴⁷ Bu mutabakatın, tefsirlerini incelediğimiz müfessirlerden Hakkı Yılmaz'ın söylemine de yansıdığı rahatlıkla görülmektedir. Nitekim Luther'deki, Kutsal kitabın tercümesinin "evdeki anne, sokaktaki çocuk ve pazardaki adamın anlayacağı dilde"⁴⁸ olması gerektiği düşüncesi, Hakkı Yılmaz'ın dilinde "ilâhi mesajın üniversitedeki akademisyenden dağdaki çobana kadar herkes tarafından anlaşılabilir"⁴⁹ derecede açık olduğu söylemine dönüşmüştür.

2.1.3. Sahabe Döneminden Resmî Tertip Dışında Mushaf Örneklerinin Olması ve Mevcut Tertibin Vazgeçilebilir Olduğu Görüşü

Kronolojik tefsirin temel dayanaklarından biri de sahabe döneminde mevcut olan resmî tertip dışında düzenlenmiş bulunan Mushaf'ların varlığı meselesidir. Bu başlık altında en fazla yer tutan iddia ise Hz. Ali'ye (ö.40/661) ait olan nüzul sıralamalı bir mushafın mevcut olduğu yönünde günümüze kadar gelen rivayetlerdir.

Nitekim, İslam dünyasındaki ilk kronolojik tefsir örneğini *et-Tefsîru'l-Hadis* isimli çalışmasıyla ortaya koyan İzzet Derveze (ö.1984), tefsirinde usul açısından nüzul sıralamasına riayet etmeyi tercih etme sebebi olarak Hz. Ali'nin Mushaf tertibini göstermektedir.⁵⁰

Suyûtî (ö.911/1505), *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an* isimli meşhur eserinde hangi nüshadan bahsettiği belirgin olmamakla birlikte, Hz. Ali'nin mushafının nüzul sıralamalı olduğunu ve mensûh ayetlerin önce nâsîh ayetlerin sonra zikredilmiş olduğunu nakletmektedir.⁵¹ Fakat buna rağmen, gerek Şii gerek de Sünnî kaynaklarda böyle bir Mushaf'ın varlığı tespit edilememiştir. Hz. Ali'ye ait olduğu iddia edilen nüzul sıralamalı Mushaf hakkında en revaç bulan bilgi İbnü'n-Nedîm'in (ö.385/995[?])⁵² *el-Fihrist* isimli eseri kaynaklıdır. İbnü'n-Nedîm, eserde, Hz. Ali'ye ait mushaftan bahsedip, "tertibi şu şekildedir" cümlesini kullanmış fakat devamında hiçbir bilgiye yer vermemiştir. Dolayısıyla ya müellifin böyle bir

47 Öztürk, "Cumhuriyet Dönemindeki Telif Tefsirler", s. 349.

48 Hakan Olgun, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu: Protestanlık*, İstanbul, İz yay, 2006, s.149.

49 Yılmaz, *age*, c. I, s. 11.

50 Derveze, *age*, c. I, s. 5.

51 Celeleddin es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut, Dâr-u İbn Kesîr, 1987. CİLT:İ, s. 195, Doğan Kaplan, "Ehl-i Beyt'in Gizli İlmî: Hz. Ali'ye Nispet Edilen Kitâb-ı Ali (Sâhife- Câmia) Cefr ve Mushaf-ı Fâtüma Hakkında Bir İnceleme" *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, sayı: 30, s. 76; Mehdi Bâzergan, *Kur'an'ın Nüzul Süreci*, Ankara, Fecr yay, 1998, s. 25.

52 Nasuhi Ünal Karaarslan, "İbnü'n-Nedîm" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2000) c. XXI, s. 171.

duyum aldığı fakat veriye ulaşamadığı ya da el yazma nüshanın bazı kayıplara uğradığı noktasında akla bir takım şüpheler gelmektedir.⁵³

Şia'ya ait kaynaklarda ise Ebû Abdullah ez-Zencânî (ö.1941), *Târîhu'l-Kur'ân* adlı eserinde İbnü'n-Nedîm'in (ö.385/995) ulaşamadığı tertibe, Yakubî'nin (ö.292/905) Tarihi'nde rastladığını söylemekte ve tertibe yer vermektedir. Fakat bu tertipte de bütün sureler nüzul sırasına göre değil, yedişer yedişer cüzlere ayrılmış olarak bulunmaktadır. Hatta ilk cüz mevcut Mushaf tertibinde olduğu şekilde Bakara olarak adlandırılmış, dolayısıyla mushafın başına Medenî bir sure olan Bakara yerleştirilmiştir.⁵⁴ Sonuç olarak denilebilir ki kronolojik tefsir telif eden müelliflerin, ortaya koydukları çabanın ilk örneği ve referans noktası olarak Hz. Ali mushafını öne sürmeleri çok sağlam bir delil olarak kabul görmemektedir.

Hakkı Yılmaz da tefsirinin 'Sunuş' yazısında, uzun denebilecek bir şekilde Kur'an'ın mushaflaşmasından bahsetmiş, genel kabulün zıddına, "İmam" ismi verilen mushafın tertibinin tevkîfi olmadığını dile getirmiştir.⁵⁵ Yılmaz'a göre, Kur'an'ın tertibi meselesi, muttâfakun aleyh (oy birliği sağlanmış) değil, bilakis, muhtelefun fih (tartışmalı) bir konudur.⁵⁶ Ayrıca Tevbe suresinin başında besmele bulunup bulunmadığına dâir girişilen tartışmalar Ubeyy b. Ka'b (ö.30/650), İbn Mes'ud (ö.34/652) ve İbn Abbas (ö.68/688) gibi sahabilerin Mushaflarının tertibindeki belirgin farklılıklar, tertibin tevkîfi olmayıp sahabe içtihadına dayandığını göstermektedir.⁵⁷ Dolayısıyla Yılmaz, bu dayanaklarla, giriştiği kronolojik tefsirin meşruiyetini ortaya koymaya çalışmış, aynı zamanda telifinin temel sâiklerini de göstermiştir.

"Muhammed" in zihnî süreçlerini net bir takip için giriştiği kronolojik çalışmalarla hayli ürün ortaya koyan Batılı araştırmacılardan Nöldeke (ö.1930) *Kur'an Tarihi* isimli çalışmada Hz. Osman (ö.35/656) mushafındaki tertip kriterinin mantıklı bir izâhı bulunmadığını dile getirdikten sonra, Kur'an'ı kronolojik olarak sıralama çabasının sahabe tarafından yasaklandığını aktarmaktadır.⁵⁸ Ayrıca Nöldeke, surelerin tertibinde uzundan kısaya doğru bir sıralama gerçekleştirildiğini söylemiş, sonrasında da bu kanaatle tearuz teşkil eden 13, 14 ve 15. Surelerin 3-3,5 sayfalık hacimleriyle niçin 7'şer sayfalık iki sure arasında bulduklarına anlam verememiştir.⁵⁹

et-Tefsîru'l-Hadîs'in girişinde de İzzet Derveze, uygulanan bu yeni yöntemin mushafın tertibinin kutsallığına zarar vermediğini, girişilen yöntemin ayrı ayrı

53 Okumuş, *age*, s. 15.

54 Okumuş, *age*, s. 15,16.

55 Yılmaz, *age*, c. I, s. 17,18.

56 Yılmaz, *age*, c. I, s. 18.

57 Yılmaz, *age*, c. I, s. 18.

58 Theodor Nöldeke, *Kur'an Tarihi*, çev. Muammer Sencer, yy., ilke yay, 1970, s. 77.

59 Nöldeke, *age*, s. 81.

ayetlerin birleştirilmesi suretiyle ortaya çıkarılan konulu çalışmaların geniş bir kapsamı niteliğinde sayılabileceğini dile getirmiştir.⁶⁰ Bu görüşüyle Derveze, mevcut resmî tertip hakkında herhangi bir eleştiride bulunmamış, sadece giriştiği yeni metodun, Kur'an'ın kutsiyetine hanel getirecek herhangi bir unsuru ihtiva etmediğini söylemiştir.

2.1.4. Rasulallah'ın Siyerine Dair Sağlam Bilgilere Ulaşabilmek

Ayetleri inzal edildiği tarihlerdeki sıralamasıyla okuma faaliyetinin, ilk müşahhas örneklerini Batı'da verdiği bilinmektedir.⁶¹ Fakat Batı'da Oryantalistler eliyle gerçekleştirilen bu faaliyetle, İslam topraklarında gerçekleştirilen kronolojik tefsir faaliyeti hedefleri ve sonuçları bakımından tamamen ayrı kuldürdür. Batılıların yaptığı çalışmalar, salt kronolojik tefsir faaliyetinden ziyade, Kur'an metnini Rasulallah'ın zihninin bir ürünü olarak değerlendirmelerinin teyit mekanizmasıdır. Oryantalistlerin çalışmalarındaki temel gaye, kronolojik olarak Muhammed'in zihnini okuma, milyonları peşinden sürükleyen öğretileri dayandırdığı anlam dünyasını tespit etme çabasından ibarettir.⁶²

Oryantalistler nazarında kronolojik Kur'an çalışmalarına temel teşkil eden sâiklerin başında, bir metin olarak Kur'an'ın karışık ve anlamsız olduğu tezi yatmaktadır. Metnin 'ne' dediğinin anlaşılır kılınması adına Batılı çalışmaların giriştiği ilk iş, büyük Kur'an pasajlarını konularına göre yeniden dizayn etmek olmuştur. Nitekim Batılı Kur'an araştırmacılarının, okurlarına, Fatiha'yı okuduktan sonra, sondan başa doğru bir sıralama izlemelerini telkin ettikleri bilinmektedir.⁶³ Surelerin ya da ayetlerin nüzule uygun olarak sıralanması ise Kur'an metninin Rasulallah'ın zihninin bir ürünü olduğuna inanmalarından kaynaklanmaktadır. Oryantalist Kur'an araştırmacılarına göre, mevcut metin Muhammed'in kendi ürünüdür ve bu metnin kronolojik takibi, araştırmacıya Muhammed'in zihin dünyasının kapılarını aralayacak, dolayısıyla metnin 'ne' dediği daha iyi anlaşılır olacaktır.⁶⁴

Hız Muhammed'in sîretini ve zihniyetini tâkip için kronolojik çalışmaları önemseyenler sadece Oryantalistler değildir. Tarihî ve tenkidî bir merakla Oryantalistlerin giriştiği çabalar haricinde özellikle hicri iki ve üçüncü asırdan itibaren, bir çok siyerçi de Rasulallah'ın sîretine ilişkin daha sahîh bilgiler elde edebilmek amacıyla ayetlerin nüzul özelliklerini göz önüne almışlardır. Bu asırlarda Müslüman ulemanın, ayetlerin sıralamasını önemsemelerinin bir diğer

60 Derveze, *age*, c. I, s. 4,5.

61 Okumuş, *age*, s. 17, Özsoy, Güler, *age*, s. XIX.

62 Rıza Savaş, Ömer Dumlu, "Nüzül Sırasına Göre Ayet Ayet Kur'an'ın Yorumu (Neden Ayet Ayet Kur'an'ın Yorumu)", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, İstanbul, İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Yay., 2010, s. 168; Türcan, *age*, s. 214, 215.

63 Rudi Paret, *Kur'an Üzerine ve İslam Sembolizmi*, İstanbul, İz yay, 2012, s. 50.

64 Gözeler, *age*, s. 300. Türcan, *age*, s. 214,215.

sebebi de nâsîh ve mensûh ayetlerin tespiti için bu denli bir sıralamanın zorunlu oluşudur.⁶⁵

Nitekim İzzet Derveze'nin kendi söylemiyle, kronolojik tefsir, "nebevî siretteki sürecin izlenmesini sağlamakta, öyle veya böyle okuyucu Kur'an'ın nâzil olduğu ortama, onun karşılaştığı şartlar, ilişkiler, boyutlar ve kavramların atmosferine girmekte, kendisi için tenzilin hikmeti berraklaşmaktadır."⁶⁶

Muhammed Âbid el-Câbirî (ö.2010) de, kronolojik olarak tasnif ettiği tefsiri *Fehmü'l-Kur'an*'ın girişinde, kronolojik bir tasnif tercih etmesinin sebebini şu şekilde dile getirmektedir:

...bu tefsiri Mushaf sıralamasına göre değil de iniş sıralamasına göre yapmayı tercih etmiş olmamız, sadece Kur'an'ın "oluş ve oluşturma" yönü ve vahyin iniş süreci açısından değil, aynı zamanda siret-i nebevî'nin ve Muhammedî davetin gidişatı açısından da son derece uyumlu bir seçimdir. Bu tefsirde söylediğimiz onca sözü birkaç kelime ile ifade etmek gerekirse, burada yaptığımız şeyin "Kur'an'ı siyer ile Siyeri de Kur'an ile yorumlamak" olduğunu tereddüt etmeden söyleyebiliriz.⁶⁷

Görüldüğü üzere, kronoloji, müfessirler açısından, Kur'an'ı anlamayı kolaylaştırdığı gibi, okuyucuya Rasullullah'ın hayatını da sağlam bir şekilde takip edebilme imkanı tanımaktadır.

3. Yapı ve Yöntemleri Açısından Cumhuriyet Döneminde Türkçe Olarak Telif Edilen Kronolojik Tefsirler

3.1. Beyânu'l-Hak: Kur'an-ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri, Zeki Duman⁶⁸

2006 yılında Fecr Yayınlarından baskısı yapılan *Beyânu'l-Hak*, toplamda üç ciltten oluşmaktadır. Nüzul sırası esas alınmış olan tefsirde 91 sure Mekki, 23 sure Medeni olarak kabul edilmiştir.⁶⁹

Tefsirde diğer tüm sureler nüzul kronolojisine göre sıralanmış olmasına rağmen müfessire göre nüzulde beşinci sırada yer alan Fatıha suresi, İzzet Derveze örnek alınarak⁷⁰ 'Önsöz Yerine' başlığıyla ilk sıraya konulmuştur.

65 Bâzergan, *age*, s. 25.

66 Derveze, *age*, c. I, s. 4.

67 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmü'l-Kur'an: Nüzul Sırasına Göre Hikmetli Kur'an'ın Anlaşılır Tefsiri*, çev. Muhammed Coşkun, İstanbul: İlimyurdu yay, 2013, c. I, s.15,16.

68 1952 yılı Sivas doğumlu olan Zeki Duman, 1977 yılında Tefsir asistanı olarak akademiye girmiş, 1993'te ise Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde profesörlük ünvanı almıştır. Tefsir alanına dâir kaleme alınmış pek çok kitap ve makalesi bulunmaktadır. Duman'ın son görev yeri Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'dir. (Bk. Ömer Kara, *Tefsir Akademisyenleri Biyografisi*, Bursa, Kurav yay, 2007, s. 131.) 2013 yılında vefat etmiştir.

69 Duman, *age*, s. 15.

70 Bk. Derveze, *age*, c. I, s. 10,11.

Müfessir bunun sebebini Fatihâ'nın toplu olarak indirilen ilk sure olmasına ve ismi itibariyle mushafın başında bulunması gereğine bağlamıştır.⁷¹ Eserin kapsamlı girizgâhında müfessir, tefsir-te'vil arasındaki farklardan, eserin hangi ihtiyaca binaen kaleme alındığından ve özelliklerinden bahsetmiştir. Tefsirin her bir cildinin sonunda 'anahtar kelimeler ve sözlük anlamları' başlığıyla surelerdeki kavramların manaları verilmiş, ayrıca yine her cildin sonuna surelerin Mushaf, nüzul ve alfabetik sıralamaları tablolar halinde eklenmiştir. Her surenin öncesinde okuyucunun zihnini sureye ve nüzul ortamına hazırlayan bilgiler bulunmaktadır.

Müfessire göre, Türkiye'de yeni bir yöntemle yeni bir tefsirin gerekliliği, Kur'an'ın anlamı ve bağlamının tespiti probleminden kaynaklanmaktadır. Gerek tercüme gerek de telif meallerde sure sıralamaları kronolojik olmadığından, siyak-sibak ilişkisi sekteye uğramakta, mana bütünlüğü sağlanamamaktadır.⁷²

Müfessir aynı zamanda, Kur'an üzerinde tefekkür ve tedebbür edilerek yaşanılabilir diye inzal olunan bir kitap olduğundan, "Sahabe hiçbir ayeti özümsemeden ve yaşamadan geçmezdi." fikrinin aslında bugün nüzul sıralamalı tefsire ışık tuttuğunu dile getirmektedir. Duman'a göre, bu methodla kaleme alınan bir tefsir, tıpkı vahyin sahabeyi kademe kademe inşa etmesi gibi bu neslin muhataplarını da inşa edecektir.⁷³

Konu edilen her bir surenin anlam çerçevesi nâzil olduğu zemine göre oluşturulmuş, bu çerçeveye ilgili olmayan yorumlar ya da nakiller tefsire dâhil edilmemiştir. Çünkü müfessire göre her ayet ya da pasaj evrensel niteliğiyle birlikte indirildiği zaman, mekan ve şartların arz ettiği ihtiyaca verilmiş ilâhî bir cevaptır.⁷⁴

Müfessir, metin içinde her bir ayeti ayrı birer unsur olarak değil, belli bir pasaj içerisinde tematik bir bütünlükle ele aldığını dile getirmektedir. Duman, tematik bütünlüğü esas alan bir eser ortaya koyduğundan, nesh, tebdil ve Mekkî surelerde Medenî, Medenî surelerde Mekkî ayetler bulunduğu noktasındaki tezleri kabul etmemekte,⁷⁵ gelenekte çoğu zaman sorun teşkil etmiş olan el-Bakara, 2/238, Âl-i İmran, 3/130, el-Kıyâme,75/16-19 ayetleri buldukları pasajlar içerisinde münasebetle anlamlı kılmaya çalışmaktadır.

Duman'ın giriş yazısında dile getirdiği bir başka mevzu da kaleme aldığı tefsirin, modernitenin getirdiği esintilerden uzak olduğudur.⁷⁶ Tüm bunlar haricinde çalışmanın dikkat çeken bir diğer özelliği de Kur'anî deyim ve kullanımlardan

71 Duman, *age*, s. 15.

72 Duman, *age*, s. 11.

73 Duman, *age*, s. 15.

74 Duman, *age*, s. 16.

75 Duman, *age*, s. 19.

76 Duman, *age*, s. 21.

dilimizle mutabık olanların Arapçadaki değil, Türkçedeki karşılığının tercih edilmiş olunmasıdır. Ayrıca, müfessirin, tefsirinde İsrâîli bir takım haberlere de itibar etmediği, yer vermediği görülür.⁷⁷

Tefsirin her bir cildinin sonuna ilgili ciltte zikri geçen Kur'ânî kullanımlar için sözlükler eklenmiş fakat sözlüklerde anlamları verilen kavram ve kelimelerin hangi kritere göre tercih edildiğine dair herhangi bir açıklama da bulunulmamıştır.

Yöntemi itibarıyla çalışma, Türkçede bir ilk olması ve her ne kadar pratik anlamda ayetlerin tefsirine yansıtılmamış olsa da nüzul tarihini, dolayısıyla da Kur'an'ı anlamaya dair yeni bir usulü ortaya koyması hasebiyle oldukça önemlidir. Ayrıca, Duman'ın tefsirinin bu yöntemle kaleme alınan ilk Türkçe tefsir olmasına rağmen, kendisinden sonra aynı yöntemle telif edilen diğer iki tefsire nazaran, çok daha ilmî ve çok daha tutarlı olduğu da dile getirilip hakkı teslim edilmelidir.

Diğer üç tefsirde de inceleyeceğimiz üzere Duman'ın tefsirinde de müfessirin *müteşâbih* kavramına yaklaşımını tespit kabilinden, önce Âl-i İmran 3/7.ayeti daha sonra da es-Secde, 32/4. ve el-Müddessir, 74/30. ayetleri incelemeyi uygun gördük.

Duman, Âl-i İmran 3/7.ayetin⁷⁸ tefsirinde önce *muhkem* ve *müteşâbih* kelimelerinin sözlük anlamlarını açıklamış, daha sonra çok fazla detaya inmemekle birlikte bazı müfessir ve kelamcıların kavramlar hakkındaki görüşlerine yer vermiştir. Duman'ın tercihine göre, *müteşâbih*, nitelikleri bakımından ayırt edilemeyecek ölçüde birbirlerine benzeyen kelimelerdir. İlimde derinleşmiş olanlar da dahil olmak üzere, hakikat ve mahiyetini Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği ayetlerdir.⁷⁹ Bu izahlardan sonra Duman, açıklamalarını şu şekilde dile getirmiştir:

“Kanaatimizce bu ayette, Allah'ın bilgisini kendisine tahsis ettiği değil, insanın idrak kapasitesi sebebiyle tam olarak kavrayamayacağı mefhumlardır. Bunları şöyle sıralamak mümkündür: 1- Allah'ın zatı, 2- Allah'ın sıfatlarının hakikati, 3- Ahiret ile ilgili olarak haber verilen şeylerin gerçek mahiyetleri, 4- Huruf-ı mukatta'a, 5- Ancak ortaya çıkma zamanı gelince bilinebilecek olan deccal, yecüc mecuc, dabbetular, Sur ve kıyametin kopma vakti.”⁸⁰

77 Hidayet Aydar, “Cumhuriyet Dönemi Türkçe Kur'an Tefsirleri”, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru Tefsir ve Toplum*, İstanbul, Ensar yay, 2011, s. 280.

78 “Sana Kitab'ı indiren O'dur. Onun (Kur'an'ın) bazı ayetleri muhkemdir ki, bunlar kitabın esasıdır. Diğerleri de müteşâbihdir. Kalplerinde bir eğrilik olanlar fitne çıkarmak ve onu tevil etmek için ondaki müteşâbih ayetlerin peşine düşerler. Halbuki Onun tevilini ancak Allah bilir. İlimde yüksek pâyeye erişenler ise: Ona inandık, hepsi Rabbimiz tarafındandır, derler. (Bu inceliği) ancak aklıselim sahipleri düşünüp anlar.” (Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâlî, haz. Hayrettin Karaman v.dğr., Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2006.)

79 Duman, *age*, c. III, s. 144.

80 Duman, *age*, c. III, s. 144.

Ayetin devamında te'vil konusunda kalplerinde sapma olanları ise müfessir iki ayrı kategoride incelemektedir. Birinci kategoride Nisa, 4/171.ayetten⁸¹ "İsa Allah'ın oğludur." çıkarımında bulunan Hristiyanlar bulunmaktadır ve müfessire göre, Hristiyanların zeyği, haktan batıla yönelme anlamında küfüdür. İkinci kategoride ise ayeti kendi görüşlerine alet eden, bağlı oldukları mezhebin görüşünü ayete okutan ilim adamları bulunmaktadır. Fakat müfessir, bu kategorinin zeyği için, ilk kategorideki Hristiyanlarda olduğu gibi, küfür ifade ettiği çıkarımında bulunamamıştır.⁸²

Müfessir, ayetin nüzul sebebi olarak Necranlı Hristiyanların Rasulullahla giriştikleri İsa Mesih tartışmasını zikretmiş, hatta te'vil konusunda kalplerinde zeyğ bulunanların bu Hristiyanlar olduğunu da söylemiştir.⁸³

es-Secde, 32/4. ayette⁸⁴ geçmekte olan, 'Allah'ın arşa istiva etmesi' meselesini ise Duman, göklerin ve yerin egemenliğinin O'na ait olduğu şeklinde tefsir etmiş, ayetin detayını ise aynı konuya muhtevi el-A'raf, 7/54, Hüd, 11/7, Yunus, 10/3, er-Râd, 13/2 gibi ayetlerin tefsirinde açıklamıştır. İlgili bölümlerde müfessir, ibarenin bu şekilde gelmesinin Allah'ın bir tahta ya da platforma oturduğu şeklinde tahayyül edilemeyeceği yönünde açıklamalarda bulunmuştur.⁸⁵

Ayrıca ilgili ayetin devamında göklerin ve yerin altı günde yaratılmasını izah ederken, müfessir, Kur'an'da gün 'yevm' kullanımının izâfi olduğunu, kimi zaman 24 saatlik bir zaman dilimine, kimi zaman da er-Rahman, 55/29'da olduğu üzere, sadece bir ana işaret ettiğini dile getirmiştir.⁸⁶ Zeki Duman, el-Müddessir, 74/30. ayetle⁸⁷ ilgili olarak ise on dokuz sayısına dâir herhangi bir açıklamada bulunmamış ayeti, "O, deriyi yakıp kavuran çılgın bir ateştir. Onda on dokuz görevli vardır."⁸⁸ şeklinde meallendirmekle yetinmiştir.

81 "Ey ehl-i kitap! Dininizde aşırı gitmeyin ve Allah hakkında gerçekten başkasını söylemeyin. Meryem oğlu İsa Mesih, ancak Allah'ın resûlüdür, (o) Allah'ın Meryem'e ulaştırdığı "kün:ol" kelimesi(nin eseridir), O'ndan bir ruhtur.(O'nun tarafından gönderilmiş yahut teyit edilmiş, yahut da Cebrail tarafından üfürülmüş bir ruhtur.) Şu halde Allah'a ve peygamberlerine iman edin, "(Tanrı) üçtür" demeyin. Sizin için hayırlı olmak üzere bundan vazgeçin. Allah, ancak bir tek Allah'tır. O, çocuğu olmaktan münezzehtir. Göklerde ve yerde ne varsa hepsi O'nundur. Vekil olarak Allah yeter." (Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâlî, haz.: Hayrettin Karaman v.dğr., Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2006.)

82 Duman, age, c. III, s. 144.

83 Duman, age, c. III, s. 145,146.

84 "Gökleri, yeri ve bunların arasındakileri altı günde (devirde) yaratan, sonra Arş'a istiva eden Allah'tır. O'ndan başka ne bir dost, ne de bir şefaatacınız vardır. Artık düşünüp öğüt almaz mısınız?" (Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâlî, haz.: Hayrettin Karaman v.dğr., Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2006.)

85 Duman, age, c. I, s. 267.

86 Duman, age, c. II, s. 391.

87 "Üzerinde on dokuz (muhafız melek) vardır." (Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâlî, haz.: Hayrettin Karaman v.dğr., Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2006.)

88 Duman, age, c. I, s. 45.

3.2. Nüzul Sırasına Göre Tebyînü'l-Kur'an: İşte Kur'an-Hakkı Yılmaz⁸⁹

İlk cildi 2007, son cildi 2010 yılında İşaret Yayınları tarafından tamamlanarak baskısı yapılan *Tebyînü'l-Kur'an*, Zeki Duman'ın tefsirinden sonra Türkçe olarak basılan ikinci kronolojik tefsir olma özelliğini taşımaktadır. Toplamda on bir ciltten oluşan tefsirin başında müfessir tarafından kaleme alınmış bir sunuş metni bulunmaktadır.

Bu sunuşta müfessir, Tefsir-Tebyîn ayrımını, esere isim olarak niçin tebyîn'in tercih edildiğini, *muhkem* ve *müteşâbih*'in ne anlama geldiğini ve Kur'an'ın mushaflaşma aşamalarını ele almıştır. Müfessirin eser için Tebyîn başlığını tercih etmesinin nedeni, tefsirin müşkil ve müphem bir sözü anlaşılır hale getirme anlamına sahip oluşundan kaynaklanmaktadır. Müfessire göre, çalışmalarına tefsir ismini veren müfessirlerin kastı bu olmamasına rağmen, tefsir isminin kullanılması, okuyucuda Kur'an'ın kapalı ve anlaşılması güç bir kitap olduğu mefhumunu oluşturmaktadır.

Müfessir getirdiği bu yorumla aslında, çalışmalarda tefsir isminin kullanılmasının Kur'an'a yanlış bir kimlik biçilmesine sebebiyet verdiği kanaatini taşıdığını dile getirmiş olmaktadır. Dolayısıyla Hakkı Yılmaz eserinde tebyîn ismini tercih ederek Kur'an'ın ait olduğu kimliği ona yeniden teslim etmeye çalışmıştır.

Yılmaz, Kur'an'ın bugün de açıklığından aslen herhangi bir şey kaybetmediğini, Allah Teâla'nın tebyîniyle Kur'an'ın, dağdaki çobandan, üniversitedeki akademisyene kadar herkes tarafından anlaşılabilir bir yapıya sahip olduğunu dile getirmekte,⁹⁰ kronolojik tefsiri tercihini ise mevcut tertiple yapılan okumaların anlamı zorlaştırdığı düşüncesine dayandırmaktadır.⁹¹

Müfessire göre, eğitim ve öğretim bir sistem gerektirir, Kur'anî öğretilerin anlaşılması da aslen bir eğitim-öğretim işi gibidir, dolayısıyla, Kur'an'ı okumanın ve dahi anlamanın bir yöntemi olmalıdır ki bu yöntem de kronolojik tefsir yöntemidir. Yılmaz'a göre, Kur'an'la inşa olmaya henüz başlayan biri, tıpkı matematik dersiyile yeni tanışan bir öğrencinin önüne üslû ve köklü sayıların konulması misali, Rasulullah'ın 22. yılda aldığı vahiy bilgileriyle muhatap olmamalıdır. Yapılması gereken surelerin kronolojik bir sıra takip edilerek muhataba sunulmasıdır.⁹²

Yılmaz'a göre, Kur'an'ın bir Mushaf halini almasında sahabenin rolü oldukça büyüktür ve bu rol özellikle surelerin tertibinde belirgin olarak kendini göstermektedir. Müfessir, surelerin tertibinin tevkîfî değil, içtihadî olduğunu savunmakta, bu sebeple de mevcut tertibe bağlılığın bir zorunluluk olmadığını

89 Müfessirin biyografisine dâir herhangi bir bilgi elde edilememiştir.

90 Yılmaz, *age*, c. I, s. 11.

91 Yılmaz, *age*, c. I, s. 20.

92 Yılmaz, *age*, c. I, s. 21,22.

dile getirmektedir.⁹³ Yine müfessir, surelerin Mekkî-Medenî ayrımlarının, mekân kriterine göre değil, hicret esas alınarak oluşturulduğunu ve bu oluşumun sağlıklı olmadığını dile getirmekte, Duman'ın zıddına, Mekkî surelerde Medenî ayetlerin, Medenî surelerde Mekkî ayetlerin mevcut olduğunu iddia etmektedir.⁹⁴

Yılmaz da çalışmamıza konu olan diğer iki müfessir gibi, yeni bir yöntemle kaleme aldığı tefsirinin hedefini, Kur'an'ı ilk muhataplarının anladığı gibi anlamak ve tanımak olarak belirlemiştir.⁹⁵ Bu hedefiyle de kronolojik tefsir kaleme alan müfessirlerimizin 'yeniden Kur'an'a Dönüş' tezini paylaşmakta olduğu söylenmelidir.

Müfessir, surelerin nüzul sıralamalarında esas aldığı Mushafın, Hattat Kadroğlu Mushafı olduğunu belirtmiştir.⁹⁶ Yılmaz, Kadroğlu mushafını esas alarak, surelerin 86'sını Mekkî, 28'ini Medenî kabul etmiş olmaktadır.⁹⁷

Yılmaz, her bir surenin tefsirine başlamadan önce, Duman'ın da uyguladığı üzere, surenin nâzil olduğu dönem ve ortamdan bahsetmekte, akabinde surenin meâlini vermekte, daha sonra tefsire geçmektedir. Eserde, surelerin Arapçaları verilmemiş, mealleriyle yetinilmiştir.

Hakkı Yılmaz tefsirinin değinilmesi gereken bir özelliği de, ayetlerin tefsirinde önceki müfessirlerden nakletmiş olduğu bilgileri kritik ederek aktarmasıdır. Müfessir, bu yöntemi tercih sebebini, pek çok yerde, ayetlerin anlaşılır kılınmasıyla ilintili olarak açıklamaktadır.⁹⁸ Dolayısıyla denilebilir ki, müfessirin asıl gayesi Kur'an'ın anlaşılır, anlaşılabilir bir kitap olduğunu göstermektir ve uyguladığı kronolojik metod müfessir nazarında bu gayeye hizmet eden en temel unsurdur.

Âl-i İmran, 3/7.ayette müfessire göre, müteşâbihlerin te'vilinin mümkün olmadığı değil, bilakis mümkün olduğu dile getirilmektedir. Müfessirin deyimiyle, kimilerine göre yorumlama kimilerine göre de tefsir etme anlamına gelen *te'vil* kelimesi de *müteşâbih* kelimesi gibi anlamı yanlış tespit edilen kelimelerdendir. Müfessire göre te'vil "geriye dönüş" kök anlamının tedbir (arkalaştırma) halini almış şeklidir. Dolayısıyla "Müteşâbih ayetlerin te'vili demek o ayetlerin birbirinden güzel, birbirine benzeyen açık-seçik anlamlarının arka arkaya sıralanması, bu anlamların öncelikli bir sraya tâbi tutulması" demektir. Yoksa anlamları sadece Allah tarafından bilinen, kapalı ve anlaşılmaz ayetlerin ancak 'rasihun' denilen ehil kimselerce yorumlanabilmesi değildir."⁹⁹ Ayrıca Yılmaz, tefsirinin giriş

93 Yılmaz, *age*, c. I, s. 18,19, 22.

94 Yılmaz, *age*, c. I, s. 19.

95 Yılmaz, *age*, c. I, s. 22.

96 Yılmaz, *age*, c. I, s. 22.

97 Bk. Yılmaz, *age*, c. I, s. 22-25.

98 Bk. Yılmaz, *age*, c. I, s.66, 170, 340.

99 Yılmaz, *age*, c. X, s. 50,51.

yazısında *müteşâbihatın* birden çok ve birbirinden güzel ayetlere delalet ettiğini ve bu anlamlardan hangisi tercih edilirse edilsin hepsinin hakikate tekabül edeceğini söylemiştir. Üstelik müfessire göre *müteşâbih* grubuna dahil edilen ayetlerin açıklık ve anlaşılabilirlik bakımından muhkem ayetlerden de herhangi bir farkı bulunmamaktadır. Çünkü, sözün en güzeli konumundaki Kur'an'ın bu denli şifreli ve kapalı anlamlara yer vermesi mümkün değildir.¹⁰⁰

Tüm bu yorumlarına rağmen müfessir, es-Secde Suresi, 32/4.ayetin tefsirinde, ayetteki 'istivâ'dan maksadın lafzî olarak anlaşılmasının Kur'an'ın ruhuna aykırı olduğunu dile getirmiş, tercihini giriş yazısında serdettiği cümlelerle teâruz teşkil edecek şekilde, 'olması gereken anlam budur' edâsıyla belirtmekten çekinmemiştir.¹⁰¹ Ayrıca 'Allah'ın gelmesi, inmesi, arşa istiva etmesi, elinin olması gibi tâbirlerin *müteşâbih* ifadeler olduğunu dile getirip bunların ancak ehil kişilerce te'vil edilebileceklerine dâir görüş bildirmesi¹⁰², hem müfessirin Âl-i İmran, 3/7. ayete verdiği anlamı ortaya koymakta hem de kendini ayetteki *râsîhûn* sınıfına dâhil ettiğini göstermektedir.

Ayrıca Hakkı Yılmaz, ilgili ayetin Necranlı Hristiyanların tartışmalarına binâen nâzil olduğunu zikretmiş fakat anlamın tüm zamanlara yönelik olduğu yönünde tercihte bulunmuştur.

Klasik tefsir geleneğinde *müteşâbihattan* sayıldığı halde, müfessir nazarında gayet açık ve net olan bir diğer ayet de Müddessir suresinin 30.ayetidir. Ayetteki cehennem tasvirlerinde geçen 19 sayısı, müfessire göre *müteşâbihattandır* fakat ibarenin *müteşâbihattan* olması, anlamının kapalılığını değil zenginliğini göstermektedir. Dolayısıyla, ayetin birbirine benzer birden çok güzel anlamı vardır. Yine müfessire göre, "bu anlamların te'vili (önceliklenmesi) kendini Kur'an'a veren gayretli ilim adamlarını beklemektedir."¹⁰³

Fark edileceği üzere müfessir, sarfettiği bu cümlelerle gerek Âl-i İmran, 3/7. ayette gerekse es-Secde, 32/4.ayette ortaya koyduğu *müteşâbih* ve *râsîhûn* kullanımları hakkındaki yorumlarını nakzetmiş olmaktadır.¹⁰⁴ On dokuzun tefsirine gelindiğinde ise Yılmaz'ın tam anlamıyla bir çıkmaza girdiği görülür. Müfessir, ayeti ilgilileri tarafından "On dokuz mucizesi" şeklinde isimlendirilen görüşlerle tefsir çabasına girişmiştir. Müfessire göre, Galile'nin de dediği gibi, Allah'ın evreni yaratmakta kullandığı dil matematiktir ve evrendeki bu matematik, insanı, bunun yansımalarını Kur'an'da da aramaya sevketmiştir.¹⁰⁵ Müfessir bu yansımaları öylesine dalmıştır ki ayetin tefsirine ayırdığı 5-6 sayfayı, gelenekte 'ebced hesabı'

100 Yılmaz, *age*, c. I, s. 13.

101 Yılmaz, *age*, c. VIII, s. 22.

102 Yılmaz, *age*, c. VIII, s. 22.

103 Yılmaz, *age*, c. I, s. 114.

104 Öztürk, *age*, s. 367.

105 Yılmaz, *age*, c. I, s. 115.

günümüzün popüler dilinde de ‘Kur’an şifreleri’ olarak yer eden harf sayı ve bir takım işlemlerle doldurmuştur.¹⁰⁶

İlgili ayet ve öncesindeki iki ayetle ilgili Yılmaz’ın yorumu şu şekildedir:

“Levhaları/tablolari insanlar için sağlayan, sürekli göstermeyen ama yok da etmeyip hafızasında saklayan şey “bilgisayar”; bilgisayar üzerindeki “on dokuz” ise Kur’an’ın 19 sayısı ile şifrenlenişi olabilir... İşte 26. ayette, “yakında” diye ifade edilen gün gelmiş, insanlar bilgisayar bulmuştur. Bilgisayarla birlikte Kur’an’la ilgili 19 mucizesi gündeme gelmiştir.”¹⁰⁷

Ayrıca müfessir ‘sekar’, ‘on dokuz’ ve ‘bilgisayar’ kavramlarına dair açıklamalarına ışık tutacağını düşündüğünden besmelenin toplamda on dokuz harften meydana geldiğini dile getirmiş ve her harfin taşıdığı rakam ve şifreleri ayrıntılı bir biçimde okuyucuyla paylaşmıştır.

Hakkı Yılmaz’ın bu yorumları hakkında çok rahatlıkla denilebilir ki müfessir, *muhkem* ve *müteşâbih* kavramlarının anlam alanlarını boşaltarak kendince makul çözümlerle doldurmaya çalışmış fakat bu şekilde, hem tefsirinin başında zikrettiği amaçlarla hem de Kur’an’ın ruhuyla teâruz oluşturan sonuçlara imza atmıştır.

3.3. Kur’an Yolu, İniş Sırasına Göre Kur’an Anlam ve Tefsiri-Şaban Piriş¹⁰⁸

İlmilikten olabildiğince uzak olarak kaleme alınan çalışma toplamda dört ciltten oluşmaktadır. Arz Yayıncılıktan basımı yapılan eserin kapağına ne baskı tarihi ne de yeri girilmiştir. Eserde ne bir giriş yazısı, ne müfessirin biyografisi ne de bir dizin bulunmaktadır. Eserde ne müfessir ne de yayıncıları tarafından kaleme alınmış herhangi bir tanıtım yazısı mevcut olmadığından, müfessirin nüzul sıralamasında neyi ya da kimi esas aldığını gösteren herhangi bir açıklama da bulunmamaktadır. Fakat Piriş *Yeniden Kur’an’a Dönüş* isimli eserinde nüzul sıralamalarında Osman Keskiöğlü’nün *Kur’an-ı Kerim Bilgileri* isimli kitabında verilmiş olan sıralamayı esas aldığını dile getirmektedir.¹⁰⁹

Pek çok ayetin mealıyla yetinilip tefsirine geçilmediği eserin her bir cildindeki surelerin sonunda o sureden emirler ve yasaklar başlığı oluşturulmuş, maddeler halinde bu başlıklar müellifin kendi çıkarımlarınca sıralanmıştır. Son cildin yarısından fazlası “Kur’an Yolu Çalışma Kitabı” başlığıyla derlenmiş ve surelerin nüzul sıralamaları tablo halinde verilmiştir. Ayrıca okuyucuya Kur’an Yolu çalışma

106 Bk. Yılmaz, *age*, c. I, s. 114-118.

107 Yılmaz, *age*, c. I, s. 116.

108 1965 Kayseri doğumlu olan Şaban Piriş, 1991 yılında Arap Dili ve Edebiyatı Bölümünden mezun olmuştur. Hanif yayıncılığın sahibidir. (Bk. Süleyman Karacelil, “Cumhuriyet Dönemi Tefsir Hareketleri”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2004, s.16.)

109 Piriş, *age*, s. 95.

programı sunulmuştur.¹¹⁰ Her bir sayfası reklam broşürünü andıran son cildin ikinci yarısına yerleştirilen bu çalışma programıyla Piriş, okuyucuya verimli çalışma teknikleri telkin etmektedir.

'Kur'an Yolu Çalışma Kitabı' başlığının altındaki bölüm ise tam bir imtihan kağıdını andırmaktadır. Her bir sure için ayrı ayrı oluşturulan surenin ana konusu başlığından sonra boşluk bırakılmış, emir ve yasaklar başlığı konulmuş, yine boşluk bırakılarak boşlukları okuyucunun doldurması istenmiştir. Ayrıca, Piriş'in her çalışma kağıdının altına düştüğü "Buraya sığmayan diğer emir ve yasakları bir dosya kağıdına yazabilirsiniz" notu da eserin bir tefsir amacıyla değil, halkta Kur'an kültürü oluşturacak bir temrin kitabı ortaya koymak amacıyla kaleme alındığı izlenimini uyandırmaktadır. Piriş'in, son ciltte, yer yer tefsir usulünden bazı konuları, bazen gayb, hikmet gibi kavramları, bazen de Kur'an'da aile hayatı gibi başlıkları birer ikişer sayfa açıklamaya çalıştığı görülmektedir. Müfessir, Âl-i İmran, 3/7. ayetle ilgili olarak *muhkem-müteşâbih* bağlamında çok fazla bilgiye yer vermemiştir, konuyu tartışmaya açmadan şu yorumda bulunmuştur:

"Kur'an'ı Hz. Muhammed'e (sav.) Allah indirmiştir. O Kur'an'ın bazı ayetleri muhkemdir. Yani, anlamı te'vil götürmez ve nettir. Böyle ayetler, Kur'an'ın temelini oluştururlar ve Kur'an'ın büyük bir kısmı bu ayetlerden oluşmaktadır. Fakat, Kur'an'da birkaç farklı anlama çekilebilecek ayetler de vardır. Aslında Kur'an diğer ayetleriyle birlikte düşünüldüğü ve değerlendirildiği zaman işaret ettikleri anlam ortadadır. Saptırıcı yorumlara yer bırakmazlar, fakat, kalplerinde eğrilik bulunan münafık karakterli kimseler insanları Allah'ın doğru yolundan çıkarmak için Müteşâbih denilen bu ayetleri emellerine âlet ederler. Kur'an ruhu ve bütünlüğü içerisinde sökülüp alarak istedikleri gibi saptırırlar, anlamlarını kaydırırlar, tevil ederler ve bu ayetlere dayanarak bir takım batıl mezhepler türetirler. Oysa ilimde ilerlemiş ve ihtisas yapmış olanlar onların Allah katından indirilen hakikat olduğunu bilirler ve hepsine iman ederler. Ama bunu yalnızca akli selim sahibi olan kimseler düşünür ve takdir ederler. Onlardan başkası bu gerçeği algılayamaz."¹¹¹

Görüldüğü üzere Piriş, bir olgu olarak *müteşâbih*'in anlamını reddetmemekte, müteşâbihattan sayılan ayetleri Kur'an'ın diğer ayetleri yardımıyla değerlendirme çabasında bulunduğu işaret ettikleri anlamların ortaya çıkacağına inanmakta ve *râsîhûn* kelimesini ayetleri kendi emellerine âlet etmeyen, ayetlere iman edenler olarak değerlendirmektedir.

Piriş, es-Secde, 32/4.ayette bahsi geçen, Allah'ın arşa istiva etmesine ise Allah'ın arşa hakim olması olarak anlam vermiş, detayına dâir herhangi bir açıklamada da bulunmamıştır. Fakat aynı ayetteki altı günde yaratma hadisesine

110 Şaban Piriş, *Kur'an Yolu, İniş Sırasına Göre Kur'an Anlam ve Tefsiri*, Arz yay, c. IV, yy., ts.,s.2.

111 Piriş, *age*, c. III, s. 1378.

dâir Allah indindeki altı günün kullar nazarında 6000 yıla tekâbül ettiğini, yine de en iyisini Allah'ın bildiğini dile getirmiştir.¹¹²

el-Müddessir, 74/30.ayetdeki on dokuz rakamıyla ilgili olarak Piriş, farklı bir yorumda bulunmamış, aksine “Bazıları on dokuz sayısını değişik yorumlara alet etmek istemektedirler.” cümlesini sarfetmiştir. Şaban Piriş'e göre on dokuz sayısının meleklerin adedine karşılık geldiği gayet açıkça ayette belirtilmiştir.¹¹³

3.4. Fahrettin Yıldız Tefsiri-Fahrettin Yıldız¹¹⁴

Fahrettin Yıldız Tefsiri ismiyle bilinen eser, tamamlanmamış ve basımı da gerçekleşmemiş bir çalışmadır. Çalışma “darulkitap.com” adresinde *Darulkitap İslam Ansiklopedisi* isimli sistemin içindeki Kur'an- Tefsirler başlığı altında bulunmaktadır.¹¹⁵ Sistemde nüzul sıralamasıyla birlikte tefsirleri tamamlanmış 42 sure bulunmaktadır. Dolayısıyla çalışma, nüzul sırasıyla Alâk ve Şuara arasındaki sureleri kapsamaktadır.

Sözü geçen çalışmada, sureler orijinal halleriyle Arapça olarak verilmiş, sonra meallendirme daha sonra da tefsire geçilmiştir. Her bir sureye küçük ara başlıklar yerleştirilmiştir. Sure başlarında surenin nâzil olduğu tarih ve şartlar asgarî ölçüde vermeye çalışılmış, Mekkî-Medenî ayrımı yapılmış, surenin ayet sayısı zikredilmiştir. Çalışmada ilmi bir dil kullanılmış, kavram tahlilleri gerektiği durum ve şartlarda yapılmıştır.

Çalışma henüz tamamlanmadığından incelemeye tâbi tuttuğumuz Âl-i İmran, 3/7. ve es-Secde, 32/4. ayetlerin tefsirleri bulunmamaktadır. el-Müddessir, 47/30. ayetle ilgili olarak ise müfessirin hayli fazla yoruma yer verdiği söylenebilir. İlgili ayetin tefsirine geçmeden önce müfessir, 26-27. ayetlerdeki 'segar' kullanımının 'bilgisayar'a tekâbül ettiği söylemini eleştirmek adına ilgili ayetlerin tefsirini Kur'an-bilim ilişkisi başlığı altında işlemiştir. Müfessire göre, bilimsel tefsir adı altında girilen yorumlar her ne kadar iyi niyetli çabaların mahsulü olsalar da “Kur'an'ın amacının bilimlerin sistematığına girmek değil, insanlara yol göstermek”¹¹⁶ olduğu gerçeğini âtlı bırakmaya hakları olmamaktadır. Müfessir sözlerinin devamında bilimin ilkeleriyle Kur'an'a bakmaya çalışanlara ilişkin şu cümleleri sarfetmiştir:

112 Piriş, *age*, c.II, s. 1064.

113 Piriş, *age*, c. I, s. 23.

114 1950 Sakarya doğumlu olan Fahrettin Yıldız, 1975 İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü mezunudur. Aynı yıl MEB bünyesinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenliğine başlamış ve 2001 yılında emekli olmuştur. Müfessirin Kur'an kavramlarıyla ilgili çalışmaları, yayımlanmış makaleleri ve radyo konuşmaları bulunmaktadır. (Fahrettin Yıldız, *Kur'an Aydınlığında Hayatı Doğru Yaşamak*, İstanbul, İşaret yay, 2003.)

115 Ekim 2014'ten beri internet üzerinden ilgili adrese erişim engellenmiş bulunmaktadır. Çalışmamızdaki veriler *Darulkitap İslam Ansiklopedisi* sisteminin tarafımızda mevcut olan halinden elde edilmiştir.

116 Fahrettin Yıldız, *Fahrettin Yıldız Tefsiri*, <http://www.darulkitap.com>

“Bazı insanlar akıllarını çalıştırıp bilimsel bilgiyi iktisap etmeye çalışacakları yerde onu hazır olarak Kuran’da aramaya kalkışmışlar, Kuran’a da âdeta bir bilim kitabıymış gibi bakmışlar. Oysa Kuran’a dikkatlice bakılırsa onun sadece bilgi kaynağı olmadığı, ayrıca akılı ve iradeyi doğru kullanmayı gösteren bir kitap olduğu görülür. Demek ki Kuran, çeşitli bilgi türlerini şifreli olarak taşıyan bir kitap değil, tam aksine her çağda insanların hakikati bulmalarına rehberlik edecek son ilahi kitaptır.”¹¹⁷

Bu yorumlarından da görüleceği üzere, Fahrettin Yıldız, bilimsel tefsirin iyi niyetle girilen fakat temel sâikleri Kur’an’ın ruhuyla mutâbık olmayan bir takım çabalardan ibaret olduğunu düşünmekte, bu düşüncesiyle, incelemeye tâbi tuttuğumuz el-Müddessir, 47/ 30. ayete getireceği yorumlara okuyucuyu hazırlamaktadır.

30. ayeti müfessir, “Cehennem Muhafızları” başlığı altında ele almış, *on dokuz mucizesi* olarak bilinen popüler söylemleri sert bir dille eleştirmiş ve reddetmiştir. Müfessire göre ayetteki on dokuz sayısı herhangi bir şekilde kayıt altına alınmadığı halde, sonraki ayetlerden, bu sayının “cehennem muhafızları olan melekî güçlere (zebanilere)” delâlet ettiği anlaşılmaktadır.¹¹⁸ Bu yorumunun akabinde müfessir, Elmalılı ve Râzî’den (v.606/1209) naklettiği görüşlerle “her şeyi en iyi Allah bilir deyip iman etmenin en doğrusu olduğunu”¹¹⁹ dile getirerek, aslında müteşâbihlerin te’vili noktasındaki görüşünü de ortaya koymuş bulunmaktadır.

Öyle anlaşılmaktadır ki, müfessir, ayette geçen on dokuz sayısı hakkında fazlaca yorum yapılması taraftarı değildir. Ona göre “on dokuz mucizesi” adı altında ortaya konulan “sağlıksız yorumların, temelsiz söylemlerin, Kur’an’la hiçbir ilgisi bulunmamaktadır.”¹²⁰ Bu sebeple de müfessirin kendi söylemiyle, “kendilerini bilim alanında uzman, din konusunda da yetkin görenlerin, alanlarının sihirbazı konumuna düşmemeleri gerekir.”¹²¹

Çalışmamıza konu olan diğer üç tefsirde incelemeye çalıştığımız es-Secde, 32/4.ayetin muhtevâ ve lafız bakımından bir benzeri olan el-A’raf, 7/54. ayette¹²² geçen ‘Allah’ın arşa istivâ etmesi’ni müfessir, hükümlerlik olarak tefsir etmeyi tercih etmiştir. Müfessir, bu tabirin kullanıldığı her bir ayette tabirin, Allah’ın alemleri yaratmasıyla ilgili bir beyânât içerisinde geçtiğini dile getirmiş, İslam alimlerinin de anlamı bu ekseninde verdiklerini ifade etmiştir. Son olarak da

117 Fahrettin Yıldız, *age*.

118 Yıldız, *age*.

119 Yıldız, *age*.

120 Yıldız, *age*.

121 Yıldız, *age*.

122 “Şüphesiz ki Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan ve Arş’a istiva eden, geceyi, durmadan kendisini kovalayan gündüze bürüyüp örten, güneşi, ayı ve yıldızları emrine boyun eğmiş durumda yaratan Allah’tır. Bilesiniz ki, yaratmak da, emretmek de O’na mahsustur. Âlemlerin Rabbi Allah ne yücedir.” (Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, haz.: Hayrettin Karaman v.dğr., Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2006.)

'Allah'ın arşa oturması'ndan maksadın, mülküne tam hakim olup onu dilediği gibi yönetmesi olduğunu dile getirmiştir.¹²³

Sonuç

Kur'an'a dair kronolojik çalışmaların ilk örneklerinin Batı'da Oryantalistler tarafından kaleme alındığı bilinmektedir. Bu durum, çoğu zaman zihinlerde, İslam topraklarındaki kronolojik yöntemin de menşeinin Batı'ya dayandığı sonucunu üretmektedir. Halbuki, kanaatimizce, Batı'daki çalışmaların etkisi de göz ardı edilmemekle birlikte, kronolojik usul, temel sâiklerini kendi iç dinamiklerinden almaktadır. İç dinamiklerden kastımız, İslam coğrafyası ve Müslüman zihinlerdir. Özellikle son iki üç asırdır bu coğrafya, Batı tahakkümüne şahit olmuş, bu şahitlik Müslümanları, sağlam bir çözüm üretmeye sevketmiş ve çözüm *Kur'an'a Dönüş*'te bulunmuştur. Kronolojik tefsir de Kur'an'a dönüşü kolaylaştıran amillerdendir.

Türkiye de 1970 ve 1980'lerde, özellikle Mısır ve Hint alt kıtasında ortaya çıkan bu hareketlerden etkilenmiş, aydınlarımız, Arap coğrafyasında emperyalist güçlerin dini tahrif çalışmalarına karşı Müslümanların ürettiği çözümün aynısını, kendi topraklarında, ideolojinin boyunduruğunda tahrif edilmiş dinî algıyı yeniden ihya etmek adına kullanmıştır. İşte bunlar, Kronolojik tefsirin kendi iç dinamiklerini oluşturmaktadır.

Cumhuriyet Dönemi, gerek Türkiye gerekse Türkiye'ye Osmanlı gibi büyük bir ceddin torunları nazarıyla bakıp ümitvâr olan İslam ülkeleri açısından, etkileri günümüze ulaşan, çok köklü sonuçlar doğurmuştur. Bu sonuçlar sadece gerçekleştirilen bir takım inkılaplarla sınırlı kalmamış, dile, kültüre, ilmî ve dinî hayata sirayet etmiştir. Millî devlet-millî din söylemi, dinî sahaya yeni bir İslam ve yeni bir Kur'an anlayışını telkin etmiş, bu telkin karşısında, dönemin din uleması, hem Kur'an'ın Türk milleti nezdinde ihyasına hem de devlet ideolojisinden tecridine yönelik çabalarda bulunmuşlardır.

Bu dönemde Merhum Elmalılı Hamdi Yazır'la (ö.1942) başlayan Türkçe telif tefsir serüveni, içinde bulunduğumuz yıllara kadar pek çok ürün vermiş, 2000'li yıllarda ise bu coğrafya Kur'an'ı anlamada yeni bir yönetime ihtiyaç hissetmiştir. Kronolojik tefsir faaliyeti bu ihtiyaca verilmiş bir cevaptan müteşekkildir. Çalışmamıza konu olan *Beyânü'l-Hak*, *Tebyînü'l-Kur'an*, *Kur'an Yolu* ve *Fahrettin Yıldız* tefsirleri, bu cevaba hizmet eden âmillerdir. Çalışmamıza konu olan tefsirler, hala içerisinde bulunduğumuz Cumhuriyet döneminin bir ürünü olmalarına rağmen, tefsirlerin, dönemin ideolojisini taşımadıkları, bilakis, daha iyi bir din algısı temin etmek adına kronolojiyi tercih ettikleri tespit edilmiştir. İlgili tefsirler, dönemin ideolojisini taşımamakla birlikte, *Tebyînü'l-Kur'an* örneğinde de görüldüğü üzere, 21. asrın ilmî ve içtimâî gelişme ve tartışmalarından da berî olmamışlardır.

123 Yıldız, *age*.

Kaynakça

- Akdemir, Salih, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, "Cumhuriyet Döneminde Yayımlanan Türkçe Telif ve Tercüme Tefsirler Üzerine Bir Değerlendirme", c. II, sayı:8, 1988, s. 17-34.
- _____*Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümelei*, Ankara: Akid Yay., 1989.
- Arkoun, Muhammed, *Kur'an Okumaları*, çev. Ahmet Zeki Ünal, İstanbul: İnsan Yay., 1995.
- Aydar, Hidayet, "Cumhuriyet Dönemi Türkçe Kur'an Tefsirleri", *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru Tefsir ve Toplum*, İstanbul: Ensar Yay., 2011, s. 425-626.
- _____*Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*, İstanbul: Kur'an Okulu Yay., 1996.
- Aydüz, Davut, *Tefsir Tarihi, Çeşitleri ve Konulu Tefsir*, İstanbul: Işık Yay., 2004.
- Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı "Din Nasıl Bir Gerçektir?", *Türk Düşüncesi*, 1955, c. III, sayı:15, s. 162-166.
- Bâzergan, Mehdi, *Kur'an'ın Nüzul Süreci*, Ankara: Fecr Yay., 1998.
- Bilgin, Mustafa, "Hak Dini Kur'an Dili" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1997, c. XV, s.171-173.
- Bulut, İsmail, "Şah Veliyyullah Dehlevî'nin Kelâmî Görüşleri" (Yayımlanmamış Doktora Tezi), *Ankara Ünivesitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara 2007.
- Bulut, Yücel, "İslâmcılık, Tercüme Faaliyetleri ve Yerlilik", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, İstanbul: İletişim yay, 2004, c. VI, s.903-926.
- Cündioğlu, Dücâne, *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet –I*, İstanbul: Kitabevi Yay., 1999.
- _____*Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*, İstanbul: Kitabevi Yay.,1998.
- Demir, Ahmet İshak, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslam'a Bakışı*, İstanbul: Ensar Yay., 2004.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İstanbul: İFAV Yay., 2008.
- Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsiru'l-Hadis, Nüzul Sırasına Göre Kur'an Tefsiri*, çev.Şaban Karataş v.dğr., İstanbul: Ekin Yay., 1997,c. I.
- Draz, Abdullah, "Kur'an-ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tertib Edilmesi Teklifine Edebî Eleştirisi", *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, çev. Ahmet Nedim Serinsu, y.y, ts, s. 191-209.
- Duman, Zeki, *Beyânu'l – Hak : Kur'an-ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri*, Ankara: Fecr Yay., 2006.
- Duran, Burhanettin "Cumhuriyet Dönemi İslamcılığı, İdeolojik Konuları, Dönüşümü ve Evreleri", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, İstanbul: İletişim yay, 2004, c. VI, s.129-156.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Fehmü'l-Kur'ân: Nüzul Sırasına Göre Hikmetli Kur'ân'ın Anlaşılır Tefsiri*, çev. Muhammed Coşkun, İstanbul: İlimyurdu yay, c. I, 2013.
- es-Suyutî, Celaleddin, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut: Dâr-u İbn Kesîr, c. I, 1987.
- Gözeler, Esra, "Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesine Batılı Yaklaşımlar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, c. LI, sayı:1 s.295-326.
- Kafadar, Osman, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, "Cumhuriyet Dönemi Eğitim Tartışmaları", İstanbul: İletişim Yay. 2004, c. III, s.351-381.

- Kaplan, Doğan, "Ehl-i Beyt'in Gizli İlmi: Hz. Ali'ye Nispet Edilen Kitâb-ı Ali (Sâhife- Câmia) Cefr ve Mushaf-ı Fâtıma Hakkında Bir İnceleme" *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, sayı: 30, s. 75-92.
- Kara, İsmail, Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi: Metinler/ Kişiler, İstanbul: Risâle Yay., 1986, c. I.
- Karaarslan, Nasuhi Ünal, "İbnü'n-Nedîm" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2000, c. XXI, s. 171-173.
- Karaman, Hayrettin v.dğr., *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2006.
- Mertoğlu, M. Suat "İslâm'ın Anlaşılmasını Kur'an İle Sınırlandırma Eğilimini Ortaya Çıkaran Temel Dinamikler", *Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı*, ed.Cengiz Kallek, İstanbul: İsam yay, 2010, s.115-149.
- Nöldeke, Theodor, *Kur'an Tarihi*, çev. Muammer Sencer, yy., İlke Yay.,1970.
- Okumuş, Mesut, *Kur'an'ın Kronolojik Okunuşu Muhammed İzzet Derveze Örneği*, Ankara: Araştırma Yay., 2009.
- Olgun, Hakan, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu: Protestanlık*, İstanbul: İz yay, 2006.
- Özsoy, Ömer, *Konularına Göre Kur'an : Sistematik Kur'an Fihristi*, Ankara: Fecr Yay., 1999.
- Öztürk, Mustafa, "Cumhuriyet Dönemindeki Telif Tefsirler" *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri*, İstanbul: Ensar Yay., 2012, s. 343-418.
- _____ Dinî Hükümlerin Kaynağını Kur'an İle Sınırlandırma Eğiliminin Kaynakları ve Tutarlılığı" *Dinî Hükümlerin Kaynağı ve Dinî Metinlerin Anlaşılması Konusundaki Çağdaş Yaklaşımlar Çalıştayı*, ed.Cengiz Kallek, İstanbul: İsam yay, 2010, s.13-67.
- _____ "İslâmî Kökencililiğin Bir Tezâhürü: Mealcilik", *İslâmiyat*, 2007, sayı: 1, s.117-138.
- Paret, Rudi, *Kur'an Üzerine ve İslam Sembolizmi*, İstanbul: İz Yay., 2012.
- Piriş, Şaban, *Kur'an Yolu, İniş Sırasına Göre Kur'an Anlam ve Tefsiri*, Arz Yay., c. IV, yy, ts.
- _____ *Yeniden Kur'an'a Dönüş*, İstanbul, Hanif Yay., 1993.
- Polat, Fethi Ahmet, "Tefsirin Güncel Sorunları ve Örnek Türkçe Mealler", *Tefsir El Kitabı*, Ankara: Grafiker Yay., 2012.
- Rıza Savaş, Ömer Dumlu, "Nüzül Sırasına Göre Ayet Ayet Kur'an'ın Yorumu (Neden Ayet Ayet Kur'an'ın Yorumu)", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Yay., 2010, s. 163-180.
- Sönmez, Vecihi, "Selefi Düşüncesinin tarihi Arka Planı ve Selefilik", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, Bişkek, 2010, s.169-185.
- Türcan, Selim, "Tefsirde Bir Yöntem Esası Olarak Kur'an Kronolojisi Meselesi", *Kur'an Nüzülünün Mekke Dönemi*, Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yay., 2013, s. 213-228.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad.: İsmail Karaçam v.dğr., İstanbul: Azim Yay., 2011, c. I.
- Yıldız, Fahrettin, *Fahrettin Yıldız Tefsiri*, <http://www.darulkitab.com>
- Yılmaz, Hakkı, *Nüzül Sırasına Göre Tebyinü'l-Kur'an: İşte Kur'an*, İstanbul: İşaret Yay., 2007, c. I.
- Yılmaz, Mustafa Selim, "İslami Düşünce Tarihinde Bir Anlama Biçimi Olarak Selefilik Üzerine Bir Deneme", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2014, c. III, sayı: 3, s.532-553.

ŞEYH EŞREFZÂDE İZZETTİN: HAYATI, ESERLERİ VE GÖRÜŞLERİ*

Sheikh Eshrefzade İzzettin: His Life and His Works

Dr. Fatma ÇALIK**

ÖZET

Kâdiriyye, Sünnî gelenek içinde yer alan bir tarikattir. Eşrefiyye'nin gelişip serpildiği topraklarda ise aşk ve cezbe ehlinin tasavvuf anlayışı hakimdir. Eşrefiyye, bu iki cereyanı mezceden bir gelenek oldu. İslam dünyasının en eski, en yaygın ve müntesibi en fazla olan tarikatlarından biri olan Kâdiriyye'nin bir kolu olan Eşrefiyye, Eşrefoğlu Rûmî döneminden başlayarak İznik, Bursa ve havâlisine yayılmaya başladı ve yüzlerce yıl, bölgeyi besleyen temel kültür havzalarından biri oldu. Şeyh Eşrefzâde İzzettin, bu geleneğin 18. y.y.'daki mümessillerinden biriydi. Elli yıla yakın şeyhlik makamında kaldı ve eserler verdi. Bu makalede şeyh, kendi eserlerinden yola çıkılarak tanıtılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kâdiriyye, Eşrefiyye, Eşrefzâde İzzettin

ABSTRACT

Qadiriyyah was a Sufi order founded over a strictly Sunni tradition; whereas in the lands where Eshrafiyyah flourished and became prevalent, the prevailing Sufi understanding was one of zealous love and enrapturement. Eshrafiyyah turned out a tradition that combined both of these currents. Qadiriyyah was one of the oldest, the most widespread Sufi orders that has gathered a tremendous following in the Islamic world. Eshrafiyyah, a branch of Qadiriyyah, started to expand in Iznik and in the vicinity of Bursa, starting from the time of Eshrefoglu Rûmî, the founder of the order, and it soon became one of the basiz cultural basins that spiritually nourished the entire region. Sheikh Eshrefzade İzzettin was one of the representatives of this tradition in the 18th century. He served for over 50 years as the order's grand sheikh (as a postnishin) and produced number of works. In this article, we will try and introduce the Sheikh based on his own Works, and this is a first in this regard.

Keywords: Qadiriyyah, Eshrafiyyah, Eshrefzade İzzettin

* Bu makale, Yrd. Doç. Dr. Mustafa Bilgin'in danışmanlığında hazırlanan, Fatma Çalık'ın, Eşrefzâde İzzettin ve Tefsiri: 'Enisü'l-cenân' (UÜ, 2009) isimli doktora tezinden faydalanılarak hazırlanmıştır.

** Suudi Arabistan/Mekke Türk Okulu, (ftmygr.eaglaton@gmail.com)

Geliş Tarihi : 12.11.2015

Kabul Tarihi : 22.12.2015

Giriş

Kâdiriyye, bütün tasavvufî fikirleri ayet ve hadîsle ölçen, ona göre kabul veya reddeden tasavvufî cereyanların öncüsü iken, Kâdiriyye'nin bir kolu olan Eşrefiyye'nin gelişip serpiştiği topraklar, aşk ve cezbe ehli, melâmî meşrep Horasan Erenleri'nin¹ tasavvuf anlayışlarıyla yoğrulmuştu.² Tarikatın orijininde bulunan bu çeşitliliğin yansımaları çok renkli oldu. İbâdet ve ubûdet bilinciyle kâim bir zühd ve takvâ anlayışı ile aşk, yâr, üns, ülfet, belâ, cefâ... kavramlarıyla coşan bir aşk mistisizmi aynı nehir yatağında birleşti ve bu nehir, başta İznik ve Bursa olmak üzere yüzlerce yıl geniş bir kültür havzasını besleyip şekillendirdi.³

Eşrefoğlu Abdullah Rumî (ö. 874/1469), Bursa'da, Mehmed Çelebi Medresesi'ndeki eğitimini tamamlayıp allâme Alâüddin Ali'ye mu'fdlik ettiği bir dönemde tasavvufî ilimlere merak duyar ve Emir Sultan (ö. 833/1430)'ın kapısını çalar. Emir Sultan, bir süre hizmetinde bulunan bu genç danişmendi, bir mektupla Ankara'ya, Hacı Bayram Veli (ö. 833/1429-1430)'nin yanına gönderir. On iki sene Hacı Bayram Veli'nin hizmetinde bulunan Eşrefoğlu Abdullah, burada hem gözde bir mürid hem de Şeyhi'nin damadı olur ve şeyhlik alameti olarak kendisine verilen alem ve seccade ile İznik'e döner.

Eşrefoğlu, mürşidi Hacı Bayram Veli'nin tensibiyle Suriye'ye, Abdülkâdir Geylânî'nin torunu Şeyh Hüseyin Hamavî'ye gider. Orada hüsn-ü kabul ile karşılaşır ve orada bir süre kaldıktan sonra İznik'e halife kılınır.⁴ Ankara'da bir Bayramî derviş iken Hama'dan bir Kadirî şeyhi olan Eşrefoğlu Rûmî, Kadiriilik'in

1 Horasan Erenleri, cezbe ve ilahî aşk esasına dayalı Melametî geleneğe bağlı dervişlerdir. bk. Çetin, Osman, "Horasan", *DA*, İstanbul 1988, XVIII/240; Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Süfilik: (XIV-XVII. yy.)*, *Kalenderiler*, 2. bs., Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1999, s. 83.

2 Hicri III., IV. ve V. yüzyıllarda Bağdat ve Nişabur Mektepleri adıyla anılan iki tasavvuf cereyanı vardı. (bk. Abdülkerim el-Kuşeyrî, *Tasavuf İlimine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, (Giriş: Kuşeyrî'nin Hayatı ve Risalesi/Süleyman Uludağ) (haz. Uludağ, Süleyman), 3. bs., Dergâh Yay., İstanbul 1991, ss 53-54. Bağdat ve Nişabur ekolleri, bazen Irak Mektebi ve Horasan Mektebi diye ayrılmış ve Irak Mektebi'nin devamlılığının Rifâiyye ve Kâdiriyye gibi Sünnî tarikatlar tarafından sağlandığı; aşk, cezbe ve melâmet gibi kavramlarla özdeşleşen ve ağırlıklı olarak vahdet-i vücudtu eğilimlere sahip olan Horasan Mektebi'nin de Halvetiyye, Bayramiyye ve Celvetiyye gibi tarikatlar tarafından devam ettirildiği ileri sürülmüştür. bk. Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıllar)*, Tarih Vakfı Yay., İstanbul 1998, s. 251.

3 Eşrefiyye kültürü ve yayıldığı coğrafyalardaki etkileri hakkında bk. Kara, Mustafa, *Eşrefoğlu Rûmî*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1995, ss. 40-41; Azamat, Nihat, *Kâdiriyye*, *DA*, İstanbul 2001, XIV/131, 134,135; Muslu, Ramazan, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. yy.)*, İnsan Yay., İstanbul 2003, s.374.

4 Eşrefoğlu Rûmî'nin hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Tennürizâde, Mustafa İbn Seyyid Sunullah el-İslâmbulî, *Hediyyetü'l-fukarâ*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, no: 4640; vr. 6/b- 11/a; Baldırzâde, Selîsi Şeyh Mehmed, *Ravzâ-i Evliyâ* (haz. Mefail Hızlı-Murat Yurtsever), Arasta Yay., Bursa 2000, s. 274-280; Mehmed Veliyyüddin, *Menâkıb-ı Eşrefzâde*, (haz.: Abdullah Uçman), Ankara 2003, s. 9-37; Kara, *Eşrefoğlu Rûmî*, ss. 36-41.

kendi adına kurulmuş olan şubelerini,⁵ başta İznik olmak üzere Bursa ve Batı Anadolu'da yaymayı başarır.⁶

Bu makalede tanıtılan Şeyh Eşrefzâde İzzettin (1080/1672-1153/1740), Eşrefoğlu Rûmî'nin beşinci batından torunudur.⁷ Şeyh Eşrefzâde, Eşrefiyye'nin merkez tekkelerinden olan Bursa İncirli Dergâhı'nda yirmili yaşlarından itibaren elli yıla yakın bir süre post-nişîn olarak görev yapmış, Câmi-i Kebir ve Emir Câmi'inde, va'z ve irşâdla meşgul olmuş, tekkesindeki müritlerinin eğitimleriyle birlikte İncirli Dergâhı'nın maddî ve manevî anlamda gelişmesi için gayret sarfetmiştir. Sultan III. Ahmet ve Sultan I. Mahmut dönemlerinde saraya davet edilen ve sultanlar tarafından pek çok iltifata mazhar olan Eşrefzâde'nin vefatında hatt-ı hümayûn çıkartılıp bütün devlet erkânının cenazesine katılması sağlanmıştır.⁸

Sanatı şiir, mahlası İzzî, vazifesi vaizlik olan Eşrefzâde, şâir ve besteci olarak tanınan bir sûfidir⁹ ve biri sekiz ciltlik Arapça bir tefsir olmak üzere beş eser kaleme almıştır. Bu eserler, buldukları kütüphaneler, satır ve sayfa sayıları, içerdikleri konular gibi özellikleri açısından incelenmiş fakat bugüne kadar muhtevaları açısından akademik bir araştırma ve incelemenin konusu yapılmamışlardır. Şeyh Eşrefzâde'nin, yazılı veya basılı kaynaklarda, adı, dili, cilt sayısı hakkında bilgi verilen fakat metot ve muhteva olarak herhangi bir değerlendirmesi yapılmayan *Enisü'l-cenân* tefsirinin, Bursa Yazma ve Eski Eserler Kütüphanesi'nde (BUYEBE) bulunan aslını gün ışığına çıkarmak ve metot ve muhteva özellikleriyle ortaya koymak şahsımıza nasip olmuştur.¹⁰ Bu nedenle bu makale, bir taraftan, Eşrefiyye geleneğinin, Eşrefoğlu Abdullah Rûmî'den sonra, üç yüz yıl içinde yaşadığı gelişimi ve değişimi; diğer taraftan, tasavvufi bir cereyanın, farklı coğrafyalarda uğradığı yapısal değişimleri, bir diğer deyişle Kâdiriyye'nin zühd ve takvâ eksenli bir tarikat iken nasıl bir aşk, mahabbet, dostluk, ünsiyet, vuslat ve kavuşma arzusu, hasret,

5 Eşrefiyye'nin Kâdiriyye'nin bir kolu olarak temellerinin, Eşrefoğlu Rûmî tarafından atıldığını ileri süren kaynaklar olduğu gibi (bk. Baldırzâde, *Ravzâ-i evliyâ*, s. 274; Sadık Vicdâni, *Tomar-ı Turûk-u Âliye* (haz.: İrfan Gündüz), Enderun Kitabevi, İstanbul 1995, s. 128; Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 376.) Eşreflik'in yeni bir tarikat şubesi olarak son asırlarda ileri sürüldüğünü, gerek Eşrefoğlu'nun gerek Eşreflik mensuplarının Abdülkâdir Geylânî'ye bağlılıklarını daima ifade ettiklerini dile getiren düşünce sahipleri de vardır. (bk. *İznikli Eşrefoğlu Rûmî'nin Hayatı, Eserleri ve Divânı* (haz.: Mustafa Güneş), Sahaflar Kitap Sarayı, İstanbul 2006, s. 60.) Nitekim Eşrefoğlu Rûmî'den üç yüz yıl sonra yaşayan torunu Şeyh Eşrefzâde, *Enisü'l-cenân*'da kendisini '**Neseben Eşrefi tarikaten Kadiri**' şeklinde takdim etmektedir. (Mesela bk. Eşrefzâde, İzzettin Ahmed b. Muhammed Eşref-i Sâni (1083/1672-1153/1740 H.), *Enisü'l-cenân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, Bursa Yazma ve Eski Basma Eserler Kütüphanesi (BUYEBE), Genel 991-976, V, 135/b, 140/b, 154/b; VI, 477/b; IX, 249/b...).

6 Sadık Vicdâni, *Tomar-ı Turûk-u Âliye*, s. 108, ss. 128-129.

7 *Hediyetü'l-fukarâ*, 11/b.

8 Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-ı Şemsî* (haz.: Mustafa Kara-Kadir Atlansoy), Uludağ Yay., Bursa 1997, s. 100.

9 Özcan, Nûri, 'İzzeddin Efendi, Eşrefzâde', *DİA*, İstanbul 1995, XI/355; *Bursa Ansiklopedisi*, "Eşrefzâde İzzettin", Burdef Yay., Bursa 2002, II/673.

10 bk. Çalık, Fatma, *Eşrefzâde İzzettin ve Tefsiri: "Enisü'l-cenân"*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), Bursa 2009.

firâk ve iştiyâk ıstırabı, kadeh ve şarap gibi kavramlarla çoşan bir aşk mistisizmine dönüştüğünü doğrudan ve birinci el bir kaynağa dayalı olarak ortaya koyma bakımından bir ilk olma özelliği taşımaktadır. Makale, ağırlıklı olarak Eşrefzâde'nin *Enisü'l-cenân* tefsirindeki görüşleri ve şahitliklerine dayanmaktadır. *Enisü'l-cenân* tefsirinin metot ve muhteva olarak tanıtılması gayesiyle konular, ağırlıklı olarak deskriptif (tasvir edici) bir zeminde tanımlanmış, meselelerin problematik açıdan ele alınmasına, -bu makale çerçevesinde- imkan bulunamamıştır.

Resmî ideolojisini din temeli üzerine oturtan ve dinin de ancak resmî ideolojinin belirlediği sınırlar içinde kalan yorumlarının yaşamasına müsaade eden Osmanlı devlet bürokrasisi,¹¹ koyu Sünnî bir çizgiye sahip olan Nakşibendiyye, Bayramiyye'nin bir kolu olan ve vahdet-i vücudçu çizgisini Ehl-i Sünnet akâidi çerçevesinde yorumlamaya âzami gayret gösteren Celvetiyye¹², vahdet-i vücudçu olduğu halde devlet ile ilişkilerini sıcak tutma gayretindeki Mevleviyye ve Irak tasavvuf mektebinin iki büyük Sünnî tarikatı olan Rifâiyye ve Kâdiriyye tarikatlarına yaşama ve faaliyetlerini sürdürme imkanı sağlarken, Bayramiyye Melamiliği ve Halvetiyye gibi gavs-kutub doktrinini merkeze alan, vahdet-i vücudçu, Melami meşrep tarikatları heretik olarak damgalanmış,¹³ zaman zaman gergin, sıkıntılı ve bazen sonu kanlı biten süreçler yaşanmıştır.¹⁴ Fakat buna rağmen İbn Arabî'nin vahdet-i vücudçu görüşleri ve temel doktrinleri sünnî/gayr-i sünnî hemen hemen bütün tasavvufî cereyanlarda hakimiyet kurmayı, canlı bir damar olarak varlığını sürdürmeyi başarmıştır. Şeyh Eşrefzâde'nin *Enisü'l-cenân* tefsiri, vahdet-i vücud anlayışının en koyu Sünnî tarikatlarda bile canlılığını sürdürdüğünün en ikna edici örneklerinden biridir. Nitekim *Enisü'l-cenân*'a baktığımızda, "İmam Ahmed'in akidesi üzerine bulunmayan evliyâ var mıdır?" sorusuna "*Ne şimdiye kadar olmuştur, ne de bundan sonra olacaktır.*" diyecek kadar koyu Hanbelî bir çizgide duran Kâdirîlik'in¹⁵ kurucusu Abdülkâdir Geylânî'nin adına¹⁶ ve eseri *el-Gunye*'ye¹⁷ her ciltte bir elin parmaklarını geçmeyecek kadar az sıklıkta referansta bulunulurken,¹⁸ eserin hemen her sayfasının; Mevlânâ, İbn Arabî, İbn Fârız,

11 Osmanlı Devleti'nin ulemâ aracılığıyla şeriati kendi bünyesi içine alması ve ona, kendi dünya görüşüne uygun bir nitelik kazandırması ile ilgili geniş bilgi için bk. Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*; özellikle bk. İkinci Bölüm: *Osmanlı Toplumunda Zındık ve Mülhidlerin Toplumsal ve İdeolojik Tabanı*, ss. 106-135.

12 Aziz Mahmud Hüdâî tarafından kurulan Celvetiyye'nin vahdet-i vücudçu çizgisi ve Celvetiler'in İbn Arabî'ye duydukları bağlılık ve sevgiye dair bilgi için bk. Bursevî, İsmâil Hakkı, *Rûhu'l-beyân*, Mektebetü'l-Muhammediyye, İstanbul ts., IV/101, 125, 202; Bursevî, İsmâil Hakkı, *Kitabü'n-Netice* (haz. Ali Namli-İmdat Yavaş), İnsan Yay., İstanbul 1997, I/279-280; Hüseyin Vassâf, *Kemâl-nâme-i Hakkî* (haz. Murat Yurtsever), Arasta Yay., Bursa 2000, ss. 15-19.

13 Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, ss. 78-84, 92-96.

14 bk. Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, s. 106, 251-318; Abdülbâki, *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul Devlet Matbaası, İstanbul 1931, ss. 48-50.

15 Uludağ, Süleyman, 'Abdülkâdir Geylânî, *DİA*, İstanbul 1988, I/234.

16 *Enisü'l-cenân*, I, 171/a.

17 *Enisü'l-cenân*, I, 603/b; 604/a.

18 Mesela bk. *Enisü'l-cenân*, I, 171/a; 603/b; 604/a.

Yûnus, Aziz Mahmud Hüdâî, Bursevî gibi vahdet-i vücud anlayışının önde gelen isimlerinden yapılan iktibaslarla dolup taşıdığına şahit olunmaktadır.

A. Yaşadığı Dönem

Şeyh Eşrefzâde İzzettin'in yaşadığı (1083/1672-1153/1740) XVII. ve XVIII. asırlar, dünya üzerindeki mevcut dengelerin değişmiş olduğunun resmen ilan edildiği çağlar olmuştur. Bu dönemde, Karlofça Antlaşması (1699) ile sonuçlanan ve on altı yıla yayılan bir hezimetin idarî, malî ve sosyal bünyede yarattığı sarsıntıların, artık Batı'dan ithal edilen yöntemlerle aşılmaya çalışıldığı bir dönem yaşanmaya başlıyordu.¹⁹

Ard arda yaşanan savaşlar ve alınan yenilgiler, halkta ve idarede büyük bezginlik ve yılgınlık yaratmıştı. 1703 yılında tahta oturan ve hükümdarlığının ilk on beş yılını savaşlarla geçirmek zorunda kalan Sultan III. Ahmet, kendisi gibi savaştan nefret eden, barışseverlik ve eğlenceye düşkünlükte²⁰ kendisiyle pek bir uyuşan İbrahim Paşa'yı Sadrazamlık makamına getirdi.²¹ Artık Osmanlılar fetih siyasetini terk ediyor, Avrupa'daki gelişmeleri yakından takip etmeye başlıyorlardı.

Bir taraftan ilim ve fikir faaliyetleri ve imar çalışmaları, diğer taraftan giderek yaygınlaşan zevk ve safa düşkünlüğüyle öne çıkan Lale Devri'nin²² başlangıç yılı olarak kabul edilen 1130/1718 tarihinde Şeyh Eşrefzâde İzzettin, Bursa'da, *Enîsü'l-cenân* tefsirini kaleme almakla meşguldü. 1718 yılında altıncı cildi yazmaya başlamış,²³ 1723 tarihinde eserini yazma işini tamamlamıştı.²⁴

Enîsü'l-cenân'da Lâle Devri'ni, imar faaliyetleriyle öne çıkan devrin ileri gelenlerini, Sadâbâd eğlencelerini konu alan herhangi bir değerlendirme ve eleştiride bulunmamakla birlikte o dönemde yaşananlara telmih kabilinden bazı cümleler sarfettiği görülmektedir:

*'Zaman, akıllılar için ağlama, cahiller için hazlarını icrâ etme zamanıdır.'*²⁵

Eşrefzâde, devletin karşı karşıya kaldığı ağır siyasî ve malî sorunlar, yaşanan sosyal buhranlar ve toplumun alt katmanlarını vuran ekonomik buhran dalgaları ile ilgili devrin idarecilerini hedef alan herhangi bir eleştiri ya da değerlendirmede bulunmazken halkın günlük hayata akseden çaresizlik duygusunu ve dinî

19 Emecen, Feridun, "Kuruluşun Küçük Kaynarca'ya", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi* (edit.: Ekmeleddin İhsanoğlu), IRCICA (İslam Tarih ve Sanat Kültür Araştırma Merkezi), İstanbul 1994, I/56.

20 Sultan III. Ahmet'in eğlence, sanat, çiçek ve bahçe düşkünlüğüyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Refik, *Lale Devri* (nşr.: Abdullah Tanırkulu-Oktay Ünlü), 6. bs., Pınar Yay., İstanbul ts., ss. 24-27.

21 Ayvazoğlu, Beşir, "Lale Devri", *Osmanlı Ansiklopedisi*, 2.. bs., Ağaç Yay., İstanbul 1994, V/12.

22 Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Refik, age, s. 55, ss. 74-77.

23 bk. *Enîsü'l-cenân*, XI, 2/b.

24 bk. *Enîsü'l-cenân*, XII, 525/b.

25 *Enîsü'l-cenân*, VI, 460/b.

zaafiyetlerle birlikte gözlemlenen ahlakî dejenerasyonu şu şekilde dile getirmektedir:

*'Bazınız gündüz geçim veya hevası peşinde koşturur, fakat Rasûle salât, Kur'ân tilâveti, zikrullah, hakkânî amel aklına bile gelmez. Bu halin şahidi, mescid ve Câmilerin boş olması, çarşı, kahvehâne ve meyhânelerin dolu olmasıdır. Gecede ictimâ mahalline gider, orada hevâna uygun işler yapar, sonra da tavuğun daneyi gagalaması gibi namaz kılar, arkasından da sabaha kadar uyursun. Bu halinle mi Rasûl'ün ümmetinden biri olarak çağırılacaksınız?'*²⁶

Şeyh Eşrefzâde, çevresindeki insanların ahlakî zaafılar içinde olmalarından, sürekli birbirlerini eleştirip kınamalarından ve hatta kendi mevkiindeki insanların dahi istihzâ içeren söz ve davranışlara maruz kalmalarından da şikayetçidir:

*'Ey mümin kardeş, bil ki, özellikle bu zamanda ihtilâttan inkıta' gerekir. Çünkü bu zamanın çocuklarının dillerinden ve boş sözlerinden kurtulmak mümkün değildir. Uzleti seçsen ve kendinle meşgul olsan, "O, mağrur, mütekebbir ve mürâî biridir ", aralarına karışsan, "haddini bilmiyor, durumuna, mevkiine uygun işler yapmıyor, kapılarda dolanıyor", derler. O nedenle, aldırma, kendi durumunla meşgul ol. Halka bakma ! Çünkü onların bu zamandaki hali, Rasûlullah'ın buyurduğu, "Ümmetimin üzerine öyle bir zaman gelir ki idarecileri zulüm, âlimleri tama', kulları riyâ içinde, kadınları dünya ziynetleri, ergenleri de şehvet peşinde olurlar... Aralarında hayırlı insanlar ikâmet edemezler." hadîsindeki gibidir. Bu zamanın çocuklarının pek çoğunun halinin bu olduğunu anladığın zaman ne söylerlerse söylesinler aldırma ! Bir gün Azrail'in elinde olacağını, ruhunu teslim edeceğini ve sâir ahret hallerini düşün ...'*²⁷

Şeyh Eşrefzâde'nin, çağı ve çağdaşlarıyla ilgili yaptığı değerlendirmeler ve eleştiriler, zaman ve mekân kayıtlarından bağımsız olarak yapıldıkları için dönemin çeşitli açılarından değerlendirilmesine yönelik yeterli veri içermemektedirler.

B. Hayatı

Şeyh Eşrefzâde'nin hayatına dair bugün varlığı bilinen tek eser, Eşrefzâde'nin müridi Tennûrizâde Mustafa Efendi tarafından kaleme alınan *Hediyyetü'l-fukarâ* adlı menâkıbnâmedir. İstanbul'daki iki kütüphanede nüshaları bulunan bu eserin²⁸ Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi'ndeki nüshasından bir kopya alınmış ve Eşrefzâde'nin hayatına dair basılı kaynaklarda bulunmayan bilgilerle bu eser aracılığıyla ulaşılmıştır. Fakat diğer kaynaklar gibi *Hediyyetü'l-fukarâ*'da

26 *Enisü'l-cenân*, IX, 76/a.

27 *Enisü'l-cenân*, II, 188/a.

28 Tennûrizâde, Mustafa İbn Seyyid Sunullah el-İslâmbulî, *Hediyyetü'l-fukarâ*, Süleymaniye Ktp. , Hacı Mahmud, no: 4640; Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Şer'iyye, no: 1129. Tennûrizâde, "Hakk'a nâil olmak ve rûh-u Hazreti Aziz'e (Eşrefzâde İzzettin) vâsıl olmak" gayesiyle telif ettiğini söylediği *Hediyyetü'l-fukarâ*'yı, üç meclise ayırmış, Birinci Meclis'te, Abdülkâdir Geylânî'nin, İkinci Meclis'te, Eşrefzâde Abdullah Rûmî'nin, Üçüncü Meclis'te, Eşrefzâde İzzettin'in evsâf ve kerâmetlerini kaleme almıştır.

da Şeyh Eşrefzâde'nin eğitim hayatı, hocaları ve müritleriyle ilgili ayrıntılı bilgiye rastlanamamış, bu nedenle mutasavvıfımızın bu yönü, genel hatlarıyla ortaya konulabilmiştir.

Tennûrizâde Mustafa Efendi'nin "*Reis-i meşâyih'i'z-zaman zübde-i yegâne-i devrân melâz-ı havâss u avâm melce-i meşâyih ve fukarâ*" gibi sıfatlarla tavsif ettiği şeyhi Eşrefzâde es-Seyyid el-Hâcc Ahmed İzzeddîn Efendi (k.s.), Eşrefzâde Abdullah Rûmî (r.a)'nin beşinci batından torunu, Şeyh Eşref-i Sâni Muhammed Efendi'nin oğludur.²⁹

Eşrefzâde *Enisü'l-cenân*'da künyesini şöyle kaydetmektedir:

*'Fakir kul Ahmed İzzeddîn Abdü'l-hak el-Vedûd İbnü'ş-Şeyh Muhammed Eşref-i Sâni...'*³⁰

Şeyh Eşrefzâde'nin soyu, bir taraftan, büyük dedesi Abdullah Rûmî'nin hanımı Hayrunnisa hanım vasıtasıyla Hacı Bayram Velî'ye,³¹ diğer taraftan dedesi Eşrefzâde Rûmî'nin Hz. Ali'ye vasıl olan soyu sebebiyle Hz. Peygamber'e (s) dayanmaktadır.³²

1083/1672 yılında, Bursa'nın Barak Fakih köyünde, babası Eşref-i Sâni'nin misafir olarak kaldığı dervişi Hacı Bey'in evinde³³ dünyaya gelen Eşrefzâde İzzettin,³⁴ resmî ilimleri, Nûsûs şârihi Malkoç Mustafa Efendi, Molla Ahmedzâde Mehmed Efendi³⁵ ve Niyazi Mısıri'nin talebesi Ayn-ı Ekber Muhammed Efendi'den³⁶ tasavvufî terbiyesini ise babasından almıştır.³⁷ Tarikat icâzetini, dedesi Lütfullah Efendi'den alan Şeyh'in, babası Eşref-i Sâni tarafından verilen bir teberrük icâzeti bulunmaktadır.³⁸

29 Hediyyetü'l-fukarâ, 11/b.

30 *Enisü'l-cenân*, IX, 2/a; 86/a.

31 Eşrefzâde İzzettin, Eşrefoğlu Rûmî'nin hanımı olan Hayrunnisâ Hanım'ın, Hacı Bayram Velî'nin kızı olması hasebiyle Hacı Bayram Velî'nin kendisinin cediti olduğunu, Üftade Efendi'nin de Hacı Bayram Velî'nin tarikatının müntesiplerinden olduğunu kaydetmiştir. bk. *Enisü'l-cenân*, V, 140/b; ayrıca bk. Bursalı, Mehmed Veliyyüddin, *Menâkıb-ı Eşrefzâde*, s. 17.

32 *Menâkıb-ı Eşrefzâde*'de, Eşrefzâde Rûmî'nin, Hz. Muhammed'in soyundan geldiğini gösteren soyağacının (yeşil bir tülbent) ölümünden sonra giysileri arasından çıktığı ve kendisinin bu delili herkese göstermekten sakındığı zikredilmektedir. bk. Mehmed Veliyyüddin, age, s.9.

33 *Yâdigâr-ı Şemsî*, s. 97.

34 *Hediyyetü'l-fukarâ*, 15/b.

35 Eşrefzâde, Ahmed Ziyâeddin Efendi, *Gülzâr-ı sulehâ ve Vefeyât-ı urefâ*, BUEBE Ktp., Orhan, 1018/2, s. 109. *Yâdigâr-ı Şemsî*'de Eşrefzâde'nin ulûm-ı Arabiyye'yi Molla Ahmedzâde Mehmed Efendi, seyr u sülûku da babasından öğrendiği kaydedilmiştir. bk. Mehmed Şemseddin, age, s.97; Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 380.

36 Ahmed Ziyâeddin Efendi, *Gülzâr-ı sulehâ*, s. 109; Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 380.

37 *Hediyyetü'l-fukarâ*, 11/b; *Yâdigâr-ı Şemsî*, s. 97; Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 380.

38 *Hediyyetü'l-fukarâ*, 11/b.

İznik Dergâhı post-nişini olan Lütfullah Efendi, vefatına yakın, oğlu Eşref-i Sâni Efendi'ye bir mektup yazmış, Bursa'daki âsitânenin postuna İzzettin Efendi'nin oturmasını istemiştir. Bu isteğini Bursa'ya gönderdiği mektubunda şöyle dile getirmektedir:

*'Benim oğlum, biz dâr-ı bekâya rihlete azîmet ettik. Gelip bizde olan emânet-i ilâhîyi ahz edesin ve dahî Burûsa'daki âsitânenin postuna İzzeddin oğlum cülûs ettiresin. Feyz-i tarikat-i âliyyemiz ve rızâ-yı azîzlerimiz bundadır.'*³⁹

Eşref-i Sâni Efendi, babasının vasiyetini yerine getirip oğlu İzzettin Efendi'yi Bursa'nın İncirlice mahallindeki Âsitâne-i Eşrefiyye'ye şeyh olarak nasbettikten sonra İznik'e gitmiş, aynı tarihlerde babası Lütfullah Efendi'nin (ö. 1104/1692) ahirete intikaliyle İznik Dergâhı post-nişini olmuştur.⁴⁰

Yirmili yaşlarında meşihât makamına geçen Eşrefzâde İzzettin,⁴¹ iki kez hacca gitmiş, bu hac ziyaretlerinden ikincisini ailesi ile birlikte gerçekleştirmiştir. Şeyh Eşrefzâde, Yûsuf sûresinin tefsirine tahsis ettiği eserinin⁴² girişinde *'hac ziyaretlerinden ikincisini 1137 yılında ailesiyle birlikte gerçekleştirdiğini, 1138 yılında ceddî Eşrefzâde'nin İncirli Mahallesi'ndeki zâviye-yi şerîflerine duhûl ve ahbâblarına vüsûlün müyesser olduğunu'* kaydetmiştir.⁴³

Eşrefzâde İzzettin, vefat tarihinden üç yıl kadar önce, İncirlice Dergâhı post-nişini olarak oğlu Abdülkâdir Necib Efendi'y (ö. 1202/1782) tensîb etmiş ve bunu çevresindekilere aşağıdaki cümlelerle bildirmiştir:

*'Ey fukaram ve ehîbbâm, oğlum Şeyh Hacı Abdülkâdir'e icâzet verdik ve halifeliği dahi ona teslim ettik... Sizi şerî'aten ve tarîkaten gayra muhtac etmez. Ve esrâr-ı tarîkimiz âna teslim olmuştur.'*⁴⁴

Vefatından iki ay kadar önce İstanbul'a gidip Zeyrek semtinde bir akrabasının evinde misafir olan Eşrefzâde İzzettin, ehîbbânın ricasıyla Cuma günleri, Zeyrek'teki Pirî Paşazâde Câmii'nde va'z u nasihat etmiş, mecliste olanların haddi hesabı olmadığı gibi Osmanlı devlet ulemâsından pek çok kişi de bu meclislerde

39 *Hedîyyetü'l-fukarâ*, 12/a.

40 *Yâdigâr-ı Şemsî*, ss. 93-94.

41 Lütfullah Efendi'nin vefat tarihi, 1104/1692'dir. Eşref-i Sâni Efendi, İznik Dergâhı'nda beş yıl postnişin olarak kalmış ve 1697'de vefat etmiştir. (bk. Ahmed Ziyâeddin Efendi, *Gülzâr-ı sulehâ*, s. 109; Kara, *Eşrefoğlu Rûmî*, s. 94.) Şeyh İzzettin'in doğum tarihi 1083/1672 olduğuna göre, Eşrefzâde İzzettin, meşihât makamına geçtiğinde henüz yirmili yaşlarındadır.

42 Eşrefzâde İzzettin'in Yûsuf sûresini tefsir ettiği, BUYEBE Ktp. Genel/992 numarada kayıtlı olan bir cilt, Eşrefzâde'nin *Enisü'l-cenân* tefsirinin ciltleri arasında gösterilmiştir. Yapılan incelemede, müstakil olarak hazırlandığı anlaşılan 255 varaklık bu cildin, muhteva olarak *Enisü'l-cenân*'daki Yûsuf Sûresi tefsiri ile aynı olmadığı görülmüştür. Krş. *Enisü'l-cenân*, BUYEBE, Genel/VI. 218/a-463/b-Eşrefzâde, İzzeddin Ahmed, *Tefsîr-i Sûre-i Yûsuf*, Genel/992.

43 bk. Eşrefzâde, *Tefsîr-i Sûre-i Yûsuf*, BUYEBE, Genel/992.

44 *Hedîyyetü'l-fukarâ*, 12/b.

hazır bulunmuşlardır.⁴⁵ Eşrefzâde, 1153 senesinin Şaban ayında (1 Kasım 1740), misafir olarak kaldığı bu evde vefat etmiştir.⁴⁶ Vefat haberi Sultan I. Mahmud'a arz olunduğunda, Fatih Câmii'nde bir salâ okutulmuş, ulemâ, meşâyih ve devlet ricâlinin cenaze namazında bulunmaları için hatt-ı hümayân çıkarılmış ve kırk bini aşkın büyük bir cemaatle kılınan cenaze namazının ardından Tophane'de bulunan Kâdirîler Âsitânesi'ne (Kâdirî-hâne) defnedilmiştir.⁴⁷

Eşrefzâde'nin vefatından sonra, kendi el yazısıyla yazılmış şöyle bir varak bulunur:

*Bekâ iklimine azmim var el'ân
Fenâ gülzârı kalsın şöyle vîrân
Hazân erdi bahâr-ı ömrüme âh
Dil oldu izn-i Hakk'la buna âgâh
Bekâ iline cezb eyledi Allah
Fenâ gülzârı kalsın şöyle vîrân
Teveccüh eyledim dostun iline
Canım kurbân edip ânın yoluna
Erişti kahr-ı mevt cism-i gülüne
Fenâ gülzârı kalsın şöyle vîrân*⁴⁸

Tennûrîzâde, Şeyh İzzettin'in kaleminden çıkan aşağıdaki mısraların da, onun, Kâdiriyye Âsitânesine defnedileceğini işaret eden kerâmetlerinden biri olduğunu söylemektedir.⁴⁹

*Âstân-ı Kâdirîye sür yüzün onlardan ol
İzziyâ sâhib-i selâmettir gürûh-ı Kâdirî*⁵⁰

Nakledildiğine göre, cezbe-i ilâhiye Eşrefzâde'nin vücûdunu kapladığında meyyit gibi olur, yüzünde nûr-ı aşk zuhûr edermiş.⁵¹ Va'z esnasında bazen kendinden geçer, kendisini cezbe ile kürsüden atarmış.⁵² Eşrefzâde, umûr-ı dünya ile iştiğâl etmez, para saymayı bilmez ve kesinlikle eline para almazmış.⁵³ Dergâhta kimse olmadığı zamanlarda çarşıdan bir şey almak lüzum ettiğinde

45 *Hediyyetü'l-fukarâ*, 16/a.

46 *Yâdigâr-ı Şemsî*, s. 100.

47 *Hediyyetü'l-fukarâ*, 15/b; *Yâdigâr-ı Şemsî*, s. 100; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri (1299-1915)*, Matbaa-ı Âmire, İstanbul 1333 H., I/126, Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmanî-Tezkire-i Meşâhir-i Osmaniye*, (haz.: Ali Aktan-Abdülkâdir Yuvalı-Mustafa Keskin), Sebül Yay., İstanbul 1995, I/377; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ* (haz.: Mehmed Akkuş-Ali Yılmaz), Kitabevi, İstanbul 2006, I/ 107-108.

48 *Hediyyetü'l-fukarâ*, 15/b.

49 *Hediyyetü'l-fukarâ*, 16/a.

50 *Hediyyetü'l-fukarâ*, 16/a; *Yâdigâr-ı Şemsî*, s. 102.

51 bk. *Hediyyetü'l-fukarâ*, 16/a.

52 *Hediyyetü'l-fukarâ*, a.y., *Yâdigâr-ı Şemsî*, s. 99.

53 *Yâdigâr-ı Şemsî*, s. 100.

hanımı, parayı bir mendile kor, Eşrefzâde mendili dükkan sahibine uzatır ve yine paranın üstünü de mendil içinde alarak hanımına götürüp iade edermiş.⁵⁴

C. ŞAHSİYETİ

1. İlmî Şahsiyeti

Zâhiri ve bâtını mamur bir zât olarak tanınan Şeyh Eşrefzâde'den⁵⁵ nakledilen aşağıdaki satırlar, onun ilim anlayışı, ilmin amacı ve sınırları konusundaki düşüncelerini ortaya koymasından bakımından kayda değerdir:

*'İlimden ve ilimle amel etmekten murat, (bu işin) Allah için olmasıdır. İlim öğrenmeye başlayan kimseye düşen onunla Allah için amel etmesi, cahili eğitim yoldan sapmış irşâd etmesi, gafili uyandırmasıdır. Niyet sahih olduğu zaman, ilmi arttırmakla meşgul olmak da böyledir. Ancak farzlarda bir noksanlık olmaması kaydıyla. Niyetin sıhhati de, vechullaha ve ahirete yönelmek (niyetinde olmak) tir... Kişi cehaletten kurtulmayı, mahlukata fayda sağlamayı, ilimle hayat bulmayı dilerse niyeti sahih olur. Sonuç olarak Allah'tan başkası için taallüm batıldır.'*⁵⁶

Eşrefzâde İzzettin, Eşrefiyye'nin merkez tekkelerinden olan İncirli Dergâhı'nı maddî ve manevî açıdan geliştirmiş ve Bursa İncirli Dergâhı Kütüphanesi'ni kurmuştur.⁵⁷ İncirli Dergâhı, Câmi-i Kebîr ve Emir Câmii'inde talebe yetiştirmek, va'z u nasihat ve irşadla vazifeli olan Eşrefzâde'nin ilmî şahsiyetini ortaya koymak açısından aşağıdaki satırlar son derece kayda değerdir:

*'Talim ve irşâd için karşılık olmaz. Ehl-i ahiret ve ehlullah için dünyaya tamah etmek caiz olmaz çünkü din hizmeti her türlü garezden mücerrettir. Evliyânın yoluna sülûk eden feyzinden dolayı ücret istemez, ücrete ve dünyevî nimetlere iltifat etmez... Ednâya iltifat maksada vasil olmayı engeller, adem-i vusûle sebebiyet verir...'*⁵⁸

Hz. Peygamber, 'Ümmetimin ulemâsı İsrailoğulları'nın nebileri gibidir.'⁵⁹ buyurmaktadır. Eşrefzâde'ye göre bu ümmetin ulemâsı, Hz. Musa'ya indirilen şeriatın hükümlerini tecdîd ve te'kîd eden İsrailoğulları'nın nebileri gibidir; dinin emir ve nehiyelerini tecdîd ve te'kîd edip şeriatın hükümlerini istihkâm etme

54 *Yâdigâr-ı Şemsî*, a.y.

55 Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, I/107.

56 *Enisü'l-cenân*, II, 102/a.

57 Yirmili yaşlarında İncirli Dergâhı post-nişini olan Eşrefzâde İzzettin Efendi, Eşrefzâde ailesine ait eserlerle birlikte başka eserlerin de bulunduğu İncirli Dergâhı Kütüphanesi'ni kurmuştur. Bu kütüphaneye ait eserler bugün, 'Vakf-ı Tekke-i Eşrefzâde 1218' mührüyle BUYEBE Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. bk. Kurmuş, Ömer S., "Bursa Yazma ve Eski Basma Eserler Kütüphanesi", T.C. Bursa Valiliği II Halk Kütüphanesi Müdürlüğü, Yayın No. 1, Bursa 2002, s. 21.

58 *Enisü'l-cenân*, III, 254/a.

59 Aclûni, İsmâil Muhammed, *Keşfü'l-hafâ*, Beyrut 1351 H., II/64.

yetkileri vardır. Zâhir ulemâsı Nebi (s.)'ye zevi'l-erhâm mesabesinde vâris iken bâtin ulemâsı asabe mesabesinde vâristir.⁶⁰

Eşrefzâde'ye göre insan, zâhiri için şeriat, batını için marifetle emredilmiştir. İkisinin birleşmesinden hakikat ilmi doğar. Marifet, varlığın yaratılış gayesidir. İnsan ketmül'-ademden varlık sahasına irfan tahsil etmek için gelmiştir. İnsanın zatında bulunan cehûliyyet ancak Zât'ın marifeti ile kalkar. Ârif olabilmek için ledün ilmini bilmek gerekir.⁶¹ *Ledün ilmi*, kesb ile hasıl olan bir ilim değildir. Allah Teâlâ'dan gelen bir mevhîbedir. Mücâhit, Cenâb-ı Teâlâ'ya vusûlden sonra bu ilme nâil olur. Ledün ilmini bilen bir âşık ve sâdık bir ârif ile Hakk arasında hiçbir vasıtaya ihtiyaç kalmaz.⁶²

Eşrefzâde insanı, **cismânî insan** ve **ruhânî insan** olarak ikiye ayırmaktadır. Cismânî insan olan avâm, şeriat, tarikat ve marifet derecelerine, ruhânî insan olan havâss ise hakikat derecesi ve kurbet makamına erebilecek kabiliyettedir. Avâm ile havâss arasındaki bu fark, sahip oldukları sırrın ait olduğu âlemlerden kaynaklanmaktadır. Nitekim avâmın sırrı ekvân âleminde, havâssın sırrı ise hakikat âleminde.⁶³

a. Şeyhleri

1) Şeyh Lütfullah Efendi (ö. 1104/1692)

Şeyh Eşrefzâde'nin dedesi olan Lütfullah Efendi, İznik Dergâhı postnişinidir.⁶⁴ Eşrefzâde İzzettin'in tarikat icâzetini dedesi Lütfullah Efendi'den almış, Bursa İncirlice Dergâhı post-nişin makamına da dedesinin tensibiyle geçmiştir.⁶⁵ *Hediyetü'l-fukarâ*'da bu durum şöyle anlatılmaktadır:

*'Hz. Şeyh İzzettin Efendi, icâzet-i tarikat-ı illiyyeyi ve meslek-i sünen-i nebeviyeyi vâlid-i kebirleri Lütfullah Efendi Hazretleri'nden ahz itmişlerdir. Ondandır sonra vâlid-i mâcidleri Eşref-i Sâni Muhammed Efendi Hazretleri'nden teberrüken ahz itmişler ve terbiye-i teslikleri ondan almışlardır.'*⁶⁶

Şeyh Eşrefzâde İzzettin, ilk şeyhi olan dedesi Lütfullah Efendi ile arasında geçen şöyle bir hatıra nakletmektedir:

'Babam Şeyh Eşref-i Sâni, babası Şeyh Lütfullah Efendi (k.s.)'yi İznik'ten Burûsa'ya çağırdı. Ceddim Lütfullah Efendi davete icâbet ederek Burûsa'ya geldi.'

60 *Enisü'l-cenân*, V, 56/b.

61 *Enisü'l-cenân*, III, 554/a.

62 *Enisü'l-cenân*, I, 687/a.

63 *Enisü'l-cenân*, VI, 653/b.

64 Kara, *Eşrefoğlu Rûmi*, s. 93.

65 *Hediyetü'l-fukarâ*, 12/a.

66 *Hediyetü'l-fukarâ*, 11/b.

Bir gece zâviyede cemâ'atle birlikte akşam namazı kıldık, sonra eve girdik. Ceddim mekânına ve makamına oturup sırren kıraâte başladı. Ben dizlerimin üzerinde, önünde oturuyordum. Bana bakıp şöyle dedi:

-İzzîm, akşam ile yatsı arasında yüz kez Fatiha okuyor musun?

-Hayır, dedim.

-Niçin? Onu okumaya babandan izinli değil misin? Bil ki ey oğlum, Fatihâ-yı şerîfeyi okumak, babalarımız ve ecdâdımız üzerine nûr ve senâdır... Allah onu okumanın hürmetine bana bedenimde olan tüylerin (şuarât) tesbihini iştımayı başışladı., dedi.⁶⁷

2) Eşref-i Sâni Efendi (ö. 1109/1697-1698)

Lütfullah Efendi (ö. 1104/1693)'nin oğlu ve Eşrefzâde İzzettin'in babası olan Şeyh Eşref-i Sâni,⁶⁸ babasının vefatından sonra, dokuzuncu post-nişin olarak, İznik Eşrefoğlu Dergâhı'nın şeyhlik makamına geçmiştir. Beş sene bu makamda feyz ü irşâd ile iştigâl eden Şeyh Eşref-i Sâni'nin dört evladı vardır.⁶⁹ Vefat ettiğinde Abdürrahim-i Tırsî⁷⁰ türbesine defnedilen Eşref-i Sâni'nin⁷¹ şiiirlerinin toplandığı bir *Dîvân*'ı bulunmaktadır.⁷² Aşağıdaki satırlar Şeyh Eşref-i Sâni'ye aittir:

*Katreyim sûrette ammâ manidedir yâ benim
Cümle âlem bendedir dünyâ vü mâ fihâ benim
Bendedir bu on sekiz bin âlemin mahiyeti
Mazhâr-ı küll olmuşum külliyet-i esmâ benim
Olmuşam müstağrak-ı nûr-ı tecelliyât-ı Hakk
Şems benim zerremdir benim çün envâr-ı Zührâ benim
Aşk ile kâimdir işbu vücûdum hilkâti
Âlem-i suğrâya bâis âlem-i Kübrâ benim
Fâris-i meydân-ı aşkım Eşrefü's-Sâni bu gün
Mazhâr-ı sırr-ı Âlîyim cümleden alâ benim.⁷³*

67 *Enisü'l-cenân*, VII, 197/b.

68 bk. *Enisü'l-cenân*, VI, 477/b; IX, 86/a.

69 Eşref-i Sâni'nin evladından Muhyiddin Efendi (ö. 1142/ 1729), Küçük Kumla Eşrefiyye Dergâhı postnişini; Şerafeddin Efendi (ö. 1146/1733), Eyyüb Efendi Dergâhı postnişini; Abdullah Efendi (ö. 1147/1734), İznik Eşrefoğlu Tekkesi postnişini; İzzettin Ahmed (ö. 1153/1740), İncirli Dergâhı postnişini olarak görev yapmışlardır. bk. *Yâdigâr-i şemsî*, ss. 93-94.; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, I/106-109; Bursalı Mehmed Veliyyüddin, *Menâkıb-ı Eşrefzâde*, ss. 113-115, Kara, *Eşrefoğlu Rûmî*, s.93.; Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, ss. 377-380.

70 İznik Eşrefiyye Dergâhı'nın, Eşrefoğlu Rûmî'den sonraki post-nişini olan Abdürrahim-i Tırsî (ö. 926/1519), uzun yıllar Eşrefoğlu Rûmî'nin yanında kalıp onun terbiyesi altında yetişmiş ve kızı Züleyha ile evlenmiştir. Tennürizâde, Eşref-i Sâni'nin, Hz. Seyyid Şeyh Lütfullah Efendi'nin, Lütfullah Efendi'nin Hz. Şeyh Seyyid Sırrî Ali Efendi'nin, Sırrî Ali Efendi'nin Hz. Şeyh Seyyid Pîr-i Hamdî Efendi'nin, Hamdî Efendi'nin Abdürrahim-i Tırsî'nin oğlu olduğunu kaydettikten sonra Hz. Sultan Eşrefzâde'nin, kızı Züleyhâ Hatun'u, manevî evladı olan Abdürrahim-i Tırsî ile evlendirdiğini, bu neslin bu yolla zuhûr ettiğini kaydetmiştir. bk. *Hediyetü'l-fukarâ*, 11/b; ayrıca bk. bk. *Yâdigâr-i şemsî*, s. 89; Kara, *Eşrefoğlu Rûmî*, s. 91.

71 *Yâdigâr-i şemsî*, s. 94; Mehmed Veliyyüddin, *Menâkıb-ı Eşrefzâde*, s. 113.

72 *Yâdigâr-i şemsî*, s. 94; ayrıca bk. Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, I/70.

73 *Yâdigâr-i şemsî*, ss.94-95.

Eşrefzâde İzzettin'in *Enisü'l-cenân*'da, '*Sülâlem Eşrefoğulları'ndan Eşref-i Sâni'* ibaresiyle naklettiği bir dörtlük de şöyledir:

*Cem olub cümle derd ehli
Makâm-ı Tûr üzre bugün
Kimi Mecnun kimi Leylâ
Münâcata duran gelsin.*⁷⁴

b. Halifeleri

1) Yakub Efendi (ö. 1157/1744)

Yakub Efendi, Şeyh Eşrefzâde'nin meşhur bir halifesidir. Musikîşinâs bir kişi olması hasebiyle İncirli Dergâhı'nda ilâhî-hân ve reis-i zâkirân olarak görev yapmıştır.⁷⁵

2) Abdülkâdir Necib Efendi (ö. 1202/1788)

Abdülkâdir Necib Efendi, Eşrefzâde İzzettin'in oğlu ve halifesidir.⁷⁶ 1115/1703 yılında Bursa'da doğan Abdülkâdir Efendi, tasavvuf ilmini ve Arapça'yı babasından, Farsça'yı Hâdizâde Muhammed Emin Efendi'den öğrenmiştir.⁷⁷ Eşrefzâde İzzettin, İncirlice Dergâhı şeyhliğini vefat tarihinden üç yıl önce, oğlu Abdülkâdir Necib Efendi'ye bırakmıştır.⁷⁸

Babasının vefatından sonra Emir Câmii ile Câmi-i Kebîr'de tefsir dersleri okutan Abdülkâdir Efendi'nin,⁷⁹ *Enisü'l-cenân* tefsirinin ihtisârı olan *Zübdetü'l-beyân*⁸⁰ isimli üç ciltlik bir tefsiri, şiirlerini topladığı *İlâhiyât*⁸¹ isimli bir divânı, 242 beyitlik Türkçe bir *Mevlîd*'i vardır.⁸² *Yâdigâr-ı Şemsî*'de, bu eserin mevlîd gecelerinde, dergâhta okunduğu nakledilmektedir.⁸³ Mustafa Kara tarafından latinize edilip aslı ile birlikte yayınlanan *Mevlîd*'in,⁸⁴ bazı beyitleri şöyledir:

74 *Enisü'l-cenân*, V, 143/b

75 Tek, Abdurrezzak, "Bursa'da Kadiri Tekkeleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 19, sayı: 1, 2010, s. 147.

76 Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, I/110; *Yâdigâr-ı şemsî*, s. 103.

77 Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, I/110; *Yâdigâr-ı şemsî*, s. 103.

78 *Hediyetü'l-fukarâ*, 12/b.

79 Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, I/110, *Yâdigâr-ı şemsî*, s. 103.

80 Eşrefzâde, Abdülkâdir b. Ahmed b. İzzeddin, *Zübdetü'l-beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, BUYEBE, Genel/994-996; Orhan/217-218.

81 Eşrefzâde, Abdülkâdir b. Ahmed b. İzzeddin, *İlâhiyât*, BUYEBE., Genel/1248. Bu eser, 83+8 varak olarak kaydedilmiştir. BUYEBE'de Abdülkâdir Efendi'ye ait olarak gösterilen *İlâhiyât* isimli bir divân daha vardır. 40 varaklık bu divân, Genel/1249'da kayıtlıdır.

82 Eşrefzâde, Abdülkâdir b. Ahmed b. İzzeddin, *Mevlîdü'n-Nebî*, BUYEBE, Genel/477.

83 *Yâdigâr-ı şemsî*, s. 103.

84 Kara, Mustafa, "Abdülkâdir Necib Efendi ve Mevlîd'i", *Uluslararası Bursa Tasavvuf Kültürü Sempozyumu/4*, Bursa 2005, ss. 271-297.

Allah adın evvelâ zikredelim
Vâcib olduğunu tahkik idelim
Olsa miftâh-ı şuru Allah adı
Kârın encâmı verir elbet tadı
Allah adı olsa mebde her işe
Düşmeye kimse ol işde kimse teşvîşe...
Anasından nice doğdı ol Emîn
Zat-ı pâk-i rahmeten li'l-âlemîn
Gör ne takdîr-i Hudâ'dır Âmine
Girdi Abdullah nikâh-ı dâmine
İki yıl birbirine çift oldular
Ne ki maksûd ise Hak'dan bildiler...⁸⁵

1137/ 1724 yılında babasıyla hacca giden Abdülkâdir Necib Efendi,⁸⁶ kırk dokuz yıl meşihât makamında kaldıktan sonra 21 Rebiülâhîr 1202/30 Ocak 1788 tarihinde vefat etmiş ve vazife yaptığı dergâha defnedilmiştir.⁸⁷

3) Şeyh Fahreddin Efendi (ö. 1170/1756)

Şeyh Fahreddin Efendi, Eşref-i Sâni'nin çocuklarından Şerâfeddin Efendi'nin⁸⁸ oğludur. Bazı kaynaklarda amcası İzzettin Efendi'den feyz aldığı⁸⁹ ve irşâd-ı tâlibîn ile meşgul iken 1170/1756 yılında vefat ettiği kaydedilmektedir.⁹⁰

Fahreddin Efendi'nin oğlu Ahmed Ziyâeddin Efendi ise Receb 1161/1748'de Bursa'da doğmuştur. "*Gülzâr-ı Sülehâ ve Vefeyât-ı Urefâ*"⁹¹ isminde, Bursa şeyhleri ve âlimlerinden kendi dönemine kadar olanların hayat hikayelerini yazdığı kıymetli bir eseri vardır. 1198/1784'de vefat eden Ahmed Ziyâeddin Efendi, Bursa Setbaşı'ndaki Eyyüb Efendi Dergâhı'nın mihrâbı önüne defnedilmiştir.⁹²

c. Eserleri

Şeyh Eşrefzâde'nin ***Enisü'l-cenân fi Tefsiri'l-Kur'ân*** isimli sekiz ciltlik Arapça bir tefsiri, ***İlâhiyât*** isimli Türkçe bir divânı, ***Müşevviku'l-uşşâk***, ***Mev'iza*** ve ***Meclis-i şerif*** isimli üç Arapça mev'iza kitabı vardır.

85 Kara, "Abdülkâdir Necib Efendi ve Mevlîdi", ss. 271-273.

86 Eşrefzâde, *Tefsîr-i Sûre-i Yûsuf*, BUYEBE, Genel/992 (iç kapak notu).

87 Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, I/110; *Yâdigâr-ı şemsi*, s. 104.

88 Şeyh Seyyid Mehmed Şerâfeddin Efendi 1080/1670'de (*Gülzâr-ı Sülehâ*'da bu tarih 1082/1672'dir.) Bursa'nın İncirli Mahallesi'nde dünyaya gelmiştir. 1693'de, Bursa'da Kumla-i Sagır karyesindeki dergâhta postnişin olmuş babasının vefatı üzerine de Eyyüb Efendi Dergâhı'nın meşihatini üstlenmiştir. Şerâfeddin Efendi 1128/1716'da Petervaradin muharabesine katılıp gazi olmuş, 1146/1733'te, tâûn hastalığına yakalanarak vefat etmiş ve postnişin olduğu zaviyede defnedilmiştir. bk. *Yâdigâr-ı şemsi*, s. 131; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i evliyâ*, I/107.

89 Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, I/113; Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 381.

90 Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, I/113; Muslu, *age*, a.y.

91 Eşrefzâde, Ahmed Ziyâeddin, *Gülzâr-ı Sülehâ ve Vefeyât-ı Urefâ*, BUYEBE, Orhan, 1018/2.

92 Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, I/76.

1) Enisü'l-cenân fi Tefsiri'l-Kur'ân

BUYEBE Kütüphanesi Genel 976-986 numaralarda kayıtlı bulunan **Enisü'l-cenân**, Kur'ân'ı, Fatiha sûresinden Nâs sûresine kadar rivâyet ve dirâyet tefsir metodu esaslarına göre tefsir eden ve dili Arapça olan yazma bir eserdir. Ciltleri ortalama beş yüz ile yedi yüz varak arasında değişen tefsirin⁹³ müellif hattıyla yazılmış, Kütüphane'de bulunan cilt sayısı on altıdır. Bu ciltlerden beşi yaşanan bir olumsuzluk sebebiyle⁹⁴ zarar görmüş kısımların müellif tarafından tekrar kaleme alınmış nüshalarıdır.⁹⁵

Eşrefzâde *Enisü'l-cenân*'ı 'Bursa beldesindeki Eşrefiyye zaviyesinde'⁹⁶ şu düşünceler ve yöntem ile kaleme aldığı beyân etmektedir:

*'Bil ki tefsir ilimi, her isteyenin atılmaya güç yetiremeyeceği bir savaş meydanıdır. İş büyük, zaman kısa, kul taksirlerle doludur. Melikü'l-kadîm olan Allah'ın yardımıyla bu büyük işe yöneldim. Va'z, takrîr,tahrîr ve nakil esnasında tefsir kitaplarından mütala'a ettiğim (bilgileri) üç cilt halinde cem etmek istedim fakat bu cem, yapmayı istediğim şeyin içine sığmayacak kadar mufassal oldu. Bir, iki ve üçüncü ciltleri tamamladığım zaman dördüncü cilde başladım; Rahmân'ın ilhamıyla **Enisü'l-cenân fi Tefsiri'l-Kur'ân** olarak isimlendirilen bu cem'in, O'nun rızasının vusûlüne bir vesile olmasını umarak...'⁹⁷*

Tefsir metodjisi açısından bir tefsir kaynağında bulunması gereken tüm özellikleri taşıyan *Enisü'l-cenân*, hem kadîm geleneklerin hem de İslâm kültürünün eşsiz mirasını aynı sayfalarda, eşsiz bir kaynak ve rivâyet zenginliğiyle bir araya getirmeyi başarmış ve başvurduğu her kaynağı modern zamanların dipnot verme yöntemini aratmayacak bir titizlikle kaydetmiştir.

93 Birinci cilt, 718 vr.; II. cilt, 598 vr.; III. cilt, 346 vr.; IV. cilt, 596 vr.; V. cilt, 652 vr.; VI. cilt, 460 vr.; VII. cilt 462 vr., VIII. cilt 418 vr.; IX. cilt, 562 vr.; X. cilt, 610 vr., XI. cilt, 526 vr.

94 Eşrefzâde, *Enisü'l-cenân*, I, 632/b'de tefsirin birinci cildini yazarken yaşanan, adını koymadığı bir durumdan bahsetmektedir: '1140'a ulaşmadan önce ilk cildin bazı kısımları zarara uğradı, bu kısımları tekrar yazdım...'

95 *Enisü'l-cenân*'ın, BUYEBE Ktp.'nin envanter defterinde on altı (Genel/976-991), *Yâdigâr-i Şemsî* (bk. s. 99), Kara, *Eşrefoğlu Rûmî* (bk. s. 95); Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf* 'da (bk. s. 381) on, Hüseyin Vassâf, *Sefine-i Evliyâ* (bk. I/108.); Bursalı, Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*'nde dört (bk. I/126), BUYEBE Ktp.'nin katalog fişlerinde sekiz (bk. İzzettin Ahmed b. Muhammed (1083-1153 H.), *Enisü'l-cenân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, 465 yk., 35 st., Genel/991-976, 8 cilt, Bursa 1138 H., Mlf. Hattı) olarak kaydedilmiş olan cilt sayısı, müellifin ifadesine göre de sekizdir. (bk. *Enisü'l-cenân*, IX, 2/a.) BUYEBE Ktp. raflarında 11 cilt olarak bulunan eser, müellifin tasnif metodundan farklı bir şekilde ciltlendiği anlaşılmaktadır. Eserin ciltleriyle alakalı dikkat çeken bir diğer husus, ellinci sûre olan Kaf Sûresi ile yetmiş üçüncü sûre olan Müzzemmil Sûresi arasında kalan yirmi iki sürenin yer alması gereken cilt, BUYEBE Kütüphanesi'nin raflarında bulunmamaktadır. Müellif 1133/1721 tarihinde başladığı ve Kaf Sûresi'nin tefsiriyle bitirdiği cildin sonuna 'altıncı cildi tamamladığı' kaydını düşmüş, (*Enisü'l-cenân*, XI, 610/b), Müzzemmil Sûresi'nden Nas Sûresi'ne kadar olan sûrelerin tefsirinin bulunduğu son cildin başında da 'yedinci cildin tamamlanıp sekizince cildin başladığını' belirtmiştir. (*Enisü'l-cenân*, XII, 2/a.) müellifin tertibine göre, Kaf Sûresi'nden Müzzemmil Sûresi'ne kadar olan yirmi iki sürenin tefsir edildiği yedinci cilt Kütüphane'nin raflarında bulunmamaktadır. Ayrıca raftaki ciltlerin sırtlarına Roma rakamlarıyla yapılan sıralamada IV rakamı atlanmış, III. cilt 978 olarak, V. cilt de 979 olarak numaralandırılmıştır. Kütüphane raflarında bulunmayan bu cildin akıbeti hakkında BUYEBE Kütüphanesi yetkililerinden de haberdâr olmadıkları görülmüştür.

96 *Enisü'l-cenân*, VI, 475/a.

97 *Enisü'l-cenân*, IX, 2/b.

Şeyh Eşrefzâde İzzettin selef akâidine, sünnî kelâm anlayışına ve Hanefî fikhına yürekten bağlı bir sûfidir. Tefsîri'nin zahirî tefsir muhtevasını ağırlıklı olarak Ehl-i Sünnet akâidini savunan Begâvî'nin (ö. 516/1122) *Meâlimü't-tenzil'i*, Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru't-tenzil'i*, Nesefî'nin ((ö. 710/1310)) *Medâriku't-tenzil'i*, Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *Dürrü'l-mensûr'u*, Ebû's Suûd Efendi'nin *İrşâdu akli's-selîm'i* gibi klasik tefsir kaynaklarından, Begâvî ve Suyûtî'nin hadis cem kitapları ve bu kitapların şerhlerinden yapılan nakillerle şekillendirmiş, faydalandığı kaynaklarda zikredilen ilk üç nesle ait hadis, haber ve görüşleri, hiçbir kayıt, tenkit ve değerlendirmeye tabi tutmadan nakletmiştir.

Enîsü'l-cenân'ın dirâyet tefsiri muhtevası, ağırlıklı olarak işarî tefsir izahlarına dayanmaktadır. İşarî tefsir muhtevasının nakledildiği yerlerde eser, dil, üslup ve muhteva olarak zahirî tefsir muhtevasından büyük oranda farklılık gösterir. Bu sahada eserin ana dili olan Arapça ile birlikte Farsça ve Türkçe de kullanmış, Sadî, Hafız, Mevlana, Yûnus, Aziz Mahmud Hüdaî gibi Fars ve Türk edebiyatının en seçkinlerinden yapılan iktibaslar ve müellifin kendi şiirleri sayesinde tefsir, rivâyet tefsir muhtevasında karşılaşılan nakilci üsluptan kurtularak bir canlılık ve özgünlüğe kavuşmuştur.

Müellif tarafından *Enîsü'l-cenân* olarak isimlendirilmiş olan bu tefsir,⁹⁸ literatürde "*Enîsü'l-cinân*"⁹⁹ ismiyle tanınmaktadır.

b. İlâhiyât

"İlâhiyât" Eşrefzâde İzzettin'in **İzzî** mahlaslı şiirlerinin toplandığı dîvanıdır.¹⁰⁰ Her sayfada dört-altı adet arasında değişen sayıda Allah (cc) ve Hz. Peygamber sevgisi konulu şiirlerin bulunduğu 72 varaklık bu dîvan, BUYEBE, Genel, 1245'de kayıtlıdır. Eşrefzâde'nin **ilâhiyât**'taki bazı şiirleri aşağıda kaydedilmiştir:

*Ey beni derd ile nâlân eyleyen yâr kandesin
Eşk-i çeşmim bahr ile kân eyleyen yâr kandesin
Gönlümü verdim sana ayyâr-ı cümle terk idüb
Vuslatıyla derde dermân eyleyen yâr kandesin
Mansur- âsâ leşker-i aşk dolar iklim-i dile
Ey beni aşkıyla sekrân eyleyen yâr kandesin.¹⁰¹*

98 bk. Eşrefzâde, *Enîsü'l-cenân*, I, 289/a; IX, 2/b.

99 Mesela bk. *Yâdigâr-ı şemsî*, s. 99; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, I/108; Kara, *Eşrefoğlu Rûmî*, s. 95.; Eserin adı hakkında yapılan değerlendirme ve tespitler için bk. Çalık, *Eşrefzâde İzzettin ve Tefsîri: Enîsü'l-cenân*, ss. 42-44.

100 Eserin metin incelemesi hakkında hazırlanan bir çalışma olarak bk. Kara, Abdullah, *İzzî Divanı* (Tenkitli Metin İnceleme), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2007.

101 Eşrefzâde Ahmed İzzettin, *İlâhiyât*, BUYEBE, Genel/1245, 2/b.

*Gel bugün dost yoluna vârnı terk eyle dilâ
Ettiğin bezm-i ezel ahdine olur vefâ
Âşık ol her rûz u şeb aşk ile kalbe saykâl it
Âşık olandır bulanlar zenb-i varlıktan rehâ
Seyf-i tevhîd ile nefse it cihâd-ı ekberi
Diyeler uşşâk beyninde sana da merhabâ...¹⁰²*

*Gönül şevkinle nâlân olubdur yâ Rasûlallah
Cemâlin nûruna hayrân olubdur yâ Rasûlallah
Cemâlin şu'le-i âyine-i sırr-ı Hüdâdır bîşek
Murad u şâhid merdân olubdur yâ Rasûlallah
Efendim bendene ver cevher-i feyz ü hakâyıktan
Ki feyz-i Hakk'a zâtın kân olubdur yâ Rasûlallah
Kerem kıl bâr-ı hicre tâkâtım kalmadı Sultânım
Gözümde eşk-i hasret kan olubdur yâ Rasûlallah
Aceb mi İzzî'nin her dem yolunda âh u efgân
Mey-i aşk ile sekrân olubdur ya Rasulallah.¹⁰³*

*İlâhî derdine düşmek safâdır cânâ güzeldir
Senin aşkınla bilişmek (?) safâdır cânâ güzeldir
Senin isminle eğlenmek yoluna bâş ü cân vermek
Visâlin bezmine ermek safâdır cânâ güzeldir
Senin derdin ile yanmak şarâb-ı aşkına kanmak
Cemâlinle karar kılmak safâdır cânâ güzeldir...¹⁰⁴*

c. Müşevviku'l-uşşâk

BUYEBE Kütüphanesi Genel/1167 numarada kayıtlı, talik hattıyla kaleme alınmış olan **Müşevviku'l-uşşâk**, 98 varaklık mev'iza türünde bir eserdir. Bu eserde Eşrefzâde, dedesi Eşrefoğlu Rûmî (ö. 874/1469)'nin cuma vaazlarını bir araya getirmiş, bazı ayetlerin de işarî tefsir izahlarına yer vermiştir.

Eşrefzâde, eseri kaleme alış sebebini şöyle açıklamaktadır:

*'Ceddim, âlim, âmil, fâzıl, kâmil, ârif-i billâh –İbnü'l-Eşref olarak meşhur-
Abdullah er-Rûmî'nin, her Cum'a, Zâviyetü'l-ulyâ'da, müte'addit meclislerde
yaptığı va'azlarını, bu şerefli mev'izayı, mecâlisü'n-nefâseti'l-latîfi, sâliklerin
rağbetini, ilâhî aşk ve rabbânî iştiyâkın tevakku'unu sağlamak için kırk dokuz*

¹⁰² Eşrefzâde, *İlâhiyât*, 1/b.

¹⁰³ Eşrefzâde, *İlâhiyât*, 68/a.

¹⁰⁴ Eşrefzâde, *İlâhiyât*, 3/a.

*meclis halinde topladım ve Müşevviku'l-uşşâk olarak isimlendirdim. Ben es-Seyyid Dervîş İzzettin b. eş-Şeyh Eşref-i Sâni ...*¹⁰⁵

Bu eserde önce ayet metni kaydedilmiş, daha sonra ayetle ilgili zâhirî tefsir bilgileri, Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142)'nin *Kitâbü't-teysir fi't-tefsir*, Ebu'l-berekât en-Nesefî (ö. 710/1310)'nin *Medâriku't-tenzil* ve İbnü'ş-Şeyh (ö. 951/1544)'in *Hâşiyetü Envârü't-tenzil*'i gibi tefsir kaynaklarından, tasavvufî izahlar, *Rûhu'l-beyân* ve *Te'vilâtü'l-Kâşâniyye* gibi işarî tefsir kaynaklarından nakledilmiştir. Ağırlıklı olarak kullanılan diğer kaynaklar, bir hadis şerhi olan el-Münâvî (ö. 1031/1622)'nin *Feyzü'l-kadir*'i,¹⁰⁶ Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) *Avârifü'l-meârif*i ve Mevlanâ'nın (ö. 672/1273) *Mesnevî*'sidir.

d. Mev'iza

Üsküdar Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, nr. 288'de kayıtlı bulunan *Mev'iza*, Şeyh Eşrefzâde'nin çeşitli konulardaki vaazlarından müteşekkil bir eserdir. Toplam 95 varak, her sayfası 25 satır, nesih hattıyla kaleme alınmış olan bu eserin dili Arapça'dır. Eserin giriş sayfasında, Şeyh İzzeddin Eşrefzâde'nin, mev'iza ve mecmu'ası olduğu, Aziz Mahmud Hüdâyi Dergâhı şeyhi Şeyh Mehmed Rûşen tarafından istinsah edildiği yazılıdır. Kitap; Aşûre orucunun fazileti, Safer ayı, Hazreti Muhammed (sav)'in yaratılışı, Zühd ve takvanın fazileti, Cemâlullahı görmek, Tesbih namazının fazileti ... gibi başlıklar altında yer alan sohbetleri içermektedir.¹⁰⁷

e- Meclis-i şerîf

Meclis-i şerîf, Şeyh Eşrefzâde İzzettin'in va'z ve nasihatlerinin toplandığı bir eserdir.¹⁰⁸ Kırk civarında sohbetten oluşan eser, 245 varak olup, her sayfada 16 satır yer almaktadır. Eserin sonunda te'lif ve istinsah kayıtları bulunmamaktadır.¹⁰⁹

2. Tasavvufî Şahsiyeti

Eşrefzâde, '*neseben Eşrefî, tarîkaten (sülûken)*¹¹⁰ *Kâdirî, mezheben Hanefî*' bir sûfidir:

105 Eşrefzâde İzzettin, *Müşevviku'l-uşşâk*, BUYEBE, Genel/1167, 2/a.

106 Suyûtî (ö. 911/1505)'nin bir hadis cem kitabı olan *Câmiu's-sağîr*'ine bir şerh olarak yazılmış olan bu eser, eş-Şeyh Muhammed Zeynüddin, Abdurrauf el-Münâvî'ye aittir. bk. Katip Çelebi, *Keşfü'z-zünun*, Dersaadet Matbaası, İstanbul 1330, II/446.

107 Eser hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Öcalan, Hasan Basri, "Eşrefoğlu'nun İzinde Bir Sûfi: Şeyh İzzeddin Efendi ve Meclis-i Şerîf", *İznikli Gönül Adamı Eşrefoğlu Rûmî*, Uludağ Yay., Bursa 2010, ss. 299-300.

108 Söz konusu eserin kütüphanelerde herhangi bir nüshasına rastlanılmamıştır. M. Safiyüddin Erhan'ın özel kütüphanesinde bulunan bir nüsha, Hasan Basri Öcalan tarafından incelenmiş ve kamuoyunun bilgisine sunulmuştur. bk. Öcalan, age, s. 301-310.

109 Öcalan, age, s. 301.

110 *Enisü'l-cenân*, V, 193/a

'Neseben Eşrefî, tarîkaten Kâdirî, mezheben Numânî fakîr kulun Ahmed İzzeddîn...'¹¹¹

'Ahmed İzzeddîn b. Muhammed Eşref-i Sâni el-Eşrefî, mezheben Hanefî, tarîkaten Kâdirî Fakîr der ki...'¹¹²

Allah (c.c.) ve Habîbî'nin haber verdiklerinin hak olduğuna şüphesiz inanan insanın Ehl-i sünnet ve'l-cemâ'atten ve dolayısıyla da ehl-i sa'âdetten olduğunu¹¹³ düşünen Eşrefzâde, itikadı bunun dışında olanları, ehl-i hüsrân ve'ş-şekâvet olarak isimlendirmiş,¹¹⁴ "**Ehl-i hal, ehl-i sünnettir.**"¹¹⁵ diyerek mezhebiyle meşrebini özdeşleştirmiş ve şöyle dua etmiştir:

'Allah bizi bâtil itikatlardan korusun. Hayatımızı Ehl-i sünnet ve'l-cemâ'ate muvafık olan itikatlar üzere sonlandırısın.'¹¹⁶

Kur'ân'da şöyle buyurulmuştur:

'Sen Rabb'nin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde muamele et...'¹¹⁷

Eşrefzâde'ye göre bu ayetteki üç mana, Nebî (s.)'nin zatında mecmu' iken kendisinden sonra hiç kimse tek başına taşımaya güç yetiremediğinden üç kısma ayrılmıştır:

Birincisi, yani Allah Teâlâ'nın yoluna hikmet ile davet etme işi, kendilerine dağları yerinden kaldırma himmeti verilen **ricâl**'e tevdi edilmiştir. Bu, özdür ve buna **ilm-i hal** adı verilir. Dağlardan kastedilen de kalbin fesadıdır. İkinci özün kısrıdır ki zâhir ulemâsına verilmiştir. Allah Teâlâ'nın yoluna mev'iza-i hasene ve emr-i bi'l-maruf nehy ani'l—münker ile davet etme işidir. Üçüncüsü, umerâya verilmiş olan kısrın kısrıdır. Bu da '... onlarla en güzel şekilde mücadele et...' kavliyle işaret edilen adalet ve siyasettir. Umerâ, kahrın mezâhiri, dini korumanın sebebidir.¹¹⁸

Eşrefzâde'ye göre **ehl-i tasavvuf**, bir sırâ ulaşmış olan kimselerdir. Bu, şeriatın lübbü olan, şeriata muvafık olan bir sırâdır. Eğer muvafık olmasaydı makbul olmaz, dolayısıyla faydalı bir netice doğurmaz ve ehlini mülhîd ve zındık yapardı. Zira şeriat, tarîkat ve hakikatın temeli, tarîkat ve hakikatın kapısıdır; yani evin kapısı gibi, o ikisine giriş yeridir. Girişte muteber olan, kapıdan girmektir. Şeriatın her

111 *Enisü'l-cenân*, IX, 249/b.

112 *Enisü'l-cenân*, VI, 477/b; ayrıca bk. *Enisü'l-cenân*, II, 383/a; 360/a; V, 135/b, 154/b, 140/b; IX, 86/a.

113 *Enisü'l-cenân*, V, 31/b.

114 *Enisü'l-cenân*, V, 31/b.

115 *Enisü'l-cenân*, I, 220/b.

116 *Enisü'l-cenân*, I, 263/b.

117 en-Nahl, 16/125.

118 *Enisü'l-cenân*, V, 56/b-57/a.

ahkâmı tarikatın esrarına bir imada bulunur. Mesela şeriatın namaza giriş için temizlenmeyi emretmesi, Allah Teâlâ'a yaklaşmak için batinın temizlenmesi (gerektiğinin) anlaşılması içindir.¹¹⁹

Eşrefzâde'ye göre şeriatın ahkâmı, tarikatın esrarına işaret etmektedir. Tarikati inkar edenin inkarı bir ispata ve sahîh bir görüşe dayanmamakta sadece aşkullah, derdullah ve tarikatın faydasından hali olmaktan neşet eden ısrar ve garezden kaynaklanmaktadır.¹²⁰

İbnü'l-Fârız, Mevlânâ, Aziz Mahmud Hüdâî, İsmâil Hakkı Bursevî gibi mutasavvıflara yapılan referanslar sebebiyle Eşrefzâde'nin eserlerinde vahdet-i vücud düşüncesine ait kavram ve düşünce motifleriyle karşılaşmak mümkündür ancak bu durum, Eşrefzâde'nin vahdet-i vücudçu bir sûfi olduğu anlamına gelmez. Nitekim Eşrefzâde, *Enisü'l-cenân*'ı *Rûhu'l-beyân*'dan yaptığı iktibaslarla şekillendirirken Bursevî'nin vahdet-i vücudçu yorumlarını atlamış, tefsirine almamıştır.¹²¹

Eşrefzâde, Hak ile beraber Hak olmak gerektiğini fakat bunun Allah ile ittihad anlamında değil O'nun iradesinin müridi olmak anlamında olduğunu söyler. Aşağıdaki satırlar, Eşrefzâde'nin bu konudaki bakış açısını ortaya koyar mahiyettedir:

*'Akıllı insana düşen dünyadan yüz çevirmek, vusûl tarîkinde derinleşmeye çalışmak, bütün hallerinin taât ve ibâdet olmasını istemektir. Kişi bu sıfatlar üzere derinleştiği zaman arınır ve batinını tashih eder. Kendisinden Hak'tan başka her murâd kesilir ve kalp tasfiyesine nâil olur. Bu tasfiye ve tashih hâsıl olduğu zaman Allah'a sırrı ile münâcaat eder; dünyaya meylden ve ağıyâra iltifattan kurtuluş gerçekleşir. Kişi Hakk'ın müridi, talibi ve sâdik bir aşığı olur. Kendisinde fark kalmayıp cem zuhûr ettiği, haller galip geldiği ve tecelliyât ortaya çıktığı için mahza surûra ulaşır... Sadece O'nu ister, sadece O'nu konuşur, Sadece O'nu işitir, sadece O'nu görür ve "Ben onun işiten kulağı, gören gözü olurum." sırrı tecelli eder, tevhid sahasında sırf mahv olduğu için.'*¹²²

Hak ile beraber hak olmayı **O'nun iradesinin müridi olmak** anlamında izah eden Eşrefzâde '**Ene'l-Hakk**' sırrının nasıl anlaşılması gerektiğini şu cümlelerle izah etmektedir:

*'Melekelerinin hepsini Hakk aşkını tahsil etmek için sarfet. Ağıyârdan ve murâd-ı kevényenden müflis ol! Sanatın, Halil'i sevmek olsun, bu işin dışındakileri terk et. **Ene'l-Hakk** remzinin sırrından haz al ve onun manasını bil. Cismini ve rûhunu*

119 *Enisü'l-cenân*, III, 549/a.

120 *Enisü'l-cenân*, III, 550/a.

121 Mesela bk. *Enisü'l-cenân*, I, 3/a-b-4/a-b; krş. *Rûhu'l-beyân*, I/8-9; *Enisü'l-cenân*, IX, 233/b-234/a; krş. *Rûhu'l-beyân*, V/296-300.

122 *Enisü'l-cenân*, I, 684/a-b.

*Mahbâb'un yolunda senden bir eser kalmayacak şekilde sarf ve mahv et. Dükkanını şeri'at ile aç ve tarikât ile hakikat meta'ı al sat... Ağyardan tecerrüd et, kendini ar ve namus kaydıyla kayıtlı tutma. Çünkü bu meydan ar meydanı değildir. Ar ehli âşık için yâr olmaz, bilakis bâr olur...*¹²³

Yukarıda da ifade edildiği gibi, Şeyh Eşrefzâde, vahdet-i vücudçu bir sûfi değildir ancak bu *Enisü'l-cenân*'ın işrâki yahut vahdet-i vücudçu düşünceleri yansıtan unsurlardan tamamen hâli bir tefsir kaynağı olduğu anlamına gelmez. Nitekim İbn Arabî'nin **Hakikat-ı Muhammediyye** anlayışının¹²⁴ *Enisü'l-cenân*'ın sayfaları arasında son derece geniş bir yer bulduğunu aşağıda yer vereceğimiz satırlardan anlamak mümkündür.

Allah ile insan arasında asla bir münasebet olamayacağını düşünen Eşrefzâde'ye göre Allah Teâlâ hudûstan tenzih ve takdîsin son sınırında, insan da hudûsla olan talluk ve televvüsünde son sınırdadır; bu nedenle Allah ile insan arasında bir münasebet olamaz; ancak ağacın içindeki nemin ateşin ağaca nüfuz etmesine aracılık etmesi gibi Nebî (s)'nin rûhaniyeti de rûhlar âleminde insan ile Allah (cc) arasındaki aracılığı gerçekleştirmiştir.¹²⁵

Hız Peygamberi küllî âlemin rûhu, sâri olan sırrı olarak gören¹²⁶ Eşrefzâde'ye göre Arş ve onun kuşattığı şeyler de Nebî (s)'nin nûrundandır:

*'Biz deriz ki, arş ve kuşattığı her şey, Nebî (s)'nin zâtının nu rundandır...*¹²⁷

Eşrefzâde'ye göre Rûhu'l-Muhammedî, hülâsatü'l-ekvân, evvelü'l-kâinât, aslû'l-kâinât'tır. Bütün ruhlar, lâhut âleminde ahsenü takvîm-i hakikî olarak hakikat nûrundan neşet etmiştir. **Ahsen-i takvîm-i hakikî**, Rûhu'l-Muhammedî'den yaratılmış olan **hacletü'l-üns**'tür. Allah Arş'ı, Nûr-u Muhammedî'nin aynından, sair kâinâtı da mertebe ve istidâtlarına göre Arş'ın nûrundan yaratmıştır.¹²⁸

Şeyh Eşrefzâde'nin yukarıda özetlenmeye çalışılan tasavvuf anlayışı, aşk, dostluk, cefa, bela, mihnet, ağyâr-cânan, üns, ülfet, vuslat gibi mahabbet içerikli semboller, *isti'mâl* (bedeni sürekli bir işle meşgul etmek), *killet-i kelâm*, *killet-i taâm* ve *killet-i menâm* esaslarına dayalı bir disiplin ve sadece dünya ve içindekilerin

123 Eşrefzâde, *Enisü'l-cenân*, I, 56/a.

124 Nebî (s)'nin her şeyin aslı olması anlamını taşıyan **Hakikat-ı Muhammediyye** anlayışının (bk. Massignon, Louis, "Tasavvuf", *İA*, 2. bs., M.E.B Yay., İstanbul 1979; XII-1/19; Ateş, Süleyman, *İşari Tefsir Okulu*, A.Ü.İ.F.Y., Ankara 1974, s. 260.) Eşrefzâde'nin *Nûr-u Muhammedî* anlayışının İbn Arabî'nin *Hakikat-ı Muhammediyye* anlayışıyla benzerliğini karşılaştırmak için bk. Ay, Mahmut, "İşari Tefsirlerde Hakikat-ı Muhammediyye Anlayışı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, 23; Idiz, Ferzende, "Tasavvufta Hakikat-ı Muhammediyye Meselesi ve Mesenevî'den Örnekler", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 18, Sayı 59 (Bahar 2014). *Enisü'l-cenân*'da, işrâk felsefesini yansıtan unsurlar için bk. Çalık, Eşrefzâde İzzettin ve Tefsiri: "Enisü'l-cenân", ss. 316-321, vahdet-i vücüd düşüncesini yansıtan unsurlar için bk. Çalık, Eşrefzâde İzzettin ve Tefsiri: "Enisü'l-cenân", ss. 321-325.

125 *Enisü'l-cenân*, IX, 228/a-b.

126 *Enisü'l-cenân*, III, 466/b.

127 *Enisü'l-cenân*, VI, 314/a.

128 .bk. *Enisü'l-cenân*, IX, 312/a-b.

değil, uhrevî arzu ve korkuların sebebi olan gayeleri de mâsivâ kabul eden bir ubûdet bilinci, zühd ve takvâ anlayışı ile şekillenmiştir.

Sonuç

Kâdiriyye tarikatını Osmanlı topraklarına taşıyan kişi Eşrefoğlu Abdullah Rûmî (ö. 874/1469) oldu. Kâdiriyye'nin İznik'te kurulmuş olan koluna Eşrefiyye adı verildi ve bu kol, Eşrefoğlu Rûmî döneminden başlayarak Bursa ve çevresine yayılmaya başladı. Eşrefzâde ailesinin verdikleri hizmetler ve yazdıkları eserlerle bölgenin eğitimine, din, kültür ve sanat tarihine yaptıkları katkılar tartışılmazdır. Bu makalede, bu güçlü geleneğin XVIII. y.y.'daki temsilcilerinden biri olan Şeyh Eşrefzâde İzzettin, kendi eserlerinden yola çıkılarak tanıtılmaya çalışılmıştır.

Şeyh Eşrefzâde İzzettin, selef akâidine, sünnî kelâm anlayışına ve Hanefî fıkhına yürekten bağlı bir sûfidir. Ceddi Eşrefoğlu Rûmî tarafından Osmanlı topraklarına taşınmış olan Kâdiriyye, bütün tasavvufî fikirleri ayet ve hadisle ölçen, sahv, zühd ve takvâ temelli tasavvufî geleneklerin yaşadığı coğrafyalarda doğmuş bir tarîkattir. Eşrefoğlu Rûmî'nin yaşadığı topraklar ise farklı etnik, dinî, siyasî ve örfî yapılanmaların, muhtelif menşeele dervişlerin anlayışlarıyla şekillenmiştir. Eşrefiyye tarikatının orijininde bulunan bu çeşitlilik, 18. y.y.'da yaşamış bir Kadirî/ Eşrefî şeyhi olan Eşrefzâde İzzettin'in *Enîsü'l-cenân* tefsirine bütün renkleriyle yansımıştır.

Eserlerinde, hem kadîm geleneklerin hem de İslâm dininin hikmet kültürünü eşsiz bir kaynak ve rivâyet zenginliği ve referans titizliğiyle bir araya getirmeyi başaran Şeyh Eşrefzâde bir taraftan; şiddetli bir riyâzet, sıkı bir disiplin ve sürekli bir ibâdet ve ubûdet bilinci içinde olma esaslarına dayalı bir tasavvuf anlayışını savunurken, diğer taraftan şu mısralarla ah u zâr eden aşık bir sûfidir:

*Ey beni derd ile nalân eyleyen yâr kandesin
Eşk-i çeşmim bahr ile kan eyleyen yâr kandesin
Gönlümü verdim sana ayyâr-ı cümle terk edip
Vuslâtıyla derde dermân eyleyen yâr kandesin*¹²⁹

Şeyh Eşrefzâde'nin *Enîsü'l-cenân* tefsirinin, BUYEBE Kütüphanesi'nde bulunan aslını gün ışığına çıkarmak ve ilk defa metot ve muhteva özellikleriyle ortaya koymak şahsımıza nasip olmuştur. Bu nedenle bu makale, bir taraftan, Eşrefiyye geleneğinin, üç yüz yıl içinde yaşadığı gelişimi ve değişimi; diğer taraftan, tasavvufî bir cereyanın, farklı coğrafyalarda uğradığı yapısal değişimleri, doğrudan ve birinci el bir kaynağa dayalı olarak ortaya koyma bakımından bir ilk olma özelliği taşımaktadır. Diğer taraftan bu makale, Osmanlı devlet bürokrasisi tarafından heretik olarak damgalanan vahdet-i vücudçu görüş ve doktrinlerin sünnî/gayr-i sünnî hemen hemen bütün tasavvufî cereyanlarda güçlü bir damar

129 Eşrefzâde, *İlâhiyât*, 5/b.

olarak varlığını sürdürmeyi başardığını, en koyu Sünnî tarikatlarda bile canlılığını koruduğunu bir Kâdirî Şeyhi olan Eşrefzâde İzzettin'in *Enisü'l-cenân* tefsirinin şahitliğinde ortaya koymaktadır.

Toplumların dinî eğilimlerinin belirlenmesinde öncelikli olan, dinin teolojisinden ziyade dinî eğilimlerin sosyolojik dinamiklerine bakmaktır. İslam dünyasının sosyolojik dinamiklerini belirleyen en önemli unsur ise tasavvuf düşüncesi ve bu düşüncenin kurumları olan tarikatlar olmuştur. Nitekim Fuad Köprülü, Türkiye'nin dinî tarihini meydana getirmek için Türk tarihinde ortaya çıkan çeşitli tarikatlar hakkında etraflı ve sağlam monografiler yazılmasını birinci şart olarak görmektedir.¹³⁰ Bu çerçevede, İslam dünyasının en eski, en yaygın, müntesibi en fazla olan Kadiriye tarikatının şeyhlik makamında elli yıl kalan bir sufinin ve kaleme aldığı eserlerin tanıtılmasının, bilim ve kültür tarihi açısından taşıdığı önem tartışılmazdır.

130 Köprülü'nün bu görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. Köprülü, Fuat, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu* (nşr. Orhan Köprülü), Ankara 1972; Köprülü, Fuat, *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*, 4. bs. Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 1981; Babinger, Franz-Köprülü, Fuat, *Anadolu'da İslâmiyet* (edit. Mehmet Kanar), İnsan Yay., İstanbul 1996.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmâil Muhammed, *Keşfü'l-hafâ*, I-II, Beyrut 1351 H.
- Ahmet Refik, *Lale Devri* (nşr.: Abdullah Tanrikulu-Oktay Ünlü), 6. bs., Pınar Yay., İstanbul tsz.
- Ateş, Süleyman, *İşari Tefsir Okulu*, A.Ü.İ.F.Y., Ankara 1974
- Ayvazoğlu, Beşir, "Lâle Devri", *Osmanlı Ansiklopedisi*, I-VII, 2. bs., Ağaç Yay., İstanbul 1994.
- Azamat, Nihat, *Kâdiriyye*, *DİA*, İstanbul 2001.
- Baldırzâde, Selîsî Şeyh Mehmed, *Ravzâ-i Evliyâ* (haz.: Mefail Hızlı-Murat Yurtsever), Arasta Yay., Bursa 2000.
- Baytop, Turhan- Kurnaz, Cemal, "Lâle", *DİA*, c. XXVII, Ankara 2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhî, *Büyük Tefsir Tarihi- Tabakâtü'l-Müfessirîn*, I-II, Bilmen Yay., İstanbul 1974.
- Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (1299-1915), I-III, Matbaa-ı Âmire, İstanbul 1333.
- Bursalı Mehmed Veliyyüddin, *Menâkıb-ı Eşrefzâde* (haz.:Mustafa Güneş), Sahaflar Kitap Sarayı, İstanbul 2006.
- Bursevi, İsmâil Hakkı, *Rûhu'l-beyân*, I-X, Mektebetü'l-Muhammediyye, İstanbul ts.
- _____, *Kitabü'n-Netîce* (haz.: Ali Namlı-İmdat Yavaş), I-II, İnsan Yay., İstanbul 1997.
- Çalık, Fatma, *Eşrefzâde İzzettin ve Tefsiri: Enîsü'l-cenân*, (Basılmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2009.
- Çetin, Osman, "Horasan", *DİA*, c. XVIII, İstanbul 1998.
- Eşrefzâde, İzzettin Ahmet, *Enîsü'l-cenân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, 465 yk. 35st., Bursa Yazma ve Eski Basma Eserler Kütüphanesi (BUYEBE), Genel 991-976, 8 cilt, Bursa 1138 H. Mlf. Hattı.
- _____, *İlâhiyât*, BUYEBE, Genel/1245.
- _____, *Müşevviku'l-uşşâk*, BUYEBE, Genel/1167.
- Eşrefzâde, Abdülkâdir Necib, *Zübdetü'l-beyân*, Genel/994-996.
- Eşrefzâde, Ahmet Ziyâeddin, *Gülzâr-ı sülehâ ve Vefeyât-ı urefâ*, (BUYEBE), Orhan/1018/2.
- Hüseyin Vassâf, *Kemal-nâme-i İsmâil Hakkî* (haz.: Murat Yurtsever), Arasta Yay., Bursa 2000.
- _____, *Sefîne-i evliyâ* (Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz), I-V, Kitabevi, İstanbul 2006.
- Kara, Mustafa, *Eşrefoğlu Rumi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1995.
- _____, "Abdülkâdir Necib Efendi ve Mevlid'i", *Uluslararası Bursa Tasavvuf Kültürü Sempozyumu-4*, Bursa 2005.
- Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, I-II, Dersaadet Matbaası, İstanbul 1330.
- Kurmuş, Ömer, "Bursa Yazma ve Eski Basma Eserler Kütüphanesi", T.C. Bursa Valiliği İl Halk Kütüphanesi Md. Yay., no: 1, İstanbul 2002.
- Kuşeyrî, Abdülkerim, *Kuşeyrî Risâlesi* (haz.: Süleyman Uludağ), 3. bs., Dergâh Yay., İstanbul 1991.
- Massignon, Louis, "Tasavvuf", *İA*, 2. bs., M.E.B Yay., İstanbul 1979.
- Mehmed Süreyyâ, *Sicilli-i Osmanî – Tezkire-i Meşâhir-i Osmaniye*, I-IV (haz.: Ali Aktan- Abdülkâdir Yuvalı-Mustafa Keskin), Sebil Yay., İstanbul 1995.

- Mehmed Şemseddin, *Bursa Dergâhları-Yâdigâr-ı Şemsî* (haz.: Mustafa Kara, Kadir Atlansoy), I-II, Uludağ Yay., Bursa 1997.
- Muslu, Ramazan, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl)*, İnsan Yay., İstanbul 2003.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıllar)*, Tarih Vakfı Yay., İstanbul 1998.
- _____, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, 2. bs., Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1999.
- Öcalan, Hasan Basri, "Eşrefoğlu'nun İzinde Bir Sûfi: Şeyh İzzeddin Efendi ve Meclis-i Şerifi", *İznikli Gönül Adamı Eşrefoğlu Rûmî*, Uludağ Yay., Bursa 2010.
- Sadık Vicdânî, *Tomar-ı Turûk-u Âliyye* (haz.: İrfan Gündüz), Enderun Kitabevi, İstanbul 1995.
- Tennûrizâde, Mustafa İbn Seyyid Sunullah el-İslâmbûlî, *Hediyetü'l-fukarâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud/4640.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 2. bs., Marifet Yay., İstanbul 1995.

İSM-İ TAFDİLİN KUR'AN-I KERİM'DE KULLANIM SIKLIĞI*

The Usage Frequency of Comparatives And Superlatives In the Quran

Yrd. Doç. Dr. Hamza ERMiŞ**
Arş. Gör. Hatice Kübra ÖZCAN***

ÖZET

Bu makalede Kur'an-ı Kerim'de yer alan ism-i tafdiller üç farklı açıdan incelenmektedir. İlk olarak, ism-i tafdil olduğu belirlenen kelimelerin sıklıkları, çoktan aza doğru tablo halinde sıralanmıştır. İkinci olarak, bu kelimelerin sıklık sıraları irâbi açıdan gösterilmiştir. Son olarak ise ism-i tafdillerin sözdizimi içerisindeki kullanım şekilleri; mücerred, harf-i ta'rifi, nekraya ve mârifeye muzâf olan şekilde dört gruba ayrılmıştır. Ayrıca bu grupların sıklık sıralamaları belirtilmiş ve Kur'an-ı Kerim'deki kullanımlarıyla örneklendirilmiştir. Tüm bu incelemeler Kur'an-ı Kerim'de tespit edilen 62 farklı kökten türetililen 767 ism-i tafdil üzerinde yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an-ı Kerim, İsm-i tafdil, Sıklık, Sıfat, Morfoloji, Sentaks

ABSTRACT

In this essay comparatives and superlatives which in the Quran are examined from three different viewpoints. Firstly, the frequency of the determined comparatives in the way of grammar(morphology) are ranged many to few in the chart. Secondly, the frequency gradations of these words in the way of syntax are shown in the chart. Finally, comparatives and superlatives in the way of using features in syntax are separated into four groups. Indeed, the frequency of these groups are presented and given proofs in the Quran. These examinations are been about 767 comparatives and superlatives derived from 62 different roots.

Keywords: Quran, Comparative and Superlative, Frequency, Adjective, Morfoloji, Syntax

* Bu makale İsm-i Tafdil Kalıplarının Kur'an-ı Kerim'de Kullanımı adlı yüksek lisans tezinden (Sakarya 2015) üretilmiştir.

** Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. (hermis@sakarya.edu.tr)

*** Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi. (netha@hotmail.com)

Geliş Tarihi : 29.04.2015

Kabul Tarihi : 21.12.2015

Giriş

Tafdil kelimesi, lügatte 'artmak, üstün olmak' anlamlarına gelmektedir.¹ Kelime yapısı bakımından sarfın (morfoloji) müstakil bir konusu olan ism-i tafdil, *efâlii tafdil* tanımıyla ve fiile benzeyen isimler başlığı altında da sözdizimi açısından nahvin (sentaks) bir mevzudur. İstilahî tanımıyla ise ism-i tafdil, kendisiyle üstünlük ifade edilen, vasıfları aynı olan iki şeyi mukayese ederek birinin diğerine üstünlüğünü belirten ve gayr-ı munsarif² olan isimdir.³

İsm-i tafdil ifade ettiği anlam özellikleri bakımından ise üçe ayrılır:

- 1) Bir özellikte ortak olan iki şeyi karşılaştırıp birinin söz konusu sıfatta diğerinden daha fazla ya da eksik olması.⁴
- 2) Farklı özelliklere sahip iki şeyden birinde bulunan özelliğin diğerinde bulunan özellikten daha fazla olması.⁵
- 3) Herhangi bir tür içerisinde ya da bütün türlerin içerisinde en üstün vasfa sahip olması.⁶

Gerek klasik gerekse modern kaynaklarda ism-i tafdilinde elde edildiği fiil şartları şu şekilde sıralanır: sülâsi, tam, mutasarrıf, eksiklik ve fazlalık belirten, olumlu, sıfat-ı müşebbehesi *أفعل* vezninde olmayan -başka bir deyişle renk, şekil ve kusura delalet etmeyen- ve malum fiillerdir.⁷ Mezid (türemiş) fiiller ya da renk, şekil ve kusura delalet eden kelimeler, mansub mastarlarının önlerine "أفح- أشد- أحسن- أقل" ism-i tafdilleri getirilerek yapılır.⁸

İsm-i tafdil vezninin müzekker siğaları: müfred (tekil) *أفضل* - müsenna (ikil) *أفضَلان* - cem'i (çoğul) *أفاضل* - *أفضَلون* şeklinde, müennes siğaları ise: müfred (tekil) *أفضلي* - müsenna (ikil) *أفضليان* - cem'i (çoğul) *أفضليَّ / أفضليَّات* şeklindedir.

- 1 Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensari İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Thk: Abdullah Ali el-Kebir, Muhammed Ahmed Hasbullah, Haşim Muhammed eş-Şazeli, Dâru'l-Mea'rif, Kahire, 1707, V, s. 3428.
- 2 Tenvin almayan, cer halinde kesre yerine fetha ile harekelenen isimlerdir. 3 çeşit gayr-ı munsarif kelime vardır: Alem olanlar, sıfat olanlar ve isim olanlar. İsm-i tafdil sıfat olanlar kısmına girer.
- 3 Mustafa el-Ğalayini, *Camiu'd-Durusi'l-Arabiyye*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2011, s. 138.
- 4 Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, Dâru'l-Mea'rif, Kahire, 2008, III, s. 395. Örn: "لَمْهَادَا أَحْضُ مِنْ مَهَادَايَمَا..." (Maide/107)
- 5 Ahmed el-Hamelâvi, *Şeze'l-'Arf fi Fenni's-Sarf*, Kahire, 1965, s. 131. Örn: الصَّيْفُ أَحْزُ مِنَ الشِّتَاءِ. İbn Cinni gibi kimi dil bilginine göre farklı iki özellik arasında yapılan bir kıyaslamada, kıyaslanan şeyler arasında mahiyet farkı olduğundan bunlardan ism-i tafdil manası ortaya çıkmaz. İbn Cinni (Ö. 392/1002), el-Mâzini'nin (Ö. 249/863) *et-Tasrif* adlı kitabına yazdığı şerh niteliğindeki *el-Munsif* adlı eserinde verilen örnekteki gibi bir ism-i tafdil olamayacağını, zirâ birisinin sıcak diğerinin soğuk olduğunu; şayet ikisi de sıcak yahut soğuk olsaydı ism-i tafdil olabileceğini söyler. Bknz: Ebu'l-Feth Osman b. Cinni en-Nahvî, *el-Munşif*, İradetü İhyai't-Türasi'l-Kâdim, Beyrut, 1954, I, s. 319.
- 6 el-Hamelâvi, *a.g.e*, s. 131. Örn: "...وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّحِيمِينَ" (Yusuf/64)
- 7 Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, *Şerhu İbn Âkil a'la Elfiye İbn Malik ve me'ahu Kitab Minhatü'l-Celil bi-Tehkiki Şerh İbni Akil*, Dâru't-Talâi, Kahire, 2009, III, s. 128.
- 8 Ebü Bekr Muhammed b. es-Sehl b. Serrac en-Nahvî el-Bağdâdî, *el-Uşul fi'n-Nahv*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1996, I, s. 104; W.A.Wright, *A Grammar of The Language*, Cambridge, 1896, I, s. 141.

Kur'an-ı Kerim'deki İsm-i Tafdillerin Sıklık Sıralaması

Sıklığı	Anlamı	Kelime Kökü	Kelime
127; (115) الدنيا	En aşağı	دني	أدنى
117	Daha hayırlı, en hayırlı	خير	خير
82; , (32) الأولون (6), الأولون (20) أوى	İlk	آل	أول
80	En çok, çoğu	كثر	أكثر
53; (17) الحسنى (1), الحسنين	Daha güzel, en güzel	حسن	أحسن
48	Daha iyi bilen	علم	أعلم
31	Daha şiddetli	شدّ	أشدّ
31; (1) الكبر (6), أكابر (1)	En büyük,	كبر	أكبر
19; (3) الأقربون (4), الأقربون	Daha yakın, en yakın	قرب	أقرب
16	Daha zalim	ظلم	أظلم
12; (2) الأعْلون	Daha yüce	علي	أعلى
12; (1) الأوليان	Daha layık, daha uygun	ولي	أولى
10	Daha layık, daha çok hak sahibi	حقّ	أحقّ
9	En çok sapan	ضلّ	أضلّ
8	Daha kötü	شرّ	شرّ
7	Daha kalıcı olan, baki olan	بقي	أبقى
7; (2) السفّلين (1), السفّلين	En sefil, en aşağı	سفل	أسفل
7	Daha doğru, daha yakın	هدى	أهدى
4; (2) الأخرسون (2), الأخرسون	En çok hüsrana uğrayan	خسر	أخسر
4	En merhametli	رحم	أرحم
4; (1) الأردلون (1), الأردلون	En zelil(rezil)	ردل	أردل
4	Daha temiz	زكى	أزكى
4	Daha temiz	طهر	أطهر
4; (1) القصى	Daha uzak	قصى - قصو	أقصا
4	En kuvvetli, en sağlam	قوم	أقوم
3	Daha sevgili, daha sevimli	حبّ	أحبّ
3; (1) الشؤى	En kötü	سوء - ساء	أسوأ
3	En şâki olan	شقا - شقا	أشقى

Sıklığı	Anlamı	Kelime Kökü	Kelime
3	Daha aziz	عَزَّ	أَعَزَّ
۳	Daha büyük	عَظُم	أَعْظَم
3; (1) الوُسْطَى	En ortalaması(en adil şekilde)	وَسَط	أَوْسَط
۲	En iyi hüküm veren	حَكَم	أَحْكَم
2; (1) الأَذْلَى	Daha zelil, daha güçsüz olan	ذَلَّ	أَذَلَّ
2	En hızlı, daha hızlı	سَرَعَ	أَسْرَعَ
۲	Daha doğru sözlü	صَدَقَ	أَصْدَقَ
۲	Daha küçük	صَغَرَ	أَصْغَرَ
۲	Daha zayıf	ضَعَفَ	أَضْعَفَ
2	Daha adil	قَسَطَ	أَقْسَطَ
2	Daha az	قَلَّ	أَقَلَّ
2	En değerli	كَرَّمَ	أَكْرَمَ
2; (1) المِثْلَى	En üstün olan, yüce olan	مِثَّلَ	أَمَثَّلَ
2	Tastamam, en tam haliyle	وَفَّى	أَوْفَى
2	En çok korunan, çok takva sahibi	وَفِيَ	أَتَفَى
2	En sağlam	وَثَقَ	وَثَقَى
2	En kolay	يَسَرَ	يَسَّرَى
1	Daha yatkın, daha layık	جَدَرَ	أَجْدَرَ
1	Daha istekli, daha düşkün	حَرَصَ	أَحْرَصَ
1	Daha iyi hesaplayan	حَصَى	أَحْصَى
1	Daha çok rezil edici	خَزَى	أَخْزَى
1	En gizli	خَفَى	أَخْفَى
1	Daha korkunç	دَهَى	أَدَهَى
1	Daha çok olan	رَبَى	أَرَبَى
1	Daha meşakkatli	شَقَّ	أَشَقَّ
1	Daha azgın	طَغَى	أَطَغَى
1	En zor	عَسَرَ	عُسَّرَى
1	Daha fasih, (dili) daha düzgün	فَصَحَ	أَفْصَحَ
1 (الأقدمون)	Önceki	قَدَّمَ	أَقْدَمَ
1	Şiddetli düşman, azılı düşman	لَدَّ	أَلَدَّ

Sıklığı	Anlamı	Kelime Kökü	Kelime
1	Çok acı, dehşetli	مَرَّ	أَمَرَ
1	En çirkin	نَكَرَ	أَنْكَرَ
1	Daha kolay	هَوِّنَ	أَهْوَّنَ
1	En dayanıksız	وَهِنَ	أَوْهِنَ

B. Kur'an-ı Kerim'deki İsm-i Tafdillerin Nahiv Açısından Sıklıkları

İkinci olarak Kur'an'da yer alan ism-i tafdiller, cümle içerisindeki görevleri (sentaktik) açısından incelenmiş ve sıklık bakımından aşağıdaki tabloda sıralanmıştır:

İ'rab	Sıklık
Haber	326
Sıfat	140
Mecrur	68
Meful	47
كَانَ nin Haberi	32
كَانَ nin İsmi	30
Muzâfun İleyh	29
Mübteda	24
Fâil	23
Zarf	12
إِنَّ nin İsmi	10
كَانَ nin İsmi	10
إِنَّ nin Haberi	6
Bedel	6
Naibu Fâil	2
أَنَّ nin İsmi	1
أَنَّ nin Haberi	1
كَيْسَ nin Haberi	1
كَيْسَ ye Benzeyen مَّا nin İsmi	1
Cinsini Nefyeden لَّا nin İsmi	1
Toplam	767

Yukarıdaki tabloda görüldüğü üzere incelememiz sonucunda Kur'an-ı Kerim'de ism-i tafdilin en sık kullanılan i'râbi çeşidi haber olarak saptanmıştır. Böylece, genellikle sıfat olarak kullanıldığı bilinen ism-i tafdilin Kur'an-ı Kerim'de en çok haber görevi yüklendiği görülmüştür.

C. Kur'an-ı Kerim'deki İsm-i Tafdillerin Kullanım Çeşitliliği Açısından Sıklıkları

Sarf ve nahiv sıklıklarına göre yukarıdaki şekillerde sınıflandırılan ism-i tafdiller kullanım çeşitliliği açısından dört gruba ayrılır:¹¹

- 1) Mücerred İsm-i Tafdil
- 2) Harf-i Ta'rifli İsm-i Tafdil
- 3) Nekra Bir Kelimeye Muzâf Olan İsm-i Tafdil
- 4) Mâriفة Bir Kelimeye Muzâf Olan İsm-i Tafdil

Bunlar Kur'an-ı Kerim'de geçen örnekleriyle şu şekilde yer almaktadır:

1) Mücerred İsm-i Tafdil

İsm-i tafdil bu formunda harf-i ta'rifsiz ve muzâf olarak gelmediği için "katıksız, safî" anlamındaki mücerred ile adlandırılır. Bu gruptaki ism-i tafdil daima müfred-müzekker gelir ve haber olarak geldiğinde çoğunlukla kendisine üstünlük yapılan şey (mufaddalun aleyh) ile *مِنْ* harf-i ceri hazfolur.¹² Haber dışında bir öge olduğunda ise *مِنْ* harf-i cerinin takdiri olarak gelmesi nadir vuku bulur.¹³ Basra dil ekolü ism-i tafdilin fâil ya da *بِ* nin ismi olması durumunda da hazfi caiz görür iken, Kufe dil ekolü sadece haber konumunda olabileceğini söylemiştir.¹⁴

Kur'an-ı Kerim'de en çok bu şekliyle karşımıza çıkan ism-i tafdil 355 yerde geçmekte ve genellikle haber olmaktadır. Harf-i ta'rif almadan ve muzâf olmadan (mücerred) ism-i tafdil manasıyla¹⁵ Kur'an-ı Kerim'de doksan altı kez geçen ve böylece mücerred formda en sık gelen ism-i tafdil olan *خَيْر* kelimesi bu gruba örnek verilebilir:

“وَلَا خَيْرَ لَهُ خَيْرَ لَكَ مِنَ الْأُولَى”¹⁶

“Senin için ahiret dünyadan daha hayırlıdır.”

11 Sarfî nahvin bir konusu olarak gören ve sarf-nahiv konularını birlikte ele alan klasik dönem âlimleri genellikle ism-i tafdili eserlerinde üçe ayırmışlardır. Bknz: Ahmed el-Hamelâvi, *a.g.e*, s. 127-128; Ebu Muhammed Abdullah Cemaluddin b. Hişam el-Ensârî, *Şerhu Katrû'n-Nedâ ve Bellî's-Sadâ*, Beyrut, 2008, s. 313-314. Günümüzdeki gramer kitaplarına baktığımızda ise, isim ve fiiller ayrı ayrı ele alınmış ve dörde ayrılmıştır. Bkn: el-Ğalayini, *a.g.e*, s. 138.

12 İbn Malik, *Teshilü'l-Fevaid ve Tekmilü'l-Makasit*, Thk: Muhammed Kamil Berakat, Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, Lübnan, 1967, s. 133.

13 Ebu Hayyan el-Endülüsî, *İrtişafu'z-Zarab min Lisani'l-Arab*, Thk: Recep Osman Muhammed-Ramazan Abdü't-Tevvab, Mektebetü'l-Hanci, Kahire, 1998, V, s. 2330.

14 el-Endülüsî, *İrtişafu'd-Darab min Lisani'l-Arab*, V, s. 2330.

15 *خَيْر* kelimesi bu formunda isim manasında da gelebilmektedir.

16 Duha, 93/4.

Ayette iki ism-i tafdil yer almaktadır. Biri mücerrede örnek verdiğimiz *أُولَئِكَ* ism-i tafdili diğeri ise Kur'an-ı Kerim'deki sık kullanımıyla 'dünya hayatı' kastedilen, *أُولَئِكَ* ism-i tafdilin müennesi olan ve ayette harf-i ta'rifli gelen *أُولَئِكَ* lafzıdır. Zemaşşerî bu ayeti tefsirinde, "Allah Teâlâ'nın Peygamber (s.a.v)'ine ahiret hayatının dünyadakinden daha yüce ve daha güzel olacağını bildirdiğini" belirtmiştir.¹⁷ Görüldüğü gibi ilk ism-i tafdil burada haber olmuş, tafdiliye mimi ile arasına mamulü –cer, mecrur- girmiştir.

- *أُولَئِكَ* kelimeleri Kur'an-ı Kerim'de bilinen ism-i tafdil vezni dışında, isim şekilleriyle gelmektedir. Bu iki ism-i tafdil Kur'an-ı Kerim dışındaki kullanımlarında çoğunlukla *أُولَئِكَ* şeklinde gelmektedir. Nadir de olsa *أُولَئِكَ* ve *أُولَئِكَ* haliyle de karşımıza çıkan ism-i tafdillerin hemzelerinin hazfedilmesini âlimler, kesretü isti'mal ve fiilden türetilmeme şeklinde iki temele dayandırmışlardır.¹⁸ Ayrıca bu kelime alışıla gelmiş kalıbın dışında vârid olduklarında, harf-i ta'rif almazlar ve mecrur kabul ederler.

أُولَئِكَ ve *أُولَئِكَ* ism-i tafdilleri Kur'an-ı Kerim'de geldikleri her yerde hemzesiz bulunmaktadırlar. Kamer suresi 25 ve 26. ayetlerde geçen *أُولَئِكَ* lafzını, Ebu Kılâbe¹⁹ *أُولَئِكَ* şeklinde okumuştur.²⁰ *أُولَئِكَ* kelimesi bu kullanımıyla bazı âlimler tarafından *أُولَئِكَ* kelimesinin ism-i tafdili olarak kabul edilmiştir.²¹ Söz konusu ayetler hakkında yaptığımız araştırmada kiraati aşerede bu kelimenin *أُولَئِكَ* şeklinde okunuşuna rastlanılmamaktadır. Bununla birlikte bu kelimenin kökleri *أ-ش-ر* değil de *أ-ش-ر* harflerinden meydana gelmiştir.²² Tefsir ve meallerde genellikle 'kibirli, haddini aşan' anlamları tercih edildiği için çalışmamızda da *أُولَئِكَ* kelimesi ism-i tafdil olarak incelenmemiştir.

Buna ilaveten Kur'an-ı Kerim'de kırk dokuz yerde geçen, hepsinde mücerred olan ve sıklık açısından ikinci sırada yer alan *أُولَئِكَ* ism-i tafdili bu gruba örnek verilebilir:

- 17 Ebu'l-Kasim Carullah Mahmud b. Ömer ez-Zemaşşerî, *Tefsiru'l-Keşşaf*, Mektebetü'l-'Ubeykan, Riyad, 1998, VI, s. 391.
- 18 Ahmed İbrahim el-Cedbe ve Bessam Hasan Mihre, "Sığatu Efulu't-Tafdil fi'l-Kur'ani'l-Kerim", *Mecelletü'l-Cami'ati'l-Islamiyyeti li'l-Buhusi'l-İnsaniyye*, sayı: 2, Haziran 2012, s. 266. Cevheri de (Ö. 400/1009), *Es-Şihah* adlı eserinde *أُولَئِكَ* şeklinde bir kullanımın genel itibarıyla olmasa da çok nadir olarak rastlandığını söyler. Bknz: İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcu'l-Luga ve's-Sihâhu'l-Arabîyye*, Thk: Ahmed Abdulğafur Attar, Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 4. baskı, Beyrut, 1990, II, s. 695.
- 19 İbnü'l-Cezerî'nin meşhur eseri *Gayetü'n-Nihâye fi Tabakati'l-Kurra* adlı eserinde Ebu Kılâbe'nin hocaları ve talebelerine yer verilmiştir. Bknz: Şemsüddin Ebi'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali İbnü'l-Cezerî ed-Dimeşki eş-Şafîî, *Gayetü'n-Nihâye fi Tabakati'l-Kurra*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1971, II, s. 58.
- 20 Ebu'l-Feth Osman b. Cinni, *el-Muhteseb fi Tebyini Vüçühi Şevâzî'l-Kirâât ve'l-Izah anha*, Thk: Ali en-Necdi Nâşîf ve Abdulfettah İsmail Şelebi, Kahire, 1969, II, s. 299.
- 21 el-Hamelâvi, *a.g.e.*, s. 126.
- 22 İbn Manzur, *a.g.e.*, I, s. 84; Muhammed Fuâd Abdalbâki, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfazi'l-Kur'an-ı Kerim*, Dâru'l-Hadis, Kahire, 2007, s. 42.

”...اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا فِي أَنْفُسِهِمْ...”²³

“Allah onların içlerindeki niyeti en iyi bilendir.”

Ayette *من* harf-i ceri ve mufaddalun aleyh hazf olmuş, Allah lafzını tafdil eden ism-i tafdil haber konumunda gelmiştir. Ayrıca *أَعْلَمُ* ism-i tafdilin geçtiği diğer kırk beş yerde olduğu gibi bu ayette de ism-i tafdilden sonra gelen *ب* harf-i ceri getirilmiştir.

Mufaddal Allah lafzı olduğu için *أَعْلَمُ* kelimesinin âlimler tarafından tafdil değil tazim²⁴ ile mübalağa²⁵ ifade ettiği ve ism-i fâil *عالم* – *عليم* anlamına geldiği söylenmiştir.²⁶ Âlimler, Allah Teâlâ ile bir varlığın mukayese edilmesini caiz görmediklerinden dolayı *أَعْلَمُ* kelimesinin bu ayetlerde ism-i fail anlamında kullanıldıkları söylemişlerdir. *أَعْلَمُ* ism-i tafdilin geldiği kırk sekiz yerde Allah Teâlâ mufaddal iken sadece Ankebut suresi 32.ayette melekler mufaddal olmuştur.

Son olarak hakkında ihtilaf bulunan *أَعْمَى* kelimesi örnek verilebilir. “Kör” manasına gelen *أَعْمَى* kelimesi açık bir kusuru belirtmesi açısından sıfat-ı müşebbehedir. Ancak bazı âlimler tarafından Kur'an-ı Kerim'de sadece bir yerde ism-i tafdil manası taşıdığı iddia edilmektedir:²⁷

”وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا”²⁸

“Her kim bu dünyada (manen) kör ise ahirette de ködür. Ve gittiği yol bakımından daha şaşkındır.”

Bazı âlimler, ayette geçen ikinci *أَعْمَى* kelimesi ile maddi körlük değil ‘kalplerin mühürlenmesi’ manasındaki manevi körlüğün kastedildiğini,²⁹ kendisinden sonra gelen *أَضَلُّ* ism-i tafdilin *أَعْمَى* lafzına atfedildiğini ve böylece ism-i tafdil olmasının caiz olduğunu söylemişlerdir.³⁰ Bazıları ise bu yorumu zayıf bir görüş olarak addetmişler ve *أَعْمَى* kelimesini sıfat-ı müşebbehe kabul etmişlerdir.³¹ Mehmed Zihni Efendi, (Ö. 1913) *أَعْمَى* kelimesinin *أَحْمَق* kelimesi gibi *أَفْعَلُ* veznindeki sıfat-ı müşebbehelerden olduğunu söyler.³² Biz ise ayeti kerimede yer alan bu ihtilafli kelimenin ism-i tafdil manası hissettirip, öncesinde geçen *أَعْمَى* kelimesiyle ifade edilen sıfatın daha fazla vurgulandığı kanaatindeyiz.

23 Hud, 11/31.

24 Ebu Hayyan el-Endülüsi, *Tefsiru'l-Bahri'l-Muhid*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, II, s. 457.

25 Ahmed İbrahim el-Cedbe ve Bessam Hasan Mihre, “Siğatu Efulu't-Tafdil fi'l-Kur'ani'l-Kerim”, *Mecelletü'l-Cami'ati'l-İslamiyyeti li'l-Buhusi'l-İnsaniyye*, sayı: 2, Haziran 2012, s. 283.

26 Mahmud Sâfi, *el-Cedvel fi'rabi'l-Kur'an Sarfuhu ve Beyanuhu*, Dâru'r-Reşid, Dimeşk, 1995, II, s. 163.

27 Ebu'l-Kasim Carullah Mahmud b. Ömer ez-Zemaşeri, *Tefsiru'l-Keşşaf*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2009, s. 604.

28 İsra, 17/72.

29 İbn Manzur, *a.g.e*, IV, s. 3115.

30 Ebü Zekeriyâ Yahyâ bin Ziyâd el-Ferrâ, *Meâ'ni'l-Kur'an*, 'Alemlü'l-Kütüb, Beyrut, 1983, II, s. 127; Mahmud Sâfi, *a.g.e*, VIII, s. 89.

31 Rağib el-İsfehâni, el-Müfredat, Mektebetu Baaz, Mekke, 2009, II, s. 452.

32 Mehmed Zihni, *el-Muntehab ve'l-Muktedab fi Kavaid's-Sarf ve'n-Nahv*, Ma'rifet Yayınları, İstanbul, 2014, s. 309.

Bu üç kelimenin dışında Kur'an-ı Kerim'de mücerred olarak gelen ism-i tafdüller şunlardır:

أَدْنَى - أَكْثَر - أَحْسَن - أَشَدَّ - أَكْبَر - أَقْرَب - أَظْلَم - أَوْلَى - أَحَقَّ - أَضَلَّ - شَرَّ - أَبْقَى - أَسْفَلَ - أَهْدَى - أَرْكَى - أَطَهَرَ - أَقْوَمَ - أَحَبَّ - أَعَزَّ - أَعْظَمَ - أَسْرَعَ - أَصْدَقَ - أَصْغَرَ - أَضْعَفَ - أَقْسَطَ - أَقْلَنَ - أَوْفَى - أَحْدَر - أَحْصَى - أَحْزَى - أَحْفَى - أَدْهَى - أَرْبَى - أَشَقَّ - أَطْعَى - أَفْضَحَ - أَمَرَ - أَمُونَ.

2) Harf-i Ta'rifli İsm-i Tafdil

İsm-i tafdil bu formunda isminden de anlaşılacağı üzere "ال" takısı olarak gelir. Bu şekilde ism-i tafdil daima kendinden öncesiyile -müfred, tesniye, cemi, müzekker, müennes bakımından- uyumlu olur, مین harf-i ceri ile birlikte gelmez ve mufaddalun aleyh zikredilmez.³³ Bu çeşit ism-i tadil, bir türün içerisinde en iyi olan ya da bütün türlerin içerisinde en iyi olan manasına gelmektedir.

Araştırmamıza göre harf-i ta'rifli ism-i tafdüller, Kur'an-ı Kerim'de 244 yerde geçerek en sık gelen ikinci grup olmuş ve çoğunlukla sıfat olarak gelmişlerdir. Bunun dışında harf-i ta'rifli ism-i tafdüller; haber, fâil, muzâfun ileyh, mecrur ve bedel olarak da gelmişlerdir.

Yüz on beş yerde geçerek en çok bu kökten gelen اَلدُّنْيَا ism-i tafdili harf-i ta'rifli gelen gruba örnek verilebilir:

”أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ“³⁴

“Onlar ahireti, dünya hayatına satmış kimselerdir.”

Ayette اَلدُّنْيَا ism-i tafdili, meful olan 'hayat' kelimesinin sıfatı olmuştur. Bu terki Kur'an'da, altmış sekiz yerde اَلْحَيَاةَ الدُّنْيَا terkiyle gelmekte,³⁵ âhiret ve âhiret hayatının karşılığı manasına gelmektedir. Yeryüzü manasında ise “عرض” kelimesi kullanılmıştır. Yeryüzü ile burada yaşanan hayat arasında yakın bir ilişki bulunduğundan, etimolojik olarak ism-i tafdil olan dünya kelimesi zamanla bu özelliğini kaybederek yerkürenin ismi haline gelmiştir. Bu anlamda dünya denilince daha çok yer küresi (arz) akla gelmektedir.³⁶

Hac hadisinde de اَلْحَمْرَةَ الدُّنْيَا ibaresi yer almakta “Mina'ya en yakın cemre” anlamında kullanılmaktadır.³⁷

33 Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Şerhu İbn Akil a'la Elfiye İbn Malik, III, s. 130; el-Endülüsî, İrtişafu'd-Darab min Lisani'l-Arab, V, s. 2321.

34 Bakara, 2/86.

35 Bakara, 2/85, 86, 204, 212; Âli-İmran, 3/14, 117, 185; Nisâ, 4/74, 94, 109; Enam, 6/29, 32, 70, 130; Âraf, 7/32, 51, 102; Tevbe, 9/38, 38, 55; Yunus, 10/7, 23, 24, 64, 88, 98; Hud, 11/15; Râd, 13/26, 26, 34; İbrahim, 14/3, 27; Nahl, 16/107; Kehf, 18/28, 45, 46, 104; Tâhâ, 20/72, 131; Mü'minun, 23/33, 37; Nûr, 24/33; Kasas, 28/60, 61, 79; Ankebut, 29/25, 64; Rum, 30/7; Lokman, 31/33; Ahzab, 33/28; Fatır, 35/5; Zümer, 39/26; Ğafir, 40/39, 51; Fussilet, 41/16, 31; Şura, 42/36; Zuhuruf, 43/32, 35; Casiye, 45/24, 35; Ahkaf, 46/20; Muhammed, 47/36; Necm, 53/29; Hadid, 57/20, 20; Naziat, 79/38; Âla, 87/16.

36 Süleyman Uludağ, “Dünya”, DİA, 1994, X, s. 22.

37 Buhari, Hac, Dâru's-Selam, Riyad, 1999, s. 282.

Kur'an-ı Kerim'de yer alan kullanım şekillerinden biri de, "yeryüzüne en yakın sema" anlamına gelen السماء الدنيا tabiridir.³⁸ İbare, Kur'an'da üç yerde geçmektedir.³⁹ İncelediğimiz kelimesi, on üç yerde في الدنيا و الآخرة في şekliyle,⁴⁰ on beş yerde في الدنيا في şekliyle,⁴¹ bir yerde من الدنيا من şekliyle,⁴² bir yerde بالمعدوة الدنيا şekliyle,⁴³ beş yerde في هذه الدنيا في şekliyle,⁴⁴ dört yerde الدنيا ثواب terkihiyle,⁴⁵ iki yerde meful olarak,⁴⁶ bir yerde الدنيا حركت şekliyle,⁴⁷ bir yerde الدنيا متاع şekliyle⁴⁸ ve bir yerde de الدنيا عرض şekliyle⁴⁹ gelmektedir.

dنيا ism-i tafdilin dışında harf-i ta'rifli gelen ism-i tafdiller şunlardır:

الحسنى - الأخصيون - الأذلل - الأردلون - الأسفل - السؤاى - الأشقى - الأعز - العسرى - الأعلى - الأقدمون - الأقربون - الأفضا - الأكر - الأكرم - الأمل - الأوسطى - الأول - اليسرى.

3) Nekraya Muzâf Olan İsm-i Tafdil

İsm-i tafdil bu çeşidinde müfred-müzekker ve من harf-i cer almadan gelmektedir.⁵⁰ Nekraya muzâf olan ism-i tafdil çeşidi, Kur'an-ı Kerim'de 16 yerde geçerek en az sıklığa sahip olmuştur.

Yaptığımız çalışmadan elde ettiğimiz bilgilere göre اَوَّل ism-i tafdili 13 yerde nekraya muzâf olarak gelmiş böylece bu formdaki en sık kelime olmuştur. Bu sebeple nekraya muzâf olan ism-i tafdil grubuna اَوَّل lafzından örnek verilebilir:

“...وَلَا تَكْفُرُوا اَوَّل كَافِرٍ بِهِ...”⁵¹

“O (Tevrat)'nu inkâr edenlerin ilki siz olmayın.”

Ayette اَوَّل ism-i tafdili كان'nin haberidir. Tafdil edilen şey, sözdizimi içerisinde muzâfun ileyh olarak bulunan kâfir kelimesidir. Bunun dışında 12 yerde daha nekraya muzâf olarak gelmiş⁵² ve bu ayetlerin 9 tanesinde اَوَّل مَرَّة terkihiyle birlikte geçmiştir.

38 İbn Manzur, a.g.e, s. 1435.

39 Saffat, 37/6; Fussilet, 41/12; Mülk, 67/5.

40 Bakara, 2/217, 220; Ali- İmran, 3/22, 45, 56; Tevbe, 9/69, 74; Yusuf, 12/101; Hac, 22/15; Nur, 24/14, 19, 23; Ahzab, 33/57.

41 Bakara, 2/114, 130, 200, 201; Maide, 5/33, 41; Tevbe, 9/85; Yunus, 10/70; Nahl, 16/30, 122; Hac, 22/9; Ankebut, 29/27; Lokman, 31/15; Ğafir, 40/43; Haşır, 59/3.

42 Kasas, 28/77.

43 Enfal, 8/42. Ayrıca bu ayetteki الدنيا kelimesi, "Vadinin yakın kenarında" anlamında kullanılmıştır.

44 Araf, 7/156; Hud, 11/60; Nahl, 16/30; Kasas, 28/42; Zümer, 39/10.

45 Al-i İmran, 3/145, 148; Nisa, 4/134, 134.

46 Al-i İmran, 3/152; Hac, 22/11.

47 Şura, 42/20.

48 Nisa, 4/77.

49 Enfal, 8/67.

50 Ğalayini, a.g.e, I, s. 140.

51 Bakara, 2/41.

52 Al-i İmran, 3/96; Enam, 6/94, 110; Tevbe, 9/13, 83, 108; İsra, 17/7, 51; Kehf, 18/48; Enbiya, 21/104; Yasin, 36/79; Fussilet, 41/21.

Bu gruba örnek teşkil eden bir diğer ayette Tin suresi 4. ayette geçen أَحْسَنِ ism-i tafdilidir:

“لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ”

“Gerçekten biz insanı en güzel biçimde yarattık.”

Muzâf olan gayr-ı munsarıflar mecrur kabul ederler kuralı gereği ism-i tafdil bu ayette mecrur olarak gelmiştir.⁵³ Elmalılı Hamdi Yazır ‘takvîm’ kelimesinin “eğriyi doğrultmak, kıvama nizama koymak, kıymet biçmek, kıymetlendirmek” anlamlarına geldiğini ve belirsizlik, büyüklük için nekra kullanıldığını söyler.⁵⁴

Bu iki kelime dışında أَكْثَرُ ve أَكْثَرُ ism-i tafdilleri de nekra kelimelere muzâf olmuşlardır.

4) Mârifeye Muzâf Olan İsm-i Tafdil

İsm-i tafdil ma’rife bir isme muzâf olduğunda “من” harf-i ceri almaz ve iki vecih caiz olur:

- 1- Müfred- müzekker gelir.
- 2- Kendisinden öncesiyle uyumlu gelir.⁵⁵

Bakara suresi 96. ayet ile Enam suresi 123. ayetler bu iki çeşide örnektir.

İncelediğimiz köklerden en fazla mârifeye muzâf olan ism-i tafdil, 70 yerde geçen أَكْثَرُ kelimesi olmuştur. Biz de ism-i tafdil bu formuna örnek olarak أَكْثَرُ kelimesini vermeyi uygun gördük:

“...وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ”⁵⁶

“Fakat insanların çoğu şükretmezler.”

Ayette أَكْثَرُ'nin ismi olan ism-i tafdil, ziyadelik için kullanılmış, bir karşılaştırma yapılmamıştır.

53 İbn Hişam el-Ensârî, *a.g.e.*, s. 73; Hasan b. Muhammed b. İbrahim ve Yahya Beşir Mustafa, *Şerhu Radi li Kafiye İbn Hâcib*, Camia'tü'l-İmam Muhammed b. Suu'd el- İslamiyye, 1966, I, s. 198.

54 Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Hikmet Neşriyat, İstanbul, IX, s. 311.

55 Muhyiddin Abdülhamid, *Şerhu İbn Akil a'la Elfiye İbn Malik*, III, s. 133; Çalayini, *a.g.e.*, I, s. 141.

56 Bakara, 2/243.

أَكْرَمَ ism-i tafdîli, Kur'an-ı Kerim'de kırk beş yerde هُمْ zamirine,⁵⁷ yirmi yerde النَّاسِ kelimesine,⁵⁸ iki yerde كُمْ zamirine,⁵⁹ iki yerde ism-i mevsule⁶⁰ ve Saffat 37. ayette de الْأُولَئِكَ kelimesine muzâf olmuştur.

İncelediğimiz ism-i tafdîllerden mârifeye muzâf olan ve ism-i tafdîl olması hususunda ihtilaf bulunan أَلَدَّ kelimesi tespit edilmiştir. Bu kelime ilgili ayette şu şekilde geçmektedir:

”وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ“⁶¹

“İnsanlardan kimi de vardır ki, dünya hayatı hakkındaki sözleri senin hoşuna gider ve kalbindekine de Allah'ı şahit tutar. Hâlbuki O, düşmanların en çetinidir.”

يَلْدُ fiili, “tartışma yapmak” demektir.⁶² أَلَدَّ ism-i tafdîli ise “en şiddetli” manasına gelir. Görüldüğü üzere ayette tafdîl, haberdir ve ma'rifeye muzâf olmuştur. Burada mufaddal ayetin başında geçen sözü Peygamber(a.s)'i şaşırtan kimsedir.

Âlimler bu kelimenin ism-i tafdîl mi yoksa sıfat-ı müşebbehe mi olduğu hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Hatta manevi izefet olduğunu bile söyleyenler çıkmıştır.⁶³ Müennes kalıbının كَلْدَاءِ şeklinde olup sıfat-ı müşebbeheye benzediği için bu görüşü savunmuşlar, diğerleri de anlam itibariyle ism-i tafdîl olduğunu iddia etmişlerdir.⁶⁴ Biz anlam itibariyle tafdîle yakın olması bakımından burada yer vermeyi uygun bulduk.

أَكْرَمَ ve أَكْرَمَ ism-i tafdîlleri dışında mârifeye muzâf olarak gelen ism-i tafdîller şu şekildedir:

أَدْنَىٰ = خَيْرٌ = أَوْلَىٰ = أَحْسَنُ = أَشَدُّ = أَكْبَرُ = أَقْرَبُ = أَوْلَىٰ = شَرٌّ = أَرْحَمُ = أَرْدَلُ = أَقْصَىٰ = أَسْوَأُ = أَشَقَىٰ = أَحْكَمُ = أَسْرَعُ = أَكْرَمُ = أَمْتَلُ = أَحْرَصُ = أَنْكَرُ = أَوْهَنُ.

57 Bakara, 2/100; Al-i İmran, 3/110; Maide, 5/103; Enam, 6/37, 111; Araf, 7/17, 102, 102, 131; Enfal, 8/34; Tevbe, 9/8; Yunus, 10/36, 55, 60; Yusuf, 12/106; Nahl, 16/75, 83, 101; Enbiya, 21/24; Mü'mininun, 23/70; Furkan, 25/44; Şuara, 26/8, 67, 103, 121, 139, 158, 174, 190, 223; Neml, 27/61, 73; Kasas, 28/13, 57; Ankebut, 29/63; Rum, 30/42; Lokman, 31/25; Sebe, 34/41; Yasin, 36/7; Zümer, 39/29, 49; Fussilet, 41/4; Duhan, 44/39; Hucurat, 49/4; Tur, 52/47.

58 Bakara, 2/243; Araf, 7/187; Hud, 11/17; Yusuf, 12/21, 38, 40, 68, 103; Rad, 13/1; Nahl, 16/38; İsra, 17/89; Furkan, 25/50; Rum, 30/6, 30; Sebe, 34/28, 36; Gafir, 40/21, 57, 61; Casiye, 45/26.

59 Maide, 5/59; Zuhruf, 43/78.

60 Enam, 6/116; Neml, 27/76.

61 Bakara, 2/204.

62 Mecidüddin Muhammed b. Yakub el-Firuzâbâdi, *Kâmûsu'l-Muhid*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2008, s. 1171.

63 Ebu Hayyan el- Endülüsî, *Tefsiru'l-Bahri'l-Muhid*, II, s. 123.

64 Muhammed Ali Tâhâ ed-Dürre, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim l'rabuhu ve Beyanuhu*, Dâru İbn Kesir, I, s. 478.

Kaynakça

- Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, Dâru'l-Me'arif, Kahire, 2008.
- Abdülbâki, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfazı'l-Kur'an-ı Kerim*, Dâru'l-Hadiâ, Kahire, 2007.
- Ahmed İbrahim el-Cedbe- Bessam Hasan Mihre, "Sığatu Efalut-Tafdil fi'l-Kur'ani'l-Kerim", *Mecelletü'l-Cami'ati'l-İslamiyyeti li'l-Buhusi'l-İnsaniyye*, sayı: 2, Haziran 2012.
- Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil*, TDK Yayınları, Ankara, 2009.
- el-Bağdâdî, Ebû Bekr Muhammed b. es-Sehl b. Serrac en-Nahvi, *el-Usul fi'n-Nahv*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1996.
- Buhari, *Hac*, Dâru's Selam, Riyad, 1999.
- el-Cevherî, İsmail b. Hammâd, *Tâcu'l-Luga ve's-Sihâhu'l-'Arabiyye*, Thk: Ahmed Abdulğafur Attar, Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 4. baskı, Beyrut, 1990.
- ed-Dürre, Muhammed Ali Tâhâ, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim İğrabuhu ve Beyanuhu*, Dâru İbn Kesîr.
- el-Endülüsi, Ebu Hayyan, *İrtişafu'z-Zarab min Lisani'l-Arab*, Thk: Recep Osman Muhammed-Ramazan Abdu't-Tevvab, Mektebetü'l Hanci, Kahire, 1998.
- _____, *Tefsiru'l-Bahri'l-Muhid*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- el-Ensari, Ebül-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali İbn Manzur, *Lisanu'l-'Arab*, Thk: Abdullah Ali el Kebir, Muhammed Ahmed Hasbullah, Haşim Muhammed eş Şazeli, Dâru'l Mearif, Kahire, 1707.
- el-Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ bin Ziyâd, *Meâ'ni'l-Kur'an*, 'Alemlü'l-Kütüb, Beyrut, 1983.
- el-Firuzâbâdî, Mecidüddin Muhammed b. Yakub, *Kâmûsu'l-Muhîd*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2008.
- el-Ğalayini, Mustafa, *Camiu'd-Durusu'l-Arabiyye*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2011.
- el-Hamelâvi, Ahmed, *Şeze'l-'Arf fi Fenni's-Sarf*, Kahire, 1965.
- Hasan b. Muhammed b. İbrahim ve Yahya Beşir Mustafa, *Şerhu Radi li Kafiye İbn Hâcib*, Cami'atü'l-İmam Muhammed b. Suu'd el- İslamiyye, 1966, I.
- el-İsfehani, Rağib, *el-Müfredat*, Mektebetu Baaz, Mekke, 2009.
- İbn Malik, *Teshilü'l-Fevaid ve Tekmilü'l Makasıt*, Thk: Muhammed Kamil Berakat, Dâru'l-Kitabi'l-'Arabi, Lübnan, 1967.
- Mahmud Sâfi, *el Cedvel fi İğrabi'l-Kur'an Sarfuhu ve Beyanuhu*, Dâru'r Reşid, Dimeşk, 1995.
- Mehmed Zihni, *el-Muntehab ve'l-Muktedab fi Kavaidi's-Sarf ve'n-Nahv*, Ma'rifet Yayınları, İstanbul, 2014.
- Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, *Şerhu İbn Âkil a'la Elfiye İbn Malik ve me'ahu Kitab Minhatü'l-Celil bi-Tahkiki Şerh İbni Akil*, Dâru'd Talai', Kahire, 2009.
- _____, *Şerhu Katrü'n-Nedâ ve Bellü's-Sadâ*, Beyrut, 2008.
- en-Nahvi, Ebu'l-Feth Osman b. Cinni, *el-Munsif*, İradetü İhyai't-Türasi'l-Kadim, Beyrut, 1954, I.

- _____, *el-Muhteseb fi Tebyini Vchi Őevzzi'l-Kırt ve'l-zah anha*, Thk: Ali en-Necdi Nsif - Abdulfettah İsmail Şelebi, Kahire, 1969.
- eş-Şafii', Şemsüddin Ebi'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali İbnü'l-Cevzi ed-Dimeşki, *Gayetü'n-Nihaye fi Tabakati'l-Kurra*, Dâru'l-Kütübi'l-lmiyye, Beyrut, 1971.
- lker, Gökhan, " Sözlük Türleri ve Kelime SıklıŐı SzlŐ zerine", *Dil Araştırmaları Dergisi*, sayı: 9, Gz 2011.
- UludaŐ, Süleyman, "Dünya", *DA*, 1994, X.
- Wright, W. A, *A Grammar of The Language*, Cambridge, 1896.
- Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Hikmet Neşriyat, İstanbul.
- ez-ZamahŐeri, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer, *Tefsiru'l-KeşŞaf*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2009.

ARAP DİLİ EĞİTİMİNDE KULLANILAN SİLSİLETU’L-LİSAN SETİNİN ÖĞRENCİ-ÖĞRETMEN GÖRÜŞLERİNE GÖRE YÖNTEMSSEL AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ VE EKSİK YÖNLERİNE ÇÖZÜM ÖNERİLERİ*

The Evaluation of Silsiletu’l-Lisan Education Set Methodologically Which Is Used In Land Forces Language School According To The Views of Students And Teachers And Giving Suggestions To Its Missing Aspects

Dr. Kerim AÇIK**

Dr. Murat ÖZCAN***

Dr. Ali BENLİ****

ÖZET

Bu çalışmada Arapça öğretiminde son yıllarda kullanılmaya başlanan Silsiletu’l-Lisan eğitim setinin 2013-2014 eğitim-öğretim yılında Kara Kuvvetleri Lisan Okulu’nda görev yapan öğretmenler ve Arap dili eğitimi alan öğrencilerin görüşlerine göre yöntemsel açıdan değerlendirilmesi yapılmıştır. Çalışmanın sonuç bölümünde yapılan anketten elde edilen verilere göre çözüm önerileri sunulmuştur. Özellikle yazma becerisinin geliştirilmesi ve kısmen konuşma becerisinin çeşitli alıştırmalarla desteklenmesi gerektiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kara Kuvvetleri Lisan Okulu, Silsiletu’l-Lisan Arapça Eğitim Seti, Kitap İnceleme, Kitap Değerlendirme

ABSTRACT

In this work, Silsiletu’l-Lisan education set, which is started to be used in Arabic teaching in recent years, is evaluated methodologically according to the views of the teachers and students in Land Forces Language School in 2013-2014 teaching and educating period. At the result part of the work some suggestions have been given in the light of the survey. Especially we reached the requirement of writing skills’ development and the requirement of speaking skills’ support with some exercises.

Keywords: Land Forces Language School, Silsiletu’l-Lisan Arabic Education Set, Course Book Evaluation

* Bu çalışma 7-9 Mayıs 2014 tarihleri arasında Gaziantep Üniversitesi tarafından düzenlenen 3. Ulusal Eğitim Programları ve Öğretim Kongresi’nde sözlü bildiri olarak sunulmuş metnin genişletilmiş ve gözden geçirilmiş halidir.

** 29 Mayıs Üniversitesi, (kerimacik111@hotmail.com)

*** Gazi Üniversitesi, (mozcan@gazi.edu.tr)

**** Marmara Üniversitesi, (ali.benli@marmara.edu.tr)

Geliş Tarihi : 04.06.2015

Kabul Tarihi : 11.12.2015

Giriş

Türk Silahlı Kuvvetlerinde yabancı dil olarak Arapça öğretimi 1956 yılından günümüze kadar yapılmaktadır. Arapça öğretimi Silahlı Kuvvetler personeline Kara Kuvvetleri Lisan Okulunca verilmektedir. Lisan Okulu'nda Arapçanın yanı sıra toplam 10 ayrı dilde yabancı dil öğretimi yapılmaktadır¹. Kara Kuvvetleri Lisan Okulu yurtdışındaki askeri ataşeliklerde ve sınır birliklerinde görev yapacak personel için ihtiyaç olan yabancı dilleri öğretmek görevini yerine getirmektedir. Bu amaçla seçilen personele 25 haftalık yabancı dil temel kursu ve 15 haftalık tekâmül kursu verilmektedir. Okulunda günde 6, haftada 30 saat ders uygulanmaktadır. Temel kursu süresince 750 saat ve tekamül kursunda 450 olmak üzere toplam 1200 saatlik yoğun bir yabancı dil öğretimi yapılmaktadır².

Lisan Okulu'nda lisan laboratuvarları, ses kayıt stüdyosu, bütün dershanelerde akıllı tahta ve uydu yayını gibi dil öğretiminde etkin olarak kullanılan yardımcı materyaller bulunmaktadır. Günümüz modern eğitim teknolojilerine sahip olan okulda yabancı dil öğretiminde bu imkânların kullanımına uygun eğitim setlerine ihtiyaç duyulmaktadır. Arapça eğitiminde 2007 yılına kadar Amerika Silahlı Kuvvetleri Lisan Okulu tarafından üretilen Arabic Modern Standart (12 cilt) ve bu tarihten 2013 yılına kadar Ürdün Al-Albeyt Üniversitesi tarafından hazırlanan Yabancılar için Arapça (5 cilt) adlı seri kullanılmıştır. 2013 yılından itibaren temel ve tekâmül kurslarında Silsiletu'l-Lisan eğitim seti uygulanmaya başlanmıştır.

Lisan Okulu'nda öğrenim gören kursiyerler, yaşları 22 ile 40 arasında değişen rütbeli yetişkin personeldir. Kendi isteklerine binaen kurslara tertip edilen kursiyerlerin yabancı dil öğrenme motivasyonlarının oldukça yüksek olduğu görülmektedir. Bunun nedeni kurs sonunda girecekleri sınavlardan elde edecekleri derecelere göre yurtdışında görevlendirilmeleridir. Ayrıca personel için yurtdışında görev yapmış olmak mesleki kariyer ve maddi kazanç açılarından da önemlidir. Bu unsurlar kursiyerlerin öğrenme safhasında motivasyonlarını olumlu yönde etkilemektedir³. Arapça ve diğer çevre dillerini öğrenmeye gelen kursiyerler İngilizce veya Fransızca'yı iyi derecede bilen personel arasından seçilmektedir. Bu olgunun, ikinci yabancı dil öğrenimlerinde kursiyerlere olumlu katkılar sağladığı yapılan anketler sonucu tespit edilmiştir.

1. Problem

Türkiye'de Arap dili öğretimi alanında kullanılan ders kitapları oldukça sınırlıdır. Bu alanda son olarak; Birleşik Arap Emirlikleri'nde bulunan, "**el-Lisanu'l-Umm**" adlı eğitim kurumu tarafından üretilen Silsiletu'l-Lisan Seti program geliştirme

1 Kerim AÇIK, "Kara Kuvvetleri Lisan Okulundaki Arapça Öğretimi ve İletişimsel Metoda Göre Değerlendirilmesi", **Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı, 1997, s. 45.

2 a.e., 51-53.

3 a.e., 167.

çalışmaları kapsamında yapılan araştırmaların sonucu olarak Kara Kuvvetleri Lisan Okulu eğitim öğretim kurulu kararı ile 2013-2014 eğitim- öğretim yılında uygulanmaya başlanmıştır. Bu çalışmada; Silsiletu'l-Lisan Eğitim setinin yabancı dil olarak Arapçanın öğretiminde okuma-anlama, konuşma, dinleme ve yazma becerilerinin geliştirilmesine uygun olup olmadığı sorusuna cevap aranmıştır. Ayrıca bu setin ana ders kitapları ve yardımcı materyaller açısından ne kadar yeterli olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Önceki yıllarda Arapça öğretiminde eksikliği fazlaca hissedilen interaktif eğitim ihtiyacına bu setin ne kadar cevap verebildiği de sorgulanmıştır.

2. Konu İle İlgili Yapılan Çalışmalar

Arapça ders kitapları ile ilgili olarak bugüne kadar çeşitli araştırmaların yapıldığını görülmektedir:

Karaca'nın (1992) "İmam-hatip liselerinde Arapça öğretimi ve Arapça ders kitaplarının tahlili" adlı yüksek lisans tezinde Arapça ders kitaplarının belirlenen konu alanlarında öğrenciye iletişim kabiliyeti kazandırmaya uygun olup olmadığı tartışılmış ve ders kitaplarının yeniden nasıl düzenlenebileceği hususunda öneriler getirilmeye çalışılmıştır.

Karataş'ın (2001) "Al-Arabiyyetu Li'l-Hayat" ders kitabının değerlendirilmesi" adlı yüksek lisans tezinde "al- 'Arabiyyetu li'l-Hayât" ders kitabının genelde Türkiye'de yabancı dil öğretimine, özeld de Arapça öğretimine olan katkılarını belirlemeyi, söz konusu ders kitabının, destekleyici-tamamlayıcı materyallerinin yapısı ve özelliklerini inceleyip gerekli görüldüğü yerlerde önerilerde bulunmayı amaçlanmaktadır.

Üzüm'ün (2002) "Türkiye'de Arapça öğretimi açısından El-Arabiyye Li'n-Nâşi'in ders kitabının değerlendirilmesi" adlı yüksek lisans tezinde genelde yabancı dil öğretim sürecinde önemli bir kaynak olan ders kitapları ile destekleyici tamamlayıcı materyallerin dil gelişimindeki rolüne bir açıklık getirilmektedir. Ayrıca El-Arabiyye Li'n-Nâşi'in isimli ders kitabı serisinin Türkiye'de Arapça öğretimine katkılarını belirlenmesi ve söz konusu ders kitabının destekleyici-tamamlayıcı materyallerinin yapısı ve özelliklerini incelenip gerekli görülen yerlerde önerilerde bulunmak amaçlanmaktadır.

Polat'ın (2003) "Türkiye'de Arapça öğretimi açısından İmam Hatip Liseleri için Arapça ders kitabı serisinin değerlendirilmesi" adlı çalışmasında setin görsel işitsel herhangi bir destekleyici materyali bulunmadığı sonucuna varılmıştır.

Güney'in (2011) "El-Muhtâr adlı serinin Arapça öğretimi açısından değerlendirilmesi" adlı yüksek lisans tezinde, yabancı dil öğretiminde izlenen yöntem ve yaklaşımlara yeni bir bakış kazandırarak Türkiye'de yabancı dil öğretimine ve özellikle de el-Muhtâr adlı seriden yararlanmayı amaçlayanlara katkı sağlamak amaçlanmaktadır.

Işidan (2013) tarafından “Türkiye’de Arapça Öğretimi Açısından İmam Hatip Liseleri Mesleki Arapça Adlı Ders Kitabı Serisinin Değerlendirilmesi”. Adli yüksek lisans tezinde halihazırda İmam-Hatip liselerinde kullanılmakta olan ders kitaplarını öğrenci ve öğretmen görüşlerine göre değerlendirmiş ve önerilerde bulunmuştur.

Deniz’in “Türkiye’de Arapça Öğretimi Açısından “El Arabiyye Beyne Yedeyk” Adlı Ders Kitabı Serisinin Değerlendirilmesi” adlı yüksek lisans tezi hazırlanma aşamasındadır. Tez Danışmanı: Nurettin Ceviz. Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara.

3. Amaç

Kara Kuvvetleri Lisan Okulu’nda yetişkinlere Arapça öğretiminde kullanılan Silsiletu’l-Lisan eğitim seti öğrenci-öğretmen görüşlerine göre yöntemsel açıdan değerlendirilmiştir. Uygulanan Arapça temel kursu sonunda kursiyerlere uygulanan anketlerin sonuçlarına göre, sorun olarak tespit edilen bazı hususlara çözüm önerileri sunulmuştur. Araştırmamızın, Arapça öğretimi veren kurumlardaki öğretmenlere yol gösterici olması amaçlanmıştır.

Bu amaçla bir anket hazırlanarak kursiyerlere uygulanmıştır ve şu konulara dair sorulara cevap aranmıştır:

Kitabın taslağı ve tasarımının uygun olup olmadığı ile ilgili sorular,

Ünitelerin içerdiği konu kapsamalarının yeterli ve öğretici olup olmadığı ile ilgili sorular,

Alıştırmaların dil becerilerini geliştirilmesi için yeterli olup olmadığı ile ilgili sorular,

Dil becerilerinde eğitim öğretim süreci sonunda hedeflenen seviyelere ulaşıp ulaşılmadığına dair sorular,

Setin eğitim ve öğretim yardımcı malzemelerine ihtiyacı olup olmadığı ile ilgili sorular.

4. Önem

Bir yabancı dil öğretiminde kullanılan en önemli materyal şüphesiz ders kitaplarıdır. Gramer bilgisinin yanı sıra hedef dilin cümle yapısının ve sözcük bilgisinin belli bir yöntem dahilinde öğretilmesinde öğrencilerin seviyelerine göre ders kitaplarının seçimi büyük önem arz etmektedir. Günümüzde yabancı dil öğretiminde iletişimsel becerilerin öğretilmesi büyük önem kazanmıştır. Bu anlamda dört becerinin geliştirilmesini hedefleyen ve bunu gerçekleştiren eğitim setlerinin üretilmesinin özellikle alfabesi farklı Ermenice, Gürcüce, Yunanca ve Arapça gibi dillerde büyük ihtiyaç olduğu görülmektedir.

5. Sınırlılıklar

Bu araştırma:

Kara Kuvvetleri Lisan Okulu'nda öğrenim gören kursiyerlerle ve burada görevli öğretmenlerle,

Silsiletu'l-Lisan Eğitim Seti ile,

Veri toplama aracı olarak kullanılan ankette yer alan sorularla sınırlıdır.

6. Yöntem

Bu bölümde araştırmanın modeli, evren ve örnekleme, veri toplama aracının hazırlanması ve uygulanması ile veri toplama aracı yoluyla elde edilen verilerin çözümlenmesine ilişkin bilgilere yer verilmiştir.

7. Araştırmanın Modeli

Kara Kuvvetleri Lisan Okulu'nda yetişkinlere Arapça öğretiminde kullanılan Silsiletu'l-Lisan eğitim setinin öğrenci-öğretmen görüşlerine göre yöntemsel açıdan değerlendirilmesini amaçlayan bu araştırmanın gerçekleştirilmesinde tarama modelinden yararlanılmıştır. Tarama modeli, geçmişte olmuş ya da halen var olan durumu var olduğu şekliyle betimlemeyi amaçlayan araştırma yaklaşımıdır. Araştırmaya konu olan birey, olay ya da nesne, herhangi bir şekilde değiştirme ve etkilenme çabası gösterilmeden kendi koşulları içinde ve olduğu gibi tanımlanmaya çalışılır. Önemli olan onu uygun bir şekilde gözlemleyebilmektir⁴.

8. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini Silahlı Kuvvetlerde yabancı dil olarak Arapça öğrenen kursiyerler oluştururken, örneklemini 2013-2014 eğitim öğretim yılı Arapça temel kursunda öğrenim gören 30 kursiyer oluşturmaktadır.

9. Verilerin toplanması

2013-2014 öğretim yılında, Lisan Okulu'nda okutulan Silsiletu'l-Lisan Arapça öğretim setinin öğrenci görüşlerine dayalı olarak değerlendirilmesi amacıyla Ek 1'de yer alan anketin hazırlanmasında şu aşamalar gerçekleştirilmiştir:

1. Ders kitaplarının incelenmesi ile alakalı literatür taranmıştır.
2. Olası anket soruları belirlenmiştir.
3. Olası anket soruları ile ilgili uzman görüşlerine başvurulmuştur.
4. Anketin son hali verilmiştir.

Ankette kapalı uçlu soruların tercih edilmesinin nedeni; kaynak kişi için yanıtlama kolaylığı ve araştırmacı için verileri sayısallaştırma ve çözümlenme

4 Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara, Nobel Yayınları, 1999, s.77.

kolaylığı sağlamasıdır. Bilgi toplama aracı olarak geliştirilen anket formu üç bölümden oluşmaktadır. 14 sorunun yer aldığı birinci bölümde kitapların "Taslağı ve tasarımı" ile ilgili sorulara yer verilmiştir. İkinci bölüm, "Üniteler" ile ilgili sorulardan oluşmaktadır. Bu bölümde toplam 15 soru bulunmaktadır. Üçüncü bölüm "Alıştırma" ile ilgili sorulardan oluşmakta ve 3 soru bulunmaktadır. Dördüncü bölüm "Dil becerileri" ile ilgili 10 sorudan oluşmaktadır. Böylece anket toplam 42 sorudan oluşmaktadır. Öğrenciler likert tipi bu sorulara "kesinlikle katılıyorum, katılıyorum, kararsızım, katılmıyorum ve kesinlikle katılmıyorum" şeklinde yanıt vermişlerdir. Söz konusu eğitim setinin Arapça öğretimi alanına yeni girmiş olması nedeniyle öğretim sistemine uygunluğunun tespiti amacıyla hazırlanan anketin yönetimden gerekli izinler alınarak uygulamaya geçilmiştir. Uygulama sırasında, tüm öğrencilere anket hakkında bilgi verilmiştir. Anketler öğrencilere dağıtılmış ve gün içerisinde toplanmıştır. Dağıtılan anketlerin tamamının geri dönüşü sağlanmış ve değerlendirmeye alınmıştır.

10. Verilerin çözümlenmesi

Öğrenciler tarafından yanıtlanan anketler toplanmış ve tek tek kontrol edilmiştir. Elde edilen 30 ankette bulunan yanıtlar bilgisayar ortamına aktarılmıştır. Öğrencilerin Silsiletu'l-Lisan seti kitaplarının fiziksel görünüm, içerik (metinler, dil ve anlatım, dilbilgisi), alıştırma ve değerlendirme özelliklerine ilişkin değerlendirmelerini belirleyebilmek amacıyla yanıtlar tek tek ele alınmıştır. Ankette bulunan "kesinlikle katılıyorum, katılıyorum, kararsızım, katılmıyorum ve kesinlikle katılmıyorum" seçeneklerinin her birine verilen yanıtların frekans ve yüzdeleri alınarak analiz edilmiş ve sonuçlar tablolar halinde sunulmuştur. Bu araştırmayla ilgili tüm istatistiksel çözümlenmelerde SPSS programından yararlanılmıştır.

11. Bulgular ve yorumlar

Bu bölümde araştırmanın amaçları doğrultusunda veri toplama aracıyla elde edilen bulgulara ve yorumlara yer verilmiştir. Bulgular ve yorumların sunulmasında, "Amaç" kısmında belirtilmiş sıraya uyulmuştur. Bulgular ve yorumlar dört başlık altında sunulmaktadır:

Ders Kitaplarına ilişkin bilgiler,

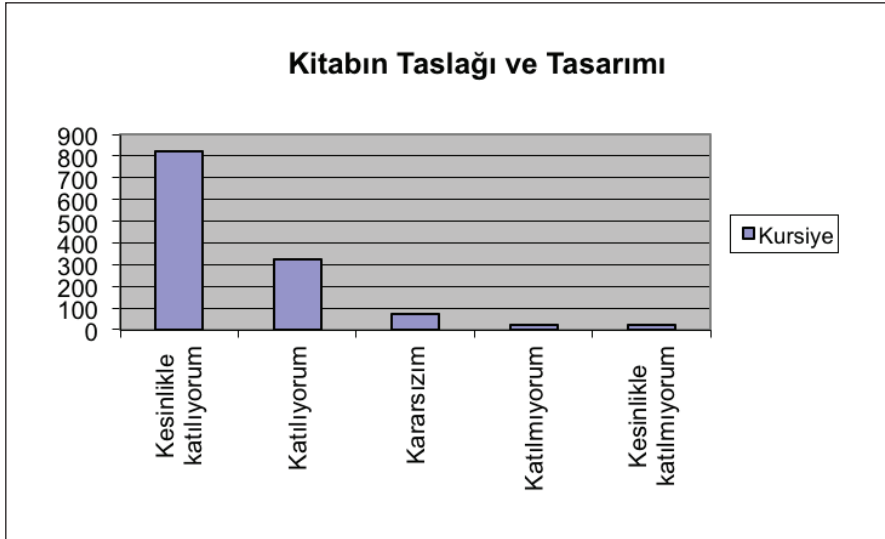
Öğrencilerin kitabın taslağı ve tasarımına ilişkin görüşleri,

Öğrencilerin kitabın ünitelerine ilişkin görüşleri,

Öğrencilerin kitabın alıştırmalarına, dil becerilerine ilişkin görüşleri.

12.1. Öğrencilerin kitabın taslağı ve tasarımına ilişkin görüşleri

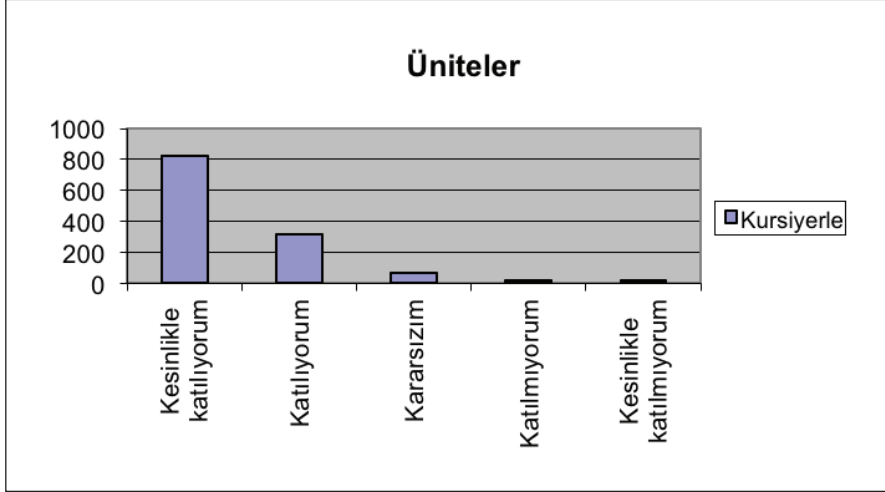
Aşağıdaki grafik incelendiğinde kitabın taslağının ve tasarımının öğrenciler tarafından beğenildiği görülmektedir.



1. **“Kitabın boyutları kullanım açısından uygundur.”** Sorusuna öğrencilerin %76 kesinlikle katılıyorum (f 23/30) cevabını verirken geriye kalan öğrencilerin %24’ü katılıyorum (f 7/30) cevabı vermiştir. Dolayısıyla kitabın boyutları kullanım açısından uygundur.
2. **“Kullanılan kağıt kalitelidir.”** Sorusuna öğrencilerin %75’i kesinlikle katılıyorum cevabını verirken geriye kalan öğrencilerin %25’ü katılıyorum cevabı vermiştir. Dolayısıyla kitaplarda kullanılan kağıt beğenilmiştir.
3. **“Kitabın sayfa tasarımı güzeldir.”** Sorusuna öğrencilerin %74’ü kesinlikle katılıyorum cevabını verirken geriye kalan öğrencilerin %23’ü katılıyorum cevabı vermiştir. Kitaplarda kullanılan tasarımlar kursiyeler tarafından beğenilmiştir.
4. **“Sayfa içeriği ve sayfa tasarımı güzeldir.”** Sorusuna öğrencilerin %70’i kesinlikle katılıyorum cevabını verirken, öğrencilerin %18’i katılıyorum ve %2’si de kararsızım cevabını vermiştir. Böylece kitapların sayfa içeriği yeterince beğeni bulmuştur.
5. **“Kitap uygun görsel materyaller sunmaktadır.”** Sorusuna öğrencilerin %76,6’sı kesinlikle katılıyorum cevabını verirken geriye kalan öğrencilerin %13’ü katılıyorum ve %10’u da kararsızım cevabı vermiştir. Dolayısıyla kitap uygun görsel materyaller sunmaktadır.
6. **“Kitap uygun dinleme materyalleri sunmaktadır.”** Sorusuna öğrencilerin %76 kesinlikle katılıyorum cevabını verirken geriye kalan öğrencilerin %24’ü katılıyorum cevabı vermiştir. Dolayısıyla kitabın sunduğu dinleme materyalleri uygundur.

7. **“Kitap öğrenciler tarafından kolaylıkla temin edilebilmektedir.”** Sorusuna öğrencilerin %73’ü kesinlikle katılıyorum cevabını verirken geriye kalan öğrencilerin %27’si katılıyorum cevabı vermiştir. Dolayısıyla kitaba piyasada ulaşmak oldukça kolaydır.
8. **“Kitap setinin fiyatı uygundur.”** Sorusuna öğrencilerin %63’ü kesinlikle katılıyorum cevabını verirken geriye kalan öğrencilerin %30’u’ü katılıyorum ve %6’sı kararsızım cevabını vermiştir. Dolayısıyla kitabın fiyatı ortalama düzeydedir denebilir.
9. **“Kursun seviyesine uygundur.”** Sorusuna öğrencilerin %63 kesinlikle katılıyorum cevabını verirken geriye kalan öğrencilerin %23’ü katılıyorum ve %14’üde kararsızım cevabı vermiştir. Bu da setin kursun seviyesine uygun olduğunu ifade etmektedir.
10. **“Ders saati süresi açısından uygundur.”** Sorusuna öğrencilerin %74 kesinlikle katılıyorum cevabını verirken geriye kalan öğrencilerin %23’ü katılıyorum cevabı vermiştir. Buradan kitap setinin Arapça temel kursu haftalık, günlük ve saatlik ders planlaması açılarından uygun olduğu kanısına varılmaktadır.
11. **“Akıllı tahta kullanımına uygundur.”** Sorusuna öğrencilerin %76 kesinlikle katılıyorum cevabını verirken geriye kalan öğrencilerin %24’ü katılıyorum cevabı vermiştir. Böylece akıllı tahta kullanımına uygunluğu ortaya çıkmaktadır.
12. **“Dil öğretim yöntemi uygundur.”** Sorusuna öğrencilerin %74 kesinlikle katılıyorum cevabını verirken geriye kalan öğrencilerin %23’ü katılıyorum cevabı vermiştir. Dil öğretim yönteminin öğrencilerin çoğunluğu tarafından beğenilmiştir.
13. **“Kitaplar arası geçiş yapılırken kopukluk bulunmamaktadır.”** Sorusuna öğrencilerin %76 kesinlikle katılıyorum cevabını verirken geriye kalan öğrencilerin %24’ü katılıyorum cevabı vermiştir. Buradan da kitaplar arası geçiş yapılırken bir kopukluğun bulunmadığı anlaşılmaktadır.
14. **“Kitaplardaki yazı ve resimler genel ahlak kurallarına uygundur.”** Sorusuna öğrencilerin %76 kesinlikle katılıyorum cevabını verirken geriye kalan öğrencilerin %24’ü katılıyorum cevabı vermiştir. Dolayısıyla kitaplar genel ahlak çerçevesindedir.

12.2. Öğrencilerin kitabın ünitelerine ilişkin görüşleri

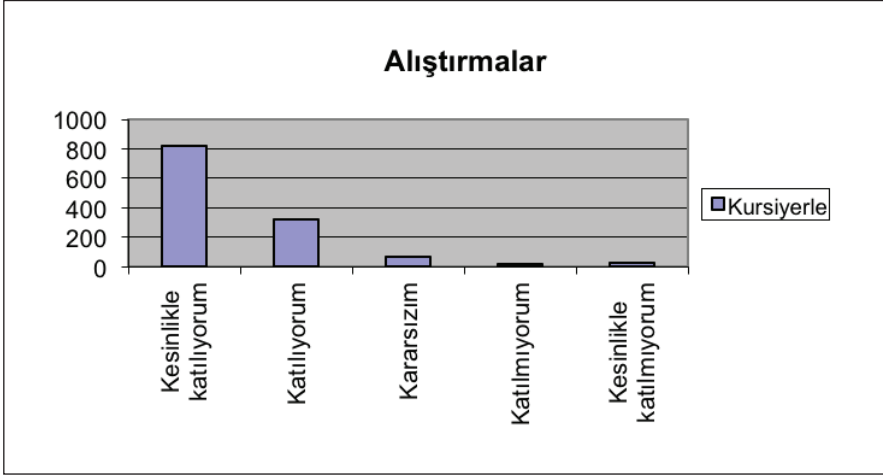


- 15. "Yeteri kadar yeni sözcük öğrenimi sağlamaktadır."** Sorusuna öğrencilerin %75'i kesinlikle katılıyorum cevabını verirken, öğrencilerin %25'i katılıyorum cevabını vermiştir. Böylece öğrencilerin yeteri kadar yeni sözcük öğrendikleri sonucuna varılmaktadır.
- 16. "Dersin akışı ve ünitelerin akışı sıralıdır."** Sorusuna öğrencilerin %75'i kesinlikle katılıyorum cevabını verirken geriye kalan öğrencilerin %25'ü katılıyorum cevabı vermiştir. Buradan da derslerin ve ünitelerin akışının sıralı olduğu anlaşılmaktadır.
- 17. "Üniteler düzenlidir."** Sorusuna öğrencilerin %66 kesinlikle katılıyorum cevabını verirken geriye kalan öğrencilerin %28'i katılıyorum ve %6'sı kararsızım cevabı vermiştir. Dolayısıyla üniteler hemen hemen düzenlidir.
- 18. "Üniteler arası geçişler uygundur ve birbirinden kopuk değildir."** Sorusuna öğrencilerin %75'i kesinlikle katılıyorum cevabını verirken, öğrencilerin %20'si katılıyorum ve %5'i de kararsızım cevabını vermiştir. Kitaplar arası olduğu gibi üniteler arası geçişler de uygundur.
- 19. "Ders kitabının yoğunluğu uygundur."** Sorusuna öğrencilerin %60'i kesinlikle katılıyorum cevabını verirken, öğrencilerin %30'u katılıyorum, %6,5'ü kararsızım ve %3,5'ü de kesinlikle katılmıyorum cevabını vermiştir. Bu ifadelerden kitapların yoğunluğunun öğrencilerin çoğunluğu tarafından uygun bulunduğu anlaşılmaktadır.
- 20. "Bireysel öğrenme farklılıklarını gözetmektedir."** Sorusuna öğrencilerin %53'ü kesinlikle katılıyorum cevabını verirken, öğrencilerin %23'ü katılıyorum, %20'si kararsızım ve %4'ü de kesinlikle katılmıyorum cevabını

vermiştir. Böylece kitapların bireysel öğrenme farklılıklarını gözetmektedir diyebiliriz.

21. **“Beceri odaklı yaklaşıma sahiptir.”** Sorusuna öğrencilerin %56’sı kesinlikle katılıyorum cevabını verirken, öğrencilerin %26’sı katılıyorum ve %18’i de kararsızım cevabını vermiştir. Buradan kitapların beceri odaklı yaklaşımla hazırlandığı anlaşılmaktadır.
22. **“Eğitimin ve programın amacına uygundur.”** Sorusuna öğrencilerin %70’i kesinlikle katılıyorum cevabını verirken, öğrencilerin %20’si katılıyorum, %6,5’u kararsızım ve %3,5’u da kesinlikle katılmıyorum cevabını vermiştir. Dolayısıyla eğitimin ve programın amacına uygundur.
23. **“Öğrenim hedeflerini karşılamaktadır.”** Sorusuna öğrencilerin %60’ı kesinlikle katılıyorum cevabını verirken, öğrencilerin %33’ü katılıyorum ve %7’si de kararsızım cevabını vermiştir. Yani kitaplar öğrenim hedeflerinin karşılamaktadır.
24. **“Öğrencilerin gereksinimlerini karşılamaktadır.”** Sorusuna öğrencilerin %56’sı kesinlikle katılıyorum cevabını verirken, öğrencilerin %40’ı katılıyorum ve %4’ü de kararsızım cevabını vermiştir. Kitaplar öğrencilerin gereksinimlerinin yeterince karşılamaktadır.
25. **“Öğrenciyi derse hazır duruma getirmek için yönlendirmektedir.”** Sorusuna öğrencilerin %50’i kesinlikle katılıyorum cevabını verirken, öğrencilerin %46’sı katılıyorum ve %4’ü de kararsızım cevabını vermiştir. Yani kitapların öğrenciyi derse hazır duruma için yönlendirme hususu tartışılmalıdır.
26. **“Ders süresine uygundur.”** Sorusuna öğrencilerin %60’ı kesinlikle katılıyorum cevabını verirken, öğrencilerin %33’ü katılıyorum, %3,5’u kararsızım ve %3,5’u da kesinlikle katılmıyorum cevabını vermiştir. Buradan kitapların ders süresine uygun olduğu anlaşılmaktadır.
27. **“Kullanılan metinler çeşitlilik arz etmektedir.”** Sorusuna öğrencilerin %83’i kesinlikle katılıyorum cevabını verirken, öğrencilerin %14’ü katılıyorum ve %3’ü de kararsızım cevabını vermiştir. Kitaplarda kullanılan metinler çeşitlilik arz etmektedir.
28. **“Yeterince dilbilgisi ekinliğine yer verilmektedir.”** Sorusuna öğrencilerin %56’sı kesinlikle katılıyorum cevabını verirken, öğrencilerin %7’si katılıyorum, %27’si kararsızım ve %10’u da katılmıyorum cevabını vermiştir. Buradan kitaplarda bulunan dilbilgisi etkinliklerinin gözden geçirilmesi gerektiği anlaşılmaktadır.
29. **“Sözcükler öğrencilerin seviyesine uygundur.”** Sorusuna öğrencilerin %63’ü kesinlikle katılıyorum cevabını verirken, öğrencilerin %30’u katılıyorum ve %7’si de kararsızım cevabını vermiştir. Kitaplarda geçen sözcükler öğrencilerin seviyelerine uygundur.

12.3. Öğrencilerin kitabın alıştırmalarına ilişkin görüşleri

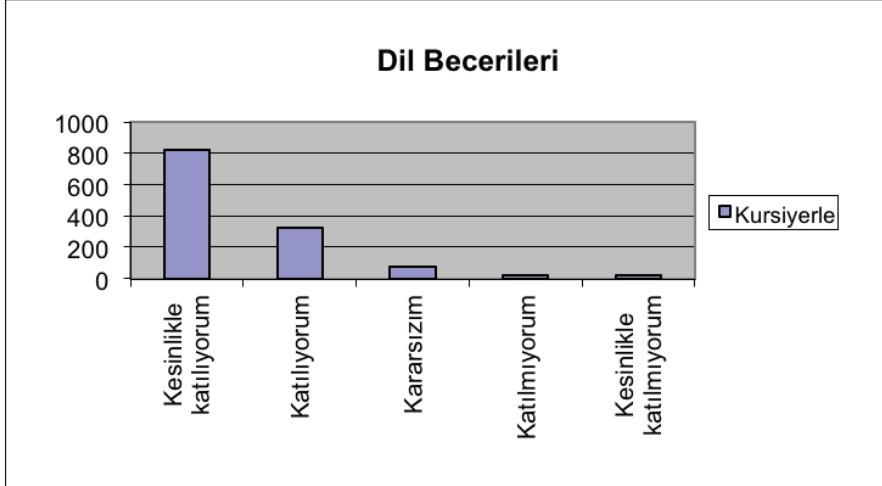


30. "Yeteri kadar alıştırmaya yer verilmiştir." Sorusuna öğrencilerin %80'i kesinlikle katılıyorum cevabını verirken, öğrencilerin %20'i de katılıyorum cevabını vermiştir. Böylece kitaplarda yeterince alıştırmaya yer verilmiştir denebilir.

31. "Ünite sonlarındaki değerlendirme alıştırmaları yeterlidir." Sorusuna öğrencilerin %76'sı kesinlikle katılıyorum cevabını verirken, öğrencilerin %20'si katılıyorum ve %2'si de kararsızım cevabını vermiştir. Ünite sonlarındaki değerlendirme alıştırmaları yeterlidir.

32. "Ölçme-değerlendirme sistemi içeriğe uygundur." Sorusuna öğrencilerin %63'ü kesinlikle katılıyorum cevabını verirken, öğrencilerin %23'i katılıyorum ve %14'ü de kararsızım cevabını vermiştir. Dolayısıyla ölçme-değerlendirme sistemi içeriğe uygundur.

12.4. Öğrencilerin kitabın dil becerilerine ilişkin görüşleri



33. “Dinleme, okuma, konuşma ve yazma becerilerine yer vermektedir.”

Sorusuna öğrencilerin %60’i kesinlikle katılıyorum cevabını verirken, öğrencilerin %24’ü katılıyorum ve %2’si kararsızım ve %14’ü de kesinlikle katılmıyorum cevabını vermiştir. Kitaplarda dört beceriye de yer verilmiştir fakat “kesinlikle katılmıyorum” cevabını veren kursiyerin oranının yüksek olması kitaplarda yazma becerisinin geliştirilmesine yönelik yeterli alıştırmaların bulunmamasından kaynaklandığı düşünülmektedir.

34. “Bütün dil becerilerine eşit yer vermektedir.”

Sorusuna öğrencilerin %54’i kesinlikle katılıyorum cevabını verirken, öğrencilerin %30’sı katılıyorum ve %16’u da kararsızım cevabını vermiştir. Bütün dil becerilerine yeterince yer verilmiş olmakla beraber yazma becerisinin gelişmesine yönelik olarak daha etkin alıştırmalara yer verilmesinin gerekli olduğu kanısındayız.

35. “Bütün dil becerileri için kullanılan etkinlikler günlük hayata uygundur.”

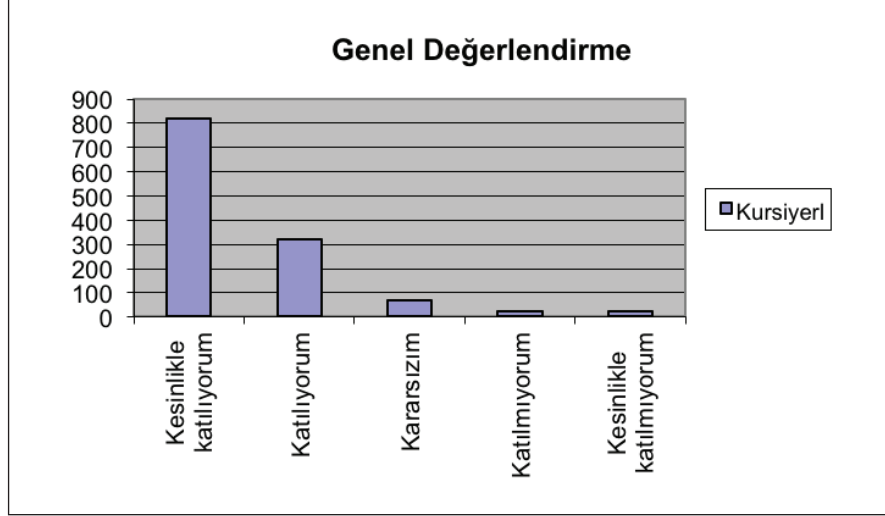
Sorusuna öğrencilerin %60’i kesinlikle katılıyorum cevabını verirken, öğrencilerin %36’sı katılıyorum ve %4’ü de kararsızım cevabını vermiştir. Buradan dil becerileri için kullanılan etkinlikler günlük hayata uygundur denebilir.

36. “Değişik alanlarla ilgili sözcük ve terminoloji içermektedir.”

Sorusuna öğrencilerin %74’ü kesinlikle katılıyorum cevabını verirken, öğrencilerin %26’sı katılıyorum cevabını vermiştir. Dolayısıyla kitaplarda değişik alanlarla ilgili sözcük ve terminolojiye yer verilmiştir.

- 37. "İçerdiği konuların gerçek hayatla bağlantısı bulunmaktadır."** Sorusuna öğrencilerin %70'i kesinlikle katılıyorum cevabını verirken, öğrencilerin %18'i katılıyorum ve %2'si de kararsızım cevabını vermiştir. Kitap setinin gerçek hayatla bir bağlantısı bulunmaktadır.
- 38. "Kitaplar günlük hayatta karşılaşılabilecek yabancı dil gereksinimlerini karşılamaktadır."** Sorusuna öğrencilerin %56'i kesinlikle katılıyorum cevabını verirken, öğrencilerin %36'sı katılıyorum ve %8'i de kararsızım cevabını vermiştir. Buradan kitapların günlük hayatta karşılaşılabilecek yabancı dil gereksinimlerini karşılamakta olduğu anlaşılmaktadır.
- 39. "Arapça konuşan ülkelerin gelenekleri ve kültürleri hakkında yeterince bilgi içermektedir."** Sorusuna öğrencilerin %43'ü kesinlikle katılıyorum cevabını verirken, öğrencilerin %30'u katılıyorum, %23'ü de kararsızım ve %4'ü de kesinlikle katılmıyorum cevabını vermiştir. Böylece öğrenciler Arap kültürü ile ilgili yeterince bilgi sahibi olmaktadır.
- 40. "Seçme şansım olsa yine bu kitap setini tercih ederim."** Sorusuna öğrencilerin %76'sı kesinlikle katılıyorum cevabını verirken, öğrencilerin %16'sı katılıyorum ve %8'i de kararsızım cevabını vermiştir. Buradan öğrencilerin Arapça öğretiminde kitap setinden memnun kalmış olduklarını söyleyebiliriz.
- 41. "Kitabın sonunda öğrenci seviyesine uygun bir sözlük bulunmaktadır."** Sorusuna öğrencilerin %4'ü kesinlikle katılıyorum cevabını verirken, öğrencilerin %10'u katılıyorum, %13'ü katılmıyorum ve %63'ü de kesinlikle katılmıyorum cevabını vermiştir. Böylece setin kitaplarının arkasında ünitelerde geçen sözcüklerin yer aldığı bir sözlük kısmı olması gerektiği ihtiyacı ortaya çıkmaktadır.
- 42. "Öğrenim seti beni ileride Arapça öğrenmeye devam etmek için teşvik ediyor."** Sorusuna öğrencilerin %66'sı kesinlikle katılıyorum cevabını verirken, öğrencilerin %20'si katılıyorum, %4'ü kararsızım ve %4'ü de kesinlikle katılmıyorum cevabını vermiştir. Burada öğrencilerin öğretim setinin Arapça öğretiminde ileriki dönemlerde de tercih edebileceği kanısı oluşmaktadır.

12.5. Kitapların Genel Değerlendirilmesi



Grafikten de anlaşıldığı üzere Silsiletu'l-Lisan Eğitim Seti öğrenciler tarafından oldukça beğenilmiştir. Anket sorularıyla çeşitli yönlerden sorgulanan Silsiletu'l-Lisan Eğitim Setinin, Lisan Okulu'nda eğitim gören yetişkin öğrenciler tarafından Arapça öğretimi için uygun bulunduğu ve ileriki yaşantılarında Arapça öğretiminde tercih edecekleri kanaatinde oldukları ortaya çıkmaktadır. Yalnız gramer öğretiminin yeniden gözden geçirilmesi ve yazma becerisi ile ilgili daha etkili çalışmaların kitaplarda yer alması gerektiği anket sonuçlarından anlaşılmaktadır.

12.6. Ders Kitaplarına İlişkin Bilgiler

Merkezi Birleşik Arap Emirlikleri'nde bulunan, "el-Lisanu'l-Umm" adlı kurum tarafından hazırlanan Silsiletu'l-Lisan Eğitim Seti; toplam 8 ders kitabı, Başlangıç seviyesi (1-2) kitapları için Alıştırma Kitabı ve setin tamamı için hazırlanmış olan bir adet Öğretmen Kitabı ile dinleme materyallerinden oluşmaktadır⁵. Ana ders kitapları; **Arapçaya Giriş 1-2, Başlangıç Seviyesi 1-2, Orta Seviye 1-2 ve İleri Seviye 1-2** olmak üzere 4 ayrı seviye için hazırlanmıştır. Ayrıca internet üzerinden ulaşılabilen ve bireysel olarak yabancı dil öğrenim imkânı sağlayan interaktif versiyonu bulunan Silsiletu'l-Lisan kitapları, örgün öğretim ortamında akıllı tahta vasıtasıyla kullanılmaya da uygundur. Set, 1040 saatlik öğretim programında uygulanabilecek şekilde tasarlanmıştır. Bir üniteyi oluşturan ana bölümler şunlardır:

5 Abs, M., es-Sibaî, A., el-Ebraş, M., & el-Annan, M. (2013). *Silsiletu'l-Lisan Geliştirilmiş Arapça Öğretim Seti*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi Vakıf Üniversitesi Yayınları.

12.6.1. Ünite Başlığı: Başlıklar ünite konusunu özetleyecek biçimde seçilmiştir.

12.6.2. Dersin Kelimeleri: Ünitelerin ve alıştırmaların içerisinde geçen yeni kelimeler verilmiştir. Eşya ve somut nesnelere ait kelimeler, kitapların interaktif versiyonunda öğrenimi kolaylaştırmak ve pekiştirmek amacıyla üzerine tıklatıldığında kelimenin anlamıyla uyumlu resim verilecek şekilde tasarlanmıştır.

12.6.3. Dersin Kalıp İfadeleri: Bu kısımda günlük yaşamda "lütfen, müsaadenizle, büyük bir memnuniyetle" gibi yaygın olarak kullanılan tabirler verilmektedir⁶ Böylece öğrencilere derse başlamadan önce üniteye geçecek olan kelime ve kalıpları öğrenme imkânı sağlanmaktadır.

12.6.4. Resimlere Bak ve Cevapla: Bu kısımda yer alan resimlerin altında resimlerle ilgili birkaç soru bulunmaktadır. Resimlerle ilgili sorularda basitten zora doğru aşamalı bir yöntem takip edilmiştir. Bu alıştırmaların amacı öğrencilerin dikkatini konuya çekmek ve öğrenim motivasyonu sağlamaktır. Ayrıca konuşma becerisinin geliştirilmesine katkı sağlamaktır.

12.6.5. Dinle ve Tekrar Et: Bu alıştırmada harflerin kelimenin başında, ortasında ve sonunda yazılışları verilmiş ve kelimelerin doğru şekilde telaffuz edilmesini sağlamak için de seslendirmiştir. Ayrıca kısa ünlülerle ve uzun ünlülerle telaffuzlar vurgulanmış ve yazılışları verilmiştir. Dördüncü kitaptan itibaren bu bölüm kaldırılmıştır.

12.6.6. Duyduğunu Yaz: Bu bölümde Arap alfabesinin doğru biçimde yazımının geliştirilmesi amacıyla dikte alıştırmaları yapılmaktadır. Öğrencilerden üniteye geçen kelime ve kalıplardan bazılarını dinlemeleri ve duyduklarını doğru olarak yazmaları beklenmektedir. Kelimelerin okunuşları arasında yaklaşık on saniyelik bir duraksama yer alması, öğrencileri dikkatli dinlemeye ve hızlıca yazmaya zorlamaktadır. Kitapların interaktif versiyonunda bu kelime ve kalıpların doğru yazım biçimleri de verilmektedir. Böylece kursiyerler alıştırmayı bitirdikten sonra yaptıklarını hemen doğru cevaplarla karşılaştırma imkânı bulmakta ve öğrenimini pekiştirmektedir.

12.6.7. Dinle ve Oku: Bu kısım diyalog veya okuma parçasından oluşmaktadır. Dersin ana unsurunu oluşturan bu kısım anadili Arapça olan uzman kişiler tarafından seslendirilmiştir. Kayıtlarda ünitenin konusuna uygun arka plan ses efektleri de bulunmaktadır. Ayrıca her metnin konusuyla ilgili bir veya iki resim bulunmaktadır. Kullanılan resimler öğrencilerin dikkatini ve ilgisini çekecek şekilde konuya uygun biçimde tasarlanmıştır. Kişilerden ve önemli mekânlardan bahsedilen derslerde orijinal resimler kullanılmıştır. Benzer şekilde aynı ünite içerisinde ikinci bir "dinle ve oku" parçası verilmiştir. Her iki dinleme-okuma

6 a.e., s.2.

parçasının içerik olarak aynı konuyu ele aldığı görülmektedir. Bu uygulamanın konuşma ve yazma becerilerinin geliştirilmesi bakımından faydalı olduğu görüşündeyiz. Bu metinler üniteye öğretilmesi hedeflenen dilbilgisi kurallarını içerecek şekilde düzenlenmiştir.

12.6.8. Parça ile İlgili Soruları Cevaplandır: Bu kısım bir önceki bölümde geçen metin veya diyalogu anlamaya dayalı sorulardan oluşmaktadır. Soru sayısı ortalama 4 adettir. Bu kısımda sadece sorular yazılmıştır. Bu soruların cevapları interaktif versiyonda yazılı olarak verilebilir, ya da ses kaydı ile sorular sorulup yine interaktif versiyonunda cevabı verilecek şekilde düzenlenebilir. Soru sayısı konuşma becerisini geliştirme hedefine yönelik olarak artırılabilir.

12.6.9. Alıştırılmalar: Bu kısımda derste geçen kelime ve kalıpları pekiştirmeye yönelik çeşitli türlerde alıştırmalara yer verilmiştir. Örneğin: "Aşağıdaki cümleleri oku ve altı çizili kelimelere dikkat et"⁷, "A sütunundaki cümleleri, B sütunundaki benzer olanlarıyla eşleştir"⁸. Boşluklara uygun kelimeleri yaz. Bir kalıbın öğretimini amaçlayan ve bu kalıbı örnek bir cümlede veren "örnekteki gibi yaz" alıştırmaları. Karışık olarak verilmiş harflerin anlamlı bir kelime haline getirilmesi alıştırmaları. Verilen resimlerle cümlelerin eşleştirilmesi gibi değişik alıştırmalara yer verilmiştir.

12.6.10. Dilbilgisi Dağılımı: Silsiletu'l-Lisan Setinde gramer kuralları لاحظ başlığı altında vermiştir. Gramer konularını ayrıntılı bir şekilde ele alan yoğun bir gramer dersi yerine sette konunun sadece üniteye geçen kısmının açıklamasına yer verilmiştir. Yani belli bir gramer konusunu öğretilirken tamamını değil tümevarım yöntemiyle kısım kısım öğretme yolu benimsenmiştir.

Örneğin; fail (özne) konusu ilk defa öğretilirken kısa bir tanımla irabı yapılmıştır ve fiil cümlesi içerisindeki kullanımına yönelik örnekler verilmiştir⁹:

(Her fiil, kendisinden sonra gelen bir faile ihtiyaç. كل فعل يحتاج إلى فاعل يأتي بعده دائما. duyar)

الفاعل: هو الذي فَعَلَ الفعل. فعل + فاعل = الجملة فعلية. الفاعل المفرد مرفوع بالضمّة.
مثال: صنع العامل. (العامل: فاعل مرفوع بالضمّة.)

Aynı konu fiillerde işlendiği zaman benzer şekilde kısa bir açıklama ile örnekler verilmekle yetinilmiştir. Örneğin; fail konusunu fiillerde öğretirken verilen açıklama şöyledir:

(Fail, gizli zamir olabilir). الفاعل قد يكون ضميرا مستترا.

İfadesinden sonra mazi, muzari ve emir formlarında fiillerde gelen gizli zamirlerle ilgili örnekler cümleler verilmiş ve ardından konu çeşitli alıştırmalarla

7 a.g.e., s.33.

8 a.g.e., Orta düzey, c.2, s. 84.

9 a.g.e., Başlangıç düzeyi, c.1, s. 104.

desteklenmiştir¹⁰. Bu yöntemle gramer kurallarının kolay öğretimi ve öğrenciler tarafından rahatça pekiştirilmesi hedeflenmiştir. Silsiletu'l-Lisan Eğitim setinde gramer konularının tamamının öğrenimi için kitapların bitirilmesi beklenilmelidir. Setin tamamı bitirildiğinde Arapçanın temel gramer kurallarının öğrenimi tamamlanmış olacaktır. Bizim kanaatimize göre öğretmene düşen görev; daha önce öğretilen gramer konuları ile ilgili ilave kuralları verirken, önceden öğretimi yapılmış konuları tekrar ederek ve yeni bilgilerle bütünleyerek gitmektir. Böylece gramer kurallarının öğretiminde bir bütünlük sağlanmış olacaktır. Aksi takdirde öğretim sürecinin ilerleyen safhalarında gramer konularında bütünlük sağlamanın zorlaşacağını ve ayrıca müstakil gramer dersleri ya da ilave gramer kitaplarının kullanımına ihtiyaç duyulabileceğini düşünmekteyiz.

Orta seviye (1) ve İleri Düzey (1) kitaplarının bir ve ikinci üniteleri, daha önceki kitaplarda geçen ünitelerde işlenen konuların genel tekrarı mahiyetinde alıştırmalar içermektedir. Bu alıştırmalarda özellikle gramer konularının tekrarı ve pekiştirilmesinin amaçlanmış olduğu söylenebilir.

12.7. Çalışma Kitabı: Silsiletu'l-Lisan Eğitim seti için sadece Arapçaya Giriş 1-2 kitapları için bir adet öğrenci çalışma kitabı hazırlanmıştır. Siyah-beyaz olarak tasarlanmış olan kitap, yeni kelime ve kalıpların kolay edinilmesi için resimler ve grafiklerle desteklenmiştir.

12.8. Dinleme Yoğun Diskine İlişkin Bilgiler: Silsiletu'l-Lisan Eğitim setinin her kitabının bir dinleme yoğun diskini bulunmaktadır. Bu yoğun diskin içerisinde *track* olarak anadili konuşucuları tarafından stüdyo ortamında kaydedilmiş ses kayıtları yer almaktadır. Ünitelerde yer alan dinleme bölümleri kulaklık sembolüyle belirtilmiş ve öğrencinin bilgisayardan rahatça ulaşabilmesi için her biri numaralarla kodlanmıştır. Kodlar aynı şekilde yoğun disk içerisinde bulunmaktadır. Örneğin: 1-02-01(Birinci kitap, ikinci ders, birinci alıştırmaya) gibi. Yoğun diskler derslerin ünitelerinde yer alan ana metin ve diyalogların ses kayıtları ile dinleme alıştırmalarının kayıtlarını içermektedir. Benzer şekilde çalışma kitabında da her ders için en az iki adet dinleme alıştırması hazırlanmıştır. Bu alıştırmalarda genellikle öğrenciden dinlediği alıştırmalarla ilgili cevapları yazması istenmektedir. Öğretmen kılavuz kitabında orta seviyenin ikinci kitabı dahil (ileri seviye kitaplarındaki dinleme alıştırmalarının cevapları hariç) dinleme alıştırmalarının cevapları verilmektedir. Böylece öğrenciye verdiği cevapları, doğru şekilleriyle karşılaştırma imkanı sunulmuştur.

12.9. Öğretmen Kılavuz Kitabına İlişkin Bilgiler: Silsiletu'l-Lisan Eğitim setinin bütünü için sadece 92 sayfalık tek bir öğretmen kılavuz kitabı hazırlanmıştır. Bu kitapta öğretim seti içerisindeki derslerle ilgili öğretmene rehberlik edecek ayrıntılı rol uygulamalarına yer verilmemiştir. Kitap; ana hatlarıyla Arap dilinin

10 a.g.e., Başlangıç düzeyi, c.2, s. 83.

özellikleri, Arapçanın yabancılarla öğretiminde karşılaşılan zorluklara değindikten sonra hazırlık kitaplarının öğretiminde uygulanacak yöntemle ilgili teorik bilgilere yer vermektedir. Bir ünitenin her aşamasında öğretmenin adım adım izlemesi gereken yollara ilişkin detaylı ve yol gösterici bilgilere yer verilmemiştir.

12.10. Ölçme ve Değerlendirme Yöntemine Yönelik Tespitler

Silsiletu'l-Lisan Eğitim Setinde ölçme değerlendirme faaliyetleri için “**el-Lisanu'l-Umm**” kurumu tarafından hazırlanan sınavların kullanılması imkânı vardır. Her 10 derse ait bir sınav bulunmakta ve bu sınavlar sadece Silsiletu'l-Lisan kitaplarıyla eğitim yapan kurumlara gönderilmektedir. Sınavlar, okuma-anlama ve dinleme becerilerini ölçmeye yönelik sorulardan oluşmaktadır. Sınavlarla ilgili olarak; soruların öğrencilerin eline geçebileceği göz önünde bulundurularak her sene merkez tarafından yeni sınavlar hazırlanıp ilgili kurumlara gönderilmesinin yararlı olacağı öngörülmektedir.

Sınav uygulamalarında tasarım ve içerik olarak belirlenen yöntem öğretmenlerce olumlu bulunmaktadır. Ölçme esaslarında ünitelerde dilbilgisi öğretimine çok az yer verilmesine rağmen sınavlarda gramer bilgisine dayalı soruların çok fazla olduğu göze çarpmaktadır. Bu da öğrencilerin daha fazla sınava yönelik çalışmalarına yol açmakta ve öğretmenlerden ders esnasında konunun dışına çıkarak daha fazla gramer açıklaması talep etmelerine sebep olmaktadır. Bu amaçla yeni hazırlanacak sınavlarda gramere dayalı soruların azaltılmasının ve daha dengeli bir dağılımın yapılmasının yararlı olacağını değerlendirmekteyiz. Örneğin; gramerle ilgili sorularda metin içerisinde isim veya sıfat tamlamalarının vb. tespitinin yapılması gibi genel ölçümler kullanılabilir.

Sınavlarda yer alan dinleme bölümlerinin ses kayıtları bulunmamaktadır. Bu kayıtların yapılması uygun olacaktır. Ayrıca ileriki derslerde dinleme-anlama ile ilgili soruların artırılmasının hatta müstakil dinleme sınavları hazırlanmasının yararlı olacağı kanısındayız.

Silsiletu'l-Lisan Eğitim setini kullanan kurumlar arasında sınav uygulama güvenilirliğinin sağlanması için aynı seviyeye ait sınavların sayısının artırılmasının yararlı olduğunu düşünüyoruz.

Sınavlar pdf ortamında hazırlandığı için üzerinde değişiklik yapılamamaktadır. Öğretmenlerin ihtiyaç duyabileceği değişiklik ve ilavelerin yapılmasına imkan verecek şekilde sınavların word dosyası formatında hazırlanmasının daha faydalı yararlı olacağı kanaatindeyiz.

12. Sonuçlar ve öneriler

Silsiletu'l-Lisan Eğitim setinin birinci kitabında Arap alfabesinin öğretimi için sadece bir ders tahsis edilmiştir. Arap alfabesinin birleşik olarak ve sağdan sola doğru yazılması, harflerin başta, ortada ve sondaki yazım biçimlerinin farklı

olması öğrenimde zorluk oluşturmaktadır. Bu durum, özellikle anadili Arapça olmayanlara Arapça öğretiminde alfabe ile ilgili temel konuların öğretimine öncelik verilmesini ve özel bir süreç (en az iki hafta) tahsis edilmesini zorunlu kılmaktadır. Çünkü alfabe ile ilgili basit bir bilgi eksikliği, öğretim sırasında okuma-anlama ile ilgili ciddi sıkıntı oluşturmakta ve öğretimi olumsuz etkilemektedir. Bu nedenle Arap alfabesindeki harflerin sesletim ve yazım biçimlerini geliştirmek amacıyla eğitim setinde daha ilerideki ünitelerde yer alan alfabe alıştırmalarının bir araya getirilerek birinci kitabın ilk ünitelerinde detaylı ve etkili bir biçimde verilmeli ya da müstakil olarak "Arapça Alfabe ve Okuma" kitabı hazırlanmalıdır. Arapçadaki bazı harflerin telaffuz güçlüğü dikkate alınarak kelimelerinin okunuşlarının üzerine her tıklandığında tekrar edilecek şekilde verilmesinin faydalı olacağını düşünüyoruz. Fiillerin zaman ve öznelerinin verilmesinde yeni başlayanların durumu dikkate alınarak basitten zora doğru aşamalı bir yöntem izlenmelidir. Örneğin:

هَلْ تُرِيدِينَ شَيْعًا¹¹

Cümlesinde daha ilk derste fiilde dişil ikinci şahıs kipinin kullanılması Arapçada hem telaffuz hem de gramer açısından öğrenimi oldukça zor bir unsurdur. Öğrencilere Arapçadaki eril kavramı hiç anlatılmadan, dişil kavramı verilmesi suretiyle gramer öğretiminde zorluk ortaya çıkmaktadır.

Ünitelerin ses kayıtlarında, okunuş hatası yapılmıştır. Şöyle ki kelimelerin son harflerinin sesletiminde tek ses üzerinde duraklama yapılarak okunmaktadır. Bu durum öğretmenlerin metin okuma ve okutma uygulamalarıyla çalışmaktadır. Dolayısıyla öğretimde algı zaafiyetine yol açmaktadır. Bu nedenle ses kayıtları yenilenmeli ve fasih Arapça kurallarına göre, ilk dört kitapta kelimelerin sonları tam harekeli olarak okunmalıdır. Bunun Arapçanın öğretiminde verimin artırılması ve öğrencilerin bireysel çalışmaları sırasında gramer kurallarının daha kolay anlaşılması ve pekiştirilmesi bakımından faydalı olacağı görüşündeyiz. İleri düzey kitaplarda ise genel Arapça konuşma prensiplerine bağlı kalınarak kelimenin son harfinin seslisinin (harekesinin) ihmal edilerek okunabileceğini uygun görmekteyiz.

Gramer öğretiminde kitaplarda son derece özenli bir yol takip edilmiş olup başlangıçtan itibaren Arapça öğretiminin her aşamasında ihtiyaç duyulduğu kadar gramer kurallarına yer verilmiştir. Fakat öğretmen kılavuz kitabında, gramer kurallarıyla ilgili olarak daha detaylı bilgi ve örnekler verilebilir ya da öğretmenin seçeceği başka bir yardımcı kitapla gramer öğretimi desteklenebilir.

Silsiletu'l-Lisan Eğitim setinde yer alan kitaplarda genel olarak yeni kelime ve kalıplara oldukça fazla yer verilmiştir. Dolayısıyla, öğrenci Silsiletu'l-Lisan Eğitim setini bitirdiğinde yeterince kelime dağarcığına sahip olacaktır. Bunların yanısıra

11 a.g.e., Başlangıç düzeyi, c.1, s. 19.

kitapların sonunda öğrencilere yönelik bir sözlük bulunmamaktadır. Özellikle interaktif ortamda kendi kendine Arapça öğrenmek isteyenlerin durumu dikkate alındığında basit ifadelerle Arapça olarak açıklanan, öğrencilerin seviyesine uygun ve ünitelerde geçen kelimelerden oluşan bir sözlük kitapların sonuna eklenmelidir. Ya da Silsiletu'l-Lisan Eğitim setinin kullanıldığı ülkelerin ana dillerinde müstakilen hazırlanacak Silsiletu'l-Lisan Sözlüğü eğitim setinin içinde yer almalıdır.

Kitaplarda yazmaya yönelik çok az aktivite bulunmaktadır. Sadece üniteye geçen konuya yönelik öğrencilerden kısa bir yazım çalışması istenmektedir¹². Yazma becerisinin geliştirilmesi için çok önemli olduğunu düşündüğümüz bu alıştırmaların cevapları öğrencileri yönlendirecek şekilde kalıp ifadeler, cümleler ve kompozisyon örnekleri öğretmen kitaplarında ya da bireysel olarak Arapça öğrenenler için interaktif versiyonda yer almalıdır.

Öğrenci çalışma kitabının alıştırmalarının üniteye yer alan kelimeler ve metin içerikleriyle uyumlu olduğu gözlemlenmektedir. Fakat bu alıştırmaların sayısı Arapça kelime ve kalıpları pekiştirecek şekilde artırılmalıdır. Öğrenci çalışma kitabının öğrencilerin algı düzeylerini ve motivasyonlarını artırmak için tamamen renkli biçimde hazırlanmasının daha yararlı olacağını değerlendirmekteyiz.

Öğretmen kılavuz kitabının her seviye için ayrı hazırlanmasının doğru olacağı kanaatindeyiz. Arap ülkeleri dışındaki okullarda Arap olmayan öğretmenlerin Silsiletu'l-Lisan setini kullanacağı dikkate alınarak her metnin işleneceği yöntemi ve alıştırmaların uygulama usüllerini ayrıntılı olarak verecek şekilde hazırlanması gerektiğini düşünüyoruz. Öğretmen kılavuz kitabının ebatı büyük olmalı ve öğrenci kitabının her sayfasının minimize edilmiş bir kopyasını içermeli ve sayfanın yan tarafında öğretmen için yönlendirici bilgiler ve alıştırmaların çözümleri yer almalıdır.

Özellikle ana dili Arapça olmayan öğrencilere Arapça öğretmek üzere hazırlanan Silsiletu'l-Lisan setinin daha bilimsel temellere dayalı olarak kullanılmasını sağlamak amacıyla bu kitapların Avrupa Ortak Başvuru Metninde belirtilen seviyelerden hangilerine denk geldiğinin tespiti yapılmalıdır. Biz bu konuda Kara Kuvvetleri Lisan Okulu olarak Arapça temel kursunda (750 ders saati sonunda) öğretimi yapılan ilk dört kitabın bitirilmesinin akabinde öğrencilere Avrupa Ortak Başvuru Metni seviye belirleme anketi uyguladık ve bu anket sonuçlarına göre bazı tespitlerde bulduk. Biz, Arapçaya Giriş (1-2)'nin A1, Arapça Başlangıç (1-2)'nin A2, Arapça Orta Seviye (1-2)'nin B1 ve Arapça İleri (1-2)'nin B2 seviyesinin uygun olduğu görüşünderiz. Bu konuda bizim önerimiz; bu seti hazırlayan merkez tarafından kitapların Avrupa Ortak Başvuru Metni kıstaslarına uygun olarak yeniden ele alınarak seviyelerinin belirlenmesidir. Ayrıca kitapların

¹² a.g.e., Başlangıç düzeyi, c.1, s. 57.

Avrupa Birliği'ne bağlı ülkelerde de kullanımının yaygınlaşabileceği dikkate alınarak Avrupa Ortak Başvuru Metninde belirtilen C-1 ve C-2 seviyelerine uygun kitapların hazırlanması ve bu durumla ilgili açıklamaların kitapların üzerinde yer almasının gerekli olduğunu düşünüyoruz.

Silsiletu'l-Lisan Eğitim setinin B-2, C-1 ve C-2 seviyelerine ait olan kitaplarda ileri seviyede dil becerilerini geliştirecek şekilde ders metinleri ve görüntülü dökümanlar ile yazma çalışmalarına yer verilmelidir. Özellikle C-1 ve C-2 seviyelerinde konuşma becerisinin ileri seviyede gerçekleştirilmesi amacıyla konuşma derslerinin ana dili Arapça olan öğretmenler tarafından yapılmasının gerekli olduğunu düşünüyoruz. C-2 seviyesindeki ders kitabında yer alacak ders metinleri tamamen orijinal ve güncel gazete-dergi metinleri ve basında yer alan görsel dokümanları içermelidir. Böylece öğrencide, bu kitapla yabancı dilin dört becerisi ile Arap sosyal ve kültürel dünyasına girdiği ve kitabın bitimiyle kendisinin bu kaynakları rahatça kullanabileceği inancı oluşturulmalıdır.

Kaynakça

- Abs, Muhammed, es-Sibaî, Amir, el-Ebraş, Muhammed, el-Annan, Mü'min, *Silsiletu'l-Lisan Geliştirilmiş Arapça Öğretim Seti*. İstanbul, Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi Vakıf Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Açık, Kerim, *Kara Kuvvetleri Lisan Okulundaki Arapça Öğretimi ve İletişimsel Metoda Göre Değerlendirilmesi*. İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı, 1997.
- Demirel, Özcan, *Yabancı Dil Öğretimi*. Ankara, Pegem A Yayınları, 2003.
- Doğan, Candemir, *Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretim Metot ve Teknikleri*. Ankara, Lazer Ofset Matbaa, 1989.
- el-Hûlî, Mahmud (2000). *Esâlibu Tedrisi'l-Luğati'l-Arabiyye* (Çev. Cihaner Akçay). Ankara, Bizim Büro Basımevi, 2000.
- Güney, Mehmet, Ali, *El-Muhtâr Adlı Serinin Arapça Öğretimi Açısından Değerlendirilmesi*. Erzurum, Aratürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- Işidan, Abdullmuttalip, *Türkiye'de Arapça Öğretimi Açısından İmam Hatip Liseleri Mesleki Arapça Adlı Ders Kitabı Serisinin Değerlendirilmesi*, Ankara, Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2013.
- Karaca, Mahmut, *İmam-Hatip Liselerinde Arapça Öğretimi ve Arapça Ders Kitaplarının Tahlili*. Bursa, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992.
- Karasar, Niyazi, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara, Nobel Yayınları, 1999.
- Karataş, Yusuf, *Türkiye'de Arapça Öğretimi Açısından "Al-Arabiyyatu Li`L-Hayat" Ders Kitabının Değerlendirilmesi*. Ankara, Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2001.
- Polat, İbrahim, *Türkiye'de Arapça öğretimi açısından İmam Hatip Liseleri için Arapça ders kitabı serisinin değerlendirilmesi*. Ankara, Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2003.
- Üzüm, Emin Cihan, *Türkiye'de Arapça Öğretimi Açısından El-Arabiyye Li`n-Naşi'in Ders Kitabının Değerlendirilmesi*. Ankara, Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2002.

THE EVALUATION OF SILSILETU'L-LISAN EDUCATION SET METHODOLOGICALLY WHICH IS USED IN LAND FORCES LANGUAGE SCHOOL ACCORDING TO THE VIEWS OF STUDENTS AND TEACHERS AND GIVING SUGGESTIONS TO ITS MISSING ASPECTS

Informative Abstract: In this work, Silsiletu'l-Lisan education set, which is started to be used in Arabic teaching in recent years, is evaluated methodologically according to the views of the teachers and students in Land Forces Language School in 2013-2014 teaching and educating period. At the result part of the work some suggestions have been given in the light of the survey. Especially we reached the requirement of writing skills' development and the requirement of speaking skills' support with some exercises.

Land Forces Language School is a millenarian school that teaches foreign languages in Armed Forces since 1956. It has continued its works in Ankara from its establishment to the 1989 and than is has moved to İstanbul Maltepe Kenan Evren Barracks. Besides the teaching of ten foreign languages at the surround of Turkey, Language School teaches Turkish as a foreign language to the foreign armed forces staff.

In Language School, Arabic Modern Standard (12 volume) course books which has been prepared by American Armed Forces Language School used for Arabic teaching up to year 2007 and from that time up to the 2013 a course book set which has been prepared by Jordan Al-Albeyt University used here. The first 5 basic course books of Silsiletu'l-Lisan Arabic education set used in 2013-2014 teaching and educating period and 6-8th course books of the set will be used in advanced course.

Silsiletu'l-Lisan Arabic education is a course book set which is prepared by "el-Lisanu'l-Umm" Arabic education institution in United Arab Emirates after a long searching period. The set consist of 8 course book; Introduction to Arabic 1-2, Starter 1-2, Intermediate 1-2, Advanced 1-2. In addition to a teacher's book and a practice book also it has an interactive version on smart board that can be reached by Internet. The course book set is qualified one of the last works in Arabic education field in Turkey.

This work is prepared to evaluate the negative and positive aspects of the course books after its usage especially on the adult learners and to introduce some suggestion to its missing parts. A survey search has been prepared and applied in order to take the opinion of the teachers and learners. Also the method of the course books has been examined practically. The exam files that have been prepared by "el-Lisanu'l-Umm" language center have been used for testing and evaluation process. All taken data have been used for scientific results during our search.

We reached the result that its having an interactive course book and its having a high paper and print quality and its giving lots of exercises for listening skills have positive effects on the learning periods of the students. We saw that it has some missing aspects in teaching Arabic grammar so we need an extra grammar book during the education period. So the grammar teaching methods must be reevaluate by the authors of the course books and also the writing skills activities must be developed by using an effective method. This work aimed to write a comprehensive road map to the language teachers and who want to learn Arabic individually.

İSLAM HUKUK LİTERATÜRÜNDE DÂRULİSLÂM VE DÂRULHARBİN SINIRLARI

The Limitations of Darulislam and Darulharb in Islamic Law Literature

Dr. Muhammed ÇUÇAK*

ÖZET

Dârulislâm ve dârulharb, İslam Hukuku'nda Müslümanlar ve gayrimüslimler arasındaki hukukun düzenlenmesinde, ilişkilerinin şekillenmesinde rol oynayan en temel faktörün adıdır. Çünkü bir yerin dârulislam veya dârulharb olarak tanımlanması, hukuki olarak bir takım hükümler ve sorumluluklar doğurmaktadır. Ancak hangi kriterlere göre bir yerin dârulislam ya da dârulharb sayılacağı meselesi, Kur'an-ı Kerim ve hadislerde açıkça belirtilmediği için İslam hukukçuları arasında ihtilafların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu ihtilafların başlangıç noktası, dünyanın tek bir "dar"dan mı yoksa iki farklı "dar"dan mı oluştuğu görüşüdür. Çalışmamızda bu temel ihtilafın incelenmesinin yanı sıra fukahanın dârulislam ve dârulharb konusunda benimsemiş oldukları şartlar da değerlendirilecektir. Bu çalışmada tartışılan diğer bir husus ise dârulharbin dârulislâma dönüşmesi veya dârulislâmın dârulharbe dönüşmesi konusunda fukaha tarafından ortaya konan görüşler ve bunların dayandığı delilleridir.

Anahtar Kelimeler: *İslam Hukuku, Dârulislam, Dârulharb, Dârulharbın Dârulislâma Dönüşmesi, Dârulislâmın Dârulharbe Dönüşmesi*

ABSTRACT

Darulislam (places ruled by Islam) and darulharb (places not ruled by Islam) are the main factors' names which arrange law between Muslims and non-Muslims and also play a role to form relationship between them. In the Islamic religion, it produces several rules to be acknowledged a place as a darulislam or darulharb. But since it isn't explained obviously according to which criteria a place will be acknowledged as darulislam or darulharb in Qur'an, it is fallen into disagreement at this matter. As for this agreement, according to some Islamic lawyers, the Earth was created as a homeland but on the other hand according to other Islamic lawyers, the Earth was created as separate two homelands which are darulislam and darulharb. In our thesis, these disagreements will be stated and conditions about darulislam and darulharb, which are adopted by Islamic lawyers, will be observed. The other topic in this thesis is about turning darulharb into darulislam and again turning darulislam into darulharb as well as opinions and proofs of Islamic lawyers about this matter.

Keywords: *Islamic Law, Darulislam, Darulharb, Turning Darulharb into Darulislam, Turning Darulislam into Darulharb*

* İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (md.cucak@gmail.com)

1. Giriş

Müslümanlar İslâm'ın ilk çağlarında "دار/dâr" kelimesini günümüzdeki "devlet" kelimesi yerine kullanıyorlardı.¹

"Dâr" kelimesi, sözlükte mahalle, arsa, ev, belde, dağlar arasındaki geniş yerler, bina, mesken, ikamet yeri manalarına gelmektedir. Bu kelime, mecazen kabile, put anlamlarında da kullanılmıştır.²

Kur'an'da 16 yerde çoğul ve 32 yerde tekil toplam 48 yerde geçen "دار" kelimesi³, bazen "الأخرة"⁴, "السلام"⁵, "عاقبة"⁶, "الفاستقين"⁷, "عقبى"⁸, "سوء"⁹, "البوار"¹⁰, "المتقين"¹¹, "المقامة"¹², "ذكري"¹³, "القرار"¹⁴, "الخلد"¹⁵ gibi kelimelere eklenerek, bazen "كسم"¹⁶, "ه"¹⁷, "هم"¹⁸, "نا"¹⁹ gibi zamirlere, bazen hiçbir kelimeye eklenmeden yalın²⁰ halde geçer ve dünya, ahiret, cennet, cehennem, yurt, belde manalarına gelir.

"Dâr" kelimesi, İslâm hukuku literatüründe, "Müslüman veya gayrimüslim bir yöneticinin hâkimiyeti altında olan bölge" anlamındadır.²¹

1 İhsan el-Hindî, *Ahkâmü'l-harb ve's-selâm fi Devleti'l-İslâm*, Dimaşk, Dârü'n-Nemir, 1993, s. 7.

2 Ebû'l-Fazl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem b. Menzûr el-İfrikî el-Misrî, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, Dârü Sadır, ts, "d-a-r", md; Ahmet b. Muhammed b. Ali el-Feyyûmî, *el-Misbahü'l-münir fi garibî's-serhi'l-kebir*, el-Kahire, el-Matbaatü'l-Emiriyye, 5. bs, 1922, c. 1, s. 276; es-Seyyid Murteza el-Hüseyn ez-Zebidî, *Tâcu'l-ârûs min cevâhiri'l-kâmûs*, tahk., Abdu's-Sattar Ahmet Firac, Kuveyt, Matbaatü Hükümeti'l- Kuveyt, 1965, "d-v-r", md; Mecme'u'l-Luğati'l-Arabiyye, *el-Mu'cemü'l-vesit*, İstanbul, el-Mektebetü'l-İslamiye, 2. bs, ts, "d-a-r", md; Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul, Dağarcık, 1995, "d-a-r", md.

3 Muhammed Fuad Abdulbaki, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, zbt., Muhammed Said el-Liham, Beyrut, Dârü'l-Me'rife, 2. bs, 2003, s. 493, 494 ve 507.

4 el-Bakara, 2/94, el-En'âm, 6/32, el-A'râf, 7/169, el- Yusuf, 12/109, en-Nahl, 16/30, el-Kasas, 28/77 ve 83, el-Enkebût, 29/64, el-Ahzâb, 33/29.

5 el-En'âm, 6/127, Yunus, 10/25.

6 el-En'âm, 6/135, el-Kâsas, 28/37.

7 el-A'râf, 7/145.

8 er- Ra'd, 13/22, 24 ve 42.

9 er- Ra'd, 13/25, el-Mü'min, 40/52.

10 İbrahim, 14/28.

11 en-Nahl, 16/30.

12 Fâtır, 35/35.

13 Sâd, 38/46.

14 el-Mü'min, 40/39.

15 Fussilet, 41/28.

16 Hüd, 11/65, el-Bakara, 2/84, en-Nisâ, 4/66, el-Mümtehine, 60/8-9.

17 el-Kasas, 28/81.

18 el-A'râf, 7/78 ve 91, er- Ra'd, 13/31, el-Enkebût, 29/37, el-Bakara, 2/85 ve 243, Âl-i İmrân, 3/195, el-Enfâl, 8/47, Hüd, 11/67 ve 94, el-Hac, 22/40, el-Ahzâb, 33/27, el-Haşr, 59/2 ve 8.

19 el-Bakara, 2/246.

20 el-Haşr, 59/9, el-İsrâ, 17/5.

21 Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dimaşki İbn Âbidîn, *Hâşiyetu İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtar alâ dürrü'l-muhtar*, tahk., Adil Ahmet Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz, Riyad, Dârü Âlemi'l-Kütüb, 2003, c. 6, s. 275.

Fıkıh kaynaklarından, bir ülke ve bölgenin kime ait olacağı hususundaki kriterin orada yürürlükte olan hükümler ve hâkimiyetin kime ait olduğu anlaşılmaktadır. Bir ülkede icra edilen hükümler, İslamî hükümler, hâkimiyet ve yönetim de Müslümanların elinde ise o ülke, Müslüman ülkesi sayılır. Ülkede yürürlükte olan hükümler gayri İslami, hâkimiyet ve yönetim gayrimüslimlerin elinde ise, o ülke gayrimüslim ülkesi sayılır.²²

İslâm hukukçuları hâkimiyet ve yönetim unsurunu esas alarak dünyayı, İslâm ülkesi ve gayrimüslim ülkesi olarak iki kısma ayırmışlardır.²³ Hanefî fukahâsından Debusî (ö. 432/1040), İmam Şâfiî (ö. 204/820)'nin dünyayı tek bir dâr olarak kabul ettiğini ileri sürmüştür.²⁴ Çağdaş âlimlerden Vehbe ez-Zuhayli de İmam Şâfiî (ö. 204/820)'nin mezkûr görüşüne istinaden dünyanın tek bir ülke olduğunu savunmuştur.²⁵ Ancak İmam Şâfiî (ö. 204/820)'nin ifadelerine dikkatli bakıldığında onun da dünyanın iki kısma ayrılacağı görüşünde olduğu anlaşılmaktadır.²⁶

Kur'an-ı Kerim'de dünyanın, hâkimiyet ve yönetimden dolayı iki kısma ayrılacağı açıkça ifade edilmemişse de âyetler dikkatle incelendiğinde, yeryüzünde insanların baskı ve zulme maruz kaldığı, dinî vecibelerini yerine getiremediği bir yerin ve insanların baskı ve zulme maruz kalmadığı, dinini özgürce yaşayabildiği başka bir yerin olduğu anlaşılmaktadır.

Bu hususta gelen âyetlerin bir kısmı şunlardır:

إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ نَكُنْ أَرْضًا مَبْسُورًا وَسِعَتْ كُنُوزَهُمْ أَجْرُوا
فِيهَا قُلُوبُكُمْ مَأْوَاهُمْ وَأَنْتُمْ عَنْهَا كَاهِنُونَ وَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَتَأْتِيَنَّكُمْ أُولَئِكَ الْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَأَنْتُمْ لَا تسمعون

Kendilerine zulmetmekte olan imen meleklerin canlarını aldığı kişiler var ya; melekler onlara şöyle derler: "Ne durumdaydınız? (Niçin hicret etmediniz?)" Onlar da, "Biz yeryüzünde zayıf ve güçsüz kimselerdik" derler. Melekler, "Allah'ın arzı geniş değil miydi, orada hicret etseydiniz ya!" derler. İşte bunların gidecekleri yer cehennemdir. O ne kötü varış yeridir. Ancak gerçekten zayıf ve güçsüz olan, çaresiz kalan ve hicret etmeye yol bulamayan erkekler, kadınlar ve çocuklar başkadır."²⁷

22 Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmet b. es-Serahsi, *el-Mesut*, Beyrut, Dârü'l-Me'rife, 1989, c. 10, s. 114.

23 Vehbe ez-Zuhayli, *Âsârü'l-harp fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Dimaşk, Dârü'l-Fikr, 3. bs, 1998, s. 167; Abdülkadir Udeh, *et-Teşri'ü'l-cinâiyyi'l-İslâmî*, Beyrut, Dârü'l-kâtibi'l-Arabî, ts., c. 1, s. 275.

24 Ubeydullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsi el-Hanefî, *Te'sisü'n-nazar*, el-Kahire, Mektebetü'l-Hancı, 2. bs, 1994, s. 58.

25 ez-Zuhayli, *Âsârü'l-harp*, s. 195.

26 İmam Şâfiî'nin ifadelerinden biri şöyledir: "Müslüman olmuş, dârulharbten çıkmış ve kocası dârulharbte kalmış kadın iddeti çıkana kadar evlenemez. İddeti çıkmadan önce kocası Müslüman olmuş ve kadının olduğu yere hicret etmişse karı – koca önceki nikâh üzerinde olur. Koca (dârulharbten) önce çıkmış, karısı sonra çıkmış olsa da durum aynıdır. Dârulharbteki karı – kocanın biri Müslüman olmuş (kadının iddeti çıkmadan önce öbürü de Müslüman olmuşsa) yine önceki nikâh üzerine olurlar. Bunun dârulharbte gerçekleşmesiyle dârulislâmda gerçekleşmesi arasında hiçbir fark yoktur". Bkz: Muhammed b. İdris Şâfiî, *el-Ümm*, tahk., Rifat Fevzi Abdülmuttalib, Mensura, Dârü'l-Vefa, 2001, c. 9, s. 251.

27 en-Nisâ, 4/97-98.

وَمَا لَكُمْ لَأْتِقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا
وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا

*Size ne oluyor da, Allah yolunda ve “Ey Rabbimiz! Bizleri halkı zalim olan şu memleketten çıkar, katından bize bir dost ver, bize katından bir yardımcı ver” diye yalvarıp duran zayıf ve zavallı erkekler, kadınlar ve çocukların uğrunda savaşa çıkmıyorsunuz.*²⁸

أُذِنَ لِلَّذِينَ يُبْتَغُونَ بَأْتِهِمْ ظُلْمًا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ الَّذِينَ أَخْرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بَعْضَ حَقِّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبَّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ
النَّاسِ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ هُدْمًا سَوَامًا وَبِيعَ صَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدٌ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَمَوْجِي عَزِيزٌ
الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ

*Kendilerine savaş açılan Müslümanlara, zulme uğramaları sebebiyle cihad için izin verildi. Şüphesiz ki Allah'ın onlara yardım etmeğe gücü yeter. Onlar, haksız yere, sırf, “Rabbimiz Allah'tır” demelerinden dolayı yurtlarından çıkarılmış kimselerdir. Eğer Allah'ın, insanların bir kısmını bir kısmıyla defetmesi olmasaydı, içlerinde Allah'ın adı çok anılan manastırlar, kiliseler, havralar ve mescitler muhakkak yerle bir edilirdi. Şüphesiz ki Allah kendi dinine yardım edene mutlaka yardım eder. Şüphesiz ki Allah çok kuvvetlidir, mutlak güç sahibidir. Onlar öyle kimselerdir ki, şâyet kendilerine yeryüzünde imkân ve iktidar versek, namazı dosdoğru kılar, zekâtı verir, iyiliği emreder ve kötülüğü yasaklarlar. Bütün işlerin âkıbeti Allah'a aittir.*²⁹

Mezkûr âyetlerden, yeryüzünde Allah'a ve dinine bağlı yaşamaya çalışan insanlara zulüm yapan ve yapmayan, ibâdetlerini yerine getirmesine engel olan ve olmayan iki çeşit yerin olduğu anlaşılmaktadır. Böylece dünyanın iki kısma ayrılacağı gerçeğine Kur'an tarafından işaret edildiği görülmektedir.

İlk İslâm devleti olan Medine'ye “الدار/ed-Dâr”, “دار الهجرة/dârulhicra” tabirleri kullanılmıştır.

Medine'ye “الدار/ad-Dâr” tabiri Kur'an-ı Kerim'de kullanılmıştır. Allah Teâlâ ensârı metheden bir âyette şöyle buyurmuştur:

وَالَّذِينَ تَبَوَّؤُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ

*Onlardan (muhacirlerden) önce o yurda (Medine'ye) yerleşmiş ve imanı da gönüllerine yerleştirmiş olanlar, hicret edenleri severler.*³⁰

“دار الهجرة/dârulhicra” tabiri ise Allah'ın Elçisi (a.s.) ve sahabi tarafından kullanılmıştır.

Allah'ın Elçisi (a.s.):

رحم الله ابا بكر زوجني ابنته وحملني إلى دار الهجرة

28 en-Nisâ, 4/75.

29 el-Hac, 22/39-41.

30 el-Haşr, 59/9.

Allah, Ebû Bekir'e rahmet etsin, kızını benimle evlendirdi ve beni dârulhicra (Medine)'ye götürdü" buyurmuştur. Ancak Elbâni, bu hadisin çok zayıf olduğunu söylemiştir.³¹

Başka bir hadiste "دار الإسلام/dârulislâm" tabirinin yer aldığını görüyoruz. Bu tabir şu hadiste yer almıştır: "عقر دار الإسلام بالشام" *dârulislâmın merkezi Şam'da*.³²

"دار الإسلام/dârulislâm" ve "دار المحرة/dârulhicra" tabirleri sahabeler tarafından yapılan antlaşmalarda da yer almaktadır.³³

İslam hukuku literatüründe Müslümanların idaresi altındaki ülkeyi ifade etmek için genelde "دار الإسلام/dârulislâm" ve gayrimüslimlerin idaresi altındaki ülkeyi ifade etmek için "دار الحرب/dârulharb" denilmektedir.³⁴ Ancak bu tabirlerin hiçbiri Kur'an-ı Kerim'de geçmemektedir.

Bizim bu çalışmayı yapmamızdaki amacımız kendisinde hangi şartları bulunduran bir yerin, dârulislâm veya dârulharb olarak nitelendirileceği, ne gibi durumlarda dârulharbın dârulislâma ya da dârulislâmın dârulharbe dönüşeceği konusundaki fukahanın İslam kaynaklarında yer alan görüşlerini detaylı bir şekilde okuyuculara sunmaktır.

Dârulislâm ve dârulharb ile ilgili meseleler genelde fıkıh kitaplarının "siyer", "cihad" bölümlerinde yer almaktadır. Günümüzde bu konu ansiklopedilerde ve azınlıklarla ilgili kitaplarda birer başlık olarak zikredilmesinin yanı sıra müstakil kitaplarda da incelenmektedir. Bu kitapların biri, Ahmet Özel'in *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı*, adlı eseridir.

31 Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, i'tina, Ebû Ubeyd Meşhur b. Hasan el-Selman, Riyad, Mektebetü'l-Meârif, 1996, el-Menâkıb 46, (3714); Şeyhü'l-İslâm Ebû Ya'la Ahmet b. Ali b. el-Müsenna el-Mevsilî, *Müsnedu Ebî Ya'la el-Mevsilî*, tahk., İrşadu'l-Hakki'l-Eserî, Cidde, Dârü'l-Kible, Beyrut, Müessesetü Ulûmu'l-Kur'an, 1988, c. 1, (546); Ebû'l-Kasım Süleyman b. Ahmet et-Taberâni, *el-Mu'cemü'l-evsat*, tahk., Ebû Muaz Tarik b. İvazullah b. Muhammed ve Ebû'l-Fazl Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseyn, el-Kahira, Dârü'l-Harameyn, 1995, c. 6, (5906).

32 Ebû'l-Kasım Süleyman b. Ahmet et-Taberâni, *el-Mu'cemü'l-kebir*, tahk., Hamdi Abdulmecid es-Selifî, el-Kahire, Mektebetü İbn Teymiyye, 2. bs, 1983, c. 7, (6359); Nureddin el-Heysemî, *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*, tahk., el-İrakî ve İbn Hacer, Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2. bs, 1967, cz. 10, s. 60.

33 Bkz: Ebû Yusuf Yakub b. İbrahim el-Ensârî, *Kitâbü'l-harâc*, Beyrut, Dârü'l-Ma'rife, 1979, s. 144.

34 Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmet es-Serahsî, *Şerhü's-siyerü'l-kebir*, tahk., Ebû Abdullah Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, c. 4, s. 86; Alâeddin Ebû Bekr b. Mes'ud el-Kâsânî el-Hanefî, *Bedai'üs-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. bs, 1986, c. 7, s. 131; Şemsüddin eş-Şeyh Muhammed Urfe ed-Dusûki, *Hâşiyetü'd-Dusûki ale's-şerhi'l-kebir*, el-Kahire, Dârü lhyâ'i'l-Kütübi'l-Arabiyya, ts., c. 1, s. 364; Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibin*, tahk., Adil Ahmet Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003, c. 4, s. 500; Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî el-Bâsrî, *el-Hâvi'l-kebir fi fikhı mezhebi's-Şâfiî*, tahk., Ali Muhammed Muavviz ve Adil Ahmet Abdülmevcud, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994, c. 5, s. 75; Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmet İbn Kudâme, *el-Mugni*, tahk., Abdullah b. Abdulmuhsin Türkî ve Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Riyad, Dârü Âlemi'l-Kütüb, 3. bs, 1997, c. 8, s. 351; Alâeddin ebû'l-Hasan Ali b. Süleyman el-Merdâvî, *el-İnsâf fi marifeti'r-râcih mine'l-hilaf alâ mezhebi'l-imami'l-mübeccel Ahmet b. Hanbel*, tsh ve tahk., Muhammed Hamid Fikî, Beyrut, Dârü lhyâ'i't-Türasi'l-Arabî, 2. bs, 1986, c. 2, s. 17.

2. Dârulislam

Dârulislâm kabul edilecek bir yerin şartları ve özellikleri Kur'an'da ya da hadislerde açıkça belirtilmemiştir. Dolayısıyla İslâm hukukçuları ne gibi özellikleri taşıyan bir yerin dârulislâm sayılacağı konusunda görüş ayrılığında düşmüşlerdir.

Hanefilere göre dârulislâm, Müslümanların yönetimi altında olan ve İslamî hükümlerin açıkça yapıldığı yerdir.³⁵

Mâlikilere göre Dârulislam, düşmanların saldırmasından emin olunan yerdir.³⁶ Aksi takdirde o yer Müslümanlara ait toprakların sınırları içinde olsa bile, dârulislâm sayılmaz.³⁷

Şâfiiler, toprakların Müslümanların eline nasıl geçtiğini ve Müslümanların oralarda yerleşip yerleşmediğini ölçü alarak dârulislâm sayılacak yerleri üç kısma ayırmışlardır:

- a. Günümüzdeki Mekke ve Medine gibi sadece Müslümanların yaşadığı yerler.³⁸
- b. Müslümanlarla gayrimüslimlerin karışık yaşadığı yerler. Bunlar, ister Basra ve Bağdat gibi Müslümanlar tarafından inşa edilen yerler olsun, ister antlaşma yoluyla elde edilen yerler olsun fark etmez.³⁹
- c. Sadece gayrimüslimlerin yaşadığı yerler.⁴⁰

Bu yerlerin Müslümanlara savaş yoluyla geçmesiyle sulh yoluyla geçmesi arasında fark yoktur. Müslümanlara sulh yoluyla geçen yerlerin mülkiyetinin kime ait olduğunun bir önemi de yoktur. Sadece gayrimüslimlerin yaşadığı yerler ise, başından itibaren cizye karşılığında gayrimüslimlerin elinde bırakılan ve hiçbir Müslüman'ın orada yerleşmediği topraklardır veya ilk önce Müslümanların yaşadığı sonradan istila veya başka bir nedenden dolayı Müslümanların göç ettiği ve gayrimüslimlerin yerleştiği topraklardır.⁴¹

Hanbelilere göre dârulislâm, Bağdat, Basra, Kûfe gibi Müslümanlar tarafından inşa edilen ve Şam gibi Müslümanlar tarafından fethedilen yerlerdir.⁴²

Bazı Hanbelilere göre Müslümanlara sulh yoluyla geçen ve mülkiyeti Müslümanlara ait olan yerler de dârulislâmdır.⁴³

35 es-Serahsî, *Şerhü's-siyer*, c. 4, s. 86; el-Kâsânî, *age*, c. 7, s. 131.

36 ed-Dusûkî, *age*, c. 1, s. 364.

37 ed-Dusûkî, *age*, c. 1, s. 364.

38 en-Nevevî, *Ravza*, c. 4, s. 500; el-Mâverdi, *el-Hâvî*, c. 8, s. 43.

39 en-Nevevî, *Ravza*, c. 4, s. 500; el-Mâverdi, *el-Hâvî*, c. 8, s. 43.

40 en-Nevevî, *Ravza*, c. 4, s. 500; el-Mâverdi, *el-Hâvî*, c. 8, s. 43.

41 en-Nevevî, *Ravza*, c. 4, s. 500; el-Mâverdi, *el-Hâvî*, c. 8, s. 43.

42 İbn Kudâme, *el-Mugnî*, c. 8, s. 351.

43 Şeyh Mansur b. Yunus b. İdris el-Buhûti el-Hanbelî, *Keşşâfü'l-kındâ' an'l-iknâ'*, tahk., Lecnetün Mütéhassise fi Vizâreti'l-Adli, yy., 2000, c. 7, s. 172.

Görüldüğü gibi Hanbelfiler, dârulislâm sayılacak yerlerin Müslümanların yönetimi altında olup olmama şartını açıkça ifade etmemişlerdir. Ancak onların dârulharb ile ilgili söylediği sözlerinden dârulislâm sayılacak yerlerin Müslümanların yönetimi altındaki yerler olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁴

Bunlar, fukuhanın dârulislâm ile ilgili ileri sürdüğü tanımlardır. Bu tanımların ortak noktaları şunlardır:

- a. Yönetim. Yani ülkenin idare ve hâkimiyeti Müslümanların elinde olmalıdır.
- b. Emniyet. Yani ülke halkı canına, malına, ırzına iç ve dış düşmanlardan gelecek bir tehlike korkusu taşımadan emniyet içinde yaşamalıdır.

Bir ülkenin dârulislâm kabul edilmesi için mezkûr iki unsurun gerekli olduğunu, İslam'ın ilk yıllarındaki Mekke ve Medine'nin durumlarından da anlaşılmaktadır. Müslümanlar, hicretten önce Mekke'de ve az bir kısmı da Habeşistan'da yaşamışlardı. Müslümanlar, Mekke'de müstakil bir cemiyet ve ayrı bir yapı oluşturmamıştı. Maruz kaldıkları zulüm ve baskılar sebebiyle bazı zamanlarda kendilerinin Müslüman olduğunu bile söylemekten çekiniyorlardı. O dönemde yapılması emredilen namaz gibi dinî vecibeleri ya gizlice yerine getiriyor ya birilerinin himayesi altında ya da müşriklerin görmezlikten gelmesiyle yapabiliyorlardı. Can ve mal güvenceleri yoktu. Korku içinde yaşıyorlardı. Dolayısıyla bu dönemde Mekke'yi bir dârulislâm olarak kabul etmek mümkün değildir. Çünkü Müslümanlar, Mekke'de siyasî açıdan söz sahibi olmadıkları gibi emniyet içinde de değillerdi.⁴⁵

Mekke'deki baskıdan dolayı Allah'ın Elçisi'nin (a.s.) isteği üzerine az da olsa bir kısım Müslümanlar, Habeşistan'a hicret etmişlerdi. Buraya gelenler baskılara maruz kalmadan emniyet içinde yaşamışlardı. Buna rağmen Habeşistan'ı bir dârulislâm kabul etmemiz mümkün değildir. Çünkü buradaki yönetim ve hâkimiyet Müslümanların elinde değildi. Müslümanlar, Medine'ye hicret ettikten sonra Allah'ın Elçisi (a.s.) önderliğinde Medine'de bir İslâm devletinin temelleri atılmaya başlıyor, daha sonra ceza, muhakeme usulü, muamelât ve devletlerarası münasebetlerle ilgili kaidelerin teşri edilmesiyle o temeller tamamlanmış oluyor. Müslümanlar Medine'de, Mekke dönemine kıyasla emniyet ve güvence içindeydiler. Dinî vecibeleri yerine getirmekte bir baskıya maruz kalma korkusu taşıyorlardı. Muhacirlerle ensârin birleşmesinden meydana gelen güçle Müslümanlar, Medine'nin iç ve dış emniyetini sağlamışlardı. Müslümanlar, Medine'ye hicret ettikten sonra durum tamamen farklı bir hale gelmişti.⁴⁶

44 İbn Kudâme, *el-Mugni*, c. 8, s. 351.

45 Ahmet Özel, *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı (İHÜK)*, İstanbul, Marifet Yayınları, 2. bs, 1984, s. 72-73; Muhammed Hayır Heykel, *el-Cihâd ve'l-kıtâl fi siyâseti's-şer'îye*, Beyrut, Dârü'l-Beyârik, 2. bs, 1996, s. 669-670.

46 Özel, *İHÜK*, s. 72-75; Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuku Tarihi*, İstanbul, Nesil Yayınları, 1989, s. 56; Heykel, *age*, s. 670-671.

Buraya kadar zikredilenlerden anlaşılın şu ki, fetihden önce Mekke'nin dâruİslâm sayılmayıp Medine'nin sayılmasındaki en belirgin unsur, Müslümanların Medine'de kendilerini yönetmeleri ve emniyet içinde olmalarıdır.

Yönetim, idare ve hâkimiyet Müslümanların elinde olduktan sonra bir ülkenin, İslâm ülkesi olması için o ülke nüfusunun tamamının veya çoğunun Müslümanlardan olması şart değildir.⁴⁷

3. Dâruharb

Fukaha dâruİslâmın tanımında olduğu gibi dâruharbın tanımında da çeşitli görüşler ortaya koymuştur.

Hanefilere göre dâruharb, gayrimüslim liderlerin emirlerinin yürürlükte olduğu ülkedir.⁴⁸

Mâlikilere göre dâruharb, gayrimüslimlerin hukukunun icra edildiği ülkedir.⁴⁹

Mâlikiler bir ülkenin dâruharb sayılması için o ülkede sadece gayrimüslimlerin hukukunun icra edilmesini dile getirmişler ve yönetim ile ilgili açık bir ifade kullanmamışlardır.

Şafîilere göre dâruharb, gayrimüslimlerin sulh antlaşması yapmadan istila ettiği ve daha önce dâruİslâm olmayan yerlerdir.⁵⁰

Hanbelilere göre dâruharb, gayrimüslimlerin hukukunun hâkim olduğu ülkedir.⁵¹

Görüldüğü gibi kimi hukukçular, dâruharbin tanımını yaparken "Gayrimüslimlerin hukukunun icra edildiği ülke" gibi tabirlerle yetinmiştir. Ülke yönetiminin gayrimüslimlerin elinde olup olmaması konusunda herhangi bir ifadede bulunmamışlardır. Bu, o hukukçuların bir ülkede İslâm dışı hukuk ve hükümlerin uygulanması ve hâkim olması için o ülke yönetiminin gayrimüslimlerin elinde olması, bilinen bir gerçek olduğu düşüncesinden kaynaklanmış olabilir.

Dâruharb ile ilgili tanımlardan bir ülkenin dâruharb sayılıp sayılmamasında esas unsurun yönetim ve yürürlükteki kanunların arkasındaki gücün kimin elinde olduğu anlaşılmaktadır. Ülkede yönetim, emir ve yasaklar gayrimüslimlerin

47 Abdülkerim Zeydan, *Ahkâmü'z-zimmiyyin ve'l-müste'menin fi Dârü'l-İslâm*, yy., 1963, s. 18.

48 Özel, "Dâruharb", *DİA*, c. 8, s. 536.

49 Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmet b. Ruşd el-Kurtubî, *el-Mukaddimâtü'l-mümeħhedât*, tahk., Seid Ahmet A'rab, Beyrut, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988, c. 2, s. 153; Abdüsselam b. Seid Tenühi Sehnün, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, el-Kahire, Matbaatü's-Saâde, 1905, c. 4, s. 270.

50 Süleyman b. Muhammed b. Ömer el-Büceyrimî eş-Şâfîi, *Haşiyetü'l-büceyrimi alâ'l-Hatib*, Beyrut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996, c. 3, s. 680.

51 el-Merdâvî, *age*, c. 4, s. 121; Ebü İshâk Burhaneddin İbrâhim b. Muhammed b. Müflih, *el-Mübdi' fi şerhi'l-mukni'*, tahk., Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfîi, Beyrut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997, c. 3, s. 286; el-Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ'*, c. 7, s. 34-35.

elinde ve ülkedeki Müslümanlar, dinî yükümlülükleri ve ibâdetleri yerine getirebilmesi için gayrimüslimlerden izin almak zorundaysa, ülke dâruharpıdır. Orada Müslümanların yaşamış ve bazı dinî yükümlülüklerin yerine getirilmiş olması, oranın dârulislâm olduğu anlamına gelmez. Yukarıda zikredildiği gibi fetihden önce Mekke’de de namaz gibi bazı dinî ibâdetler yapıyordu. Buna rağmen Mekke dârulislâm sayılmıyordu.

Bir kısım âlimler dâruharp terimine farklı bir anlam yüklemiştir. Bu âlimlere göre dâruharp, Müslümanlar ile aralarında düşmanlık olan ve hiçbir sulh antlaşması olmayan gayrimüslim bir memleketdir. Dolayısıyla dâruharp ile Müslümanların ilişkisi ya bilfiil savaş hali ya da savaşmak üzere olmasıdır.⁵² Bunlar dâruharpı, “Müslümanlarla savaş halinde olan veya savaş ilan eden gayrimüslim memleketler”⁵³ diye tanımlamışlardır.

Gayrimüslimlere ait ülkelere “dâruharp” tabirinin yanı sıra “dâruküfr”⁵⁴ “dâruşşirk”⁵⁵ tabirleri de kullanılmıştır. Ancak bu tabirlerin hiçbiri Kur’an-ı Kerim’de geçmemektedir. Toprak, dârulislâm veya dâruharp vasıflarını üzerinde yaşayan halkın Müslüman olup olmamasından almaktadır. Bir yerin halkı İslâm’ı seçer ve onun hükümlerini uygularsa, o yer dârulislâmıdır. O yerin halkı başka bir inanç seçer ve onun hükümlerini uygularsa, o yer dâruharpıdır. Kur’an, dârulislâm ve dâruharp meselesine bazen toprak üzerinden, bazen halk üzerinden işaret etmiştir. Dolayısıyla Kur’an-ı Kerim’de dâruharp sayılacak bir kısım yerlere, “zalim halk” “halkı zalim karye” “zalim karye” gibi tabirler kullanılmıştır. Bu tabirlerin kullanıldığı âyetler şunlardır:

وَمَا لَكُمْ لَأْتِفَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أُمَّهَاتُهَا
وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا

*Size ne oluyor da, Allah yolunda, “Ey Rabbimiz! Bizleri halkı zâlim olan şu memleketten çıkar, katından bize bir dost ver, bize katından bir yardımcı ver” diye yalvarıp duran zavıf ve zavallı erkekler, kadınlar ve çocukların uğrunda savaşta çıkmıyorsunuz?.*⁵⁶

وَكَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقَرْيَةَ وَهِيَ ظَالِمَةٌ

*Zulme sapmış memleketlerin halkını yakaladığında, Rabbinin yakalaması işte böyledir.*⁵⁷

52 ez-Zuhaylî, *Âsâru'l-harp*, s. 194-195.

53 el-Hindi, *age*, s. 111; Muhammed Revvas Kal'acî ve Hamid Sadık Kunevbî, “Dâruharp”, *Mu'cemu lugâti'l-fukaha: Arp-İng*, Beyrut, Dârü'n-Nefâis, 2. bs, 1988.

54 el-Kâsânî, *age*, c. 7, s. 130; el-Büceyrimî, *age*, c. 3, s. 680; Sehnûn, *el-Müdevvene*, c. 2, s. 300; Şâfiî, *el-Ümm*, c. 5, s. 154.

55 Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-asl*, tahk., Ebû'l-Vefa el-Afgânî, Beyrut, Âlemü'l- Kütüb, 1990, c. 3, s. 361; es-Serahsî, *el-Mebcut*, c. 8, s. 18; Sehnûn, *el-Müdevvene*, c. 3, s. 358.

56 en-Nisâ, 4/75.

57 Hûd, 11/102.

وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ

*Biz, zulmetmekte olan nice memleket kırıp geçirdik ve onlardan sonra başka başka toplumlar meydana getirdik.*⁵⁸

فَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَيَبْنِي مَعْمَلَةً وَقَصَّرَ مَسْجِدًا

*Halkı zulmetmekteyken helak ettiğimiz, böylece duvarları, çökmüş çatılarının üzerine yıkılmış nice memleketler, nice kullanılmaz kuyular, nice muhteşem saraylar vardır!*⁵⁹

وَمَا جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا إِنَّا مُهْلِكُو أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا ظَالِمِينَ

*Elçilerimiz (melekler) İbrahim'e müjdeyi getirdiklerinde, "Biz bu memleket halkını helak edeceğiz, çünkü oranın ahalisi zalim kimselerdir" dediler.*⁶⁰

Kur'an'da zikredilen mezkûr yerler, günümüz tabiriyle gayrimüslim memleketleri ve halkı da gayrimüslimlerdir. Çünkü Kur'an-ı Kerim'de "zalim" kelimesi sadece adaletsiz davrananlara değil, Allah'ın hükümlerinden herhangi birini tanımayanlar için de kullanılmıştır. Allah Teâlâ kâfirlerin zalim olduğunu söyleyerek şöyle buyurmaktadır:

وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ

*Kâfirler zalimlerin ta kendileridir.*⁶¹

Dârulharb ve dârulküfr gibi tabirlerin sahabi ve tabii döneminden itibaren kullanılmaya başlandığı anlaşılmaktadır.⁶² Daha sonraki dönemlerde "dârulharb" tabirinin daha yaygın kullanıldığı, hatta hadis ve fıkıh âlimlerinin kitaplarında gayrimüslimlerle ilgili bölüm başlıklarının o tabirle anlatıldığı görülmektedir.⁶³

58 el-Enbiyâ, 21/11.

59 el-Hac, 22/45.

60 el-Enkebût, 29/31.

61 el-Bakara, 2/254.

62 Dârulharb tabiri, Ebû Musâ'nin Ömer (r.)'e yazdığı şu mektubta geçmektedir:

"باب إذا وُكِّلَ المُسْلِمُ حَرْبًا فِي دَارِ الحَرْبِ", "باب إذا أَسْلَمَ قَوْمٌ فِي دَارِ الحَرْبِ", Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahihü'l-Buhârî*, Dımeşk ve Beyrut, Dârü İbn Kesir, 2002, el-Vekale 40 ve el-Cihâd 56; Muhammed Abdul Kadir Ata, Beyrut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. bs, 2003, el-Cizye, (18770). Dârulküfr tabiri ise şu eserde geçmiştir: Ebû Abdullâh el-Asbahi el-Himyeri Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, rivâyeti Yahya b. Yahya el-Mesmudi, Beyrut, Dârü İhyâit-Türasi'l-Arabî, 1998, en-Nikâh 14, (1567).

63 Örnek amacıyla birkaç başlık zikredeceğiz: "باب إذا أَسْلَمَ قَوْمٌ فِي دَارِ الحَرْبِ", "باب إذا وُكِّلَ المُسْلِمُ حَرْبًا فِي دَارِ الحَرْبِ", Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahihü'l-Buhârî*, Dımeşk ve Beyrut, Dârü İbn Kesir, 2002, el-Vekale 40 ve el-Cihâd 56; Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahihü'l-Buhârî*, Dımeşk ve Beyrut, Dârü İbn Kesir, 2002, el-Vekale 40 ve el-Cihâd 56; Ebû Abdullâh el-Asbahi el-Himyeri Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, rivâyeti Yahya b. Yahya el-Mesmudi, Beyrut, Dârü İhyâit-Türasi'l-Arabî, 1998, en-Nikâh 14, (1567).

4. Dâruhharbın Dârulislama Dönüşmesi

Dâruhharb kabul edilen bir ülkenin, dârulislâm haline gelmesindeki en önemli unsurun o ülkede İslâm hükümlerinin tatbik ve icra edilmesine başlanmasıdır. Fukaha, bu hususta hemfikirdir.⁶⁴

Bir ülkede, İslâm hükümlerinin icra edilecek hale gelmesi, ya ülke halkının kendi isteğiyle İslâm'a girmesiyle veya oranın Müslümanlar tarafından fethedilmesiyle gerçekleşir.

Bir ülke halkının İslâm'ı seçerek Müslüman olması halinde, o ülke dârulislâm olur. Bu gibi yerlerde tabii olarak İslâm hükümleri icra edilir. İslâm ülkesi olarak kabul edilen birçok ülkenin durumu böyle olmuştur.⁶⁵

Bir yeri dârulislâma dönüştürmenin diğer yolu ise, oranın Müslümanlar tarafından fethedilmesidir. Bir yerin mücerred fethedilmesi oranın dârulislâm haline dönüşmesi için yeterli değildir.⁶⁶ Bunun için belli kriterler getirilmiş olup İslâm hukuku kaynaklarında, fethedilen yerlerin dârulislâm haline gelmesi için fukahenin ileri sürdüğü şartlarda bazı farkların olduğu görülmektedir.

Hanefilere göre fethedilen yerlerde cuma, bayram namazları veya hadlerin uygulanması gibi İslâm ahkâmının icra edilmesinin yanı sıra o yerin yurt edinilmiş olması da lazımdır.⁶⁷ Diğer mezhep fukahasına, özellikle de Şafîilere göre fethedilen yerlerin hâkimiyetinin ve kontrolünün tamamen Müslümanların eline geçmesi ve orada İslâm ahkâmının icra edilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde o yer henüz dârulislâm sayılmaz.⁶⁸

Fethedilerek dârulislâm statüsü kazandırılan yerlerin dârulislâm ile bitişik olması ve o yerlerde sadece Müslümanların yaşaması, şart değildir. Bu tür

64 es-Serahsî, *Şerhü's-siyer*, c. 3, s. 112; el-Kâsânî, *age*, c. 7, s. 130; Muzeffruddin Ahmet b. Ali b. Sa'leb el-Me'ruf bi İbn's-Sâ'âtî'l-Hanefî, *Mecme'u'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyirayn fi'l-fikhi'l-Hanefî*, tahk., İlyas Kaplan, Beyrut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005, s. 794; İbn Âbidîn, *Hâşiyetu İbn Âbidîn*, c. 6, s. 289; Burhanfurlu Şeyh Nizam ve Heyet, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, zbt., Abdullatif Hasan Abdurrahman, Beyrut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000, c. 2, s. 230; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ahkâmu ehli'z-zimme*, tahk., Ebû Bera'Yusuf b. Ahmet el-Bekri ve Ebû Ahmet Şakir b. Tefvik el-Aruri, Demmam, Ramada İ'n-Neşr, 1997, c. 2, s. 728; Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlani eş-Şevkânî, *es-Seylü'l-cerrâr*, Dârü İbn Hazm, 2004, s. 976.

65 es-Serahsî, *Şerhü's-siyer*, c. 1, s. 174; Burhanüddin Ebû'l-Meâli Mahmûd b. Ahmet b. Abdilaziz b. Maze el-Buhari el-Hanefî, *el-Muhitü'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, tahk., Abdülkerim Sami el-Cündi, Beyrut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004, c. 2, s. 29; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, c. 2, s. 227; Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdi, *el-Ahkâmü's-sultâniyye ve'l-vilâyatü'd-diniyye*, tahk., Ahmet Mübarek Bağdadi, Kuvvet, Dârü İbn Kuteybe, 1989, s. 68; el-Cevziyye, *Ahkâmu ehli'z-zimme*, c. 1, s. 88-89.

66 es-Serahsî, *el-Mebsut*, c. 10, s. 23.

67 es-Serahsî, *Şerhü's-siyer*, c. 4, s. 261 ve c. 1, s. 174; el-Kâsânî, *age*, c. 7, s. 114; Ebû'l-Meâli, *age*, c. 2, s. 29; Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü'l-Hümâm, *Şerhü fethi'l-kadir*, tahk ve thr., Abdurrezzak Galip el-Mehdi, Beyrut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003, c. 5, s. 467; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, c. 2, s. 271; İbn Âbidîn, *Hâşiyetu İbn Âbidîn*, c. 6, s. 289.

68 Şafîî, *el-Ümm*, c. 5, s. 630; el-Mâverdi, *el-Hâvi*, c. 9, s. 260.

yerlerin halkı kendi dininde kalarak kendi topraklarında yaşamayı tercih etmesi durumunda zimmî statüsünü kazanmış olur.⁶⁹

5. Dâruislamın Dâruharbe Dönüşmesi

Yukarıda zikredildiği gibi bir ülkenin dâruislâm kabul edilmesi için, orada hâkimiyet ve yönetimin Müslümanların elinde olması ve İslâm hukukunun uygulanması şarttır. Ancak dâruislâm kabul edilen bir ülke, tümünün veya bir bölgesinin istila edilmesi sebebiyle mezkûr şartları kaybetmesi durumunda, dâruharbe dönüşüp dönüşmeyeceği hususunda fukaha arasında ihtilaf vardır. Bu ihtilafların bazıları aynı mezhep fukahası arasında, bazıları ise mezhepler arasında yaşanmıştır.

Kaynaklardan anlaşıldığına göre dâruislâmın darulharbe dönüşmesinden söz edebilmek için en azından şu üç durumdan birinin gerçekleşmesi lazım:

- a. Gayrimüslimlerin İslâm ülkesinin hepsini veya bir bölgesini istilâ etmesi.⁷⁰
- b. Dâruislâm'da bir şehir veya bir bölge halkının İslâm'dan dönerek o yeri veya başka bir yeri işgal etmeleri.⁷¹
- c. Zimmet akdiyle İslâm devletinin hâkimiyetine geçen zimmîlerin, zimmet anlaşmasını bozup buldukları yerde veya başka bir yerde kendi hâkimiyetlerini kurmaları.⁷²

Dâruislamın tümü veya bir kısmı üzerinde mezkûr üç durumdan birinin vuku bulması halinde, o yerin dâruislâm'dan çıkıp dâruharbe dönüşeceği hususunda mezheplerin görüşleri şöyledir:

5.1. Hanefilerin Görüşü

Dâruislamın dâruharbe dönüşmesi üzerinde en fazla görüş beyan edenler, Hanefilerdir. Bu hususta Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ile İmam Yusuf (ö. 183/798) ve Muhammed (ö. 189/805) arasında ihtilaf vardır.

İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/767)'ye göre, Müslümanların hâkimiyetinden çıkan bir yerin dâruharbe dönüşmesi için şu üç şartın gerçekleşmesi gerekir.

69 es-Serahsî, *Şerhü's-siyer*, c. 5, s. 323; İbn Kadî Semâve, Bedruddin Mahmud b. İsrâil b. Abdülaziz, *Câmiü'l-fusûleyn*, el-Kahire, el-Matbaatü'l-Ezheriyye, h. 1300, c. 1, s. 13; Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman el-Keleybûlî, *Mecme'ül-enhur fi şerh mülteka'l-ebhur*, thrc., Halil İmrân el-Mensur, Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998, c. 2, 455; İbn Âbidîn, *Hâşiyetu İbn Âbidîn*, c. 6, s. 289; Şâfiî, *el-Ümm*, c. 5, s. 430; el-Mâverdi, *el-Hâvî*, c. 14, s. 267; Şâfiî, *el-Ümm*, c. 5, s. 430.

70 el-Kâsânî, *age*, c. 7, s. 131; Ebû'l-Meâlî, *age*, c. 5, s. 114; İbn's-Sâ'âtî, *age*, s. 794; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, c. 2, s. 256; Ahmet b. Muhammed b. İsmail el-Hanefî et-Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî alâ'd-dürri'l-muhtar*, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 1975, c. 2, 460; İbn Âbidîn, *Hâşiyetu İbn Âbidîn*, c. 6, s. 288.

71 el-Kâsânî, *age*, c. 7, s. 131; Ebû'l-Meâlî, *age*, c. 5, s. 114; İbn's-Sâ'âtî, *age*, s. 794; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, c. 2, s. 256; et-Tahtâvî, *age*, c. 2, 460; İbn Âbidîn, *Hâşiyetu İbn Âbidîn*, c. 6, s. 288.

72 el-Kâsânî, *age*, c. 7, s. 131; Ebû'l-Meâlî, *age*, c. 5, s. 114; İbn's-Sâ'âtî, *age*, s. 794; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, c. 2, s. 256; et-Tahtâvî, *age*, c. 2, 460; İbn Âbidîn, *Hâşiyetu İbn Âbidîn*, c. 6, s. 288.

- a. İstilâ edilen yerde İslâm dışı hükümlerin uygulamaya konulması.⁷³
- b. İstilâ edilen yerde ilk emanları üzere bulunan hiçbir Müslüman veya zimmînin kalmaması.

Buradaki ilk eman'dan maksat, düşman o yeri istilâ etmeden önce dârulislâmda Müslümanların verdiği can ve mal güvenliğine dayalı olarak yaşamını sürdüren bir Müslüman veya bir zimmînin kalmamasıdır.⁷⁴

- c. İstilâ edilen yerin bir dârulharbe bitişik olması. Yani istilâ edilen yer, her tarafı Müslümanlara ait topraklarla çevrili bir bölge olmamalıdır.⁷⁵

Ebû Hanîfe (ö. 150/767)'nin delili şudur: bir ülkeye dârulislâm veya dârulharb denilmesi, oradaki emniyet ve hâkimiyetin kimin elinde olduğuna bağlıdır. Ülkede emniyet ve hâkimiyet Müslümanların elinde ise orası dârulislâm, aksi takdirde dârulharbtir. Dârulislam sayılan bir yerde mezkûr üç şarttan birinin mevcut olması, oranın dârulislâm olarak devam etmesi için yeterlidir. Ayrıca etrafı Müslümanlarla çevrili olan bir yerde gayrimüslimler hâkimiyetini kurmuş ve kendi hukuklarını uygulamaya başlamış olsa bile her an dışarıdaki Müslümanların içerisiyle irtibata geçerek bir saldırı yapmaları ve işgale son vermeleri mümkündür. Dolayısıyla çevresi Müslümanlarca kuşatıldığından dolayı kendini güven içinde hissetmeyen bir ülkede, tam hâkimiyetten söz edilmesi mümkün değildir.⁷⁶

İmam Ebû Yusuf (ö. 183/798) ve İmam Muhammed (ö. 189/805)'e göre, bir yerin dârulharbe dönüşmesi için orada sadece gayrimüslimlerin hukukunun yaygın bir şekilde uygulanması yeterlidir.⁷⁷ Bu iki İmamın bu husustaki delili dârulharbı dârulislâma kıyas etmiş olmasıdır.⁷⁸ Dârulharbın dârulislâma dönüşmesi için sadece İslâm hükümlerinin icra edilmesi yeterliydi. Öyleyse dârulislâmın da dârulharbe dönüşmesi için orada sadece gayrimüslimlerin hukukunun icra edilmesi yeterli olur.⁷⁹

73 Ebû Ca'fer Ahmet b. Muhammed b. Selame et-Tahâvî el-Hanefî, *Muhtasaru't-Tahâvî*, tahk., Ebû'l-Vefa el-Afgânî, Hindistan, l'tina bi Naşrihi Lecnetü l-Hyâ'il-Meârifin-Nu'maniye, ts., s. 295; Ebû Bekr Ahmet b. Ali er-Râzi el-Cessâs, *Şerhü muhtasaru't-Tahâvî*, tahk., Zeynep Muhammed Hasen Fülâne, Beyrut, Dârü'l-Başâirü'l-İslamiyye, 2010, c. 7, s. 215; es-Serahsî, *el-Mebsut*, c. 10, s. 114; es-es-Serahsî, *Şerhü's-siyer*, c. 1, s. 174; el-Kâsânî, *age*, c. 7, s. 130; Ebû'l-Meâlî, *age*, c. 5, s. 114; İbn's-Sâ'âtî, *age*, s. 794; İbn Kadî Semâve, *age*, c. 1, s. 13; el-Keleybûlî, *age*, c. 2, 456; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, c. 2, s. 256; et-Tahtâvî, *age*, c. 2, 460; İbn Âbidin, *Hâşiyetu İbn Âbidin*, c. 6, s. 288.

74 Ebû Ca'fer et-Tahâvî, *age*, s. 295; el-Cessâs, *age*, c. 7, s. 215; es-Serahsî, *el-Mebsut*, c. 10, s. 114; es-Serahsî, *Şerhü's-siyer*, c. 1, s. 174; el-Kâsânî, *age*, c. 7, s. 130; Ebû'l-Meâlî, *age*, c. 5, s. 114; İbn's-Sâ'âtî, *age*, s. 794; İbn Kadî Semâve, *age*, c. 1, s. 13; el-Keleybûlî, *age*, c. 2, 456; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, c. 2, s. 256; et-Tahtâvî, *age*, c. 2, 460-461; İbn Âbidin, *Hâşiyetu İbn Âbidin*, c. 6, s. 288.

75 Ebû Ca'fer et-Tahâvî, *age*, s. 295; el-Cessâs, *age*, c. 7, s. 216; es-Serahsî, *el-Mebsut*, c. 10, s. 114; el-Kâsânî, *age*, c. 7, s. 130; Ebû'l-Meâlî, *age*, c. 5, s. 114; İbn's-Sâ'âtî, *age*, s. 794; İbn Kadî Semâve, *age*, c. 1, s. 13; el-Keleybûlî, *age*, c. 2, 456; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, c. 2, s. 256; et-Tahtâvî, *age*, c. 2, 460; İbn Âbidin, *Hâşiyetu İbn Âbidin*, c. 6, s. 288.

76 el-Cessâs, *age*, c. 7, s. 217; es-Serahsî, *el-Mebsut*, c. 10, s. 114; el-Kâsânî, *age*, c. 7, s. 131; Ebû'l-Meâlî, *age*, c. 5, s. 114.

77 Ebû Ca'fer, *age*, s. 294; el-Cessâs, *age*, c. 7, s. 215; es-Serahsî, *el-Mebsut*, c. 10, s. 114; el-Kâsânî, *age*, c. 7, s. 130; Ebû'l-Meâlî, *age*, c. 5, s. 114; İbn Kadî Semâve, *age*, c. 1, s. 13; el-Keleybûlî, *age*, c. 2, 456.

78 İbn's-Sâ'âtî, *age*, s. 794; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, c. 2, s. 256; et-Tahtâvî, *age*, c. 2, 460; İbn Âbidin, *Hâşiyetu İbn Âbidin*, c. 6, s. 288.

79 İbn Kadî Semâve, *age*, c. 1, s. 13; el-Keleybûlî, *age*, c. 2, 456.

Ebû Bekir Cessas (ö. 370/981), Ebû Hanife (ö. 150/767)'nin koştığı şartları zikrettikten sonra şöyle demiştir:

“Sanırım Ebû Hanife (ö. 150/767) bu şartları, kendi zamanındaki Müslümanların müşriklerle olan cihatlarındaki duruma göre söylemiştir. O'na göre İslâm'dan dönüp dâru'lislâmın ortasında kalan bir halkın, Müslüman ordusunun kuşatmasından kendilerini koruyabilmesi mümkün değildir. Ancak Ebû Hanife (ö. 150/767), insanların cihada karşı duyarsızlığı, Müslüman yöneticilerin İslâm ve Müslümanlara karşı düşmanlıkları, cihada önem vermemeleri gibi bu zamanın durumunu görseydi, istilaya uğrayan ülkeler hakkında İmam Ebû Yusuf (ö. 183/798) ile İmam Muhammed (ö. 189/805)'in söylediklerini söyleyecekti”⁸⁰

Muhammed Ebû Zehra (ö. 1394/1974) Ebû Hanife (ö. 150/767) ile iki İmamın arasındaki ihtilafı ilgili şöyle der:

“İmam Ebû Hanife (ö. 150/767)'nin görüşüne göre, Fas'tan Türkistan ve Pakistan'a kadar aradaki tüm ülkeler İslâm ülkesidir. Bu ülkeler İslâm hükümlerini tatbik etmese de, halkı ilk İslâm emanı üzere yaşamaktadır. O ülkeler İslâm ülkesi sayılır. Ama İmam Ebû Yusuf (ö. 183/798) ile İmam Muhammed (ö. 189/805)'e göre o ülkeler, İslâm ülkesi değildir. Çünkü o ülkelerde yürürlükte olan hükümler İslâm hükümleri değildir”⁸¹

Hanefî fukahasından et-Taḥavî (ö. 321/933) ve bazı müteahhirin fukahası, Ebû Yusuf (ö. 183/798) ile İmam Muhammed (ö. 189/805)'in görüşlerini benimserken,⁸² diğer fukaha İmam Ebû Hanife (ö. 150/767)'nin görüşünü benimsemişlerdir.⁸³ Muhammed Ebû Zehra (ö. 1394/1974) ve Abdülkerim Zeydan (ö. m. 2014) gibi bazı âlimler de İmam Ebû Hanife (ö. 150/767)'nin görüşündedir.⁸⁴

5.2. Şâfiîlerin Görüşü

Dâru'lislâmın dâru'lharbe dönüşüp dönüşmeyeceği konusunda içinde en fazla ihtilaf yaşanan mezhep Şâfiî mezhebidir. Kimi Şâfiîlere göre, Müslümanların eline geçerek dâru'lislâm statüsünü kazanan bir toprak istilaya uğrasa bile asla dâru'lharbe dönüşmez, kimilerine göre dönüşür.⁸⁵

Şâfiî mezhebindeki genel görüşe göre, dâru'lislâm vasfını kazanan bir yer, gayrimüslimlerin istilasına maruz kalsa ve bu istilanın üzerinden uzun zaman geçse bile dâru'lislâm olarak kalır. Çünkü Müslümanların daha önce o yeri bir

80 el-Cessâs, *age*, c. 7, s. 218.

81 Muhammed Ebû Zehra, *el-Cerîmetü ve'l-ukûbetü fi'l-fikhi'l-İslâmî*, el-Kahire, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1998, s. 264.

82 Ebû Ca'fer et-Taḥavî, *age*, s. 294; et-Taḥtâvî, *age*, c. 2, 460; İbn Âbidin, *Hâşiyetu İbn Âbidin*, c. 6, s. 288.

83 et-Taḥtâvî, *age*, c. 2, 461.

84 Ebû Zehra, *age*, s. 265; Zeydan, *age*, s. 21.

85 en-Nevevî, *Ravza*, c. 4, s. 500; Şihabuddin Ahmet b. Hacer el-Heytemî eş-Şâfiî, *Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-minhâc*, Mısır, Matbaa Mustafa Muhammed, ts., c. 9, s. 269; eş-Şeyh Abdulhamid eş-Şirvânî, *Hâşiyetü tuhfeti'l-muhtâc bi-şerhi'l-minhâc*, Mısır, Matbaa Mustafa Muhammed, ts., c. 9, s. 269.

kere fethederek İslâm topraklarına kazandırması, o yerin dârulislâm olarak devam etmesi için yeterlidir.⁸⁶ Bu görüşe göre daha önce dârulislâm olan ancak günümüzde gayrimüslimlerin yönetimi altında giren İspanya asla dârulharbe dönüşmez ve dârulislâm olarak kalır.

Ancak dârulislâmın asla dârulharbe dönüşmeyeceği, ilkdönem Şâfiî fukahasının açık bir şekilde dile getirdiği bir mesele değildir. Bu, ancak onların metinlerinden çıkartılan bir yorumdur. Dârulislâmın asla dârulharbe dönüşmeyeceği anlamını veren metinlerden biri, bir kısım Şâfiî fukahasının dârulislâm sayılacak yerlerin çeşitlerini zikrederken söylediği şu sözüdür: “Dârulislâm statüsündeki yerlerin üçüncüsü ise, önce Müslümanlar tarafından mesken edinilmiş, daha sonra Müslümanlar oradan göç etmiş ve gayrimüslimlerin eline geçmiş yerlerdir.”⁸⁷ Bu metinden dârulislâmın, istilaya uğrasa bile asla dârulharbe dönüşmeyeceği net bir şekilde anlaşılmaktadır. Dârulislâmın dârulharbe dönüşmeyeceği görüşünü savunanların başında İbn Hacer el-Heytemi (ö. 974/1566) gelmektedir.⁸⁸

Bu görüşteki fukahanın delili “İslâm üstündür, ona üstünlük kurulamaz”⁸⁹ hadisidir. Bunlara göre bu hadiste dârulislâmın dârulharbe dönüşmeyeceği açıkça ifade edilmiştir. Başka bir delili ise, malların hukuken gayrimüslimlere geçmeyeceği hususundaki Şâfiî mezhebinin görüşleridir. Şafiilere göre, gayrimüslimler istila ile Müslümanların mallarına hukuken sahip olamazlar.⁹⁰

Bazı müteahhirin Şafiiler, istila edilen yerin dârulharbe dönüşmemesi için, o yerin Müslümanları menetmeme şartını getirmiştir. Bu fukahaya göre eğer istilacılar, istila ettikleri yerden Müslümanları menetmiyorsa, o yer dârulislâm olarak kalmaya devam edecek, menediyorlarsa dârulharbe dönüşür.⁹¹

Bunların aksine dârulislâmın dârulharbe dönüşebileceğini benimseyen Şafiiler de vardır. Bunların başında es-Seyyid Ömer el-Basrî (ö. 1037/1627) gelmektedir. Ömer el-Basrî (ö. 1037/1627), gayrimüslimlerin istilasına maruz kalan dârulislâmın dârulharbe dönüşebileceğini söyler ve aksi görüştekilere şöyle cevap verir:

“İbn Hacer el-Heytemi (ö. 974/1566)’nin: “Dârulislâmın dârulharbe dönüşmeyeceği, mezkûr hadiste açıkça ifade edilmiştir” sözü tartışılır. Çünkü hadiste geçen “İslâm üstündür” sözünden anlaşılan şudur: Kıyamete yakın İslâm’ın

86 en-Nevevî, *Ravza*, c. 4, s. 500; el-Heytemî, *age*, c. 9, s. 269.

87 en-Nevevî, *Ravza*, c. 4, s. 500; el-Heytemî, *age*, c. 9, s. 269; el-Büceyrimî, *age*, c. 5, s. 139.

88 el-Heytemî, *age*, c. 9, s. 269.

89 *el-Buhârî*, el-Cenâiz 23; el-Hâfız Ali b. Ömer ed-Dârukutnî, *Sünenü'd-Dârukutnî*, tahk., Adil Ahmet Abdülmevcud ve Ali Muhammed Muavvez, Beyrut, Dârü'l-Me'rîfe, 2001, en-Nikâh 14, (30); *el-Beyhakî*, el-Lükte, (12155).

90 el-Heytemî, *age*, c. 9, s. 254; el-Büceyrimî, *age*, c. 5, s. 136; Şemseddin Muhammed b. Ebû'l Abbas Ahmet b. Hamza b. Şihabiddin er-Remlî el-Ensârî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-minhâc*, Beyrut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 3. bs, 2003, c. 8, s. 72; Heyet, “İstila”, *el-Mevsûatu'l-fikhiyye*, Kuveyt, Vizâretü'l-Evkâf ve Ş-uûni'l-İslâmiyye, 2. bs, 1986, c. 4, s. 160.

91 en-Nevevî, *Ravza*, c. 4, s. 500-501; er-Remlî, *age*, c. 5, s. 454; el-Heytemî, *age*, c. 9, s. 269; Süleyman b. Ömer b. Mansur el-Ezherî Cemal, *Hâşiyetü'l-cemel alâ şerhi'l-menhec*, Beyrut, Dârü'l-İhyâ't-Türâsî'l-Arabî, ts., c. 3, s. 616.

hâkim olacağı zaman gelinceye dek İslâm yayılacaktır. Bu, çok olayda görüldüğü gibi gayrimüslimlerin Müslümanlar üzerinden galip gelmesine ve dâruislâmın dârulharbe dönüşmesine de ters düşmez⁹².

Şâfiî kaynaklarında istilaya uğrayan dâruislâmın dârulharbe dönüşeceğini ifade eden ibareler de bulunmaktadır. Bu ibarelerden biri, İmam Maverdi (ö. 450/1058)'nin dârulharbin çeşitlerinden bahsederken söylediği şu sözüdür: "Dârulharb sayılacak yerlerin üçüncüsü, aslı dâruislâm olan sonra Müşrikler tarafından istila edilen ve dârulharbe dönüştürülen yerdir"⁹³. Sonra İmam Maverdi (ö. 450/1058), Tartus ile Hatay'ı bu çeşit dârulharb için örnek olarak verir.⁹⁴

Bazı Şâfiî kaynaklarında İmam Şâfiî'nin de bu görüşte olduğu ileri sürülmüştür.⁹⁵

5.3. Malikî ve Hanbelîlerin görüşleri

Malikî ve Hanbelîlere göre dâruislâmın dârulharbe dönüşmesi için dâruislâmın sadece işgal edilmesi yeterli olmaz, gayrimüslimlerin hukukunun da yürürlüğe konulması lazımdır. Bir yerde İslâm hükümlerinin birçoğunun yürürlükle olması oranın dâruislâm olarak devam etmesi için yeterlidir.⁹⁶

Böylece, bunların görüşleriyle Ebû Yusuf (ö. 183/798) ve İmam Muhammed (ö. 189/805)'in görüşleri benzeşmektedir.

6. Sonuç

Klasik İslam hukuku kaynaklarında bir ülkeyi ifade etmek için "دار/dâr" kelimesinin kullanıldığı görülmektedir. İlk dönemlerde "دار/dâr" kelimesi, günümüzdeki "دولة/devlet" kelimesi yerine kullanılmış ve İslam hukuku literatüründe, "Müslüman veya gayrimüslim bir yöneticinin hâkimiyeti altında olan bölge" anlamına gelmiştir. Bir yerin, dâruislâm veya dârulharb sayılması, orada yürürlükte olan hukuk ve hâkimiyetin kimin elinde olduğuna bağlıdır. Bundan dolayı fukahanın çoğunluğu, dünyayı dâruislâm veya dârulharb olarak ikiye ayırmıştır.

Fukaha, dâruislâm ve dârulharb için çeşitli tanımlar yapmışlardır. Dâruislâm için hâkimiyetin Müslümanların elinde olması, İslam hukukunun uygulanıyor olması, halkın güven içinde bulunması ortak şartlardır. Aksi takdirde o yer dârulharb sayılır.

92 eş-Şîrvânî, *age*, c. 9, s. 269.

93 el-Mâverdi, *el-Hâvî*, c. 8, s. 43.

94 el-Mâverdi, *el-Hâvî*, c. 8, s. 43.

95 Ebû Abdullah Muhammed b. Abdurrahman Dimaşki el-Osmanî eş-Şâfiî, *Rahmetü'l-ümme fi ihtilâfî'l-eimme*, hamîş yazan, İbrahim Emin Muhammed, el-Mektebetü't-Tevfikîye, ts., s. 253; Abdulvahhab eş-Şîrânî, *Kitâbü'l-mîzân*, tahk., Abdurrahman Umeyre, Beyrut, Âlemü'l- Kütüb, 1989, c. 3, s. 309.

96 el-Osmanî, *age*, s. 253; ed-Dusûkî, *age*, c. 2, s. 188; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, c. 12, s. 283; eş-Şîrânî, *age*, c. 3, s. 309.

Dârulharbin, dâruislam haline gelmesi için orada İslam hükümlerinin tatbiki yeterli görülmüştür. Bu, oradaki halkın kendiliğinden İslam'ı kabul etmesiyle ya da oranın Müslümanlar tarafından fethedilmesiyle gerçekleşir.

Dâruislamın ne zaman dârulharbe dönüşeceği konusunda ihtilaf edilmiştir. Çoğunluğa göre gayrimüslimlerin kendi hukuklarını uygulamaya başlamasıyla orası dârulharbe dönüşür. Ebu Hanife oranın, bir dârulharbe bitişik olmasını ve orada ilk emanla yaşayan bir Müslüman veya zimminin kalmamasını da şart koşmuştur. Bu hususta Şafî mezhebinde iki çeşit görüş vardır. Birincisi, dâruislamın hiçbir şekilde dârulharbe dönüşmeyeceği görüşüdür. İkinci görüş ise, dâruislamın dârulharbe dönüşebileceğidir.

Kaynakça

- ABDULBÂKÎ, Muhammed Fuad: *el-Mu'cemü'l-müfehres*, zbt., Muhammed Seîd el-Liham, Beyrut, Dârü'l-Me'rife, 2. bs, 2003.
- el-BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmet b. el-Hüseyn b. Ali: *es-Sünenü'l-kübrâ*, tahk., Muhammed Abdul Kadir Ata, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. bs, 2003.
- el-BUHÂRÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail: *Sahîhü'l-Buhârî*, Dimaşk ve Beyrut, Dârü İbn Kesir, 2002.
- el-BUHÛTÎ, Şeyh Mansur b. Yunus b. İdris el-Hanbelî: *Keşşâfü'l-kınâ' ani'l-iknâ'*, tahk., Lecnetün Mütéhassisetün fi Vizâretü'l-Adli, yy., 2000.
- el-BÜCEYRİMÎ, Süleyman b. Muhammed b. Ömer eş-Şafii: *Haşiyetü'l-Büceyrimi alâ'l-Hatîb*, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- CEMEL, Süleyman b. Ömer b. Mansur el-Ezherî: *Hâşiyetü'l-cemel alâ şerhi'l-menhec*, Beyrut, Dârü İhyai't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- el-CESSÂS, Ebû Bekr Ahmet b. Ali er-Râzi: *Şerhü muhtasari't-Tahâvî*, tahk., Zeynep Muhammed Hasen filane, Beyrut, Dârü'l-Başâiri'l-İslamiyye, 2010.
- el-CEVZİYYE, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim: *Ahkâmu ehli'z-zimme*, tahk., Ebû Bera'Yusuf b. Ahmet el-Bekrî ve Ebû Ahmet Şâkir b. Tefvik el-Arûrî, Demmam, Ramada li'n-Neşr, 1997.
- ed-DÂREKUTNÎ, el-Hafız Ali b. Ömer: *Sünenü'd-Dârukutni*, tahk., Adil Ahmet Abdülmevcud ve Ali Muhammed Muavvez, Beyrut, Dârü'l-Me'rife, 2001.
- ed-DEBBÛSÎ, Ubeydullah b. Ömer b. İsa el-Hanefî: *Te'sîsü'n-nazar*, el-Kahire, Mektebetü'l-Hanci, 2. bs, 1994.
- ed-DUSÛKÎ, Şemseddin eş-Şeyh Muhammed Urfe: *Hâşiyetü'd-Dusûkî alâş-şerhi'l-kebîr*, el-Kahire, Dârü İhyâ'i'l-Kütübi'l-Arabiyya, ts.
- EBÛ ABDULLAH, el-Asbahi el-Himyeri Mâlik b. Enes: *el-Muvatta*, rivayeti Yahya b. Yahya el-Mesmudi, Beyrut, Dârü İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1998.
- EBÛ YUSUF, Yakub b. İbrahim el-Ensârî: *Kitâbü'l harâc*, Beyrut, Dârü'l-Ma'rife, 1979.
- EBÛ ZEHRA, Muhammed: *el-Cerîmetü ve'l-ukûbetü fi'l-fikhi'l-İslâmî*, el-Kahire, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1998.
- EBÛ'İ-MEÂLÎ, Burhanüddin Mahmûd b. Ahmet b. Abdilaziz b. Maze el-Buhârî el-Hanefî: *el-Muhîtü'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, tahk., Abdülkerim Sami el-Cündi, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- el-FEYYÛMÎ, Ahmet b. Muhammed b. Ali: *el-Misbahü'l-münir fi garibi's-şerhi'l-kebîr*, el-Kahire, el-Matbaatü'l-Emiriyye, 5. bs, 1922.
- HEYKEL, Muhammed Hayır: *el-Cihâd ve'l-kitâl fi siyâseti's-şer'iyye*, Beyrut, Dârü'l-Beyârik, 2. bs, 1996.
- el-HEYSEMÎ, Nureddin: *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*, tahk., el-İrâkî ve İbn Hacer, Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2. bs, 1967.
- el-HEYTEMÎ, Şihabuddin Ahmet b. Hacer eş-Şafii: *Tuhfetü'l-muhtâc bi şerhi'l-minhâc*, Mısır, Metbaa Mustafa Muhammed, ts. (eş-Şayh Abdulhamid eş-Şirvânî ve Ahmet b. Kâsım el-İbâdî'nin hâşiyeleriyle birlikte).
- el-HİNDÎ, İhsan: *Ahkâmu'l-harb ve's-selâm fi devleti'l-İslâm*, Dimaşk, Dârü'n-Nemir, 1993.

- İBN ÂBİDÎN, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dimaşki: *Hâşiyetu İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr alâ durrî'l-muhtâr*, tahk., Adil Ahmet Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz, Riyad, Dârü Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İBN KADI SEMÂVE, Bedruddin Mahmud b. İsrail b. Abdülaziz: *Câmiü'l-fusûleyn*, el-Kahire, el-Matbaatü'l-Ezheriyye, 1979.
- İBN KUDÂME, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmet: *el-Mugnî*, tahk., Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî ve Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Riyad, Dârü Âlemi'l-Kütüb, 3. bs, 1997.
- İBN MENZÛR, Ebü'l-Fazl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrerem el-İfrîkî el-Mısırî: *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, Dârü Sadır, ts.
- İBN MÜFLİH, Ebû İshâk Burhaneddin İbrahim b. Muhammed: *el-Mübdî' fi şerhi'l-mukni'*, tahk., Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İBN RUŞD, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmet el-Kurtubî: *el-Mukaddimâtü'l-mümehhedât*, tahk., Seid Ahmet A'rab, Beyrut, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- İBN'S-SÂÂTÎ, Muzeffruddin Ahmet b. Ali b. Sa'leb el-Hanefî: *Mecme'u'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyirayn fi'l-fikhi'l-Hanefî*, tahk., İlyas Kaplan, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- İBNÜ'L-HÜMÂM, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid: *Şerhü fethi'l-Kadîr*, tahk ve thr., Abdurrezzak Galip el-Mehdi, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- KARAMAN, Hayreddin: *İslâm Hukuku Tarihi*, İstanbul, Nesil Yayınları, 1989.
- el-KÂSÂNÎ, Alâeddin Ebû Bekr b. Mes'ud el-Hanefî: *Bedaiüs-sanâi' fi tertibiş-şerâi'*, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. bs, 1986.
- el-KELEYBÛLÎ, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman: *Mecme'ü'l-enhur fi şerh mülteka'l-ebhur*, thr., Halil İmran el-Mensur, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- el-MÂVERDÎ, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib: *el-Hâvi'l-kebîr fi fikhi mezhebiş-Şafîi'*, tahk., Ali Muhammed Muavviz ve Adil Ahmet Abdülmevcud, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- _____, *el-Ahkâmü's-sultâniyye ve'l-vilâyâtü'd-dîniyye*, tahk., Ahmet Mübarek Bağdadî, Kuveyt, Dârü İbn Kuteybe, 1989.
- Mecme'u'l-Luğatî'l-Arabiyye: *el-Mu'cemü'l-vesît*, İstanbul, el-Mektebetü'l-Islamiye, 2. bs, ts.
- el-MERDÂVÎ, Alâeddin Ebü'l-Hasan Ali b. Süleyman: *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilaf alâ mezhebi'l-İmami'l-mübeccel Ahmet b. Hanbel*, tsh ve tahk., Muhammed Hamid Fiki, Beyrut, Dârü İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 2. bs, 1986.
- el-MEVSİLÎ, Şeyhü'l- İslâm Ebû Ya'la Ahmet b. Ali b. el-Müsenna: *Müsnedu Ebî Ya'la el-Mevsilî*, tahk., İrşadu'l-Hakki'l-Eserî, Cidde, Dârü'l-Kible, Beyrut, Müessesetü Ulûmu'l-Kur'an, 1988.
- MUTÇALI, Serdar: *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul, Dağarcık, 1995.
- en-NEVEVÎ, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahya b. Şeref b. Nuri: *Ravzatü't-tâlibîn*, tahk., Adil Ahmet Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- en-NİSÂBÛRÎ, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyri: *Sahihü Müslim*, i'tina. Ebü Kuteybe Nazer Muhammed el-Fariyabi, Riyad, Dârü Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevz, 2006.

- NİZÂM, Burhanfurlu ve Heyet: *el-Fetâva'l-Hindiyye*, zbt., Abdullatif Hasan Abdurrahman, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- el-OSMANÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdurrahman Dimaşki eş-Şâfiî: *Rahmetü'l-ümme fi ihtilâfi'l-eimme*, hamîş yazan: İbrahim Emin Muhammed, el-Mektebetü't-Tevfikiye, .ts.
- ÖZEL, Ahmet: *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı*, İstanbul, Marifet Yayınları, 2. bs, 1984.
- er-REMLÎ, Şemseddin Muhammed b. Ebü'l Abbas Ahmet b. Hamza b. Şihabiddin el-Ensârî: *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-minhâc*, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. bs, 2003.
- SEHNÛN, Abdüsselam b. Saîd Tenûhî: *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, el-Kahire, Matbaatü's-Saâde, 1905.
- es-SERAHSÎ, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmet: *el-Mebcut*, Beyrut, Dârü'l-Me'rife, 1989.
- _____, *Şerhü's-siyerü'l-kebir*, tahk., Ebû Abdullah Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- ŞÂFÎ, Muhammed b. İdris: *el-Ümm*, tahk., Rifat Fevzi Abdülmuttalib, Mensur, Dârü'l-Vefâ, 2001.
- eş-ŞEVKÂNÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî: *es-Seylü'l-cerrâr*, Dârü İbn Hazm, 2004.
- eş-ŞEYBÂNÎ, Muhammed b. Hasan el-Hanefî: *Kitâbü'l-asl*, tahk., Ebü'l-Vefâ el-Afgânî, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1990.
- eş-ŞİRÂNÎ, Abdulvahhab: *Kitâbü'l-mizân*, tahk., Abdurrahman Umeyre, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1989.
- eş-ŞİRVÂNÎ, eş-Şeyh Abdulhamid: *Hâşiyetü tuhfeti'l-muhtâc bi şerhi'l-minhâc*, Mısır, Metbaa Mustafa Muhammed, ts. (İbn Hacer el-Heytemî'nin Tuhfetusi ve Ahmet b. Kâsım el-İbâdî'nin hâşiyeleriyle birlikte).
- et-TABERÂNÎ, Ebü'l-Kasım Süleyman b. Ahmet: *el-Mu'cemü'l-evsat*, tahk., Ebü Muaz Tarik b. İvazullah b. Muhammed ve Ebü'l-Fazl Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseyn, el-Kahira, Dârü'l-Harameyn, 1995.
- _____, *el-Mu'cemü'l-kebir*, tahk., Hamdi Abdulmecid es-Selifî, el-Kahire, Mektebetü İbn Teymiye, 2. bs, 1983.
- et-TAHÂVÎ, Ebü Ca'fer Ahmet b. Muhammed b. Selame el-Hanefî: *Muhtasarü't-Tahâvî*, tahk., Ebü'l-Vefa el-Afgânî, Hindistan, İ'tina bi Naşrihi Lecnetü İhyai'l-Meârifin-Nu'maniye, ts.
- et-TAHTÂVÎ, Ahmet b. Muhammed b. İsmail el-Hanefî: *Hâşiyetü't-Tahtâvî alâ'd-dürri'l-muhtar*, Beyrut, Dârü'l-Me'rife, 1975.
- TİRMİZÎ, Muhammed b. İsa b. Sevre: *Sünenü't-Tirmizî*, İ'tina, Ebü Ubeyd Meşhur b. Hasan el-Selman, Riyad, Mektebetü'l-Meârif, 1996.
- UDEH, Abdülkadir: *et-Teşrî'ü'l-cinâiyyi'l-İslâmî*, Beyrut, Dârü'l-Kâtibi'l-Arabî, ts.
- ez-ZEBÎDÎ, es-Seyyid Murteza el-Hüseyn: *Tâcu'l-ârûs min cevâhiri'l-kâmûs*, tahk., Abdu's-Sattar Ahmet Firac, Kuveyt, Matbaatü Hükümeti'l-Kuveyt, 1965.
- ZEYDAN, Abdülkerim: *Ahkâmü'z-zimmiyyin ve'l-müste'menin fi Dâri'l-İslâm*, yy., 1963.
- ez-ZUHAYLÎ, Vehbe: *Âsâru'l-harp fi'l-fıkhî'l-İslâmî*, Dimaşk, Dârü'l-Fikr, 3. bs, 1998.

ANSİKLOPEDİ MADDELERİ

Heyet, "İstila", md, *el-Mevsûâtu'l-fikhiyye*, Kuveyt, Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2. bs, 1986, c. 4.

KAL'ACÎ, Muhammed Revvâs ve KUNEYBÎ, Hamid Sadık: "Dâruharp", *Mu'cemu lugati'l-fukaha: Arp-İng*, Beyrut, Dârü'n-Nefâis, 2. bs, 1988.

ÖZEL, Ahmet: "Dâruharp", *DİA*, İstanbul, 1993, c. 8.

BELLİ BAŞLI KAYNAKLARDA HAVÂİC-İ ASLIYYE LİSTELERİ*

The Lists of Basic Needs in Fountainhead

Dr. Yusuf BALTA**

ÖZET

Havâic-i asliye, Kur-anı Kerim'deki "afv" kavramıyla ilişkilendirilmektedir. Rasulullah zekat gibi mali mükellefiyetlerde nisabı belirlerdi. Nisab altı oranlarla havâic-i asliyeyi belirlemiştir. Temel ihtiyaç mallarını ayrıntılı olarak Hadislerde görmektedir. Sahabe ve tabiin döneminde ise Rasulullah'nın uygulamalarının aynen devam ettirildiği görülmektedir. Daha sonraki dönemlerde fukaha, zamanla değişen malları göz önünde bulundurarak, günümüze kadar farklı muhtevalarla havâic-i asliye listeleri hazırlamışlardır.

Anahtar Kelimeler: *Havâic-i Asliye, Mal, Nemâ*

ABSTRACT

Basic needs is associated with the concept "afv" in Qur'an. The Prophet (The Prophet Muhammad) identified the Nisab in the fiscal charges such as Zakat (obligatory alms). Nisab determines Basic needs according to the proportion which is under nisab. Basic necessity goods are mentioned in Hadith in detail. It is seen to have had the practices of The Prophet (the Prophet Muhammad) been continued in the same way during the period of the Sahaba (Companions of Prophet Muhammad) and (Tabiin) muslims who see the Sahaba. In later periods, Islamic jurists prepared the lists of Basic needs in different contents until today by considering time-varying goods.

Keywords: *Basic Needs, Goods, Accretion*

* Bu çalışma, "İslam Hukukunda Temel İhtiyaçlar (Havâic-i Asliyye), (Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, danş. Hakkı Aydın, Sivas, 2006.) yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

** Doktor, Milli Eğitim Bakanlığı Sivas İHL Meslek Dersleri Öğretmeni, İslam Hukuku Anabilim Dalı, (yfbalta@mynet.com)

Giriş

Havâic-i asliye, başta zekat olmak üzere mali konularda, malın taşınması gereken şartlardan biridir. Bu çalışmada havâic-i asliyenin tarifi ve taşınması gereken şartları değerlendirilecektir. Hz. Peygamber döneminden başlaması suretiyle, kronolojik sıraya uyarak bazı kaynaklardan havâic-i asliye listelerini vereceğiz. Bu listelerin tarihi süreç içerisinde hangi değişimlere uğradığını inceleyeceğiz. Devirlere göre bu listelere hangi şeylerin havaic-i asliye olarak dâhil edilip çıkarıldığını irdedeleyeceğiz. Bazı listelerde aynı ihtiyaç maddesini ifade için kullanılan fakat izafet terkipleriyle mananın duruma göre daraldığı ve genişlediği ifadelerin varlığına dikkatleri çekeceğiz. Son olarak günümüzde havâic-i asliye listelerinin muhteva bakımından nasıl bir boyut kazandığını ele almaya çalışacağız.

1. Havâic-i asliyye'yi tespit esasları

Havâic sözlükte bir şeye ihtiyaç duyma ve kendisine ihtiyaç duyulan şey anlamında olup hacet'in cemisidir.¹ Bir fıkıh terimi olan havaic-i asliye; bir kimsenin, mali mükellefiyetlere (zekat, fitre, borç, kurban, hac, nafaka'ya) konu olmayan, kendisinin veya bakmakla yükümlü olduğu kimselerin bir yıllık asli ve zaruri ihtiyaç maddelerinin teminini, tamamını ve o mallardan kazanç elde edilmemesini ifade etmektedir.² Tüm mallarda iki vacip arasını ayıran "vaks" gibidir. Vaks, hayvanların zekatında iki vacip arasını ayırır. Afv olarak isimlendirilmesi, kendinde zekatın affedilmesinden dolayıdır.³ Havâic-i asliye, bir kimsenin ber hayat oldukça muhtaç bulunduğu bir takım şeylerden ibarettir,⁴ şeklinde tanımlanmıştır. Bu haramları mübah kılmaz.⁵

Havâic-i asliye, insanı hakikaten ve takdiren, helak olmaktan koruyan ve insanların nefsi ihtiyaçlarıdır. Temel ihtiyaçlarla meşgul (alıkonuldukları) oldukları için yok hükmünde olan,⁶ hiçbir şekilde mali mükellefiyetlere konu olmayan şeyler,⁷ şeklinde tarif edilmektedir. Bazı kaynaklarda, bu tariflerden sonra, temel ihtiyaç maddeleri sıralanarak havâic-i asliyenin neler olduğu, listeler şeklinde, tarif gibi verilmiştir. Bazı kaynaklarda da zekat malları alt başlıkları içinde verilmiştir.⁸

1 İbn Manzûr, Cemaluddin Ahmed b. Mûkerrem (h.v. 711), *Lisânü'l-Arab*, I-VI, Dâru'l-Meârif, Kahire, t.y., a-f-v mad.; Tehanevi, Muhammed Ali b. Ali Tahanevi, *Mevsûatu Keşşâfu'l-Istilahatî'l-Funûn Ve'l-Ulûm*, thk: Ali Rahruc, Mektebetü Lübnan, Lübnan, 1996, I, 609..

2 Çeker, Orhan, *Havâic-i asliyye*, DİA., XVI, 504.; Erkal, Mehmet, *İslam'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, İstanbul, 1997, II, 191; Acar, Halil İbrahim, *Zekatin Önemi, Temel İhtiyaçlar ve Nisab Miktarıyla İlgili Değerlendirmeler*, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, 2011, sayı: 18, s. 129-141.

3 Abdulmenam, Mahmud Abdurrahman, *Muğcemu'l-Mustalahati vel Elfazî'l-Fıkhiyye*, Kahire, t.y., II, 514.

4 Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuki İslamiyye ve Istilahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul, t.y., IV, s. 75.

5 Abdulmenam, I, 546.

6 İbn Âbidîn, Muhammed Emin, *Reddül-muhtâr alâ'd-dürri'l-muhtâr Şerhü Tenvirî'l-ıbsâr*, Dâru'l-âlemi'l-kütüb, Riyad, 2003, II, 262

7 Merginânî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ebi Bekr b. Abdulcelil (h.v. 593): *el-Hidâye fi şerhi bidâyeti'l-mübtedî*, Dâru İhyâit-türâsî'l-Arabî, Beyrut, t.y., I, 16, 30, 31, 38, 39, 43, 118, 248; İbn Abidin, *Reddül-muhtâr*, II, 262.

8 Tahavi, Ahmed b. Muhammed b. Selame (h.v. 321), *Muhtasarü't-tahavi*, y.y., t.y., s. 43-51.

Havâici asliye listelerine geçmeden önce, İslam Hukukçuları'nın bu listeleri oluştururken esas aldıkları şartlara değinmek gerekmektedir. İslam Hukukçuları, temel ihtiyaçların taşınması gereken şartları şöyle sıralamışlardır: a) Senelik zaruri ihtiyaçları kapsmalı, b) nâmi⁹ (artan) ya da gelir getiren mal olmamalı, c) haram yollardan kazanılmış mal olmamalı d) dinin haram saydığı (gayr-ı mütekavvim) mal olmayıp, helal saydığı (mütekavvim) mal olmalı, e) devirlere, örfelere, adetlere, ülkelere ve topluluklara göre muhtevaları ve vasıfları farklı olabilen ve kişisel kullanım ve tüketim mallarından olmalıdır, şeklinde sıralamışlardır. Havâic-i asliye listeleri oluşturulurken de bu şartları dikkate almışlardır. Bu temel ihtiyaçlar taabbüdü¹⁰ değildir. İctihadi¹¹ konulardandır. Yaşanan yere ve yapılan işe göre, zaman içinde değişebilen yiyecek ve eşya topluluğudur.¹² Bu şartlar nasıldaki meşru mallarla ilgili genel ilkelerden hareketle konulmuştur.

Havâic-i asliyenin temel dayanağı Bakara 219. Ayetteki "afv" (عفو) kavramıdır. İsfehani (h.v. 502), infakı kolaylaştıran şeylerdir,¹³ diye anlam vermiştir. Damagani (h.v. 478), mallardan fazlalıktır,¹⁴ demiştir. Ayrıca Rasulüallah'ın zekâtın hangi mallardan verilmeyeceğini bildiren hadisleriyle, zekat nisablarını ve nisap altı oranlarını bildiren hadisleridir. Çünkü nisab altı her mal zımnen temel ihtiyacı ilgilendirmektedir.

2. Hz. Peygamber, sahabe ve tabiin döneminde havâic-i asliyye

Havâic-i asliyenin tarifini ve taşınması gereken şartları verdikten sonra, Hz. Peygamber döneminden başlamak suretiyle, kronolojik sıraya uyarak bazı kaynaklardan havâic-i asliye listelerini vereceğiz.

Hz. Peygamber ve sahabe dönemlerinde doğrudan "havâic-i asliye" kavramının kullanılmadığı anlaşılmaktadır. Ancak, bazı hadislerde havâic-i asliye malları niteliğinde değerlendirilen örnekler verilmiştir. Muhammed hamidullahın (m.v. 2003) dediği gibi, havaici asliye Hz. Peygamber döneminde malların üzerinden hiçbir verginin alınmadığı miktarlardır.¹⁵ Hz. Peygamber: "Bizim işimizde çalışan kimselerin hanımı yoksa evlensin, evi yoksa ev edinsin,

9 "Nemâ", ziyadeleşen maldır. İkiye ayrılır. Hakiki nema, bir malın doğum, tenasül ve ticaret yoluyla artmasıdır. Nemayı takdiri, bir malın arttırılmasına kudret ve istidat bulunmasıdır. (Bilmen, *Kâmûs*, IV, 76)

10 Taabbüdü: "akıl alanına girmeyen, vaz edilmiş gerekçeleri (illetleri) akılla tam olarak anlayamayan, Şârii'n kendileriyle neyi amaçladığı gizli kalmış hükümlerdir." (Kahraman, Abdullah, *İslam'da İbadetlerin Değişmezliği*, Sivas, 2002, s. 8.)

11 İctihadi: "Feriyyata, yani ibadet ve muamelata müteallik bir hükmü şeriyi delilinden istinbat-çekip çıkarmak için tam takat sarfetmektir. (Bilmen, *Kamus*, IV, s. 17.)

12 Acar, *a.g.m*, s. 135.

13 El-İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb (h.v. 502), *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, Mektebetü'l Nazâr Mustafâ el-Bâz, y.y., t.y, a-f-v- mad. s. 339.

14 Damagani, Hüseyin b. Muhammed (h.v. 478): *Kâmusu'l- Kuran ev Eşbâh ve'n- Nezâir fi Kurani'l- Kerim*, Beyrut, 1983, s. 328.

15 Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, çev: Salih Tuğ, İstanbul, 1993, II, 967.

bineği olmayan da bir binek edinsin, kimin de hizmetçisi yoksa bir hizmetçi tutsun. Kim bunlardan başka şeyler edinirse o kimse kenz¹⁶ yapmıştır. Allah onu kıyamet gününe bir hain veya bir hırsız olarak getirecektir"¹⁷, buyurmuştur. Hz. Peygamber, bir kimsenin evlenme masrafları, evi, bineği, hizmetçisi gibi temel ihtiyaçları, yaşamın kolaylaştırılması için ilk elden temin edilmesi gereken ihtiyaçlar olarak belirlemiştir. Hadiste, asgari geçim ölçülerinin tespiti konusu, temel ihtiyaçlara yetecek miktar olarak belirlenmesi gerektiği tavsiyesi dikkati çekmektedir.¹⁸ Temel ihtiyaçların temininden sonra artakanında biriktilmemesi manasında kenz olarak nitelendirilmesi, mali mükellefiyetin başladığını ifade etmektedir.

Yine Hz. Peygamber, "*Zekat ancak zenginlikten dolaydır,*"¹⁹ "*Müslüman'a atından ve hizmetçisinden dolayı zekat yoktur*"²⁰, hadisleriyle, zengin olmayan müslümanın mali mükellefiyetlerle sorumlu olmayacağı, o dönem için at ve hizmetçi gibi insan yaşamını kolaylaştıran şeylerin de havâic-i asliyeden olduğunu belirtmiştir. Yine yirmi miskalden, otuz sığırdan, iki yüz dirhemden, kırk koyundan, beş deveden, beş veskten aşağısında zekat olmadığını bildiren hadislerdeki bu asgari mallarda temel ihtiyaç mallarıdır.

Sahabe dönemindeki havâic-i asliye anlayışının Rasulüllah dönemindeki anlayışla çerçeveslendiği görülmektedir. İkinci halife Hz. Ömer, maaşının yetmediğini söyleyince, Hz. Ali, Hz. Talha ve Hz. Zübeyr'den oluşan heyet, Hz. Peygamberin maişet durumunu da dikkate alarak,²¹ halifeye maaş olarak yazlık ve kışlık birer elbise, hac ve umre yolculukları için bir hayvan, cihat gibi ihtiyaçlarını karşılamak için başka bir hayvan tahsis etmişlerdir.²²

Hasan Basri: "Hz. Peygamber devrinde 10.000 (on bin) dirhem parası bulunan bir kimseye zekat vermek helal oluyordu, demiş. Kendisine, bu nasıl oluyor diye sorulunca: "Bir kimsenin bu para değerinde evi, hizmetçisi, zırh ve silahı bulunurdu. Bu eşyaya sahip olan ashap bunları satıp paraya çevirmekten de men edilirdi", demiştir.²³ Rasulüllah ve sahabenin bu uygulamaları, daha sonraki dönemlerde temel ihtiyaçların muhtevasının tespitinde, örnek alındığına işaretler.

İlk dönem âlimlerinden Ebu Ubeyd (h.v. 224), Kitabü'l-emval'de konuyla ilgili olarak: Ömer b. Abdülaziz'in zekat amillerine: "Müslüman kimsenin barınacağı

16 *Kenz*: Sözlükte malları üst üste koyup depolamak anlamına gelir. Define demektir. (Bilmen, *Kamus*, İstanbul, t.y., IV, s. 75; Nezihi Hammad, *İktisadi Fıkıh Terimleri*, (çev. Recep Ulusoy), İstanbul, 1996, s. 202.

17 Ebu Davud, Harac, 10.

18 Demir, Halis, *Devlet Gücünün Sınırlandırılması*, İstanbul, 2004, s. 77

19 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Hadis No: 7155.

20 Buhari, Zekat, 45, 46; Müslim, Zekat, 9.

21 İbnü'l Esir, Ali b. Muhammed b. Abdülkerim (h.ö. 630), *el-Kâmil fi't tarih*, II, 504-505.

22 Tâberi, Muhammed b. Cerir (h.ö. 310), *Târihu'l- ümem ve'l -mülûk*, Beyrut, trs., III, 616.

23 İbn Kudâme, *el-Muğni*, II, 29- 30'dan naklen Yunus Vehbi Yavuz, *İslam'da Zekat Müessesesi*, s.193.

evi, hizmetçisi, üzerinde cihat edeceği bir atı ve evinde (geçimine yetecek) malının olması gerekir. Evet, böylesi kimsenin borcunu da ödeyin, zira borçlu bir kimsedir”, dediğini rivayet etmiştir.²⁴ O’nun bu ifadesi, Tabii’nin temel ihtiyaç anlayışını yansıtmaması ve temel ihtiyaç listesine dair örnekler ihtiva etmesi bakımından önemlidir. Bu listede, Hz. Peygamber ve sahabe döneminin temel ihtiyaç anlayışının değişmeden yansıtıldığını da görmekteyiz. Bu listede borç doğrudan zikredilmektedir.²⁵

Bu ilk üç dönemde havaici asliye kavramından bahsedilmese de, temel düzeyde listelerin oluştuğu görülmektedir. Bu durum Ömer b. Abdulaziz’in zekat amillerine gönderdiği mektupta rasulullah’ın listesini tekrar etmesinden anlaşılmaktadır.

3. Fukahaya göre havâic-i asliye listeleri

Kudûri (h.v. 428), “havaic-i asliye” kavramını zikretmemekle beraber, zekat ve fitre bahislerinde havâic-i asliye kapsamına giren eşyayı zikreder. Ona göre, bir kimsenin nâmi olmayan mallarından ve temel ihtiyaçlarından arta kalan mal, nisab ölçüsüne ulaşmadıkça zekat yoktur. Temel ihtiyaçların temininden sonra arta kalan malların nâmi olsun olmasın tamamı nisaba ulaşmadıkça fitre vermesi gerekmez. Hac bahsinde ise bir kimseye haccın farz olabilmesi için hangi malların ne ölçüde temin edilmiş olması gerektiği ve borcun malın tamamını kapsamaması veya malın borçtan çok, fakat nisaba ulaşmamış olması durumunda borcun verilmesi gerektiği belirtilerek bu malların havaic-i asliyeden olduğunu belirtir.²⁶ Kudûri, bu konularla ilgili olarak da basit bir temel ihtiyaç listesi vermiştir. Bunlar: “Bir kişinin malını kapsayacak kadar borçlu olması ve malı borcundan çok, fakat nisaba ulaşmamış olması, oturlan evi, giyilen elbiseler, ev eşyaları, binek hayvanları, hizmet eden köleler ve kullandığı silahlarıdır.”²⁷ Yani bunlar zekat mükellefiyeti dışında olan mallardır. Aynı zamanda bu liste, havâic-i asliye’nin tanımı mahiyetinde olmasına rağmen, havaici asliye kavramı kullanılmamıştır.

Serahsi (h.v. 483), bir kimsenin elinde bulunan evi, hizmetçileri, bineği, ailenin yiyecek ve yiyeceği, kullandığı kapları, inci, ticaret için olmayan ve borcun karşılığı olan mal, ticaret dışında tutulmaları, havâic-i asliye ile meşgul olmaları ve olmayan mal hükmünde olmaları nedeniyle mali mükellefiyetlere konu olamazlar. Bu durumdaki kimse zekat alabilir, demektedir.²⁸ Görüldüğü gibi

24 Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm (h. v. 224), *Kitâbu'l-Emvâl*, thk. Ebû Enes Seyyid b. Recep, Dâru'l-hedyî'n-nebevî, Mısır, 2007., s. 526.

25 Ebu Zerr (r.a.) Rasûlullah’ın, “Borç için olmayan ve zekâtı gereken devenin, koyunun, sığırın, hububatın, külçe veya basılmış altın ve gümüşün Allah yolunda infak edilmemesi kıyamet günü sahibini dağılayan kenzdir,” dediğini nakletmektedir. (Hâkim, *Müstedrek*, h. no: 1432.)

26 Kudûri, Ahmet b. Muhammed b. Ahmed b. Cafer (h.v. 428), *Muhtasarı Kudûri fi fikh'il- hanefi*, Daru'l-kütübü'l-ilmîye, Beyrut, 1997, s. 66.

27 Kudûri, s. 51.

28 Serahsi, Muhammed b. Ebu Sehl (h.v. 483), *el-Mebsût*, I-XXXI, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1989, II, 197-198.

havâic-i asliye, mali mükellefiyetler açısından yok hükmünde sayılmıştır. Bu liste muhteva olarak bir önceki listenin tekrarı ve devamı durumdadır. Önceki listeye göre, takılar gibi farklı malların zikredilmesiyle daha gelişmiş olduğu görülmektedir. Diğer taraftan listedeki bazı maddelerin ticaret dışında tutulması ve şahsi kullanım için olması şartı malın havaici asliyeden olması için şarttır. Malın şahsi kullanıma tahsis edilmesi, nâmi olmaya mani olması açısından önemlidir.

Merginani (h.v. 593) ise, havâic-i asliyeyi tarif ettikten sonra, şöyle bir liste sunmaktadır. Havâic-i asliye: “Temel ihtiyaçlar için alıkonulan, nâmi olmayan ve yok hükmünde olan şeylerdir. Malın tamamını kaplayan borç, oturlan ev, giyilen elbise, ev eşyaları, binek hayvanları, hizmetçi köle, kullanılan silah, sanatkârın aletleri ve ilim ehlinin kitapları havâic-i asliyedendir”, demiştir²⁹. Diğer listelerde yer almayan, fakat bu listede ilk olarak “sanat veya meslek sahibinin aletleri”, “savunma için bulundurulmuş silahlar” ve “ilim ehlinin kitapları” ifadelerinden anlaşılan, muhtemelen bu dönemde ilim adamlarının kitaplarının, silahların ve meslek sahibinin aletlerinin gözle görülür derecede değer kazanmış olmasıdır. Fakat bunların insanın kendi ihtiyaçlarını gidermeden öteye geçemedikleri ve geçimliği sağlamadan başka mal biriktirme vasıtası olmadıkları anlaşılmış olacak ki, mali mükellefiyetlerin kapsamına dahil edilmemişlerdir. İlim adamlarının kitaplarının temel ihtiyaçtan sayılması, ilmi çalışmaların vergi yüküyle sekteye uğratılmaması veya ilmi faaliyetlerin uzun vadede vergi getirisinden daha çok farklı getirilerinin olabileceği düşünülmüş olmalıdır. Sanat ve meslek aletlerinin mali mükellefiyet dışı sayılmasında sahibinin bunların kullanılmasıyla ailenin geçiminin sağlandığı ve mevcut sermayenin bitirilmemesinin düşünüldüğü anlaşılmaktadır. Bu durum aynı zamanda havâic-i asliyenin muhtevasının zaman ve dönemin şartlarına göre değiştiğini ve geliştiğini göstermektedir. Kemal İbn Hümam (h.v. 681), “Fethu'l-kadir”de, Merginani’nin “Hidaye”deki havaic-i asliye listesini benzer gerekçelerle aynen zikretmiştir.³⁰

Mevsili’nin (h.v. 683), zikrettiği listede havâic-i asliye muhtevası, -“Hidaye”nin tekrarı gibi olup, oturlan ev, giyecekler, ev eşyaları, kullanılan silahlar, binek hayvanları, fukahânın kitapları, meslek sahibinin aletleri ve bunlardan başka kişinin geçimini sağlayan diğer şeyler, olarak ifade edilmiştir.³¹ Bu listede geçen, “kişinin geçimini sağlayan diğer şeyler” ifadesi belirli bir şeyi ya da maddeleri tarif etmemesi nedeniyle mücmel bir ifadedir. Bu durum, insan yaşamını kolaylaştıran ve meşru her şeyin havâic-i asliye kapsamına girebileceğini göstermektedir. Mevsili’nin, listeyi bu şekilde açık uçlu bırakmasından anlaşılan, havâic-i asliyenin çerçevesini geniş tutma çabası olarak değerlendirilebilir.

29 Merginâni, Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî Bekr b. Abdulcelil (h.v. 593), *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, I-II, Dâru İhyâ'it-türâsî'l-Arabî, Beyrut, t.y., I, 118.

30 İbn Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdulvâhid (h.v. 861-1457), *Şerhü Fethu'l-kadir*, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 2003, c. II, s. 160-162.

31 Mevsili, Abdullah b. Mahmud b. Mevrud (h.v. 683), *el-İhtiyâr li Talilî'l- muhtâr*, Beyrut, t.y., I, 132.

İbn Nüceym'e (h.v. 970) göre, havâic-i asliye, temel ihtiyaçlar için alıkonulan mallardır. Bunlar hakikaten ve takdirensin helak olmasını önler. İbn Nüceym, havâic-i asliyenin ihtiyaç olduğunu, zaruriyattan olmadığını vurgulamıştır. Zaruriyattan olmadıklarından, haramların, zarureti giderene kadar ruhsat olarak helale dönüşmesine de imkan vermemektedir. O'na göre bunlar: Borç karşılığı olan mal, nafaka, oturlan ev, harp aletleri, sanat ve mesleğe ait aletler, soğuk ve sıcaktan koruyan elbise, ev eşyaları, binek hayvanları, ilim ehlinin kitaplarından oluşur.³² Bu listede havaici asliye için zaruriyyat ve haciiyyat olup olmadığı tartışması ön plana çıkmaktadır. İbn Nüceym'in havâic-i asliye listesi daha önce zikrettiğimiz listelerle paralellik arz ederken, diğerlerinden farklı olarak "nafaka" zikredilmiştir. Daha önce hiçbir listede herhangi bir çeşidiyle nafakanın doğrudan ele alınmadığı görülmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla "nafaka", İbn Nüceym'in zikrettiği listeden sonraki listelerde zikredilmeye devam etmiştir.

Dâmad (h.v. 1078) Mülteka şerhinde, zikrettiği havâic-i asliye listesini, "kişinin kendisi ve ailesinin yiyecek ve giyecekleri, oturlan evi, hizmetçisi, bineği, sanatkâr ve meslek sahibinin aletleri, ilim ehlinin kitapları ve bunların dışındaki mallar, yaşamı devam ettirmek için gerekli olan şeylerdir. Bunlar nâmi değildirler. Bunlara bir şey gerekmez, mükellefiyet dışındırlar,"³³ demiştir. Bu havâic-i asliye listesinde zikredilen "yaşamı devam ettirmek için gerekli olan şeyler" ifadesiyle, Mevsilî'nin listesinde zikredildiği gibi, şu anda bir insanın temel ihtiyacı için olmayıp, sonraki zamanlarda insanlar için temel ihtiyaç olma niteliği kazanan her şeyin bu listeye girebileceğinin kapısı açık tutulmuştur.

"Fetevâyı Hindiyîye"de verilen havâic-i asliye listesine gelince, ilim ehlinin kitapları, sanatkârın aletleri, evde kullanılan aletler, içinde oturlan ev, giyilen elbise, evin zaruri eşyaları, binek hayvanları, hizmetçi köleler, kullanılan silahlar, aile fertlerinin bir senelik yiyeceği, altın ve gümüşten olmayan kap kaçak, cevahir, inci, yakut, zümrüt ve benzeri şeyler ticaret için bulundurulmuyorlarsa, nafaka temini için bulundurulmuş parada temel ihtiyaçlardandır, diye sıralanmıştır.³⁴ Fetevâyı Hindiyîye'de zikredilen bu liste, önceki listelere göre, muhteva bakımından daha zengin ayrıntılara sahiptir. Mesela: "*Ev içinde kullanılan aletler, kıymetli taşlardan oluşan takılar, nafakanın temini için bulundurulmuş paralar*", bunlardandır.

İbn Abidin (m.v. 1836), havâic-i asliye listesini hakikaten ve takdirensin helak olmaktan koruyan şeyler olarak ikiye ayırarak ele almıştır. a) Hakikaten insanı helak olmaktan koruyan şeyler: Nafaka, oturlan ev, harp aletleri, sıcak ve soğuktan koruyan elbise, hizmetçi köle. b) Takdirensin insanı helak olmaktan koruyan şeyler: Borcun karşılığı olan mal, sanat ve meslek aletleri, binek

32 İbn Nüceym, Zeynuddin b. İbrahim (h.v. 970), *Bahrü'r-râik*, Beyrut, 1993, II, 222.

33 Dâmad, *Mecmau'l-Enhûr fi Şerhi Mülteka'l-ebhûr*, s. 193.

34 *Fetevâyı Hindiyîye*, Beyrut, 2000, I, 190.

hayvanları, helak eden cehaletten koruyan ilim ehlinin kitapları, ihtiyaçlara harcanmak için bulundurulmuş paralar. Bunlar yok hükmünde olup, kişinin (nefsin) ihtiyacı asliesidir. Nâmide değillerdir. Bunlar temel ihtiyaçlar için alıkonulmuşlardır (meşguldürler).³⁵ Görüldüğü gibi, İbn Abidin'in zikrettiği bu liste, daha öncekilerle içerik olarak paralellik arz etmektedir. İfade ve üslup farklılığından başka bir değişiklik görülmemektedir. Buraya kadar zikrettiğimiz listelerin hemen hepsi, ortak özelliklere sahip olup dönemlerinin şartlarını ve anlayışlarını yansıtmaktadır. Buna bağlı olarak da listelerin muhtevalarında fazla farklılıklar bulunmamaktadır. Bazı küçük eklemeler ve eşanlamlı kelimeler hariç, hemen hemen aynı ihtiyaçlar tekrarlanmıştır. Fakat bu dönemlerden sonra, dünyadaki sanayileşme gibi, teknolojik ve zorlayıcı değişme ve gelişmelere bağlı olarak, önceki listelerdeki bazı temel ihtiyaç malları işlevlerini yitirmiş ve bazı ihtiyaç mallarının da vasıfları değişmiştir. İşlevlerini yitirenler devre dışı bırakılmışlardır. Aynı şekilde yeni durumlara bağlı olarak insan ihtiyacını temin eden vasıtalar nitelik değiştirmeleri ve bu şekilde ihtiyaçlara cevap verebilmeleri nedeniyle temel ihtiyaçlar kapsamına alınmışlardır. İleride bahsedeceğimiz gibi, son dönem İslam Hukukçularının ortaya koyduğu havâic-i asliye listeleri de bu durumu bariz bir şekilde ortaya koymaktadır. Burada zenginlik ölçüleri ve nisapla ilgili bir iddiaya yer vermeden geçemeyeceğiz. İddia şudurki, "Hz. Peygamber'in belirlediği zenginlik ölçüsünün yaşadığı toplumun piyasa şartları ile yakından ilgili olduğunda hiç şüphe yoktur. Oysa İslam dünyasında özellikle ülkemizde ilan edilmekte olan zenginlik ölçülerinde günümüz piyasa şartları değil, Hz. Peygamber döneminin piyasa şartlarının dikkate alındığı görülmekte, dolayısıyla ilan edilen zenginlik ölçüsü sembolik bir değer ifade etmekten öteye geçmemektedir. Zenginlik ölçüsünde amaç dikkate alınacağına, o dönemin aynı varlıkları esas alındığından Hz. Peygamber döneminde yapılan bir muamelenin aynısı tekrarlanmaktadır,"³⁶ iddiası bunlardandır. Biraz sonra göreceğimiz gibi bunun isabetli olmadığı, iddia sahibinin ve diğer İslam hukukçularından alıntıladığımız listelerle ortaya çıkmaktadır. Aslında bu durum ihtiyaç listeleri ve nisap oranlarıyla ilgili değil, zekat mallarının güncellenememesiyle ilgili olarak doğrudur.

Hemen belirtmemiz gerekir ki, son dönem İslam Hukukçularının da, ilk dönem fukaha gibi, asli ihtiyaçların belirlenmesinde katı, değişmez bir usul ve üslup takip etmedikleri görülmektedir. Bunlar herkes için standart bir yaşam ve geçim düzeyi

35 İbn Abidin, *Reddü'l- muhtâr*, II, 262

36 H. İbrahim Acar, *a.g.m.*, s. 138.

öngörmemişlerdir. İhtiyaçların daha çok maruf³⁷ olan ölçülere göre belirlenmesini savunmuşlardır. Asli ihtiyaçların, zaman, muhit ve durumların değişmesiyle değişip, gelişebildiğini kabul ederek; kişilerin konum, durum, iş ve mesleklerine uygun ve aşırıktan uzak olması ölçüleriyle yetinilmesini öngörmüşlerdir.³⁸

4. Son dönem İslam hukukçularının havaici asliye anlayışı

Son dönem İslam hukukçularının oluşturduğu temel ihtiyaç listelerine baktığımızda, daha önce ihtiyaç olmayan şeylerin ihtiyaç haline geldiği ve bazı şeylerin de nitelik değiştirdiğini görebilmekteyiz.

Yusuf el-Karadavi'nin "Fıkhü'z-zekat" adlı kitabının farklı bölümlerinde ortaya koyduğu temel ihtiyaç listesi şunlardan oluşmaktadır: "Nafaka, oturlan ev, savaş araçları, borç, sanat ve meslek aletleri, binek araçları, ilim adamının kitapları, temel ihtiyaçları için harcayacağı para (yiyecek, içecek, barınak, ilaç, ailenin geçimi gibi), örfe göre normal miktarını aşmayan süs eşyası (inci, mercan, elmas, yakut ve diğer bütün değerli taşlarla mücevherattır), tezgah, atölye (bunlardan başka geliri yoksa), kendisi ve geçimini sağladığı kişilerin asgari geçim miktarına yetecek maaş ve gelirleridir,"³⁹demiştir. Mesela, bu listede zikredilen "savaş aletleri ve silahları" ifadesi, klasik dönemdeki listelerle aynıdır. Hâlbuki günümüzde savaş aletleri ve silahları şahsi kullanıma bırakılmayacak kadar stratejik öneme haizdir. Dolayısıyla devletlerin envanterine dâhildir ve şahısların uhdesine hiçbir şekilde bırakılmamaktadır. Ancak izin verilenler, verilen izin amacı doğrultusunda taşıyabilir ve kullanabilirler.

Yunus Vehbi Yavuz "İslam 'da Zekat Müessesesi" adlı eserinde, havâic-i asliyenin süresi bir yıl olarak hesaplandığı için temel ihtiyaçları, senelik zaruri ihtiyaçlar olarak nitelemiş ve onları şöyle sıralamıştır: "Kişinin hem kendisi hem de aile fertlerinin içinde barınacakları ev, ev eşyası, bir yıllık yiyecek ve giyecek masrafları, çocukların tahsil masrafları, borcun karşılığı olan mal, ilim adamlarının kitapları için yaptığı tüm harcamalar, hastalık ve ilaç masrafları, seyahat masrafları, binek yani özel otomobillerdir. Ayrıca, büyümeye ve gelişmeye müsait olamayan tezgâh, işyeri, dükkân, mesken, traktör, biçer- döver ve benzeri şeyler havâic-i asliyedendir."⁴⁰

37 *Maruf*: Allah'a kulluk ve insanlara muamele hususlarında tasvip gören iyi, güzel, söz ve davranışlardır.(İbn Manzûr, Cemaluddin Ahmed4 b. Mükerrrem (h.v. 711), *Lisânü'l-Arab*, Dâru'l-Meârif, Kahire, t.y., a-r-f mad.); akılla veya dini bildirim yoluyla iyi olduğu bilinen fiil.(El-İsfehâni, Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb (h.v. 502), *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*, Mektebetü Nazâr Mustafâ el-Bâz, y.y., t.y, a-r-f mad.); hakkaniyete uygun, makul, münasip. (Aynî, Bedruddin Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed (h.v. 855), *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahihî'l-Buhârî*, Beyrut, t.y. XII, 16-19; İbrahim Kâfi Dönmez, "Örf", *DA*, İstanbul, 2007, c. XXXIV, 89.)

38 El-Karadavi, Yusuf, *Fıkhü'z Zekat*, I, 160.; Heyet(Hayrettin Karaman vd.), *İbadet ve Müessese Olarak Zekat*, s. 45.;Erkal, Mehmet, *İnanç İbadet Ansiklopedisi, Havâic-i asliyye mad.*, II, 192.; Yavuz, *İslam'da Zekat Müessesesi*, s. 45.

39 El-Karadavi, *Fıkhü'z Zekat*, I, 159, 289, 319, 488, 519.

40 Yavuz, Y. Vehbi, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, Zekat mad.* IV, 272- 273.

Ali Özek, Hayreddin Karaman, M. Akif Aydın ve Mehmet Erkal'dan oluşan komisyonun hazırladığı, "İbadet Ve Müessese Olarak Zekat" adlı kitapta, kişi için temel ihtiyaçlar şunlardır: "Oturulan evler, şahsi ihtiyaç için kullanılan nakil vasıtaları, nafaka, harp alet ve edevatı, sıcak ve soğuğu defetmek, hayatı korumak için ihtiyaç duyulan elbise, borç karşılığı mal, sanat ve mesleğe ait alet ve makineler, ev eşyası, ilim için edinilen kitaplar ve sadece temel ihtiyaç maddelerine harcanacak miktarda paralardan oluşmaktadır."⁴¹ Bu listelerin bir taraftan "savaş aletleri" gibi klasikten diğer taraftan "mesleğe ait alet ve makineler" gibi günümüzden örnekler taşıması, eski ile yeni arasındaki geçişi ifade etmektedir.

Türkiye Diyanet Vakfı'nın yayınladığı "İlmihal I"de de temel ihtiyaçlar şöyle sıralanmıştır: "Bir kimsenin yeme, içme, barınma, sağlık, iş ve meslek edinme, seyahat, dinlenme ve eğitim gibi tabii ve temel ihtiyaçlarını içinde yaşadığı toplumun genel iktisadi seviyesine göre lüks ve aşırı sayılmayacak ölçüde gidermesi mümkün ve meşru kılan şeylerdir."⁴²

Günümüz Hukukçularından Hamdi Döndüren'e ait havâic-i asliye listesi şöyledir:

- 1) Bir kimsenin ömür boyu içinde oturacağı evi, bağı, bahçe ve tarlası.
- 2) Binek ve koşum hayvanları, otomobil, servis arabası, traktör, su motoru, meslek ve sanatını ifa' için kullandığı makine, tezgâh, fabrika ve aletler. Bunlar geliri üzerinden mali mükellefiyete tabi olur.
- 3) Örf'e uygun giyim ve ev eşyası. Halı, kilim, altın ve gümüş olmayan yemek takımları, koltuk, çamaşır makinesi, buzdolabı, televizyon, radyo, vb. elektronik aletler.
- 4) İlim adamlarının kütüphanesi ve sahip olduğu ilmi çalışmaya yönelik teknolojik aletleri.
- 5) Kendisinin ve bakmakla yükümlü olduğu kimselerin bir yıllık yeme, içme, giyim vb. harcamaları, nafaka.
- 6) Nisap miktarına ulaşmayan ve ticaret için kullanılmayan süs ve ziynet eşyasıdır.⁴³

Havâic-i asliye, ilk ve son dönem İslam hukukçularının listelerinin farklı yönlerini yansıtan ve günümüz İslam hukukçularından H. İbrahim Acar'a ait liste daha ayrıntılı ve günceldir. Bu listede bir yıllık süre esas alınarak, ailenin sosyal ve ekonomik seviyesine göre ihtiyaç duyulan elbiseler, gıda harcamaları, içinde

41 Komisyon, (Ali Özek, Hayreddin Karaman, M. Akif Aydın, Mehmet Erkal): *İbadet Ve Müessese Olarak Zekat*, İstanbul, 1984, s. 45- 46, 104.

42 Komisyon (Mehmet Erkal vd.): *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İlmihal*, c. I, 433.

43 Döndüren, Hamdi, *Şamil İslam Ansiklopedisi, Havâic-i Asliyye mad.*, İstanbul, 2000, III, 213.; Gönenc, Halil, *Günümüz Meselelerine Fetvalar*, İstanbul, 1982, s. 82.

oturulan normal değerde ev ile ev için gerekli eşyalar, kira harcamaları, ısınma harcamaları, hizmetçi masrafları, sağlık giderleri, seyahat harcamaları, esnafın ticaret için kullandığı dükkân, tezgâh, atölye ve benzeri tesisler, sanat ve mesleğe ait bütün alet ve makineler, ziraatla uğraşan kimselerin traktör, biçerdöver ve benzeri vasıtaları, yakıt harcamaları, hayvancılıkla uğraşan kimselerin yaptırdıkları tesisler, ısınma harcamaları, kişinin kendisi ve aile fertlerinin eğitim harcamaları, çocukların evlilik harcamaları, ilim, sanat ve kültür (bilim) insanların zihni (bilimsel çalışma) ihtiyaçları, araştırma giderleri ve yıl içinde yapacağı araştırma gezileri, hatta o yıl ödenecek borçlar ve vergiler, orta halli bir otomobil ile benzin ve mazot vb. onun giderleri gibi hususlar, temel zaruri ihtiyaçlar çerçevesinde değerlendirilmiş ve onlar nisaba dâhil edilmemiştir.⁴⁴ Bu ayrıntılar, farklı ücret, meslek ve gelir yapısına sahip kimseleri kapsayan temel ihtiyaçları yansıtmaktadır.

Sonuç

Temel ihtiyaçlar Bakara 219. ayetteki "afv" kavramından yola çıkılarak oluşturulmuştur. "Afv", bir yıllık temel ihtiyaçları temine yarayan ve nisaba ulaşmayan mallardan ıskat manasıyla (mali mükellefiyeti düşüren) havaici asliyenin delili durumundadır. Rasulullah, sahabe ve tabiin dönemlerinden itibaren havaici asliye listelerinin var olduğu görülmektedir. Rivayetlerden, Rasulüallah, sahabe ve tabiin dönemlerinde, "evlenme masrafları, ev (mesken), binek, hizmetçi, yirmi miskal ve iki yüz dirhemden az miktarlardaki nakitler, otuz sığırdan, kırk koyundan, beş deveden, beş veskten aşağı miktarlardaki hayvan ve zirai ürünler, yazlık ve kışlık elbiseler, zırh ve silah, borç ve evde (geçime yetecek) malın olması," temel ihtiyaç malları olarak zikredildiği görülmektedir.

İslam hukukçuları, nasslar sınırlandırmadığından asli ihtiyaçların muhtevasının belirlenmesinde sınırlayıcı ictihatta bulunmamışlardır. Örf'e göre değişebilen açık alanlarda toplumun faydasına olan ihtiyaç mallarını benimsedikleri görülmektedir. Herkes için standart bir yaşam ve geçim düzeyi öngörmemişlerdir. İhtiyaçların daha çok maruf olan ölçülere göre belirlenmesini savunmuşlardır. Asli ihtiyaçların, zaman, muhit ve durumların değişmesiyle değişip, gelişebileceğini kabul ederek; kişilerin konum, durum, iş ve mesleklerine uygun ve aşırılıktan uzak olması ölçüleriyle yetinilmesi gerektiğini öngördükleri anlaşılmaktadır.

44 Merginani, *el-Hidaye Şerhu Bidayeti'l-mübtedi*, İstanbul, 1986, I, 97; Mevsili, *a.g.e.*, I, 100; Ayni, *el-Binaye fi Şerhi'l-hidaye*, Beyrut, 1990, III, 355-356; İbnü'l- Hümmam, *Şerhu Fethi'l-kadir*, Beyrut, ts., II, 119-121; Erkal, Mehmet, "Zekat", *İlmihal I (İman ve İbadetler)*, T.D.V.İslam Araştırmalar Merkezi, İstanbul, ts., I, 433; Komisyon (Özek, Ali, vd.) *İbadet ve Müessesese olarak Zekat*, İstanbul, 1984, s. 45; Yeniçeri, Celal, "Müzakere Metni", *Zekat Nisabı ve Fitre Miktarının Çağdaş Parasal Değeri*, Mudanya, 2004, s. 99-100; Acar, *a.g.m.*, s. 134.

Kaynakça

- Abdulmenam, Mahmud Abdurrahman, *Muğcemu'l -Mustalahati vel Elfazî'l-Fıkhıyye*, I-III, Kahire, t.y.
- Ahmed b. Hanbel, *el Müsned*, Hadis No: 7155.
- Acar, Halil İbrahim, *Zekatın Önemi, Temel İhtiyaclar ve Nisab Miktarıyla İlgili Değerlendirmeler*, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, 2011, sayı: 8, s. 129-141.
- Aynî, Bedruddîn Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed (h.v. 855), *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahihî'l-Buhârî*, Beyrut, t.y. XII, 16-19.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhıyye Kamusu*, Bilmen Yay., I-VIII, İstanbul, t.y., IV, s. 75.
- Buhari, Zekat, 45, 46.
- Çeker, Orhan, *Havâic-i asliyye*, DİA., İstanbul, 1997, XVI, 504.
- Dâmad, Abdullah b.Şeyh Muhammed b.Süleyman (h.ö.1078), *Mecmau'l- enhûr fi Şerhi Mülteka'l-ebhûr*, Matbaa-i Amire, h.1317, I, 193.
- Damagani, Hüseyin b. Muhammed (h.v. 478/ m.v.1085): *Kâmusu'l- Kuran ev Eşbâh ve'n- Nezâir fi Kuran'î'l- Kerim*, Beyrut, 1983.
- Demir, Halis, *Devlet Gücünün Sınırlandırılması*, İstanbul, 2004, s. 77.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, "Örf", DİA, İstanbul, 2007, c. XXXIV, 89.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*, I-V, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1997, Harac,10.
- Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm (h. v. 224), *Kitâbu'l-emvâl*, thk. Ebû Enes Seyyid b. Recep, Dâru'l-hedyî'n-nebevî, Mısır, 2007., s. 526.
- Erkal, Mehmet, *İslam'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, Havâic-i asliyye mad., İstanbul, 1997, II, 192.
- Fetevâyı Hindiyye, Beyrut, 2000, I, 190.
- Gönenç, Halil, *Günümüz Meselelerine Fetvalar*, İstanbul, 1982, s. 82.
- Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, çev: Salih Tuğ, İstanbul,1993, II, 967.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, *Reddü'l-muhtâr alâ'd-dürri'l-muhtâr Şerhü Tenviri'l-ebşâr*, Dâru'l-âlemi'l-kütüb, Riyad, 2003, II, 262.
- İbnü'l Esir, Ali b. Muhammed b. Abdulkerim (h.ö. 630), *el- Kâmil fi't tarih*, II, 504-505.
- İbn Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdulvâhid (h.v. 861-1457), *Şerhü Fethu'l-kadîr*, Dâru'l-kütübü'l ilmiyye, Beyrut, 2003, c. II, s. 160-162.
- İbn Manzûr, Cemaluddin Ahmed b. Mükerrrem (h.v. 711), *Lisânü'l-Arab*, Dâru'l-Meârif, Kahire, t.y., a-r-f mad.
- İbn Nuceym, Zeynuddin b. İbrahim (h.v. 970), *Bahru'r -râik*, Beyrut, 1993, II, 222.
- El-İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb (h.v. 502), *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*, Mektebetü Nazâr Mustafâ el-Bâz, y.y., t.y, a-r-f mad.
- Kahraman, Abdullah, *İslam'da İbadetlerin Değişmezliği*, Sivas, 2002, s. 8.
- Karadavi, Yusuf, *Fıkhü'z zekat*, (terc: İbrahim sarmış), Kayıhan yay., İstanbul, 1984, I, 160.

- Komisyon, (Ali Özek, Hayrettin Karaman, M. Akif Aydın, Mehmet Erkal): *İbadet Ve Müesseses Olarak Zekât*, İstanbul, 1984, s. 45- 46, 104.
- Komisyon, (Mehmet Erkal vd.): Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, *İlmihal*, Ankara, 2004, c. I, 433.
- Kudûri, Ahmet b. Muhammed b. Ahmed b. Cafer (h.ö. 428), *Muhtasarı Kudûri fi fikh'ül-hanefî*, Daru'l-kutübü'l- ilmiye, Beyrut, 1997.
- Mergînânî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî Bekr b. Abdulcelîl (h.v. 593): *el-Hidâye fi şerhi bidâyeti'l-mübtedî*, Dâru lhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut, t.y., I, 16, 30, 31, 38, 39, 43,118, 248.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmud b. Mevrud (h.v. 683), *el-İhtiyâr li Talilî'l -muhtâr*, Beyrut, t.y., I, 132.
- Müslim, Bin El-Haccac (h.v. 216/8319), *Es-Sahih-u Müslim*, Beyrut, 1375.
- Tâberi, Muhammed b. Cerir (h.v. 310), *Târihu'l- ümem ve'l -mülûk*, Beyrut, trs., III, 616.
- Serahsi, Muhammed b. Ebu Sehl (h.v. 483), *el-Mebsût*, I-XXXI, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1989, II, 197-198.
- Yavuz, Y. Vehbi, *İslam'da Zekat Müessesesi*, İstanbul, 1975, s. 45.
- _____, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, *Zekat mad. IV*, 272- 273.
- Yeniçeri, Celal, "Müzakere Metni", *Zekat Nisabı ve Fitre Miktarının Çağdaş Parasal Değeri*, Mudanya, 2004, s. 99-100;

Kitap Tanıtımı / Book Review

ABDULLAH SALAHADDİN-İ UŞŞÂKÎ'NİN HZ. ALİ DÎVÂNİ TERCÜMESİ

Ali ÖZTÜRK

Araştırma Yayınları, Ankara, 2013, 299 s.

Arş. Gör. Ezrail KARAKURT*

Hız. Peygamber'in damadı ve dört halifeden biri olan Hız. Ali, bilindiği gibi daha çok siyasi dehâsiyle, savaşlarda göstermiş olduğu kahramanlıklarıyla ve yiğitliğiyle ön plana çıkmıştır. Bununla birlikte şairlik ve ilim yönünün bulunduğu da herkes tarafından malumdur. Hız. Ali'nin şiirleri ve hikmetli sözleri kulaktan kulağa aktarılmış ve onun vefatından çok sonra derlenerek yazıya aktarılmıştır. Hız. Ali'ye atfedilen hutbeler, şiirler ve veciz sözler *Nehcü'l-belâga*, *Divân ve Gurerü'l-hikem* isimleri altında toplanmıştır. Ne var ki bu eserlerin özellikle de şiirlerin Hız. Ali'ye aitliği hususu günümüze kadar tartışılagelen bir konu olmuştur.

Türk İslâm Edebiyatı Ana Bilim Dalı öğretim üyesi olan Doç. Dr. Ali Öztürk, tanıtıma çalıştığımız bu eserinde Divânın Hız. Ali'ye ait olup olmadığı tartışmalarına girmeksizin, eserinin önsözünde de belirttiği üzere Hız. Ali Divânı'nın ilk mütercimi olan Abdullah Salahaddin-i Uşşâkî'nin manzum Türkçe tercümesini tenkitli metin halinde hazırlayıp okuyucuyla buluşturarak eserin ilk müterciminin hakkını teslim etmeyi hedeflemektedir.

Eser, Önsöz, Giriş, Sonuç, Kaynakça, Hız. Ali Divânı Salâhî Tercümesi (Tenkitli Metin) ve Dizin bölümlerinden oluşmaktadır.

Yazar, İslam öncesi Arap toplumunun şiir kültürüne, şiire verdikleri öneme, şiirin hayatlarındaki yerine ve Hız. Ali'nin şairliğine değinerek eserine giriş yapmıştır. Akabinde Türk edebiyatında Hız. Ali Divânı çevirilerini ele alarak açıklamıştır.

Hız. Ali Divânı'nı bugünkü bilgilere göre ilk olarak Abdullah Salahaddin-i Uşşâkî (ö. 1197/1782) Türkçeye tercüme etmiştir. Bu tercüme kendisinden sonraki Hız. Ali Divânı tercümelerine doğrudan veya dolaylı olarak kaynaklık etmiştir. İlk tercüme bu olmasına rağmen Hız. Ali Divânı tercümeleri arasında en meşhur olanı Müstakimzâde Sâdeddin Süleyman Efendi'nin (ö. 1202/1788) tercümesi ve

* Bitlis Eren Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (ekarakurt@beu.edu.tr)

şerhidir. Müstakimzâde, Salâhî'nin tercümesini kendi ifadesiyle "terbiye" ederek üzerinde birtakım değişiklikler yapmış ve Hz. Ali Dîvânı'na şerh yazmıştır.

Öztürk, eserin giriş bölümüne Salahaddîn-i Uşşâkî'nin hayatı, edebî kişiliği ve eserleri hakkında genel bilgiler vererek devam etmiştir. Daha sonra hazırladığı çalışmanın dayandığı kaynak olan Salâhî'nin Hz. Ali Dîvânı tercümesini etraflıca tanıtmaktadır. Salahaddîn-i Uşşâkî Arapça, Farsça ve Türkçeyi çok iyi bilmektedir ve bu dillerde İslâmî Türk edebiyatının bir çok türünde eserler kaleme almıştır. Bununla birlikte *Matla'u'l-fecr* isimli eseriyle İslâmî Türk edebiyatında "Regâibiyye" türünün öncüsü olmuştur (s.26). Salâhî'nin ayrıca edebî sanatlarla ve aruz ilmine dair çeviri risaleleri bulunmaktadır. Hz. Ali Divanı çevirisinde de on bir aruz kalıbını kullanarak ustalığını göstermiştir.

Yazar, Salâhî'nin Hz. Ali Dîvânı tercümesi hakkında verdiği bilgilerle eserle ilgili okuyucuların aklında oluşabilecek muhtemel soruları cevaplamaya çalışmaktadır. Bu kısımda yazar, Salâhî'nin eserinin te'lif sebebini ve eserin tamamlanma tarihini ilgili beyitler çerçevesinde belirtmektedir (s.28-29). Çevirinin dil ve üslûbuna da değindikten sonra çeviride kullanılan aruz kalıpları ve şiir sayılarını genel bir tablo halinde vererek okuyucuya kolaylık sağlamaktadır. Akabinde Salâhî tercümesinin nüshalarını tek tek ele alarak kısaca açıklamakta, daha sonra bu nüshaları değerlendirip tenkitli metnin oluşturulmasında takip edilen metoda da değinerek giriş bölümünü tamamlamaktadır.

Sonuç bölümünde Salâhî'nin Hz. Ali Dîvânı'nı Türkçeye çevirerek büyük bir eksikliği giderdiğini, bu vesile ile eseri hem Türk edebiyatına hem de düşünce hayatına önemli bir katkı sağladığı ifade edilmektedir. Tercüme, şairlik yönüyle de temayüz etmiş usta bir mütercim elinden çıkmış olması hasebiyle Türk edebiyatının bir kazanımı olarak görülmektedir.

Hz. Ali Dîvânı Salâhî Tercümesi (Tenkitli Metin) bölümü kitabın yazılmasına esas teşkil eden bölümdür. Bu bölümde yazar, kafiye düzenine göre "elif" harfinden "ye" harfine kadar alfabetik olarak, beyit sayısı bir ile otuz arasında değişen toplamda 458 şiirin tenkitli metnini vermiştir. Şiir başlıkları Farsçadır. Ayrıca her şiirin başında karşılaştırmaya esas olan nüshalar ve varak numaraları yazılmış, şiirlerin vezinleri de verilerek okuyuculara kolaylık sağlanmıştır. Şiirlerin çeviri yazısında tam transkripsiyon yerine genel okuyucu kitlesi de gözetilerek kısmî transkripsiyon uygulanmıştır. Eserin sonuna şiirlerde geçen özel isimler için bir indeks ilave edilmiştir.

Sonuç olarak belirtmek gerekir ki; Hz. Ali Dîvânı Tercümesi neşri, İslâmî Türk edebiyatı sahasında birçok ürün veren Salahaddîn-i Uşşâkî'nin söz konusu Dîvân'ı ilk tercüme eden kişi olması bakımından hakkının teslim edilmesine vesile olmuştur. Diğer taraftan eser, Hz. Ali'nin siyasi ve ilmî kişiliğinin yanı sıra şair kimliğinin de tekrar hatırlanmasına katkı sağlayacaktır. Bu çalışma, Hz. Ali'nin şiirlerini Türkçe olarak okuyup anlamak isteyen klasik şiirimizin tadını almış okuyuculara önemli bir hizmet olarak görülmelidir.

Kitap Tanıtımı / Book Review

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA DERBENT TEŞKİLÂTI

Prof. Dr. Cengiz ORHONLU

Eren Yayınevi, İstanbul, 1990

Okt. Mustafa SEZER*

Tanıtığımız bu eser 1964 yılı Kasım ayında Prof. M. Cavid Baysun, Prof. Dr. Cemal Tukin, Prof. Dr. Halil İnalçık, Prof. Dr. Adnan S. Erzi, Prof. Dr. Şerafettin Turan'dan meydana gelen jüri tarafından doçentlik tezi olarak kabul edilen Prof. Dr. Cengiz Orhonlu tarafından meydana getirilmiş bilimsel bir çalışmadır. Eserin birinci baskısı, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları arasında 1209 numara ile 1967 yılında İstanbul'da yayınlanmıştır. Eser 160 sayfadan oluşup yedi bölümden ibarettir. İndeks kısmının sonunda Osmanlı Derbent teşkilâtını gösteren büyük bir harita eklenmiştir. Prof. Dr. Cengiz Orhonlu, 11.06.1976 tarihi Cuma günü 49 yaşında, daha ilmî hayatının baharı sayabileceğimiz bir yaşta vefat etmiş geride yüzden fazla eser akademik dünyaya kazandırmıştır. Müellifin belli başlı eserleri şunlardır; Osmanlı İmparatorluğu'nda Aşiretleri İskân Teşebbüsü (1691-1696), Osmanlı İmparatorluğu'nda Derbent Teşkilâtı, Osmanlı Tarihine Ait Belgeler: Telhisler, Osmanlı İmparatorluğu'nun Güney Siyaseti, Habeş Eyaleti. Bu eserleri arasında yer alan Osmanlı İmparatorluğu'nda Derbent Teşkilâtı ikinci baskısını sunmuş ve yurt içi-yurt dışı akademik çevrelerde en çok aranan ve araştırma yapılan eserlerden biri olmuştur.

Geri hizmet kıtaları olarak adlandırılan derbentçi, menzilci, yürük, tatar, müselleme, cerahor, canbaz, lağımçı gibi gruplar, Osmanlı İmparatorluğu'nun başarılarının görünmez mimarları addedilir. Bu teşkilâtlar hakkında yapılan incelemeler, imparatorluğun sosyal, iktisadî, askerî ve idarî bünyesini de açıklıkla ortaya koymakta, Osmanlı teşkilâtının ne kadar sağlam temeller üzerine oturduğunu göstermektedir. Prof. Dr. Yusuf Halaçoğlu'nun da belirttiği gibi böyle orijinal bir çalışmaya Prof. Dr. Cengiz Orhonlu el atmıştır. Hatta kimsenin el atmadığı "Osmanlılarda kayıkçılık, nehir nakliyatı, gemicilik, su yolculuk, şehir mimarları, Osmanlı İmparatorluğu'nun Güney Siyaseti Habeş Eyaleti, Lipkalar vs." gibi konularda birinci elden kaynak olan Osmanlı Arşiv belgelerine dayanmak suretiyle ilk çalışmalar onun tarafından gerçekleştirilmiştir. Öte yandan Orhonlu dış Türklerle ilgili ciddi ve ilmî araştırmalara da büyük bir hassasiyet göstermiştir.

* Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (mustafasezer74@hotmail.com)

Böylece pek çok araştırmacıya da rehber olmuştur. Eser derbent teşkilâtını tüm yönleri ve çeşitleri ile incelemeye çalışmıştır. Bazı verilen bilgiler tekrar gibi gözüküp tenkit edilebilir mahiyette olduğu düşünülse de teşkilâtın farklı yönlerini ve çeşitlerini kavramak ve anlamak açısından gayet faydalıdır. Kitabın baskısının yenilenmemesi bir talihsizlik kabul edilmelidir. Çünkü mütedâvel eski baskılar okuma bakımından ve varak kalitesi bakımından yetersiz olduğu görülmektedir. Biz kitabın kullandığı kaynakları zikrettikten sonra kitabı bize iyice kavratan bölüm özetlerini sunacağız:

Kitapta kullanılan arşiv kaynaklarından bazıları şunlardır;

1. Maliye Defterleri Tasnifi; Derbentlerin Muhafazasına dair olan kuyûdât (yıl 1134), Mesârif-i Ta'mîriyye ve İskâniyye defteri.
2. Cevdet Tasnîfi: Nâfia, askerî, dâhiliye, darphane, maârif, timar, zabtiye gibi kısımlar.
3. İbnü'l-Emîn Tasnîfi,
4. Ali Emîrî Tasnîfi,
5. Hatt-ı Humâyûn Tasnîfi,
6. Dîvan-ı Humayûn Mühimme defterleri,
7. Mektûm Mühimme defterleri,
8. İrade Tasnîfi,
9. Kâmil Kepeci Tasnîfi,
10. Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi,
11. Adana Şer'îye Sicilleri,
12. Belediye Kütüphanesi Muallim Cevdet Yazmaları,
13. Yayınlanmış bazı vesikalar,
14. Tarihler,
15. Seyahatnâmeler,
16. Teşkilât hakkındaki eserler,
17. Osmanlı vergi sistemi ve toprak idaresine dair araştırmalar,
18. Çeşitli eserlerden ibarettir.

DERBENT TEŞKİLÂT'I'NIN VASFI VE ŞARTLARI

Osmanlı belgelerinde derbent kelimesi XV. asırdan sonra kullanılmaya başlanmıştır. Geçit ve boğaz gibi anlamlara gelmektedir. Kesişen birçok yolun emniyetini derbentler sağlıyordu. Sağlam yapılardan oluşan derbenteler içerisinde orada yaşayanların ihtiyaçlarını temin amacıyla han, câmi, mektep ve dükkânları barındırıyordu.

Derbent olan yerin merkezî bir mekânda ve yolların kesiştiği bir noktada olması gerekiyordu. Yine derbentlerin tehlike arz eden yerlerde emniyeti temin amacıyla olması gerekiyordu. Derbentler iskân amacıyla yani ıssız yerlerin imarı ve şenlendirilmesi amacıyla da kurulabilmiştir. Derbenlerde güvenlikle sorumlu kimselere derbentçi deniliyordu. Bunlar bölgedeki eşkıya gruplarla mücadele ederlerdi.

Geri hizmet sayılan derbent gibi yapılanmalarda özellikle Osmanlı üzerinde İlhanlı Devleti'nin tesirleri oldukça barizdir. Osmanlılarda bir müessese olarak derbent teşkilâtına II. Murad ve II. Mehmed (Fatih) devirlerinde rastlanır. Bu husustaki esas kaynak o dönemlerin tahrir defterleridir. En eski tahrir defteri 1431-1432 yıllarına aittir. Fatih devrine ait olan tahrirler kısmî ve genel olduğundan tam olarak bilinmemektedir. Bu döneme ait otuza yakın tahrir defteri bulunur. İşte bu defterlerde bir kısım halkın vergilerden muaf tutularak derbent beklemek gibi görevlerde istihdam edildiğini görülür.

Derbentlerin buhran dönemlerinde gerçekleşen isyan hareketlerinde (celâlî, sekbân, saruca) il-erleri ile beraber emniyeti sağlamada çok büyük faydası olmuştur. Esasen derbent neferleri hariç hafif silah kullanmakla mükellef olduklarından bu büyük isyanlara karşı görevlerini yapamadıkları dönemlerde olmuştur. Derbentler bu ve benzeri tehlikelere karşı kimi zaman surlarla çevrili köylerdi. Derbentçilerin muhafazalı kuleleri vardı. Bu kuleler vasıtasıyla gözetleme yaparak emniyeti tesis etmeye çalışırlardı. Bazı müstahkem kaleler derbent vasfını taşıyordu. Önemli ve tehlikeli bölgelerde kaleler halinde dikilen bu yapılar derbent özelliğini kimi zaman sonradan ve zamanla kazanmıştır. Caber Kalesi, Misis gibi müstahkemler ve Hac yolu üzerindeki müteselsil kaleler derbent özelliğindedir. Bazı derbentler stratejik konumları itibarıyla varlıklı şahıslar tarafından finanse ediliyordu. Tehlikeli sahil bölgelerindeki müstahkemler de derbentlerden addedilir. Çeşme muhafızları, Hayfa iskelesi muhafızları buna örnektir. Bu gibi yerlerin kontrolü Kaptan-ı Deryâ tarafından görülüyordu. Bazı derbentler de vakıf müessesesi şeklinde inşa edilmiştir. Konya Karapınar isimli derbent içinde câmi, imaret, han, hamam ile dükkânlar ve değirmenler bulunuyordu. Hac yolculuğu üzerinde oluşan derbentler vakıflaşmıştır içeriğinde hanlar ve bir takım müstemilat inşa edilmiştir. Özellikle ticaret yolları üzerinde inşa edilen han ve kervansaraylar yine derbent olarak kullanılmıştır. Yani bu han ve kervansaraylar aslında bir emniyet politikasının uzantısıdır. Buralarda fikir adamları, tüccar, hacılar ve yolcular konaklardı. Kervansaraylar bizzat derbent olmayabilirdi yakındaki bir derbentin himayesinde olabilirdi. Önemli yollar üzerindeki bir takım köprüler derbent karakterini taşıyordu. Köprülere köprücüler tayin edilirdi. Köprücüler emniyetin temini için atandıklarından dolayı derbentçi vasfını haiz idiler. Köprü yakınlarındaki müstahkem kaleler ve derbentler aynı zamanda köprübaşlarının köprüyü koruması amacıyla başkası değildi.

DERBENTLERİN HUKUKİ NİZAMI

Osmanlı cemiyeti ulemâ, esnâf ve ümerâ sınıfı, köylüler sınıfı ve memurlar sınıfından oluşurdu. Diğer bir sınıflandırmaya göre ise halk raiyyet ve askerî olmak üzere iki ana gruba ayrılıyordu. Raiyyet ise köylüler ve şehirlilerden ibaretti. Vergi ödemekle mükellef olan kısım raiyyet idi. Askerî olanlar ise ümerâ, ulemâ sınıflarıydı ki bunlar vergiden muaftılar. Ümerâ sınıfı; Tımarlı sipahiler, devlet erkânı, kapı-kulu gibi zümrelerdi. Ulema ise; kadılar, medrese talebeleri ve mezunları gibi ilmiye sınıfından olan kimselerdi. Bunların akrabaları ve köleleri de bu zümreye dâhildi. Bunlar berat ve görev almasalar da vergiden muaftılar. Reâyâdan berat alanlar askerî sınıfına dâhil olurdu. Askerî zümreden olanlar ise iş ve kazanç hayatına atılırlarsa vergilerle mükellef olurdu. Reâyânın ödediği bazı vergiler şunlardı; resm-i çift, caba, bennak, avâız vb. XV. yüzyılda eşküncü ocağı asker ihtiyacına binaen vergiden muaf olmuştu. Geri hizmet erbabı olan bu askerî sınıflar doğancı, yuvacı, yağcı, atçeken gibi isimlerle isimlendirilirdi. Bu görevler kötüye kullanılmaya başlanınca hususî hizmet erbabı ve voynuk, yaya, müselleme, tatar ve canbaz gibi askerî sıfatı kalmamış zümreler raiyyet sınıfına dâhil edilmiş ve muafiyetleri kaldırılmıştır. Yine geri hizmet teşekküllerinden tuzcu, çeltikçi, küreci, madenci ve ortakçı gibi devlet kontrolünde istihsal yapan zümreler ile derbentçi, köprücü, su yolcu, menzilci (ulak), pandor, geçit bekçisi, martolos, kale neferâtı, muhafazacı ve iskele hizmeti gibi zümreler vardı. Bu geri hizmet teşekkülleri devlete borçlu olduğu hizmeti ifa etmek karşılığında vergiden muafı. O devirde şehirdeki aşayışı subaşılari, köy ve kentlerdekini ise derbentçiler sağlıyordu. Hukuken derbentler iki kısımdır; 1) Yurtluk ve ocaklık şeklinde Tımar yolu ile tasarruf olunan derbentler (derbentçi köyler), 2) Muafiyet usulü ile tevcih edilmiş, tehlikeli yerlere yerleştirilmiş veya memur edilmiş halkı muhafaza ile görevli olan derbentler (kale muhafızları tarzı derbentçiler). Osmanlılarda dirlik adı ile anılan Tımar sistemi vardı. Dirlik sistemi Tımar ve zeâmet adı altından iki ana kola ayrılırdı. Tımar ve zeâmet eyaletlerde olurdu. Tımar sahiplerine ilk defada merkez tarafından bir berat takdim ediliyordu. Tımarlarda Tımarlı sipahiler olurdu. Tımar sahibi olan kimse de sipahi olarak gösterilirdi. Halktan kimseler sipahi olabildiği gibi sipahiler de raiyyet seviyesine düşebilirdi. Yedi yıl Tımar talebinde bulunmayan ve sefer eşmeyenler ve azledilmiş olanlar raiyyet seviyesine düşürülürdü. Tımar sisteminin çeşitli şekilleri vardı. Bunlardan yurt ocakları tımarları, tımarlı kale muhafızları, ashâb-ı derek (dîdebân) tımarları ve derbentçi tımarları derbent sistemi ile alakalıydı. Derbentçiler yolculara delil ve rehber olarak da hizmet ederlerdi. Kendi bölgelerinde misafirlerin mağduriyetlerini hukuken kendilerinden tazmin ederlerdi. Derbent Tımarlarında babadan oğula geçen bir sistem hâkimdi. Ancak derbenti idare eden, çocuk yaşta ise onun şer'î vekili ona nezaret ediyordu. Osmanlılarda köyler bazı geri hizmetlerde bulunmalarına göre bir takım vergilerden muaf kabul edilirdi. Suyolu tesis, köprücülük, menzillerin tayini ve postacılık gibi geri hizmetler bulunurdu. Derbentçi köyler sıkı bir şekilde denetime tabi tutulurdu. Derbentçilerin elinde

hukukî dayanakları olan emir-nâme veya muâf-nâme bulunurdu. Bu nizama riayet etmeyen derbentçiler bölge kadılikları tarafından muhâkeme edilirdi. Bir köyün tamamı derbentçi olabildiği gibi muayyen bir miktar da derbentçilik yapabiliyordu. Derbentçiler buldukları yerin iktisadî hüviyetine göre hayvancılık ve çiftçilik gibi işlerle meşgul olurlardı. Derbentçiler diğer vergilerden muaf olurlarken öşürden muaf olmazlardı. Kendilerine ayrılan topraktan başka bir yerde tarım yapamazlardı. İzinsiz derbent köylerini terk edemezler ve değişemezlerdi. Derbentçilik halkın vergiden kaçarak sığınacağı bir meslek haline de dönüşmüştür. Bu özellikle uzun süren harp dönemlerinde kendini göstermiştir. Derbentçilik yapma istekleri bölge kadılikları tarafından değerlendirilirdi. Kadı idaresinde bölgede sözü geçen kimseler derbentçilik için istek yapılan yerin tehlikeli bir yer olup olmadığı ve devamlı adam bulundurulması gereken bir yer mi değil mi hususunda bir karara varırlarsa derbentçilik için yapılan istek kabul edilirdi. Akabinde de bir muâf-nâme gönderilirdi. Bu bilgiler ise bölgedeki vilayet tahrirlerinde kayıt altında alınırdı. İstanbul'da ise Baş Defterdarlık dairelerinden biri olan mevkûfât kaleminde muhafaza edilirdi. Derbentçilik teklifleri harp yıllarında artmasından ve muâfiyet, devletin lehine de olmadığından klasik muâfiyet hakkı tanınmaya başladı. Şu durumda yeni derbentçi tayin edilenler tekâlif-i şâkka'dan muâf olacak ancak avâriz-ı dîvâniye ve nüzullerini vereceklerdi. Devletin geçirdiği ekonomik değişim muhakkak bunda etkili olmuştur. Devlet avâriz vergilerini harp durumu olmasa bile devam ettirmişti. Ancak harp masraflarından doğan bu açığı kapatması mümkün olmamıştı. Bir köyde derbentçi olarak yazılanlar avâriz vergilerini vermezdi. 1700'lü yıllardan sonra derbent teşkilatında bir takım bozulmalar yaşanmıştı. Bunun neticesinde derbentçiler görevlerini yerine getirmediikleri halde avâriz vergisinden muâf kabul ediliyorlardı. Buna yapılan denetim neticesinde derbentçiler kendilerine bir daha fırsat verilmesini istemiş ve bu kabul edilmişti. Fakat daha sonraki derbentçilerden artık avâriz vergileri alınmaya başlandı. Bir de geçit resmi denilen bir vergi vardı. Bu derbentlerden geçen yolcu ve misafirlerin verdiği bir vergiydi. Alınan bu verginin miktarı hükümet tarafından belirleniyordu. Derbentçiler derbent âdeti şeklinde ifade edilen bir vergi nizamına tabiydiler. Mesela ziraat yapan Müslüman derbentçiler öşür verirdi, Hristiyanlar ise cizye verirdi. Derbentçilerin tabi olduğu vergi sistemi üç kısımda incelenir; 1) Hem raiyet hem de avâriz rüsumundan muaf olanlar. Din adamları böyleydi, ancak din hizmetleri bitince raiyet rüsumuna bağlanırlardı. 2) Daima avârizdan muaf olan kimi durumlarda da raiyet rüsumundan muaf olan geri hizmet sınıflarıdır. 3) Avârizdan muaf yürük ve müselleme teşkilat yamakları gibi. Bütün bunlarla beraber tekâlif-i şâkka addedilen vergiler oluyordu. Bunlar harp gibi olağanüstü bazı durumlarda derbentlerden tahsil edilen vergilerdi. Bunlar; yem, yiyecek, kurban akçası, selâmiye, nal baha, çizme baha, kaftan baha, tavuk baha, çubuk akçası, devriye, konak ve köçek akçası, diyet öşrü, ambar akçası, huddâm akçası, düzenlik, otluk, ot bekçisi gibidir. Bu vergileri mütesellim, emîn, su-başı gibi görevliler toplardı.

Kimi zaman günlerce devlet memurları maiyetleri ile beraber o derbentte yatılı olarak kalması derbentler için en zor görevlerden biriydi. Böyle yatılı durumlarda daha başka vergilerde yukarıdaki listeye ilave edilirdi. Tabii bu durum derbentlerde bazı rahatsızlıklara sebep oluyordu. Bazı derbentçiler tekâlif-i şâkka ile karşılaştıklarında muaf olmalarına rağmen bu vergileri ödemekle mükellef tutuluyorlardı. Derbentçilerin tayinlerinde ve vasıflarında kadıların teklifleri esas alınmıştır. Büyük tehlike arz eden noktalara daha özellikli derbentçiler seçiliyordu. Bazı köylerde derbentçi yazılan olmayınca yaya ve müsellemler bu görevi yürütürdü. Bazı derbentler askerî garnizon şeklindeydi. Derbentçi olmak isteyen kişi evvela kendini ait olduğu kaza kadısına tespit ettirmek zorundaydı. Bazı müracaatlar ihtiyaç olmaması ve yol üzeri olmaması gibi sebeplerden dolayı reddediliyordu. Derbentçiler kendi hudutlarından sorumlu idiler başka derbentlerin hudutlarına müdahale edemezlerdi. Hudutları içerisindeki bütün geri hizmet sınıflarından ve binalarından sorumluydular. Derbentlerin hudutları bir takım bilirkişiler yani kadı ve naipleri tarafından belirleniyordu. Kısa derbentçilerin görevleri şunlardır: 1) Asayiş ve emniyeti temin etmek, 2) Yolların muhafaza ve tamir işlerini yürütmek, 3) İssiz yerleri imar etmektir. Derbentler şakî grupların yayılmasını önlemek için kilit ile kapatılırdı. Bu yüzden bazı derbentler hükümet güçleri ile şakî gruplar arasında savaş zemini teşkil eden kaleler haline gelmişti. Derbentçiler Müslüman ve Hristiyan olup bir derbentte çalışabiliyorlardı. Hem de köprücülük hem de derbentçilik bir arada yapılabiliyordu. Derbentçiler idarelerine tabii yolları ve üzerindeki bütün köy ve güzergâhları denetliyordu. Derbentçilerin görevlerinden biri de bölgelerindeki yolların açılmasını ve temizlenmesini sağlamaktı. Ulaşımı sağlamakla görevli kimseler yolların açılması hususunda derbentçilerden destek alıyordu. Derbentlerin bir görevi de ıssız yerlerin imarı ve şenlendirilmesidir. Bu amaçla ahali bazen kendiliğinden bazı bölgelere yerleşebiliyor ve orası derbent haline geliyordu. Bazı hane ve boylar sürgün olarak bazı derbentlere yerleştirilirdi. Hükümet yerleşecek olanların evkaf, tımar ve has reâyâsı olup olmadığını tahkik ettirir ona göre derbentlere yerleşecekleri tespit ederdi. Bu yapılırken başkalarının mukataalarına zarar verilmemesine de dikkat ediliyordu.

DERBENTLERİN SOSYAL YAPISI

Derbentleri derbent aşası adı verilen idareci yönetirdi. Derbent aşasının altında sıra ile neferler kethüdâsı, alemdar, çavuş, kâtip ve muayyen sayıda neferler bulunurdu. Derbentte bulunan caminin hatibi, vakıf mütevellisi, vakıf kâtipi, imamı, sıbyan mektebi muallimi ve halifesi, müezzini ve kayyumu bulunurdu. Bu hiyerarşi bölgeden bölgeye farklılık gösterebiliyordu. Tehlikeli durumları haber vermek için bir davulcu bulundurulurdu. Bu sayılan sistem, askerî özellik taşımayan derbentlerde olmazdı. Rumeli'de XVIII. yüzyıl ve sonrası için derbentat nâzırlığı ihdâs edilmiş ve derbentlerin idaresinden sorumlu olmuştur. Balkanlardaki derbentlere martolos adı verilir ve bunları idare eden kimselere ise

martolos başı adı verilirdi. Derbentlerde derbentçi başı en üst seviyede sorumlu kimseydi. Derbentçi başı idaresi altındaki derbentçilerin zabt ve rabtı ile derbent hizmetinin aksamamasını temin etmekte. Bir derbentten başka yere giden derbentçileri yerlerine getirmek, nöbetlerine gitmeyenleri takip etmek ve onların nöbetleri başlarında olmalarını temin etmekte. Bunlarda ihmal ederse görevden azline kadar gidecek süreç başlatılırdı. Derbentçi bölük başısı ise daha çok silahlı derbent hizmetlerinde bulunmasıydı. Bölgesinde meydana gelebilecek olan her türlü hareketleri silahlı müdahale ile bastırmak zorundaydı. Derbentçi bölük başısı vefat ettiği zaman yerine oğlu geçebiliyordu. Daha sonraları bu tabirler ve makamlar derbent ağalığı olarak isimlendirilmiştir. Derbent ağalığına tayin edilmiş olan kimseler, tayin evrakları, mahalline varduktan başka, ulûfesinin gün ve gün tahakkuk edebilmesi için tatbik mühürlerini de bu hususta ilgili vesikanın üzerine basmak zorundaydılar. Derbent ağalarına bazen herhangi bir yerin mukataası verilmekteydi. Derbent teşkilatına şu zümreler de dâhildir; beldârlar, martoloslar, pandorlar, geçit bekçileri. Beldârlar; Bel kelimesi geçit, boğaz gibi anlamlara gelir. Beldarların derbentçilerden farkı; bir maaş ve ücret karşılığı çalışıyor olmalarıdır. Bunlar hiçbir vergi ve rüsumdan muaf değildirlir. Beldarlar Anadolu'da gözükdü. Beldarlar muharebe zamanlarında ordunun geri hizmetinde kullanılırdı. Martoloslar; varlıklarına dair epey eski vesikalara rastlanmaktadır. XV. yüzyıl başlarında teşkilatlandıkları bilinir. Martoloslar genelde Balkanlarda gözüktür. Martoloslar hudut boylarında konuşlanmakla beraber geri hizmetlerde derbentler gibi de oluşmuşlardır. Martoloslar ulûfeli ve muaf olmak üzere iki kısımdır. Ulûfeliler Hristiyan'dılar. Muaf olanlar derbent hizmetiyle mükellef Hristiyan köylülerdiler. Martoloslar XVII. yüzyıldan sonra bozulmaya yüz tutmuştur. 1722 yılında Osman Paşa martoloslar ve pandorların tasfiyesine karar verdi. Müslümanlardan seçilen başka muhafazacı ve bekçiler seçilecekti. Pandorlar; ücretli asker ve muhafız anlamına geliyordu. XVII. yüzyıldan itibaren pandorlar gözükmüştür. Bu gruplar da Balkanlarda yer alıyordu. Başlarında bulunan sorumlu kimselere pandor başı adı verilirdi. Geçit bekçileri; Bu gruplar da ücretli hizmet erbabındandır. Bunlar pandor ve martolosların lağvinden sonra Müslüman reâya tarafından seçilmiş derbentçi ve muhafazacılarıdır.

DERBENTLERİN İSKÂNDA KULLANILMASI

Osmanlı Devleti zaman zaman ahalinin lüzumu görülen yerlere iskânı için sürgün metodunu kullanmıştı. Diğer bir iskân usulü de boş ve ıssız yerlere dervişlerin zâviye kurmaları ile gerçekleşmiştir. Yeni bölgelerin imar ve iskânı için vakıflar tesis ediliyordu. Dervişlerin tesis ettikleri yerler gelip geçen yolculara hizmet ediyor bunun mukabilinde de o yerler kendilerine evlatlık vakıf olarak kaydediliyordu. Dervişler aynı zamanda derbent bekleyerek asayişin temin edilmesine de gayret ediyorlardı. İşte bu nedenle zâviye ve tekkelerini derbent geçit mevkiilerine kuruyorlardı. Bu durum o bölgelerin meskûnlaşmasına yol açıyordu. Bu vaziyet hükümet tarafından da asayişin sağlanması adına

destekleniyordu. Ancak bu amaçla hareket eden dervişler hizmetleri ifada ihmal gösterirler veya yapmazlarsa yerleri derhal ellerinden alınır başka kimselere tahsis edilirdi. Kimi zaman ise şiddetli bir ihtar ve tekdir yeterli görülürdü. İskân bölgeleri dışında kalan bazı derbentler ise cazip hale getiriliyor ve böylece iskân teşvik ediliyordu. Örneğin oralara yeni evler yapılıyor ve insanların oralara yerleşmesi teşvik ediliyordu. Derbentlerde yaşayan ahaliye orada ziraat yapıp geçimlerini sağlamaları için kendilerine muayyen miktarlarda arazi dağıtılıyordu. Bu miktar ihtiyaca kâfi olacak şekilde tasarlanıyordu.

DERBENTLERİN BOZULMASI VE ISLÂHI

Derbent ve hanların mevcudiyetlerini devam ettirebilmelerinin temel ilkesi muafiyet sisteminin iyi işlemesi idi. Derbentler beş on kişiden başlayarak yüz kişiye kadar bir derbente görev ifa ederlerdi. Onların silah kullanmaları bile müsaade ile idi. Muafiyetlerine riayet olunmadığı takdirde geri hizmet gruplarının dağılacağı ve aynı zamanda çalıştıkları yerlerinde dağılacağı bilindiği için düzenin korunması için muafiyetlerine riayet edilmesine idarecilerde çok dikkat etmekteydiler. Fakat bu muafiyet kanaati bazen uygulamada sıkıntılar doğurabiliyordu. Bir köy halkı üzerindeki derbentçilik sıfatı ya işlevini yitirip ihtiyaç dâhili dışına çıktığı için veyahut görevlerini sıhhatli bir şekilde gerçekleştirmediklerinden dolayı kaldırılıyordu. Bunun yanı sıra köylerinden geçen idareciler ve kapı halkının köylerine yerleşmesi ve onlardan tekâlif-i şâkka denen ne şer'î ne de örfî olmayan vergi talebi vergiden muaf olan ve olmayan bütün köylüleri müşkül duruma düşürüyordu. Hal böyleyken derbentler köylerini terk ediyor ve o bölgelerden uzaklaşıyorlardı. Fakat devlet kanun-nâmede kayıtlı olduğu gibi aradan 10 yıl geçmemiş ise onları nerede olursa bulup geri getiriyordu. Tabi bu gibi durumlar geri hizmetlerin görevini yapmasını müşkül ve angarya haline getiriyor ve teşkilatın geleceğinin devamını kısıtlıyordu.

Teşkilatının bozulmasının ana sebepleri aşağıda belirtilen üç sebepten ileri gelmektedir.

1. Muafiyet usulüne aykırı olarak fazla vergi alınması: Derbentçilerin vergilerine kendilerine has usule göre vermeleri gerekirken bazı mahallî vergi memurları tarafından bu nizam dikkate alınmamaktaydı. Bu durum bazı derbent muhafızlarının buldukları bölgeden kaçmalarına sebep olmuştur.

2. Derbent idarecilerinin kifayetsiz ve sorumsuz oluşları: Derbendi yöneten derbentçi başı veya derbent ağasının dirayetli ve kanun seven kimse olmasının sistemin devamı ve işleyişinde büyük rolü olduğu bilinen bir gerçek iken derbent idarecilerinin yetersiz ve sorumluluktan uzak kişiler olmaları derbentlerin bozulmasında büyük etki sebebidir. Derbendi idare eden şahsın sözü dinlenir ve şahsiyetli bir kişi olmaması derbentlerin eşkiya yuvası haline dönüşmesine sebep oldu.

3. Kalabalık şaki guruplarına engel olamayacak kadar tesirsiz kalmaları: Hükümete mensup bazı kişilerin köylerde faizcilik, yarıcılık vb. olumsuz baskıları sonucu köylüler buldukları yerleri terk etmeye mecbur bırakılmıştı. Bu yersiz kalabalıklar daha sonra Balkanlarda haydut, Türkiye'de de sekban, suhte, leventlerinin birer mensubu olarak diğer köylere ve halkına zarar veriyorlardı. Bu iç sıkıntılar Osmanlı devletinin bir problemi haline gelmişti. Bu sekban grubunun girdikleri yerdeki iktisadî durum hiç umurlarında değildi, orayı yıkıp harabeye çeviriyordu. Bu durumdan rahatsız olan çok az bir zengin grup köyleri terk edip şehirlere yerleşmiş geri kalan köylüler ise birleşerek bir kuvvet oluşturmaya çalışsalar da sekbanlara karşı gelemiyorlardı. Hal böyle olunca da Osmanlı İmparatorluğu'nun ahalisi bir bir yerlerini terk ediyordu.

Hükümetin Aldığı Tedbirler: Hükümet bu olumsuzluklardan dolayı yerlerini terk etme noktasına gelmiş derbentçileri hiç olmazsa önemli konumlardakileri müstahkem ve askerî hale getirmek gerektiği kararını aldı. Çünkü bu olumsuz durumlar her seferinde muharebe dönemlerine denk gelmekte ve büyük tehdit oluşturmaktaydı. Böylelikle geçiş noktaları ve sınırlardaki terk edilmiş ve harabeye dönüşmüş veyahut yeterli fizikî mevcudiyete sahip olmayan kale ve hanları tekrardan imar etmiş ve oralara askerî konumda derbentler yerleştirmişti. Böyle hayatî bölgede görev yapamayacak durumdaki muaf derbentler ise asker tayini ile desteklenmekteydi.

Anadolu'da Derbent ve Hanların Müstahkem Hale Getirilip Yeniden Teşkilatlandırılması: İmparatorluk derbent teşkilatını 1719-1720 yılları arasında tekrardan şekillendirmeye karar verdi. Bütün eyaletleri içine alan bir emniyet teşkilatı olmadığı için bu iş her sancak ve eyalet dâhilinde hallediliyordu. 1720 yılında önemli yerlerdeki derbentler müstahkem hale getirilerek adeta içerisinde bir kasaba oluşturulacak şekilde imar edildi. Aynı zamanda askerî bir mahiyette kazanmaları sağlandı. Buralarda esasında bir han bulunuyordu ve imar çalışmaları bu hanı büyütme ve tamir etmekten ibaretti. Bu inşaat işlerini takip etmek ve aynı zamanda mahallî idare adamları ile sıkı bir ilişki kurmak için her eyalet içinde bir adam görevlendiriliyordu. Bu kişinin rütbesi ise "*dergâh-ı âli kapısı başısı*" idi. Bu inşaat çalışmalarının masrafları eyalet içindeki mukâataardan birinin gelirinden elde ediliyordu. Ödeme taksitler halinde verilmekte ve inşaatın vaktinden önce bitmesi için devamlı kontrol ediliyordu. Aynı zamanda orta kısımlarda kalan derbentlerde nispeten tamirat ve tadilattan geçirilmişti.

1722 Yılında Martolos ve Pandorların Lağvı için Başarısız Teşebbüs: Balkanlarda bulunan ve derbent teşkilatının bölümlerinden olan martolos ve pandor teşekkülleri de büyük bir değişikliğe uğratıldı. Aslında bu değişiklikten çok lağvedilme çabası idi. Nedeni ise bu teşekküllerin asayiş ve korumayla mükellef kılındıkları yerdeki ahaliye eziyet etmeleri ve görevlerini yerine getirmemeleri idi. 1720 yılında devlet meselesi haline gelen bu duruma karşı imparatorluk; eskiden pandor-başılık yapmış olan Rumeli beylerbeyi Osman paşayı bu işle görevlendirdi.

1722 yılında da bu teşekküller lağvedildi ve bundan sonra buraları her memleket ahalisi derbentlerindeki hudutları kendileri koruyacaktı. Fakat buna rağmen pandor ve martolos grupları tamamen lağvedilememişti. Halka verilen vergi muafiyeti karşılığı bölgeyi koruma görevi de yetersiz kalmaktaydı. Bundan dolayı bir nevi milis güç olarak muhafazacı ismi altında bir mükellef çıkararak kazaları içindeki yerlerin emniyetini sağlamakla görevlendirildiler. Bu göreve tayin edilen kişi köyün en muteber kişilerinden seçiliyordu. Başında bulunan kişi ise bekçi başı namını taşımaktaydı. Buna rağmen pandorluk ve martalozluk mevcudiyetini korumaya devam etmiş ve tam manasıyla çöktürülemediği görülmüştür.

DERBENT NEZÂRETİ

XVIII. yüz yılın ikinci yarısında Balkanlarda halk arasında asayişin temin etmek hayli güç hale gelmişti. Bölgede bazı isyanlar baş verdiğinde sancakbeyleri ve beylerbeyleri bu gâileleri bastırma hususunda yetersiz kalabiliyordu. Bu isyanları bastırma hususunda ilk mukavemeti derbentçiler gösteriyordu. Ancak derbentçiler de görevlerini iyi bir şekilde yerine getirmiyordu. Böyle durumlarda eşkiya ile ittifak etme ihtimali olmayan derbentçiler (kefilli derbentçiler) seçiliyor ve isyan bastırılmaya çalışılıyordu. Bu yüzyılda ki iç karışıklıklar devleti dış meselelerden daha fazla meşgul ediyordu.

Kazalardaki derbentler kaza halkı tarafından tayin edilmiş veya seçilmiş bir bölük-başı tarafından idare ediliyordu. Derbentin önemine göre muayyen miktarda nefer aylıklı derbentçi yazılarak derbent bölük-başısının maiyetine veriliyordu. Derbent bekçileri de mahallelerin muhtarları tarafından güvenilen kefilli kimseler arasından seçiliyordu. Bunlar seçildikten sonra bu görevi yerine iyi bir şekilde getireceklerine dair taahhütte bulunuyorlardı. Bu taahhüt kayda geçiriliyordu. Bu durum da İstanbul'a hemen bildiriliyordu. Kaza ve sancak içindeki derbentler derbendât ağalığı tarafından idare ediliyordu. 1829 yılından önce ise bu kuruma derbendât başbuğu nezâret ediyordu. Sonraları bu isim derbendât idaresinin kurumsallaşmasından dolayı derbendât nâzırlığı olmuştur. derbendât başbuğları yılda bir kez denetimde bulunurlardı. Önceleri derbendât başbuğları sefere çıkar ve savaşa giderdi ancak derbendât idaresinin başbuğun seferde olmasından dolayı sıkıntı ve başıbozukluk yaşamamasından dolayı sonraları bu uygulamadan vazgeçildi. Derbent başbuğluğu esasen cazip bir görevdi çünkü bu kişi tayin olduğu bölgenin kontrolünü elinde tutuyordu. Dolayısıyla derbent başbuğu nüfuza sahip bir kişi olurdu. Bu başbuğluğu elde etmek için kimi zaman isyanlar bile baş vermişti. Yunan isyanı (1820) meydana geldiğinde ise derbent başbuğluğu maiyetine askerler verilmiş ve derbentler artık askerî birlikler vasıtası ile görev icra eden kurumlar olmuştur. Derbendât başbuğluğu veya nâzırlığı 1836-1837 yıllarına kadar muntazaman devam etmiştir. Müellif bu yıllardan sonrasına dair vesika bulamadığını söyler.

TANZİMÂT SONRASI DERBENTLER

Tanzîmât devri 1839 yılında başlamıştı ve bu yönetim şekli kurumları daha esaslı şekilde ele aldı. Yaşanan ıslahatlar Avrupa modeli oluyordu. Aslında bu ıslahatlar III. Selim devrinden itibaren hızlanarak devam etmişti. Bu zamana kadar Türk-İslâm devletçilik anlayışından farklı olarak müsâvât (eşitlik) esasına dayanan yeni bir sistem başlamıştı. Derbent teşkilatındaki değişikliği izah ederken tabii ki vergi sistemindeki değişiklikten de bahsetmek gereklidir. Eskiden her nevi gelir doğrudan devlet hazinesine gelir ve harcamalar buradan yapılırdı. Yeni dönemde ise önceden alınan birçok ilkel vergiler kaldırılmış yerine maaş sistemi getirilmişti. Derbent teşkilatında ise köprü, su yolu ve derbent gibi geri hizmet sınıflarının görevleri tamamen devlet tarafından deruhte edileceği için haiz oldukları vergi muafiyeti kaldırılmış oldu. Böylece herkes eşit vergileri vermekle mükellef olacaktı. Devletin yeni işleyecek olan sistem için büyük bir malî kaynağa ihtiyaç oluştu. Kısa sürede devlet derbent ve diğer teşkilatların tamir ve ıslahından aciz kalır oldu. Böylece şikâyet ve istidalar artmaya başladı. Bu masraflar için ayrı bir şehir ve kasabalarda belediye sandıkları tesis edildi. Bu sandıkların nezareti için ise merkezden ayrı memurlar tayin edilir oldu. Ayrıca her eyalet ve sancakta asayiş ve emniyet için bir zaptiye teşkilatı meydana getirildi. Piyade ve süvari olan zaptiyeler hükümetin aylıklı memuru sıfatı ile hareket etmekte olup, kendilerine hiçbir vergi muafiyeti tanınmamıştı.

Derbentler hemen hemen her yerde ismen muhafaza edilmişti. Derbentlerde zaptiyelerin her yerin yerli halkından yazılması usulü tatbik edilmeye başlandı. Zaptiyelerin yanı sıra kır ve orman bekçileri ile kır serdarlarına büyük önem verilmişti. Derbent kelimesi zamanla artık karakol haline gelmiş ve o işlevi görür hale gelmişti. Bu işlev hudutlarda daha bariz şekilde gözüküyordu. Tanzimat devrinden evvel muaf derbentçilik yapanlar ilk yıllarda muhafaza edilmişti. Her derbentin aylık tahsisatı bağlı bulunduğu kazadan görülürdü. Derbentler zamanla zaptiye askerlerine terk edilmiş, güvenliği onlar tarafından sağlanmıştı. Zaptiye askerleri zaptiye teşkilatına bağlıydı. Tanzimat'tan sonra zaptiye teşkilatına ilave olarak Nâfia Nâzırlığına da bağlanmıştı. Asırlarca muafiyet sistemi ile derbentçilik yapmış olan köyler de cemiyet içindeki bu önemli fonksiyonlarını kaybettiler. İmparatorluk idaresinde yaptıkları hizmetleri unutmadıkları gibi ahali hatırasında canlı olarak yaşadı. Derbent adındaki birçok şehir ismini bu teşkilattan almıştır.

SONUÇ

Bu zamana kadar Osmanlı siyasi tarihi ile ilgili birçok bilgiyi gerek okullarda gerekse tarih ile uzaktan yakından ilgilenen çevrelerde mütalaa eder ve öğreniriz. Bazen Osmanlı tarihi ile ilgimiz sadece bazı televizyon dizileri ve birtakım hayalî romanlardan ibarettir. Oysa koskoca bir imparatorluk sadece İstanbul ve çevresindeki teşkilâtlardan ibaret olmamalıdır. İşte bu kitabı okuyan kimse üç kitaya yayılan Osmanlı Devleti'nin ne denli hassas bir yapılanma ile çok kimsenin

duymadığı bilmediği geri hizmet erleri ile tebaayı ve reâyayı yönettiğini ve dış tehditlere karşı nasıl direndiğini anlayacaktır. İşte bu yapılanma farklı dönemlerde ve bölgelerde farklı isimler olsa da genel anlamda Osmanlı'nın Derbent Teşkilâtı adı ile anılmıştır. Son derece istifadeye açık ve birinci el kaynaklar mütalaa edilerek hazırlanan kitap kapalı kalmış eyalet yapıları hakkında bize bilgi vermektedir. Müellifin düşüncesinin ve çalışmasının emeği olan bu eser Osmanlı Türk Tarihi'ne katkı sunmuştur. Bizde müellife Allah'tan rahmet diliyoruz.

Kitap Tanıtımı / Book Review

HADİSTE METİN TENKİDİ PRENSİBİ OLARAK TARİHE-VAKIAYA AYKIRILIK

Yrd. Doç. Dr. Ali ARSLAN

Doktora Tezi, Kastamonu, 2013, 203 sy.

Arş. Gör. Ramazan ÖGTEM*

Araştırma "metin tenkidi"nin tanımı ile başlamaktadır. Bu çerçevede metin tenkidinin hadislere uygulanması meselesi ele alınmaktadır. Son dönemlerde hadiste metin tenkidi prensibi olarak öne sürülen kriterler zikredildikten sonra, bunlardan "Tarihe-vakiaya aykırılık" prensibinin müstakil bir çalışmada ele alınmadığından bahseden yazar, incelemek üzere bu ilkeyi tercih ettiğini ifade etmektedir.

Hadiste metin tenkidi, son dönemlerde üzerinde çokça durulan bir konudur. Hadis metinleri ile ilgili olarak özellikle günümüzde, temeli ilk kaynaklarda olmak üzere birçok değerlendirme gündeme gelmiştir. Bunlar: Hadislerin Kuran-ı Kerime arz edilmesi, sünnete arz edilmesi, akla arz edilmesi, tarihe-vakiaya arz edilmesi vs. olarak özetlenebilir. Tanıtmaya çalıştığımız eser, "Metin tenkidinde tarihe-vakiaya aykırılık" ilkesinin Hadis literatüründe ne derece titiz uygulandığını araştıran bir çalışmadır. Bu ilkeyi, etraflıca işleyen derli toplu ilk müstakil eser olduğu söylenebilir.

Araştırma bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır.

Giriş bölümünde kavramsal çerçeveyi açıklarken tarih, tarihi bilgi, vakia tanımları hakkında izahlar yapan yazar, Tarihi insanların geçmişini inceleyen ve onların sosyal kapsamlı eylemlerinin bir tablosunu takdim eden bir disiplindir, diye tarif eder. Bir tarihçinin en büyük hedefinin objektiflik olduğunu ancak; sübjektif unsurlardan yüzde yüz arınmanın da mümkün olmadığını söyler.

Arslan, tezin yazılış amacını bir metin tenkidi prensibi olarak "tarihe-vakiaya aykırılık" ilkesinin, hakikaten bir tenkid ilkesi olarak kullanılıp-kullanılmayacağı; şayet kullanılacaksa izlenecek metotların ortaya konulması olarak anlatır.

Birinci bölümde ana hatlarıyla Tarih ve Hadis ilminde kullanılan tenkid yöntemleri özetlenmiş ve bu iki branş arasında karşılaştırma yapılmıştır. İkinci

* Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi, (ramazanogtem@gmail.com)

bölümde sahih hadis kaynaklarında ve mevzuat kitaplarında tarihi bilgiye aykırı rivayetler incelenmiş ve bunların bazı şerhlerde nasıl ele alındığına temas edilmiştir. Son bölümde ise *tarihe-vakiaya aykırılık* ilkesinin genel değerlendirilmesi yapılmış ve uygulamada izlenmesi gereken metot ortaya konmaya çalışılmıştır.

“Metin tenkidi kavramının, hadis ilminde bir ıstılah olarak kullanılması son dönemlere rastlasa da bir uygulama olarak muhaddislerin eskiden beri yapıp edegeldikleri bir şeydir. Ancak günümüz terminolojisinde yoğun bir şekilde yer etmesi şarkiyat araştırmacıları ve modern tarihçiler sayesinde olmuştur.” tespitini yaptıktan sonra Arslan, Batı’da geliştirilen metin tenkidi usullerini zikreder. *Metin tenkidinin* tam olarak ne anlama geldiğinin de tespit edilmiş bir şey olmadığını tartışan yazar, bununla beraber amacının, birtakım esaslara dayanarak Hz. Peygamber’e (s.a.s) ait olduğu iddia edilen bir rivayetin gerçekten onun tarafından söylenip-söylenmediğini tespit çabası olduğunu söyler. Devamında metin tenkidiyle ilgili yapılmış muasır çalışmaları sıralar. Konunun usûl eserlerinde ele alınış şekli hakkında bilgi verir.

Bu bölümde Tarih ilmindeki tenkit metodları hakkında bilgi veren müellif, tenkit unsurlarının iç ve dış tenkit olmak üzere ikiye ayrıldığını, dış tenkidin vesika ve malzemenin nereden çıktığını araştırdığını ve dış değerini kabul/ret açısından incelediğini; iç tenkidin ise aynı vesikaların iç değerini ve metnin tam olarak anlaşılması ameliyesi olduğunu söyler. Buna göre eserin tanıtıcı unsurlarının tesbiti, kaynak tahlili ve belgelerin tenkidi dış tenkit kapsamına; müellifin ve olayların tenkidi, eserin kıymeti hakkında hüküm verilmesi ise iç tenkid kapsamına girer.

İç tenkid-dış tenkid ayrımını Allah Rasûlü (s.a.s.)’in fonksiyonu açısından değerlendiren yazar, burada önemli bir noktaya değinir: *“Hadis tenkit usulünde ise ister senet olsun, ister metin olsun yalnızca rivayet tenkid edilir. Rasûlullah (s.a.s.)’in sözleri ve filleri tenkit dışıdır. Çünkü o, Allah’ın Rasûlü’dür (s.a.s.) ve kaynağın ta kendisidir. Zaten gaye de rivayetlerin O’na (s.a.s) ait olup-olmadıklarını tespit etmektir. Dolayısıyla metin tenkidinin ilgilendiği alan Rasûlullah (s.a.s.)’in bizzat kendisi değil, bize bir bilgi kaynağı olarak gelen süreçtir.”*

İstılahların henüz olgunlaşmadığı ilk dönem Müslümanların uygulamalarında da sened ve metin tenkidinin pratiği vardı. Buna göre, onlar da işittiği haberi Allah Rasûlü (s.a.s) hayattayken ona soruyor, rivayetleri Kuran’a ve marûf sünnete arz ediyor, haberi nakledenden şahit istiyor, işittiğine dair yemin ettiriyorlardı. Bu durum, adı konulmamış bir şekilde *“metin tenkidi”* faaliyetinin yapıldığını göstermektedir.

Bu bağlamda Batı’daki metotlu tarih tenkitçiliğinden ve iç tenkid faaliyetinden çok daha eski bir uygulamanın İslam Tarihi’nde olduğu söylenebilir. Günümüzde metin tenkidi faaliyetinin gelişiminde ise, kitâb-ı mukaddes kaynaklarının tespiti

ve kutsal metinlerin yorumlanmasında uygulanan tenkit usullerinin ciddi katkısı olduğu bir vakiadır. Yazar, bu durumun günümüzde metin tenkidi çalışmalarının yaygınlaşmasına zemin hazırladığı açıklamasını yapar.

Hadiste tenkit işleminin isnad, ravi ve metin üzerine yapıldığını söyleyen yazar, bu üç kavram üzerinde tenkid amelîyesinin nasıl işletildiğine geçer. Buna göre, isnad tenkidinin temelini raviye hadisi kimden aldığı açıklama mecburiyeti getirilmesi ve kimden aldığı açıkça söylemeyen ravinin rivayetinin alınmaması oluşturur. Ravi tenkidinin temelini, bir ravinin adalet ve zabt olmak üzere iki yönlü incelenmesi teşkil eder.

Arslan, Hadis ilminde "*metin tenkidi*"nin günümüzde yoğun olarak kullanılan bir kavram olsa da, bu amelîyenin adı konulmamış bir şekilde temellerinin ashab-ı kirama dayandığını ifade eder. Bu kanaati teyid eden Hz. Aişe rivayetlerinden örnekler verir. Mesela, Abdullah b. Ömer'in rivayet etmiş olduğu "*ölü, yakınları sebebiyle azap görür.*" hadisini Hz. Aişe, "*Hiç kimse başkasının günahını yüklenmez.*" ayetine aykırı olduğu gerekçesiyle reddetmiştir. Hatta denebilir ki, ilk dönem Müslümanlarında yani sahabede metin tenkidi, ravi ve sened tenkidinden önce vardı.

Bunun yanında fakihlerin de, muhaddislerin ölçülerine ziyade olarak metin tenkidi ölçüleri vardır. Bu bağlamda sünnetin icmâya arzı, sünnetin sahabe uygulamasına arzı, sünnetin açık kıyasa arzı, sünnetin genel esaslara arzı gibi.

Hadisçilikte gösterilen titizliğin, tarihi rivayetlerin toplanılmasında gösterilmediği bilinen bir şeydir. Yazar, bunun sebebinin Hz. Peygamber (s.a.s.) faktörüyle izah eder. Çünkü kaynak itibarıyla Hz. Peygamber'e (s.a.s.) atfedilen söz ile herhangi bir insana ait olan söz -doğru bile olsa- konuları farklıdır. Bu durum, Müslümanların hadislerin hıfz ve rivayetinde hassas olmalarını sağlamıştır. Aynı hassasiyeti diğer bilgilerin tespitinde görmek pek mümkün olmamıştır. Ayrıca Hadis ilminin temel uğraşı alanı Hz. Peygamber (s.a.s.) iken, tarihçinin uğraşı alanı geçmişe dair her şeydir.

Tarih ile Hadis ilminin ortak noktalarını, benzerliklerini, aralarındaki ilişkiyi ve bu iki ilmin yöntemleri hakkında bilgi veren yazar, iki branş arasında metod karşılaştırması yapar. Buna göre İslam Tarihçiliği ve Hadis rivayeti açısından bakıldığında başlangıçta, bu iki bilim dalı birbirinden ayrı veya müstakil birer branş değildi. Hadis ilminin gelişimine paralel olarak Tarih Usûlü de gelişti. İkisinin de ortak noktası müşahede edilmeyen olayların incelenmesi olduğu için aralarındaki irtibat kuvvetlidir. En önemli fark ise tarihçiler, olayları anlatabilmek için kurgudan yararlanırlar; Hadisçiler ise kurgu alanına girmeyerek olguların aydınlatılmasında tarihçilere ve diğer bilimlere her dönem yararlanabilecekleri bir kaynak sunmaya çalışırlar. Ayrıca yazar, Tarihçilerin iç ve dış tenkit metodlarını dikkate alarak kullandıkları kriterlerin Hadis ilminde de kullanılan metodlar olduğu, Tarih'te kullanılan tenkid metodlarında ise metnin daha ön planda yer

aldığı; çünkü tarihinin sened tenkidi yapmak için elinde Hadisçilere oranla daha az malzeme bulunmasından kaynaklandığı tespitini yapar.

Hadis tenkidinde Tarihin önemini anlamak için Süfyan es-Sevri'nin *"Raviler yalan söylemeye başlayınca biz de onlara karşı tarihi (tarihle sorgulama yöntemini) kullandık."* ifadesi önemlidir. Ayrıca bazı sahabilerin, *"bu Rasûlullah (s.a.s.)'den duyduğum ilk şeydir, bu gördüğüm son olaydır, Medine'de ilk doğan çocuk, bu konudaki son uygulama şu idi"* gibi kullandıkları ifadeler, tarih bilgisinin onların nazarında ne derece mühim bir yer tuttuğuna dair fikir verir. Onlar çok defa hadisler arasında görülen ihtilaflarda hadisın söylendiği tarihin bilinmesini bir çözüm olarak görmüşlerdi.

Tarihe kaynaklık eden bilgilere değinen Arslan, öncelikle Kuran-ı Kerim'i tarihi bilgi vermesi açısından değerlendirir. Bu anlamda Kuran-ı Kerim elbette bir tarih kitabı değildir ve tarihi bilgiler vermek maksadıyla da nazil olmuş değildir ama; çok önemli tarihi olaylar hakkında bilgi ihtiva ettiği de inkar edilemez, der. O halde hadislerin muhtevasında Kuran-ı Kerim'deki tarihi ifadelerle aykırı bir bilgi düşünülemez. Bu yüzden İslam tarihçilerinin ve muhaddislerin kullandıkları ilk kaynak, Kuran-ı Kerim olmuştur ve verdiği bilgi tartışılmaz kabul edilmiştir.

Yazar, bu bölümde Hz. Peygamber (s.a.s.) ve sahabenin tarihi bilgileri kullanmasına dair örnekler verir. Bunlardan birisi de Allah Rasûlü (s.a.s.)'in Kabe ile ilgili olarak Hz. Aişe'ye yaptığı açıklamalardır. O bu hadisinde *"Senin kavmin küfür devrine yakın olmasaydı, muhakkak Kabe'yi bozar ve onu atam İbrahim'in temeli üzere kurardım. Çünkü Kureyş Ka'be'yi bina ettiği sırada biraz kısalttı ve ben ayrıca Kabe'ye bir de arka kapı yapardım."* buyurmuştur. Bu rivayet, ashabın ve sonraki nesillerin bildiği ve kimsenin kesinliğinde şüphe etmediği tarihi bilgilerdendi. Bununla beraber Rasûlullah (s.a.s.)'in tarihi bilgiler verirken ve geçmiş ümmetlerin ahvalinden bahsederken, temelde yaptığı vurgunun *"ibret alma noktasına"* olduğunu görüyoruz. Allah Rasûlü (s.a.s.) ve sahabenin tarihi bilgiyi kullandığına dair, benzer birçok örneği kitapta bulmak mümkün. Fakat sözü uzatmamak için bu kadarıyla iktifa ediyoruz.¹

İkinci bölümde yazar hadis kaynaklarında geçen tarihe ve vakiyaya aykırı rivayetleri inceler. Öncelikle sahih hadis kaynaklarında geçen meğazi, ibadet hayatı, sahabe hakkındaki bilgilerle ilgili olanlar ve değişik konulardaki örnekler olmak üzere bu rivayetleri dört başlık altında ele alır. Buna göre sahih hadis kaynaklarımızda da tarihe ve vakiyaya aykırı pek çok rivayet bulunabilmektedir. Bunların bir kısmının te'lif edilmesi mümkünken (ki, pek çok şârih ilgili hadisler hakkında uzunca açıklamalar yaparak hadisteki müşkili çözmüşlerdir) bir kısmının da tam te'ad taşıması sebebiyle te'lifi mümkün görünmemektedir.

1 Örnekler için bk s.78.

Burada te'lif edilen hadisler hakkında bir örnek vermek istiyoruz: Buhari'de birkaç yerde geçen Ebu Hureyre'nin Hayber'e katıldığını ifade eden rivayetler, Dârekutni tarafından hatalı bulunmaktadır. Ebu Hureyre (r.a.): *"Hz. Peygamber ile birlikte Hayber'e sefer ettik, Allah fethi bize müyesser kıldı."* demiştir. Ebu Hureyre'nin Hayber'e Hz. Peygamber'le birlikte gitmediği, onlara daha sonra katıldığı bilinen bir husustur.² Ebu Hureyre, beraberindeki bir heyetle birlikte bir sabah vakti Medine'ye ulaşır, Peygamberimiz (s.a.s.)'in yerine vekil olarak bıraktığı Sıbâ b. Urfuta'nın arkasında namaz kıldıktan sonra Hayber'e doğru yola çıkar. Ancak Ebu Hureyre'nin Hayber'in katılıp-katılmadığı ihtilafıdır. Buna göre *"Peygamberimiz (s.a.s.) ile birlikte Hayber'e gittik"* veya *"Hayber'i fethettik"* şeklindeki sözlerini zahiri olarak değil de bağlamını dikkate alarak *"Hayber'de Hz. Peygamber'le birlikteydik"* şeklinde anlamak mümkündür. Bu örnekten yola çıkarak diyebiliriz ki, her ne kadar sahih hadis kaynaklarında tarihe ve vakiaya aykırı gibi gözükse de rivayetler yer alsın da, uzlaştırılması mümkün rivayetlerin te'lifini sağlayabilmek için acele etmemeli ve peşin hükümlü olunmamalıdır.

Mevzuat kitaplarında müelliflerin tarihe-vakiaya aykırılığı, uydurma hadis tespit noktasında bir metod olarak kullandıklarını belirten yazar, özellikle araştırmasını İbnü'l-Cevzî ve Aliyyü'l-Kârî'nin Mevzuât eserini esas alarak sürdürdüğünü belirtir. Bu eserlerde kimi zaman müelliflerin *"bunu uyduran, ilimden ne kadar uzaktır..."* veya *"bunu uyduran, tarih ve nakil konusunda ne kadar cahil..."* gibi ifadeler kullanarak tarihi bilgiyi gündeme getirdiklerini vurgular.

Sözgelimi, *"Soğuktan korunun, çünkü kardeşiniz Ebu'd-Derda'nın (r.a.) ölümüne sebep olan odur."* rivayeti tarihi açıdan problemlidir. Sehâvî, bu hadisin aslının olmadığını çünkü; Ebu'd-Derdâ'nın Allah Rasûlü'nden (s.a.s.) sonra vefat ettiğini söyler.³

Arslan bu bölümün sonunda özetle şu değerlendirmeleri yapar:

- Sahih hadis kaynaklarında tarihi bilgi açısından çelişen rivayetlere rastlanmaktadır. Bu rivayetlerin bir kısmı çeşitli açılardan izah edilebilirken, bir kısmının izahı mümkün görünmemektedir.
- Mevzuat kitaplarında hadisin mevzu olduğu açıklanırken öncelikle sened yönünden açıklama yapılmasına rağmen, metin tenkidi de yapılmıştır.
- Mevzuat eserlerinde "tarihe-vakiaya aykırılık" önemli bir vaz' alameti olarak kabul edilmiştir.

Yazar, burada önemli bir ayrıntıya dikkat çeker: Ravinin amacı, tarihi bilgi vermek olmayan rivayetlerde de tarih bakımından hatalara rastlanabilmektedir. Örneğin, ravinin "ensarın fazileti"ni anlattığı rivayette bu hadisin ne zaman

² A.g.e. s.110.

³ A.g.e. s.126.

söylenildiğine dair verilen tarihte bir yanlışlık olabilmektedir. Bu yüzden yazar, içinde tarihi bilgi bakımından hata taşıyan rivayetlerin çok yönlü incelenmesi gerektiğine vurgu yapar. Dolayısıyla, böyle bir rivayet incelenirken ravinin fonksiyonunu, muhatabın durumunu, muhtasar rivayet rolünü, idrac, vehm gibi hataların bulunma ihtimalini dikkate almak gerekir.

Üçüncü bölümde, tarihe-vakiaya aykırılık ilkesi üst başlığı altında, hadis metinlerinde karşılaşılan problemler, tarihlendirme süreci, tarihe-vakiaya aykırılık ilkesinin uygulanışına dair örnekler ve son olarak belki de en önemlisi, bu ilke uygulanırken izlenmesi gereken metod hakkında bilgi verilir.

Hadis metinlerinde karşılaşılan problemlerin bir kısmı unutma, yanlışlık, eksik işleme ve nakletme, iyi ezberleyememe, yanlış duyma, maksadı anlayamama gibi sebeplerle raviden, bir kısmı mana rivayeti, mefhum rivayeti, muhtasar ve takti' olmak üzere hadisi rivayet keyfiyetinden kaynaklanır. Arslan bu problemlerle alakalı geniş açıklamalar yapar.

Tarihlendirme süreci hakkında bilgi veren yazar, bu sürecin insanlık açısından tek bir seyir takip etmediğini, bugünkü tarihlendirme anlayışı ile önceki devirlerdeki tarihlendirme anlayışının birbirinden farklılık arz edebildiğini, günümüzde radyo karbon (karbon 14) gibi farklı tarihlendirme yöntemlerinin geliştirildiğini; bu yüzden geçmişten günümüze tarihsel anlayış farklılıklarını dikkate alarak tarihi okumalar yapmak gerektiğini ifade eder.

Arslan, tarihi bilgilerin bilgi değeri hakkında şu değerlendirmeyi yapar: "Tarihi bilgiler, yer yer değişkenlik arz eder. Bu değişken yapısı, olayların insanlar tarafından farklı algılanıp rivayet edilmesi sonucu ortaya çıkar. Tarih okumalarında insan, içinde yaşadığı kültürden ve kuşatıldığı çevreden bağımsız olamaz. Tarihi rivayetler konusunda yapılan tercih, bir manada "tarihi gerçekler" değil, "tarihi bilgilerin yorumu"ndan ibarettir."

Eserde bol miktarda örneğin bulunması, çalışmanın kıymetini artıran bir özellik olarak karşımızda durmaktadır. Ancak sözü uzatmamak maksadıyla Arslan'ın, tarihe-vakiaya aykırılık ilkesinin uygulanmasında izlenmesi gereken metoda dair görüşlerine ve tekliflerine özetle yer vermek istiyoruz:

- Öncelikle içerisinde tarihi bilgi bulunan rivayet tüm yönleriyle ortaya konulmalı.
- Hadisin içindeki tarihi bilginin hangi amaçla söylendiği açıklığa kavuşturulmalı. Çünkü tarihen yanlış bilgi bulunan birçok rivayette asıl amacın başka konularda bilgi vermek olduğu anlaşılmıştır.
- Bu tarihi bilginin İslam tarihi kaynaklarında nasıl geçtiği araştırılmalı.
- İlgili hadis metninde tarih konusunda ipucu verebilecek tüm noktalar ortaya çıkarılmalı.

- Genel kabul görmüş, zamanı ve meydana gelişi konusunda şüphe olmayan tarihi olaylara uygunluk yönü araştırılıp arada bir bağ kurulmalı.
- Coğrafya gibi Tarih ilmiyle ilişkili diğer ilimlerden faydalanılmalı.
- Rivayet, gerektiğinde sosyal, siyasi ve kültürel tarih verileri ışığında incelenmeli.
- Tarihe ve vakiaya uymayan bilgi tespit edildiğinde hemen hadis hakkında zayıf veya uydurma hükmü verilmemeli.
- Tarihi bilgiye veya gerçekliğe aykırılığın tek başına hadisin sıhhati konusunda kesin sonuca ulaştırmayacağı bilinmelidir.

Sonuç bölümünde Arslan'ın belirttiği üzere tarihe-vakiaya aykırılık, Hadis ilminde ve literatüründe bir prensip olarak yer etmiştir. Bununla beraber bir hadis hakkında kesin karar verirken tek bağlayıcı etken olarak görülmemiştir.

Söyleşi / Conversation

PROF.DR. BEKİR TOPALOĞLU İLE YAPILAN SON SÖYLEŞİ

Last Conversation with Bekir Topaloğlu

Mahmut YILMAZ*

Prof. Dr. Bekir Topaloğlu, fikrî ve ilmî çalışmalarıyla, binlerce konferansa, seminere, panele, sempozyuma katılmış; hayatı boyunca eğitim-öğretim faaliyetlerinde bulunarak tebliğ ve irşad vazifesi yapmıştır. Lisans bitirme ödevimin konusu olan “Bekir Topaloğlu’nun Hayatı ve Görüşleri” vesilesiyle 5 Şubat 2016 tarihinde kendisiyle bir söyleşi gerçekleştirdik. Ne hazindir ki bu söyleşi Bekir Hocamızla yapılmış son söyleşi oldu. Yaklaşık üç hafta sonra Prof. Dr. Bekir Topaloğlu, 28 Şubat Pazar günü akşam saatlerinde beyin kanaması geçirerek hastaneye kaldırıldı. Hocamız 10 Mart Perşembe günü Hakk’a yürüdü. Rabbim mekânını cennet eylesin...

Hocaların Hocası Bekir Topaloğlu ile tanışmama vesile olan Yrd. Doç. Dr. Murat Akın’a ve Prof. Dr. Reşat Öngören’e çok teşekkür ederim.

Selâmun aleyküm Hocam.

Ve aleyküm selam.

Hocam ben sizin çalışmalarınızın hepsini bir araya toplamak istiyorum. Yani sizin katıldığınız bütün tebliğleri, makaleleri ulusal ve uluslararası olarak tamamını bir araya getirip bir Lisans Tezi hazırlanmak istiyorum.

Nereye sunacaksın peki bunu?

Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Murat Akın Hocama vereceğim.

Nerede burası peki?

Zonguldak’ta.

Hocanızın adı neydi?

Murat Akın. Size çok selamı var. Kendisi Ramazan Altıntaş ve Adil Bebek hocaların öğrencisi.

* Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 3. Sınıf Öğrencisi. Söyleşi, lisans bitirme ödevi kapsamında gerçekleştirilmiştir.

Tamam, Aleyküm Selam. Adil Bebek o zaten benim öğrencim. Torunumuz oluyor yani o zaman bizim (Gülerek...)

Şimdi bu söylediğiniz şey hazırlık ister. Ben bunları hemen liste halinde verebilecek durumda değilim. Ancak bazı konularda görüşlerimi sorarsınız onları söylerim. Onlar fazla uzun tutmaz.

Şimdi benim iki mazeretim var:

Birincisi, benim yaşı 84. 84'e girdim. Şöyle iki üç seneden itibaren (öncesini) unutuyorum. Talebem var efendim çok sevdiğim bir talebem bir süre sonra geliyor. Aradan geçmiş 10 sene 15 sene. Görüyorum, o kadar iyi tanıyorum ki onunla yaptığım bazı işlerimi de hatırlıyorum ama adını hatırlayamıyorum. Böyle bir durumum var. Ezbere zaten fazla bir şey söyleyemem. Ama eserlerim belli.

İkincisi benim vaktim çok az. Şimdi burada birkaç kişi ile konuştuk, görüştük. Mehmet Kahraman Bey İz Yayıncılık'tan görüşmek için geldiler. Hatıralarım var benim. Onlarla anlaştık. Hatıralarımı yayımlayacaklar..

Ee şimdi yayınlarımı bir liste halinde çıkartabilirim, eserlerim şunlardır diyebilirim. Şu da var ki katıldığım ilmi toplantılar, şimdi ben bunların hepsini nereden bileyim.

Ben internetten bir kısmını buldum Hocam.

İsim olarak yani. Tamam.

Ondan sonra makalelerim.. Onlarla ilgili bir çalışmam olacak evde. Şu gördüğünüz oda benim kütüphanem. "Kütüphanen de hani kitapların?" diyeceksiniz.. Ben şahsen Trabzonluyum. Memleketim orası. Orada doğdum. Kitaplarım üç bin küsur adet kitap; yüz kırk iki koli. Trabzon İlahiyat Fakültesi'ne (KATÜ İlahiyat Fakültesi) başladım. Şurada yeşil kitap var 17 cild. Bu kitap bizim imam Maturidimiz'in, meşhur İmam Maturidi'nin tefsiri: *Te'vilâtü'l Kur'ân*. Bu kitap 17 cild. Bunun evvelki sene tahkikini yaptık, edisyon kritik diyorlar. Yani bilimsel neşri. Bu uzun bir iş, yazma eserleri toparlayıp okunur anlaşılır hale getiriyorsunuz, dipnotu koyuyorsunuz, noktalama yapıyorsunuz... Bir metni noktalamak demek anlamak demektir, anlamazsan yapamazsın. Bunu yaptım idi. Şimdi başladık bunu tercüme etmeye. Ben eskiden, tahkikini yaptığımız zaman 17 cildin bir cildini yapmıştım. Şimdi Ümraniye Belediye Başkanı olan Hasan Can benim İmam Hatip'ten ve İslam Enstitüsü'nden öğrencim. Ben bu kitapların tercümesini yapmak istedim, Diyanet İşleri Başkanlığı'na başvurdum. Masrafı var siz yapın dedim, az paraya mal olmaz bu. Kimse başına iş almak istemedi. En son onu (Hasan Can'ı) ikna ettim. Maddi olarak o karşılayacak. Ben bir heyet kurdum, bu kitabı tercüme etmeye başladık. İlk iki cildini yayınladık. Arapçası ne kadarsa aynı kitabı değiştirmeden Türkçe'ye çevirdik. Şimdi üçüncü ciltteyiz. Eseri, eski talebelerime tercüme ettiriyorum. Sonra ben kendim baştan

sona kadar okuyorum. Neredeyse yüzde elli değiştiriyorum. Çok zor bir metin anlayamıyorlar. Haklı olarak anlayamıyorlar. Onun için çok uzun sürüyor Şimdi benim gece gündüz işim gücüm bunu yapmak. 17 cilt, ikisini yaptık kaldı 15 cilt. Üçüncüsü benden çıktı. Şubat'ın sonunda üçüncü cilt de piyasaya çıkar. Kalıyor 14 cild. Bu 14 cildi ömrü kafi gelirse, sağlığım el verirse inşallah bunu yapacağım. Onun için vaktim çok az. Zaruri uykumu alıyorum, dayanabildiğim kadar her gün bu çalışmayı yapıyorum.

Hocam şimdi isterseniz soru-cevap şeklinde gitsek nasıl olur?

Peki, siz bana bazı şeyler sorun, ben de cevap vereyim. Ama bilimsel, listeye dayalı hususları hazırlamam lazım. Hazırlar ben sana söylerim. Gelirsin alırsın. Ben buraya sadece Cuma günleri 11 gibi bir saatte gelirim. Şu saatte aslında evde olurum. Çünkü her şeyim hesaplıdır benim. Bugün biraz kaldım. Önümüzdeki Cuma da gene böyle olur. Önümüzdeki Cuma'ya yetişirse inşallah evde makalelerimin listesi olacak. Bir de katıldığım bilimsel toplantılara dair bir listem var mı bakacağım. Yoksa hatıralarım yayınlandığında ortaya çıkar.

Hocam peki İz Yayıncılık hatıralarınızı ne zaman yayımlayacak?

Şimdi geldiler, tanıştık, görüştük onlarla. Ben gerçi mizanpaj yaptırdım fakat onların kendilerine has anlayışları varmış. Biz yayınevi olarak mizanpajı yeniden yapacağız dediler. Bir de hatıralarıma hocalarımla fotoğraflarını da koymak istiyorum İmam Hatip Okulu'ndan itibaren... Türkiye'de İmam Hatip Okulları'nın açılmasının temeli Celalettin Ökten'dir; oğlu var Sadettin Ökten Profesör. Oradan itibaren başlar.. Siyer hocası Zekai Konrapa ve başka birçok hocalar... 52'de girdim ben İmam Hatip Okuluna. Ondan sonra Yüksek İslam Enstitüsü yani şimdiki İlahiyat Fakültesi hocalarımdan en azından 15-20 tanesinin fotoğrafları var bende. Onlar kendilerine göre mizanpaj yaptıktan sonra fotoğrafları da kendilerine vereceğim. Ondan sonra da basacaklar.

Hocam bize kendinizden bahseder misiniz?

-Nereden başlayayım?

Hocam özellikle ilmi hayatınız eğitim-öğretim açısından yani.

-Peki tamam. Bismillahirrahmanirrahim..

-Ben Karadenizliyim. İçinizde Karadenizli kimse var mı?

-Yok hocam..

Maalesef yok demek (Gülerek...)

Biz böyle takışırđık arkadaşlarla.. Evvela geldiğimde sen Karadenizlisin, hamsicisin şudur budur filan derlerdi kızdırmak istiyorlar beni.. Arkadaşlarınla bir arada olup kızarsan mahvolursun. İkide bir kızdırırlardı. Bir sefer ben de dedim

ki; "siz kim oluyorsunuz Karadenizli olmak bir iftihar vesilesidir", filan deyince bir daha baktılar ki bende iş yok, kızmıyorum.. (Gülerek...)

Trabzonluyum. Bir ilçesinin bir köyünden. Bizden sonra dağlar, yaylalar başlar. Bizim bulunduğumuz Trabzon'un üst kısımları.. Böyle bir köyde doğdum. Aynı köyde annemin babasının yani dedemin -zaten aynılar Topaloğulları akrabalar, babam yani akrabasından evlenmiş- yanından ayrılmadım.

Babam beni 7 yaşımdan itibaren dedem Mehmet Hanefi Kutluoğlu'na teslim etti. Aynı köydeyiz zaten. Akşam kendi evimize yatmaya geliyorum. Dedemin yanındayım her zaman. Efendim ondan Kur'an-ı Kerim okumaya başladım. Mahalle camiinde de biraz okumuştum. Bizim dağ köylerine jandarma gelmez, polisin alakası yok zaten o gibi yerlerde. Orada Kur'an okumak, şunu yapmak bunu yapmak serbestti. O zamanlar çünkü zor idi ya bu gibi işler.. Dedemden Kur'an-ı Kerim okudum. Hafız oldum. Öyle hatırlıyorum ki dokuz yaşlarımda iken hafızlığımı bitirdim. Ondan sonra dedemden Arapça okumaya başladım. Bizim o yıllarda Karadeniz'de bilhassa, zannediyorum ki Türkiye'nin başka yerlerinde de olabilir; öyle hatırlıyorum ki Konya'nın bazı ilçelerinde, dağ köylerinde yine eski usul medrese takip edilirmiş. Yeni usul medrese takip edemezsiniz, korkarsınız, polis görür, jandarma görür... Ben dedemden okumaya başladım. Dedem okutuyor çünkü.

Eski usûl medrese usûlü Arapça okumak demek şudur; sarf ve nahiv diye iki ilim var. Biri kelimenin kuruluşu üzerine, öbürü ise cümleden bahseder. Yani kelimeler bir araya gelip cümle olunca işte fiil, fail, meful, mübteda, haber. İşte ben bunları evvela öğrendim. Eskiden öyle başlanırdı. Emsile, binâ, maksud var. İzzî ve merak da var. Ama onu okutmazlardı. Ondan sonra nahiv, avamil, izhar, kafiye olarak üç kitap ondan, üç kitap ondan Arapça metin grameri dedemden okuma başladım. Sarf-nahiv kısmını bitirdim. Bir taraftan da Dedem rahmetlinin büyük oğlu Mehmet Emin Kutluoğlu; O zamanlar onların soyadı Topal idi sonra onu değiştirdiler Kutluoğlu yaptılar. Bizim soyadımız ise Topaloğlu. Öyle denk geldi. Belki de o zaman nüfus memuruna gittiklerinde sen öyle söyleyen de o kendi zevkine göre yazar. Onu da kabule mecbursun. O zamanlar öyleydi. Ben ve babam Topaloğlu, dedem, dayım Kutluoğlu oldu.

Dedemden sarf ve nahivi okudum. meânî, beyân, bedî' edebiyatı yani belagat, onu okuduk kendimize göre. Tabii bu eski Osmanlı dönemi Medresesinin bir özelliği bu. Ben okurken arkadaşlarım da vardı. Bu arada dedem köyümüzün de imamıydı. O zamanda imam dediğimiz kadro yok. Köylüler imam denen zâta kendilerine göre bir para veriyordu. Dedem kendi köyümüzün imamıydı. Karadeniz'de köyler dört-beş tanedir. Ve her birinin de mescidi vardır. Oralarda namaz kılınır, ezan okunur ancak cuma namazı merkezde kılınır. İşte dedem merkez köyün imamı idi. Biz orada okuduk. Ben okurken neredeyse babamın yaşında olan arkadaşlarım vardı. Onlar da aynı şeyi okuyordu. Onlar eskiden biraz okumuş, sonra hayata karışmış, evlenmiş çoluk çocuk sahibi olmuş, ama dönmüş

en son gene bu medrese usûlü okumaya başlamışlar.

Bitişik köyümüzden bir zât vardı. Onun arabası da vardı. Yani şöyle minibüs gibi bir şeydi. Köyden nahiyeye (bucak mı derler işte şimdi, onlar da kalktı galiba) indirirdi. Onun için ona şoför derlerdi. Hafız olduğu için de şoför-hafız derlerdi. Babamın yaşında biriydi, bitişik köydendi. Bu şoför-hafız da bir süre geldi. Dedemden okumaya başladı. Eskiden hafızlık yapmış o. Ama biz tabi ilerledik. O daha gerilerdeydi. Biraz okuttu onu. Sonra “Bekir sana okutsun”, dedi. Biz medresenin başka bir odasına geçtik. Arada bir böyle kulağımı çekiyordu. Fakat ben onun hocasıyım, ona ders okutuyorum. (Gülerek...) Anlamadığı zaman kabahati bende bulurdu. Tabii şaka da yaparak biraz kulağımı çekiyordu. Eee ben sana söyledim diyordum Hafız Hoca. (Gülerek...) Daha önce ben sana dedim ki şu şöyle olunca bu böyle olur. Bunları bile hatırlıyorum... Ve ona benzer babamın yaşında arkadaşlar da benim şeriklerim. Böylece onlarla beraber okuduk. Gramer okuduktan sonra meânî, beyân, bedî’ yani Arap Edebiyatı’nın kurallarından bahseden eserler, onları da okuduk. Tefsir okuduk. *Celaleyn Tefsiri* diye meşhur Celaleddin es-Suyûtî ve Celaleddin el Mahallî’nin tefsiri bu. Kolay bir tefsirdir. Ondan da epeyce okuduk. Biraz da *Kâdî Beydâvî Tefsiri* okuduk. *Kâdî Beydâvî Tefsiri* okudu denirse biri için önemli bir alim kabul edilir o. Niye? Çünkü çok zor anlaşılıyor, üslûbu çok zor. Unutuyorum, bir defasında oturdun çalışıyorum; bir cümle kuruyor *Kâdî Beydâvî*, İsim cümlesi; mübteda haber gelecek. Mübteda yukarıda başladı. Yedi satır sonra onun haberi geldi. Arada onu ekliyor bunu ekliyor... Meğirse zor yazmak modaymış. İlimde olduğu için eyvallah, diyecek bir şey yok. Ama ben onları yapabildim, okudum daha başka şeyler okudum.

Ve efendim ben 32 doğumluyum. 1947 yılında olacak -bunlar benim hâtırâtımda var belki şimdi unutuyorum- icazet aldık biz o köyde. Yani ben 17-18 yaşlarında iken *Ulum-u Diniye*’den icazet aldım. O arkadaşlarımla birlikte icazet aldık. Ondan sonra dedem camide imam, ancak bir ara bir işi çıkmıştı. Şöyle altı ay kadar eskiden talebesi olduğum, medresesi olan o camide dedeme vekalet ettim. İmamlık yaptım. Tabi çıkıyorum vaaz ediyorum, hutbe okuyorum. Şimdi diyorum ki biri bana getirse bir disket, dese ki bunlar senin o zaman yaptığın vaazlardı. Ne kadar kıymete değer olur. Acaba ben neyi nasıl anlatıyordum, Türkçem nasıldı? Bu Karadenizlilerin Türkçesi biraz farklıdır. G-k, b-p karıştırırlar. Neyse onu da yaptık.

Sonra 20 yaşına ulaştığımda okudum, icazet aldım. O icazetnâmem var, Arapça yazılmış. Fotokopisi hâtırâtımda çıkacak. Tabii Arapça o. Eski usul icazetname. Ben Türkçeye de tercüme ettim onu. O da orada görölüyor yani.

İcazet aldım, hoca oldum. Söylediğim gibi bizim dağ köylerinde öyle polis idi, jandarma idi onlar yok. Benim o zamanlar uzun bir ceket yani cübbe gibi bir şey var üzerimde. Bastonum var, başımda da sarık var. Efendim 1950 yılı. 18 yaşındayım.

Bu sefer rahmetli dedem evvelki yıllar Trabzon'un başka bir ilçesinde bir köyde imamlık yapmış. Sonra bu köyün bitişik köyünde imam lazım olmuş, öyle kadro madro yok. Köylü muhtar ve ihtiyar heyeti ne gerekiyorsa yapıyorlar. Bir köy varsa eğer, mutlaka camisi vardır, mutlaka ezan okunacak 5 vakit. Ezansız olmaz. Ee cuma namazı kılınacak. Efendim kendilerine imam lazım olmuş. Benim dedem Topal idi. Bir ayağına dizine yakın bir yere baltanın bir kenarı dokunmuş kan toplanmış, ayağı dimdik dururdu kırılmazdı secdeye gideceği zaman ayağını kırıp secdeye gidemezdi. Bir tanesini topluyordu öbürünü kibleye doğru uzatıyordu. Onun için Topal Hoca diye meşhur. Sonra bu Topal Hocanın eskiden imamlık yaptığı yerin yakınındaki bitişik köye imam lazım olmuş ya, ee imam nereden bulunacak. İşte bizim oralar akla geliyor dağ köyleri. Dağ köylerinde jandarma, polis olmadığından isteyen bu medrese usulünde okuyor, hoca da oluyor. Geldiler bana talip oldular. Ben gittim o köye. Trabzon'a yakın ile bağlıydı ilçesi yok. Orada iki yıl imamlık yaptım.

1952 yılı oldu. 1951'de İstanbul İmam Hatip Okulu açılmış ilk defa. Dayım Mehmet Yahya Kutluoğlu -hâlâ hayatta, karşı tarafta oturur- dedemin emri ile gitmiş o İmam Hatip Okuluna girmiş, kayıt olmuş. Vefa Bozacısı'nın tam karşısındaki köşede şu anda yurt olarak kullanılan bir bina var İlim Yayma Cemiyeti'nin. O aslında o zamanlar ahşap bir bina idi, eskiydi. İmam Hatip Okulu orada açıldı işte. Dayım gitmiş, kayıt olmuş. İmam Hatip Okulu'na başlamış. Bana da dedem haber gönderdi. Ben Trabzon'un bir köyündeydim, başka bir köydeydim o zaman. Bana dayım yoluyla haber gönderdi. O sene onları atlattım ben. Şöyle dedim böyle dedim. İstemiyordum, düşünüyordum ki ben hafızım medreseden icazet aldım. Efendim İmam Hatip Okulu dediğin nedir, ne okutuluyor orada... İşte Arapça, din dersi var.. Tarih, coğrafya dersleri de var. Ne yapacağım ben bunları filan diye düşünüyordum. O sene atlattım. Ama dayım geldi girdi ve o sınıfı geçti. Ertesi sene okula gelme zamanı gelince dayım gene haber gönderdi ki gideceksin dedi. Ben de istemeye istemeye o köyden ayrıldım. O köyün halkı ben ayrılırken ağladı, ben de ağladım. O kadar birbirimizi sevdik. Bakın köylünün ne kadar toleransı var. Bu bir genç. Kadın var kız var şu var bu var. Onlar hastalanıyorlardı ha. Dünyanın hastasını okuyordum. Hastalanan hocayı eve çağırıyor, çok ağır hasta değilse kendisi gidiyor, okuyorum ben de. O zamanlar böyle. Doktoru nereden bulacaksın. Numune Hastanesi var. Trabzon'da bir hastane idi. Ama nasıl gideceksin, ne yapacaksın... Laf da anlatamazsın kimseye. Efendim işte böyle... Ama dedem emredince ben mecbur kaldım. İstemeye istemeye, köylü de ben de ağlayarak, birbirimizi çok sevmiştik ama döndüm geldim İstanbul'a..

İstanbul'a geldim. İmam Hatip okuluna kaydoldum. İmam Hatip Okulunu ve daha sonra da Yüksek İslam Enstitüsü'nü birincilikle bitirdim. Arapça'dan bir problemim yok. Ee mesleki derslerden de bir problemim yok. Çalışkanım. O kültür derslerini de yaptım. Meğerse onlar önemliymiş. Öğrencilik döneminde şöyle bir 6 ay kadar birinci yarıyıldan biraz sonra anladım ki zamanında "ben gitmem ne

yapacağım orada” diyen Bekir Topaloğlu değişti. Bu da gereklimiş dedim. Bu olmadan bu zamanın ilim, din adamı, alim olamaz diyebildim.

O İmam Hatip Okulu daha sonra Çarşamba’ya taşındı. Şimdi Çarşamba’da ya İstanbul İmam Hatip Okulu, biz galiba son sınıfa geçtiğimiz zaman oraya geçtik. Oradan mezun olduk. O zaman işte Yüksek İslam Enstitüsü yeni açıldı oranın öğrencisi olduk. Orayı da bitirdik.

Ha bu arada ben Yüksek İslam Enstitüsü’nde öğrenciyken İstanbul Sultan Ahmet’te ana cadde üzerinde Firuz Ağa Camii diye küçük bir cami var, yol üzerinde.. Yani Sirkeci’den geliyorsun Beyazıt’a gideceksin, geliyorsun Sultanahmet’e cami ileride işte. Ayasofya da biraz geride. Tam o cadde üzerinde küçük bir cami var. Firuz Ağa Camii. O camiye imam oldum. Gittim imamlığa başvurmuştum. Efendim imtihan ettiler, kazandık. Yüksek İslam Enstitüsü’nde okurken orada imamlık yaptım..

Sonra Yüksek İslam Enstitüsü’nde yani mezun olduğum yerde öğretmen oldum. Daha sonra Yüksek İslam Enstitüsü, asistan olacak oldu. Bu sefer ben de ayrıldım gittim asistan oldum. Bunların tarihleri hâtırâtımda yazar... Orada asistan oldum, Kelam anabilim dalına bağlandım. Ben Fıkıh düşünüyordum ama Fıkıh’a benden önce Hayrettin Karaman başvurdu. Ee o gitti elden bu sefer beriki kaldı. Yani Kelam, Akaid. Tamam ben de oranın asistanı oldum. Biz o zaman Hayrettin Bey’le birlikte işte orada asistanız. İmam Hatip okulları için Arapça kitapları yazmaya başladık. İmam Hatip Okulları var ancak kitap yoktu. O zaman öyle hemen bir kitabı bastıramazsın. Fotokopi vardı galiba ama öyle fazla da bastıramazsın. Arapça kitap yazılacak, Arapça nasıl yazacaksın. Bizim hocalarımız kendi elleriyle yazarlardı.

Biz Hayrettin Bey ile Sirkeci’de bir Arapça daktilo bulduk. Ooo ne sevindik ne sevindik.. Arapça daktilo, hala o daktilo bende duruyor. Onu alıyoruz ve mumlu kağıda yazıyoruz bir metin ortaya çıkıyordu. Çünkü hocasın, bir metin okutacaksın. O da öyle Kur’an-ı Kerim’den metin değil. Bilinmeyen bir metin olacak. O işlere başladık işte. Böylece biz Yüksek İslam Enstitüsü’nü Hayrettin Bey ile birlikte böyle bitirdik... Asistanlığımız da oldu, Yüksek İslam Enstitüsü’nde hoca olduk. Bu hocalık dönemimiz devam etti, ileri doğru gitti...

Sonraki yıllarda bizim yaptığımız asistanlık tezi doktoraya çevrildi. Bu arada biz mücadele ediyoruz. Hükümetler değişiyor, bu arada ihtilal hükümetleri geliyor, biri geliyor biri gidiyor... Bazılarıyla bir yolla temas kuruyoruz... Milli Eğitim Bakanlığı veyahut da üniversite biri heyetler kurmuş. Biz eskiden Yüksek İslam Enstitüsü’nde öğretim üyeliği tezi yaptık, bu sefer yaptığımız bu çalışmanın doktoraya çevrilmesini istiyoruz, başvuruyoruz. Milletvekilleriyle şunların bunların yoluyla başvuruyoruz. Biz burada ilmi bir çalışma yaptık. - Bazı arkadaşlarımız da üniversitede bir alanda çalışma yaptılar edebiyat gibi. Onların yaptıklarıyla bizimkinin arasında bir fark yok. Bizimkiler hatta daha iyi.- Bu çalışmamızı siz

doktora kabul edin dedik. İşte bu arada Yüksek İslam Enstitüleri'nin adı değişti; İlahiyat Fakültesi oldu. Bizi yeniden yabancı dilden sınava tâbi tuttular. Çünkü doktora böyle kabul ediyorlar. Ondan sonra da heyetler kuruldu. Yazılmış tezlerimizi alıp, o heyetler okudular. Kazananlar doktor oldu. Bizde doktor unvanını aldık. Doktor olduk, tabii doktor olmak çok önemli bir şey. Başka türlü öğretilirsin; öğretim üyesi de demezler. Emekli oluncaya kadar çalışırsın akademik bir ilerleyişin yoktur. Ama biz ona kavuştuk bu yaptığımız çalışmalar sonucunda. Bunların teferruatı hayatımda çıkar. Daha sonra ilmî çalışma yaptık doçent olduk. Herkesin yapabileceği gibi doçent olduk. Doçent olduktan sonra bir kişi, beş yıl öğretim üyeliği yaptıktan sonra profesörlüğe başvurabilir. Herhalde kanun hâlâ öyledir. Doçent oldunuz beş yıl eğitim-öğretim işleriyle meşgul olacaksınız. Doçent oldun, kendini ticarete verdin. Ondan sonra profesörlüğe, yook öyle değil işte. Eğitim öğretimde 5 yılımızı doldurmamız lazım ki ama biz yeniden dilekçeler verdik, onlarla meşgul olduk. Dedik ki; biz bu öğretim üyeliği dediğiniz şeyi daha önceden yaptık. Ama biz Yüksek İslam Enstitüsü mezunu idik. Yaptık biz bu işi yani dedik. O davayı kazandık. Ve doçent olduktan iki sene sonra galiba profesör oldum. Yüksek İslam Enstitüsü çıkışlı hocalar içinde ilk defa Türkiye'de ben Profesör oldum. Hayrettin Bey'ininki olmadı o sırada. Profesör olmak için kadro da lazım. Bir yerde kadro yoksa profesörlük de yürümez. Kadroya bağlıdır profesör unvanı. Hayrettin beyin kadrosu zuhur etmedi, olmadı..

Ben başından beri söyleyecek olursak; İstanbul İmam Hatip Okulundan mezun, İstanbul Yüksek Enstitüsü'nden mezun, daha sonra Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde hoca oldum. 2002'de emekli oldum. Galiba 2003'ün başlarında olacaktım ama dedim ki şimdi dersler ne olacak başta hazırlanıyor dersin hocası ve ben de 2002 de emekli oldum.

Ancak bunlar bir taraftan yürürken tabii bir taraftan da kendimize göre eser yazıyoruz. İşte mesela bu "*Yeni Kamus*" (eline alıp bakıyor) kaçınıcı baskısıdır burada bakalım. Yirminci basım 2004 yılındaymış. Bende bu kalmış. Bunu yazdık işte Hayrettin Beyle. Arapça Sarf Nahiv kitabını yazdık. Arapça okuma kitabını yazdık. Bunlar uzun yıllar İmam Hatip Okullarında ders kitabı işi gördü. Bu arada bu işleri yaptık Hayrettin Beyle. İmam Hatip Okulunda öğretmenken ilk kitabım olan *İslam'da Kadın* kitabımı yazdım. Yağmur Yayınevi yayımladı. İsmail Dayı diye biri vardı o Rahmetlik oldu, eskiden milletvekiliydi. Çok iyi bir insandı..

İşte eser yazmaya başladık bir taraftan; bir taraftan da eğitim öğretim işlerini yürütmeye başlamıştık. Bir şey daha söyleyeyim: *İslam Ansiklopedisi*. Şimdi şu görmüş olduğunuz *İslam Ansiklopedisi* 44 cilt. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Şu günlerde bitmek üzere olan iki cilt de ek yaptık. Çıktıktan sonra böyle ansiklopedilerde oluyor bu durum. Efendim onlarla 46 cilt olacak. Bu ansiklopedinin kuruluşunda başından beri görev aldım. Bakacak olursanız birinci cildinden itibaren 46. cilde kadar kurucuları arasında Bekir Topaloğlu yazar.

1987 de galiba bir fasikül çıkardık. 88’de veya 89’da birinci cildi çıkardık. Çok büyük emek verdik bu İslam Ansiklopedisine, gerçekten çok büyük emek verdik. Biliyorsunuz Batıdan tercüme edilmiş bir İslam Ansiklopedisi var. Çoğu Batılıların yazdığı maddeler, bir kısmı da o zaman çıkaranların yaptıkları şeyler. Oraya Allah maddesine veya Muhammed maddesine baksanız Rasulullah’a hakaret var ikisinde de. Allah maddesi bir öyle bir böyle...

Efendim bizim bu ansiklopedinin meydana çıkmasında Diyanet İşleri Başkanı olan Tayyar Altıkulaç’ın çok büyük büyük tesiri var. O, evvela tuttu Çağaloğlu’nda bir Yeşilay binası var - hâlâ var mı bilmiyorum- orada kendine göre birini buldu, biraz gazeteci biraz ilim adamı. Onunla güya bir İslâm Ansiklopedisi çıkarmaya başladı. Bir deneme yaptılar. Bu dediğim 88’den öncedir. Sonra bana verdiler. “Hoca oku bakalım, böyle bir ansiklopedi çıkarmak istiyoruz” dedi Tayyar Bey. Dedim ki “olmaz bu, bunlar yanlış, bunlar çok yanlış!” Derken, O da bu sefer masraf da etmişti tabii. Bir denemeyi yapmak için bugünkü parayla 20-30 bin lira masraf etti. Hülâsa biraz onun teşviki biraz kendimiz dedik ki biz bu işi yapabiliriz. Bu adamlar tecrübe etmiş bunlardan. Efendim isteksiz isteksiz bir şeyler yazıyorlar. Bazıları yanlış da tabii. Şimdi eskisinde bir Allah maddesi var; bir de buradaki Allah maddesi var. Ben yazdım o maddeyi. İkisini de okuyun; bakın o ne diyor, ben ne diyorum.

Biz çok önemli bir iş olarak 1989’da veya 88’de fasikülü çıkardık. 89’da tam bir cilt çıkardık. İşte geçen seneye kadar da oldu 44 cilt. Buna çok uzun mesai verdik. Ben uzun yıllar sabahleyin 6 gibi bir zamanda (sabah erken olursa daha önce kalkar namazımı kılarım; değilse 6 gibi...) kılardım, kahvaltımı yapardım, Saat 7’den önce burada olurdum. Ve akşam sekiz buçukta buradan ayrılırdım. O zaman binamız burada değil idi. Şu ana cadde üzerinde idi. Bağlarbaşı’nda yukarı doğru giden bir cadde var. Orada bir binamız vardı. Şimdi gene orada, kirada. Yıllarımı ben o zaman buraya verdim. Bu ansiklopedi işine, toplantılarına ilk zamanlar Hayrettin Bey de katıldı. Bizim ikimizi böyle ikiz kardeşler gibi bilirdi. Hayrettin Karaman - Bekir Topaloğlu. Ama sonra o girmedi bu işe. Maddeleri çok az. Ben galiba 1038 madde mi ne yazdım orada. Ama yanlış değil ise 1600 maddenin redaksiyonunu yaptım. Yani başkalarının yazdığı maddelerden 1600 tanesi, galiba 1600 küsuru de olacak bunların redaksiyonunu yaptım. Yani onlar yazıyorlar; yazıyor ama adam kendine göre yazıyor. Ansiklopedinin kendine has kuralları var. Kaynaklar bizde zengin. Bunun yanında da kocaman bir kütüphane açtık şurada. Gittikçe geliyor, önemli bir kütüphane... Yani çok önemli bir çalışma olarak *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*’ni yaptık. Şimdi bunu bazı dillere tercüme etmeye başlamışlar. Rusça, İngilizce, Arapça gibi...

İşte burada da emekli olduktan sonra çalışmalarım devam etti. Kelâm ilmi heyeti başkanlığım ben burada. Şimdi ise en son bu *Kitabü’t-Tevhid* diye bir kitap var İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin. O kitabın Arapçasının tahkikini yaptık bir talebemle birlikte. O talebem de vefat etti. Sonra ben onu tercüme ettim. Ondandır

sonra aynı İmamın *Te'vilâtü'l Kur'ân*'ının tahkikini yaptık. Bunu, Çarşamba'da Kur'an Kursu'nda Ahmet Vanlıoğlu diye bir Hoca Efendi var. Bir zamandan beri hasta, şuuru da pek sağlam değil. Oğlu var Masum Vanlıoğlu. O pek ilme intisab etmedi sayılır, hac-umre işleri yapıyor. Bu 17 ciltlik Arapça kitabın masrafını o karşıladı. Biz bu Arapça kitabın tahkikini yaptık, anlaşılır hale getirdik, yayımladık.

Şimdi ise Ümraniye Belediye Başkanı Hasan Can var İmam Hatip Okulundan ve Yüksek İslam Enstitüsü'nden öğrencim benim. Evvelki sene onu ikna ettim, bu kitabı tercüme etmemiz gerekiyor dedim. Bunun da masrafını belediye olarak onlar karşılıyorlar. Sonuçta belediye ilmî bir faaliyet yapıyor. Şimdi ben onunla meşgulüm. Benim gece-gündüz işim o. Eski talebelerimden yapabileceklere tercüme yaptırıyorum. Zor bir Arapçası var. Bu zaât aslında Türk asıllıdır. Semerkand-Buharalı. Şimdi o ülkelerden hangisinin içindeydi.. gittik oralara da unuttum (Günümüzde Özbekistan sınırları içerisinde)... İmam Maturidi, oranın aslı insanlarından ve Türk asıllıdır. Biz oraya gittik, onun yerini bulduk. Mezarlığını yeniden yaptırdık. Perişan bir durumdaydı 91'de gittik biz oraya. Neyse efendim, şimdi iki cildi basıldı, üçüncü cildi matbaada, dördüncü cilde de çalışıyorum. Nereye gidersem belki biraz vakit bulurum diye mutlaka ondan biraz yanımda bulundururum.

Hocam, sizin zamanınızdaki eğitimle günümüzdeki İlahiyat Fakültele- rindeki eğitimi mukayese edecek olursak neler söylemek istersiniz?

Bizim zamanımızda uzun yıllar Yüksek İslam Enstitüleri belki birkaç tane idi. Sonra İlahiyat Fakültesi oldular. Şimdi yüzü aşkın İlahiyat Fakültesi var. Her ilde var; bazı yerlerde hem ilde hem de ilçelerinde var, kalabalıklaştı tabi...

Şimdi doğrusunu söylemek gerekirse ben bu ilmî çalışmalarım sebebiyle yani şu andaki İlahiyat Fakültelerinin durumu, konumu nedir, ilmî seviyesi nedir Fazla bilmiyorum. Eski dönemlerde zaten Yüksek İslam Enstitüsü'ne yani İlahiyat Fakültesi'ne girmek bir macera. Çünkü malum çok az kontenjan veriyorlardı. O askeri ihtilal dönemlerinde tamamen bunları sifıra yaklaştırdılar. Yani bu işe karşı insanlardı. Şu anda alabildiğine almış yürümüş...

Bizim dönemimizde ilk Yüksek İslam Enstitüsü öğrencileri hemen hepimiz mollaız, tabi çoğumuz hafız, memlekette Arapça okumuş, ondan sonra benim gibi icazet almış olanlar vardı. Belki daha kaliteli yetişiyordu. Şimdi öyle değil; kızlar, erkekler şunlar bunlar...

Benim kızlarımdan da İlahiyat Fakültesi'nden mezun olanlar var. Ama biz destekledik onları. Yani şunu söyleyeyim, "resmi eğitim-öğretim yolu ile bir alanda ciddi ilim yapılamaz". Sadece İlahiyat değil, neyi yapmak istiyorsanız bu böyledir. Çünkü onun kendine has şartları var. O şartlarla girersiniz. Ondan sonra yapamadı diyelim bir öğrenci, beş öğrenci; işte onun bütünleme hakkı var, yok

efendim bütünleme yaptı ama dört tane dersi verdi de biri kaldı, birinden borçlu olarak geçti filan... İş yani matematiksel bir duruma düştü.

Bizim genelde öğrencilerimiz, şu an sizin de hocalarınız olan kişiler hem burada talebe idi, hem de ders okuyorlardı. Onlarla ayrıca okuma yapıyorduk. Burası bir medrese idi. Eski binadayken de öyleydi. Ben sabah erken geliyordum ya.. O Adil Bebek filan onların hepsini yetiştirdik. Ben bunu hep tavsiye ettim, hâlâ ediyorum. Diyanet İşleri Başkanlığı'na bile söyledim. Şu anki Mehmet Görmez Bey'e de birkaç defa söyledim. Ama ne yaparsanız yapın, bu İlahiyat Fakültelerinde resmi eğitim öğretimle köklü bir bilim adamı, bir Diyanet hocası elde edemezsiniz. Onun amacı dersini, sınıfını geçmektir. Bunun yanında mutlaka ikinci bir şey olmalı. Yani işin gerçeği olsun, formalitesi değil! Şu anda herkes formaliteye bakıyor. Biz bununla da epeyce meşgul olduk. Yani eğitim öğretimin kaliteleşmesiyle. Çünkü kitaplarımızı da okuyorlar, fakültelerde o zaman bizi tanıyorlar.

Sonra biz epeyce bir süre İlahiyat mensupları veya Yüksek İslam Enstitüsü mensupları olarak bir şehirde toplanırdık. İstanbul'da kaç defa toplandık, Konya'da toplandık, oraya buraya gittik. Oradaki ileri gelen hocalarla neyi nasıl yapalım diye dertleşirdik. Şimdi onlar kalmadı zannediyorum, böyle bir şey kalmadı..

Yani kendi başına eğitim-öğretim! Tamam, bunun Nizamnamesi var. İşte şunu şöyle yapan, bunu böyle yapan sınıfını geçer, değil ise bekler. İlim onunla başlar ama mutlaka bir gayret ister. Bir özel meşgale ister. Yani ben buradan mezun olduktan sonra şunu mutlaka yapmam gerekir diye bir hesabı olması gerekiyor. Yoksa ben okudum pek iyi notlarla da mezun oldum. Evet, mezun olursun ama dini alanda Arapça'ya nüfuz etmek çok önemli. Arapçayı bilmeden tercümelemler ne iş görebilirsin?!

Bir genel kültürün de olacak. Genel kültür deyince lisede alınanları kastetmiyorum. İslam alanında; Yani Kur'an-ı Kerim nedir, Tefsir nedir, Hadis nedir? Hadisin sübûtu, sıhhati ve muhtevası... Özel gayretler gerekiyor. Şimdi ben öyle bir hale geldim ki zaten bir hafta yedi gün içerisinde buraya gelip durduğum 4-5 saattir. Bugün fazla durdum bakmayın. Yoksa hemen gidiyorum işime bakıyorum. Kimin neyi nasıl yaptığını da zaten bilemiyorum. Yüz küsur İlahiyat Fakültesi var malûm.

Lisans üstü eğitim öğretimi eleman yetiştiriyor. Yani bir adamın Doktor olması öyle basit değildir. Evvela bu sınavın girişi, ondan sonra tezi, doktora tezi... Doçent olmak öyle basit bir şey değil. Mutlaka bir ilim kalitesi gene var.

Tuhaftır, bu Arap dünyasında -giden arkadaşlarımız var. Oralarda hocalık yapanlar da var. Veyahut da oralarda hocalık yapıp buralara gelenler var. - Son yıllarda şu kanaate ulaştık ki din ilimleri alanındaki eğitim-öğretimde bile Türkiye,

İslam dünyasının önünde geliyor. Biz Hayrettin Karaman ile evvelki yıllar - bu benim hatıralarımda olacaktır- Mısır'a gittik. El-Ezher Üniversitesi'ne gittik. Oranın Rektörü ile görüştük. Sınıflarına girdik. Nasıl ders veriyorlar, Neyi nasıl yapıyorlar diye, beğenmedik.

Sokak Arapçası ile ilmî Arapça birbirinden ayrı şeyler. Bir kişi Arap, liseyi de okudu diyelim ama gelin görün ki Arapçayı bizim kadar bile anlamayanlar var. Çünkü onu anlamak konusunda da nüfûz etmen lazım. Alışveriş Arapçası değil bu, seyahat Arapçası da değil. Bir alandır bu.

Burası, Ansiklopedi İlim Araştırma Merkezi. İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi'ne bağlı. Dışarıdan da gelenler var, burada da yetişenler var. Şurada çok zengin bir kütüphanemiz var. Bir hayli eser yurtdışından hep getiriyorlar. Eser satın almak için para sınırlaması yok. Ne olursa olsun Diyanet Vakfı o parayı bulacak, bulmaya mecbur. Ben kendi alanımızla ilgili eserlere bakıyorum.

Bu Akaid kitabı *Kitabü't-Tevhid*, İslam tarihinde ilk eserdir. Onun işte ben tahkikini taptım. O kitabı ben yapıp bastırmadan önce bir Arap da bastırılmış. Yapmış ama beş para etmez, şişirmiş! Aslında adam Arap asıllı, yani Arapçayı da benden iyi bilir. Şu durumda bunu yapması lazım. Ama önemsemiyorlar.

Biz Hayrettin Beyle Ezher'e gittik. Hocalarıyla konuştuk. Bir hafta kadar kaldık orada. Gittik geldik, beğenmedik. Bizden oraya gidip sonra diploma alıp gelenler var. Ben şimdi İlahiyat Fakültesinde hocayım. Ezher'den yatay geçiş yapanlar vardı. Hâlâ yatay geçiş var. Bir zamanlar kabul etmedik biz. Sonra kabul ettik. "Allah Allah, ya adam orada okumuş, iki sene okumuş üçüncü sınıfa geçmiş, gelsin dedik. Yahu Arapça bilmiyorlar! Arapça bilmiyorlar!"

Hatta ben bir kere yazılı yaptım. Gittim, okudum. Bizim çocuklar iyi; iki üç tane çocuk var oradan yatay geçiş yapmışlar, zayıf! Okurken de dikkat ediyorum, Allah Allah diyorum ya bu çocuklar niye bilmiyor?! Sınıfta ona dedim ki: "Ya, işte notun zayıf... Dedim oğlum, sen denize atıldın da hiç ıslanmadan nasıl çıkabildin. Sen bu dilin konuşulduğu yerde bulundun. Yatay geçiş yaptın. İki sene, üç sene orada bulundun. Hiç olmazsa yani duyduğundan ettiğinden biraz anlardın." Güldüler, çocuk üzüldü tabi. Meğerse sokak Arapçası ile ilmî Arapça birbirinden farklı şeyler. Bir adam sokak Arapçasını biliyor; tabi dilidir bilmez olur mu? Ama ilmî Arapçayı bilmiyor...

Edison kritik yapanlar, eski bir eseri, *Kitabü't-Tevhid* gibi bir eseri alıp tahkik ediyor. Laf çok, laf ederler, laf ebesidir bu Araplar... Ama ilmî ciddiyet ben onlarda görmedim. Tabii şimdi bu genel bir hüküm de olmaz. Benim gördüğüm kadar böyle.

Hocam peki Arapça eğitimi için yurtdışında bulunmayı düşündünüz mü hiç?

Gidemedik, gitseydik ne olurdu konuşma Arapçasını da öğrenirdik. Eee şimdi ben bu kadar şey de biliyorum. Bir Arap hocanın bildiğinden daha fazla Arapça'ya nüfuz ediyorum. Çünkü gramer yazdım, şunu yazdın bunu yazdım... Ama gel gör ki konuşma dilindeki Arapçayı lise talebesi kadar konuşmamam. Yok, alışkanlığım yok. Bu da o memlekette bulunmakla olur, başka çaresi yok. Ehh yani Arapçayı öyle konuşacaksınız da ne olacak. İşte ülkelerarası temasta bulunanlar için, ticaretle ve siyasette de gerekebilir.

Burada bütün mesele, -ben Türk asılıyım ana dilim Türkçedir- eserleri okuyup anlayıp, anlatmak şerh etmektir...

Hocam Arapça'dan başka yabancı diliniz var mı?

Bizim dönemimizde tuhaf şeydir; İmam Hatip okullarında İngilizce yoktu. İngilizce hocası bulunmazdı. Fransızca bulunurdu. Fransızca mecburen okuduk ama önemsemedik. Kendim biraz çalıştım. Şöyle yaptım, böyle yaptım... Kur'an'ın Fransızca tercümesini okudum baştan sona kadar mesela. Bak şimdi ismini de unuttum. O kitaplarımda da gitti Trabzon'a.

Sonra tabii ben birincilikle mezun oluyorum ya biraz da ona çalışıyorum. Hoca yazılı yapıyor, ne soracağı belli aşağı yukarı. Sonra bıraktım bu işi. Bırakınca da unuttum, bir şey kalmadı.

Sonra İngilizce zuhur etti. Şimdi İngilizce İngilizce İngilizce... Eyvallah ilim adamı için gerekli. Zamanında yapabiliyorsanız yapın. Ama biz onu yapamadık, başka işler sebebiyle.

Hocam birçok hocadan ilim talep etmişsiniz. İstifade ettiğiniz hocalardan bazılarından bahsedebilir misiniz?

Benim doktoramı yaptığım Hoca, ki o zaman adı doktora değildi. Öğretim Üyeliği Tezi idi. Profesör Muhammed Tanci. Ondan çok istifade ettim. *Allah'ın Varlığı* isimli makalem sonra doktora adını aldı işte. Ondan aldım. Kendisi yazdı baş tarafını...

Celallettin Hoca var. Celalettin Ökten meşhur. Oğlu var Sadettin Ökten. Celalettin Hoca bizim kök. Ondan başladık. O, Arapça okuturdu; bizim derslerden sonra ayrıca Arapça okuturdu. Soğan Ağa Camii vardır, Beyazıt'ın biraz aşağısında denize doğru giderken orada da ders okuturdu, *İhya* okuturdu.

Onun dışında benim doktoram bu Tanci Bey'dendir. Sonra doktora kabul edildi. Daha hocalarımız vardı tabii, İstanbul'un meşhur hocaları: Bekir Haki Yener, Ömer Nasuhi Bilmen o meşhur adamlar var..

Kelâm açısından, Arapça'ya nüfuz açısından işte en çok Tanci Bey'den istifade ettim. Tanci Bey'den sadece ben istifade etmedim; Hayrettin Karaman, Yaşar Kandemir, Muhammed Eroğlu bunlar benim arkadaşlarım. Aslında haddizatında hepsi ondan doktora yapmış gibidir. Ben onlara arada bir çatıyordum "Geliyorsunuz benim hocamdan öğreniyorsunuz, bir şey de vermiyorsunuz bana" filan diyordum (Gülerek...)

Onları, Mehmet Sofuoğlu vardı, rahmetlik oldu. İşte birini ona bağladılar, birini bilmem kime... Yani formalite açısından öyle oldu. Yaşar Kandemir'in alanı Hadisti. Abdülkadir Karahan var idi Edebiyatçı. Siz onu bilmezsiniz. Öyle yani alakası yok o ilimle ama ona bağladılar. Adam bulamıyorsunuz. Aslında o, onun hocası olacak durumda değildi.

Hasan Basri Çantay var merhum. Onun üç ciltlik bir Kur'an-ı Kerim tercümesi var. Onu defalarca baştan sona kadar okudum. Bazı yerlerde kendime göre yanlışlar buldum. Onun mektubu olacak gene hatıralarımda, evvela ona bir mektup yazdım. Bir ayet-i kerimenin iki-üç kelimesi unutulmuş, yazılmamış. Tercümesi yapılmamış yani. Evvela onu buldum, mektup yazdım ona hâlâ o mektup duruyor. O mektubumun altına kendisi cevap yazdı eski yazıyla. Mektup eski yazı ile. Onlar bende var. Zannediyorum onlar çıkacak hatıralarımda. Sonra O, beni tanıdı sevdi beni. Onu rahatlıkla ziyaret edebiliyordum. Öyle hop diye gidip ziyaret edemezsiniz hocayı. Yaşlı idi. Ama onun Kur'an tercümesinden ve özel olarak görüşmelerimden istifade etmiş oldum.

Kültür hocaları da var idi. Matematik hocası filan. Onların içinde de sevdiğim faziletli insanlar vardı. Ve alanında hakikaten iyi yetişmiş insanlar vardı. Eskiden, bir kişinin İstanbul'a öğretmen olarak gelebilmesi için bilmem kaç yıl Türkiye'nin uzak yerlerine gidecek, Kars'a bilmem nereye, ondan sonra biraz daha üçüncü bölge ikinci bölge derken en son artık emekliliği yaklaştığı zaman İstanbul'a tayini çıkardı. Böylece kültür dersi hocalarından bize gelen hocalar da hakikaten tecrübeli ve bilgili insanlar oluyordu. Şimdi bilmiyorum nasıl yapıyorlar. Belki mezun olur olmaz İstanbul'un göbeğine gelip tayin edilir. Ama o zamanlar öyleydi.

Bir matematik hocası vardı, Rasim Uslugil. O da beni çok sevdi daha sonra. Matematiğim de çok iyiydi benim. Kaldırdı beni tahtaya diyelim ki tahta şu, (Eliyle göstererek) neyse bir şey söylüyor onu yazacaksın çarpacaksın, böleceksin.. Ben başladım tahtanın ortasından yazmaya. "Ooo olmaz evladım!!" Meğerse o tahtayı da yerinde yazacaksın yani. Eee tahta tamam ama kağıda bir şey yazacaksın şuradan mı başlıyorsun yazmaya, buradan başlıyorsun.. Buna varıncaya kadar, kurduğumuz cümleler filan... O hocadan çok istifade ettik, Rasim Uslugil. Allah rahmet eylesin. Oradan buradan sonra İstanbul'a gelebilmişti. Yani İstanbul'dan mezun olmanın avantajı var idi..

Hocam Türkiye'deki Kelâm çalışmalarını nasıl değerlendiriyorsunuz peki? Takip edebiliyor musunuz?

Eskiden takip ediyordum. Son yıllarda hiç bakamıyorum. Bir çok tez yapıyor. Eskiden yeni bir tez yapılacak da benim haberim olmasın! Ooo bakarım bulurum. Zaten gelip sorar, eder eylerler.. Şimdi bilemiyorum. Şu anda gerçekten çok tez var. İlmî seviye nedir, yapılan şey ne kadar isabetli, yani verilen tez ve o tezin ana planı ne kadar isabetli? Burada hocanın çok büyük rolü var. O tezi idare eden hocanın yani çok büyük rolü var... Bilemiyorum yani ben şu an.

Hocam Türkiye'de Kelâm ilmine sizin büyük katkılarınız oldu. Kitaplarda isminiz sıkça zikredilmekte. Ve hocalarımızdan da sizin isminizi sıkça duymaktayız. Bu bağlamda siz, Kelâm alanına yeni başlayan kişilere nereden başlamalarını ve Kelâm alanında derinleşmek isteyen kişilere de neler yapmalarını tavsiye edersiniz?

Bu konular benim *Kelâm İlmine Giriş* diye bir kitabım var. Şurada olacak bakın, buldum, (kitabı göstererek) işte bu kitap. Alın bu kitabı. Ben burada anlattım. Şimdi ben fazla bir şey söyleyemeyeceğim, vaktim de daralıyor, gitmem gerekiyor. Efendim ne nasıl olmalı burada var. Bakıp değerlendirdim. Ne idi? Nereye geldi? Bugün ne olmalı? Evet o burada var. Çünkü o uzun bir iş.

Hocam müsaade ederseniz İlahiyat öğrencileriyle ilgili bir sıkıntıyı size sormak istiyorum. Günümüz İlahiyat Fakültesi öğrencileri yenilikçi ve gelenekçi anlayışın arasında kalmış durumda. Sizce gelenekçilerden almamız gerekenler nelerdir? Ve yenilikçilerden de almamız veya sakınmamız gereken hususlar nelerdir?

Evvla gelenekçilerden sakınmak pek gerekmiyor. Çünkü onlar eskiden beri belli olan görüşleri tekrar ediyorlar, tutucudurlar. Ama yenilikçilere gelince "onu şöyle değil böyle yapalım" derler onlar... Ne yapmak gerektiğini de yine burada yazdım ben. Bizim, tarihteki Kelâm kültürümüz Kur'an-ı Kerim'in muhtevasını ihmal etmiştir. Kur'an-ı Kerim'in muhtevasına karşı çıkmıştır demiyorum. Yoksa zaten insan gevur olur. Bir kültür oluşmuş. Hem rivayet, hem dirayet. Yani hem ayet, hadis; hem de aklı kıyaslar, aklı yorumlar... Benim bazı makalelerimde olacak; "Kelâm ilmine Kur'an-ı Kerim hakim kılınmalı".

Mutezile var ya, İmam Maturidi de aynı şeyi yapıyor. O bakımdan Hoca Efendi ile aramız açık. Efendim bir nefesi varsa onlara laf atıyor yani Mutezileye. Bu Mutezilenin bir kısmı da Türk asıllı. Ben biraz da milliyetçiyim. Yani gayr-i Arap gayr-i Arap...

Akla çok önem vermişler. Aklın kendi tutarlarıyla ilerlemişler. İyi tamam da arkadaş, sen kendin roman yazmıyorsun. Sen şu Kur'an-ı Kerim'e Fatih'dan Nas Sûresi'ne kadar ona bağlısın. Kur'an-ı Kerim'i İslam akaidi açısından baştan sona kadar süzmek lazım. Ben öyle okuyuşlar yaptım aslında. İslam akaidi Kuran'a

dayandırılmalı. Kur'an-ı Kerim'in kendine has felsefesi var. Kur'an-ı Kerim'in kendine has kıyası var. Mutezile zuhur etti bir yabancı kültür olarak, biraz yabancı kültür olarak o sıkıcı, Arap kültürünün dışına çıktı. Çıkınca bizim İmam Maturidi de bir nefesi varsa onlara bir taraftan bir sövgü atıyor. Ya öyle değil arkadaş, adam onu söyledi şunu kastediyor. O, söylediğini çirkin olacak şekliyle gösteriyor. Ee yani bunun için şu kitabı okumak gerekir(*Kelâm İlmine Giriş*). Ondan bazı sonuçlar çıkarmak gerekir. Selef de öyledir. Günümüzde bu Arap ülkeleri, körfez ülkeleri selefidir; Suudi Arabistan başta olmak üzere. Onlar da çok donuk insanlardır. Akla bir rol vermiyorlar, orada okudukları bir şeyi görüyorlar. Onu olduğu gibi alıyorlar. Halbuki ben şimdi tefsir yaparken İmam Maturidi'ye bakıyorum. O kadar çeşitli yerlerden o akaid konularını işliyor ki hayret ediyorum. Araççasını bir okuyorum. Diyorum ki bakalım bu imam şimdi şu Nazmı Kuraniyye'ye nereden bir şeyler söyleyecek. Bir de bakıyorum ki hiç aklımdan geçmeyecek açıdan bakıyor. İhtimal ki en güzel kitap gene tefsirdir. Kelâm için dahi odur. *Kitabü't-Tevhid* zaten çok enteresan bir kitap. Yani o kitabı okuyup da tarihin içindeki konumunu takdir etmeyen yok.

Hocam peki bu yaşınızda günde ortalama kaç saat çalışıyorsunuz?

Ben günde net 12 saat çalışıyordum. Namazlar, yemek filan dışında yani. Ama son iki üç senedir 8-9 saatten fazla çalışmıyorum.

Hocam sizin bu ilminizi devam ettiren çocuklarınız var mı?

Benim dört tane kızım var. Oğlan yok. Hepsi İlahiyat Fakültesi mezunu. Ama hepsi kendi hayatlarını sürdürüyorlar. Bu alanda yok yani. Şu anda torunlarımdan iki tanesi onlar da kız ama onlarda öyle bir hevesim var. Hep dua ediyorum bunlar Kelâmcı olsa diye. Ama işte talebelerim, benden mezun olanlar bir kısmını tanırırsınız. Epeyce yani birleşik bir güç meydana getirdik. İşte neyi nasıl yapmak lazım bu kitapta bilhassa yazdım. Başka birçok makalelerim var neyin nasıl olması gerektiği ile ilgili...

Başka sizin eklemek istediğiniz bir şeyler var mı hocam?

Şu anda başka bir şey aklıma gelmiyor.

Hocam Allah razı olsun, çok teşekkür ederim.

Cümlemizden, cümlemizden...

İNGİLTERE NOTLARI*

The United Kingdom Notes

Yusuf ALEMDAR**

Avrupa Birliği Leonardo da Vinci Eğitim ve Gençlik Programları Merkezi tarafından desteklenen "*İnanç Gelişimi: Türkiye Örneği*" adlı araştırma projesi kapsamında ve Birmingham Üniversitesi partnerliğinde 01.10.2004–31.12.2004 tarihleri arasında üç akademisyen arkadaş olarak¹ İngiltere’de bulunduğumuz sırada günü birlik aldığım notlar eşliğinde orada edindiğim izlenimleri –henüz yurtdışı deneyimi yaşamayan kardeşlerimiz için ufuk açıcı olabilir düşünceleriyle sizlere aktarmak istiyorum.

Üç ay boyunca o zamanlar nüfusu aşağı-yukarı bir milyon olan, İngiltere’nin –başkent Londra’dan sonra- ikinci büyük şehri konumundaki Birmingham’da ikamet ettik. Gerçi gezmek amacıyla her tarafı tarih, bilim, sanat ve felsefe kokan Oxford ve daha başka lokasyonlara da gittik ama öncelikli olarak sürekli kaldığımız yerden örnekler verme niyetindeyim.

Burası, Müslüman kitlenin hiç de azımsanmayacak bir yekûn teşkil ettiği, bu sebeple dünya karmasını bünyesinde barındıran bir belde yakıştırmasını fazlasıyla hak eden bir yöre. Bu bağlamda Birmingham, ağırlıklı olarak Büyük Britanya Krallığı’nın eski sömürgeleri olan Hindistan, Pakistan (ki biz de ora kökenli ikinci nesil bir Urdu’nun evinde kiracı idik) ve Bangladeş halkları başta olmak üzere bunları takip eden İran ve Afganistan gibi Uzakdoğu ülkelerinden göç edenleri ağırlayan bir yerleşim birimidir.

İşte böylesi bir coğrafyada bir evi, apartman katını ve daire odasını birkaç kişi, hatta aile paylaşarak birlikte kullanabiliyor. Meselâ, –fazla uzağa gitmeden- hemen yanı başımızdaki komşularımız bu tarzda içli dışlı bir hayat sürdürüyorlardı.

Evde yemek yapma ve bunu aile sıcaklığı ortamında beraberce yeme alışkanlıkları yok gibi. Genelde dışarıda bir şeyler atıştırıyorlar, o da ayaküstü; lokantalarda değil fast-food zincirine sahip uluslararası markalaşmış mekânlarda

* Edebiyatın bir türü olarak değerlendirilen seyahatnameler kategorisine girecek kadar olmasa bile bu yazı, hatıralara/anılara ve incelemelere dayanan bir çeşit mini gezi-gözlem seçkisi sayılabilir. O bakımdan bu çalışmayı, zevkle okunacak bir deneme olması ümit ve temennisiyle okuyucularımızın ilgisine ve istifadesine sunmak isterim.

** Doç. Dr., Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi (quranic_reciter@hotmail.com)

1 İngilizce başlığı "*Faith Development: Example of Turkey*" olan söz konusu projenin koordinatörü/yürütücüsü Dr. Üzeyir Ok, benimle birlikte projenin diğer ortağı ise Dr. Selim Eren idi.

veya yine bu tipte ama daha küçük çaplı ve bazı milletlerin/toplumların mahalli tatlarını taşıyan (yerel lezzetlerini pazarlayan) pratik gıdalar üreten ve büfeyi andıran yerlerde. Buralarda masa, sandalye vb. oturacak şeylerin olmayışı; lavabo, tuvalet vs. ihtiyaç giderme teşkilatının bulunmayışı ile çatal, kaşık ve bıçak gibi gereçlerin verilmeyişi âdettenmiş. Kaldı ki evde yeseler dahi el emeği/ürünü sıcak yemekleri değil hazır paket şeklinde ve umumiyetle soğuk yiyecek-içecekleri tercih ediyorlar.

Sütü, kahveyi ve bir de meyve suyunu çok tüketiyorlar.

Peynir de aşırı düşkünlükleri var. Keza meyveye... Bilhassa muz ve elmaya ilgileri oldukça fazla.

Alkollü içkiler, vazgeçilmezleri arasında. Yemek öncesinde ve eşliğinde dozunu kaçırmadan –sanki kültürlerinin ayrılmaz bir parçası olmak üzere sosyal içici pozisyonunda- gayet ölçülü biçimde içiyor ve sarhoş olmuyor, kendilerinden geçmemeye (kendilerini kaybetmemeye) özel özen gösteriyorlar. Gerçekten bunu yapmayı iyi biliyor, beceriyor ve ustaca başarıyorlar.

Dışarıda kimse kimseyle alâkadar olmuyor. O denli ki âdeta görmüyor, konuşmuyor ve duymuyorlar. Yani –benzetmek yerindeyse- etrafa karşı âmâ/kör, dilsiz ve sağır kesilmek, sanki sıradan ve çok doğal bir davranış biçimi onlar için.

Kimsenin ten rengi ve giyim-kuşamıyla ilgilenen de yok. Ortalıkta siyahın en koyu tonundan beyazın en gün yüzüne çıkmamışına kadar her renkten insan dolaşüyor. Sözelimi, kara çarşafa hatta burkaya/peçeye bürünenler, ultra mini etekli ve son derece dekolte/açık-saçık denilebilecek giysiler içinde bulunanlar var ama –inanın- hiç kimse oralı değil. Dahası kimse bunları fark etmiyor bile. Açıkçası, dış görünüşe/şekle takılma içgüdüleri/huyuları yok dense yeridir.

Uzun sakallı, pis bıyıklılardan tutun da küpeli ve acayip-garaip tıraşlısına varıncaya dek her tip erkeğe rastlamak mümkün. Fakat –itimat buyurun- çevresindekiler, kimsenin umurunda değil. O yüzdendir ki kendi dışındakilere aldırış eden yok veya –daha doğru bir yaklaşımla- herkes ötekine yokmuş/hıçmış gibi davranıyor ve görmezden geliyor.

Bu durum öylesine kanıksanmış ki –belki tersinden bir okuma/bakış açısı ile- Kur'an'da ifadesini bulan ve ahiret ahvali vesilesiyle tasvir edilen insan figürlerini hatırlatıyor bize: Herkes kendi derdiyle, işi-gücüsüyle, hesap-kitabıyla meşgul olmaktan dolayı kimse başkalarıyla uğraşacak, oyalanacak hâlde değil. Zaten buna vakit ayırmayı, enerji harcamayı –aklımızın erdiği/anladığımız kadarıyla- fantezi/lüks ve bizim tabirimizle israf kabul ediyor herhâlde. O nedenle her birey, kendi(si için kurduğu küçük-büyük) dünyasında yuvarlanıp/idare edip gidiyor.

Çok soğuklar, çok... Neredeyse tebessümü, ikili ilişkilerde samimi yaklaşımı unutmuşlar. Gülümsemeler dahi bunu rol icabıymış gibi yapıyorlar; çılgınlık/

taşkınlık derecesinde asla kahkaha atmaya tevessül/teşebbüs etmeksizin olabildiğince sınırlı, miktarı ayarlanmış; daha doğru bir ifadeyle kurulmuş biçimde. Örneğin, uçaktaki host ve hostesler ile Mr. Gordon²'un yemekteki duruşu³ bunun tipik göstergesi idi.

Bu tavrı çocuklarına karşı da takınıyorlar. Sanki onların kitabında çocuk sevmenin yasak, günah ve ayıp olduğu yazıyormuş gibi bir tutum var bu hâllerinde.

İnsanlar, arkadaşları ve meslektaşlarıyla muhabbet olsun diye konuşurken bile aralarına duvar örercesine belli bir mesafe koyuyorlar. Birbirlerine ne denli yakın olur(lar)sa olsunlar, kesinlikle muhabbetine fazla yaklaşmak, sokulmak, içten pozlar vermek, –bizim retorikle söylersek- ünsiyet peyda etmek yok ve dahi böylesi yakın temas görüntüleri sergilemek çok ayıp karşılanıyor; hatta eşcinselliği çağırıştıran yanlış yorumlara bile yol açabiliyor. Yani bizde vak'ay-ı âdiyeden olan ve sıkça görülen sohbet havasını, onlarda yakalamanız/gözlemlemeniz ya tamamen imkânsızdır yahut bu, olağanüstü büyük bir hadiseymiş gibi mülâhaza edilir onlar tarafından.

Üniversitede öğrenci, personel, öğretim elemanı ve kıdem ayrımı olmaksızın herkes, özel kişi veya firmalar/şirketler marifetiyle işletilen cafe/buffet türü yiyecek-içecek yapan ve satan mekânlarda sıraya girerek siparişini verir, ücretini öder. Ardından onu eline alır ve dilediği yere oturur, çömelir ya da ayakta durarak/gezinerek atıştırır. Böylece açlık ve susuzluk ihtiyacını giderir. Kimse, meselâ yaşlıdır, bayandır, hocadır diye bir başkasına iltifat edip hususî muamelede bulunarak ayrıcalık tanımaz ve yer gösterip buyurun demez; hele kendisi ayağa kalkarak oturduğu yeri ona teklif edip vermez.

Kimse kimseye bir şey ısmarlamaz, ikramda bulunmaz; anlayacağınız, herkesin malı kendine... Bu, bir erkeğin flörtüne/kız arkadaşına karşı da böyledir, değişmez. Bizde sevgiliye yönelik hep verici olmak, erkeklığın şanıındandır ya; ondan en ufak bir şey almak ise erkeklığın yüz karasıdır ya... Bu kural, onların semtine henüz uğramamış denilebilir. Diğer bir ifadeyle bizim bu köklü geleneğimizden zerre kadar eser yok onlarda. Dolayısıyla bu hususta tam bir cinsiyet eşitliğinden bahsedilebilir onlar için.

Şehirolabildiğince düzenli. Evlere kseriyetle iki katlı ve bulvar/cadde kenarlarına dizilmiş olanların alt katları dükkân, üstleri daire olarak projelendirilmiş. Çok katlı,

2 Prof. Dr. David Gordon, bizim oradaki danışmanımız olup kendisi hem bir rahip hem de Birmingham University Faculty of Education (Eğitim Fakültesi) Section of History (Tarih Bölümü) Department/Branch of Theology (İlâhiyat Kürsüsü/Anabilim Dalı)'nda öğretim üyesi idi.

3 Söz konusu yemek, bir veda ziyafetiydi ki davet edilen adres de bir restorandı. Biz bunu –uğurlama amacı taşıdığı için- güya iş ve ders dışı sosyal bir etkinlik gibi algılamıştık. O yüzden gayet neşeli/şen-şakrak geçeceğini tasavvur ediyorduk ki tek kelimeyle sükût-i hayâle uğradık. Zira bu oturum, oldukça resmi/donuk ve sönük geçti diyebilirim.

apartman şeklinde olan binalar ise kent merkezinde ve yeni mimarî tarza göre yapılanan yerleşim birimlerinde yoğunlaşmış durumdadır.

Şehir plânlaması, gerçekten hayranlık uyandıracak derecede çok harika. Kentin biraz dış kesimlerine/banliyölerine doğru konumlanan mahallelerde yer alan meskenlerin her biri âdeta resimsi bir nefaset/nezahet tablosunu andırmaktadır. Bu kısımlardaki konutlar genelde çok yeni olmayıp (tahminimize göre en az 50 yaşını geçkin hâlde) ama iyi/güzel korunmuş vaziyette. Yine buralarda altında iş yeri bulunmayan ve küçük de olsa mutlaka bahçeli olarak tasarlanan dubleks evler çoğunlukta.

Bir semtin, caddenin veya sokağın sağında-solunda karşılıklı olarak sıralanan evler, umumiyetle toplu yapılmış; bir mimarın, ustanın elinden çıkmış gibi ve sanki çocukların yap-boz oyuncaklarını animatörüne aynı sitilde dizayn edilmiş ve aralarındaki sınırlar da genellikle duvar yerine bitki (ligustrum) ile çitlendirilerek belirlenmiştir. Nitekim –edindiğimiz bilgiye göre- buradaki evlerin %70'i Belediye tarafından inşa edilmiş ve yine bunların çoğu hâlen belediyeye aittir.

Evlerin yapımında –bizim ateş tuğla dediğimiz- yalnızca harcin konması ve tutunması için açılan oyuğun haricinde içi dolu, kırmızıdan siyaha kadar koyu tonları olan blok tuğla hâkimiyeti var. Üniversite dâhil hemen hemen diğer bütün büyük kamu ve özel binalarda bu yapı tarzı bariz biçimde fazlalık arz ediyor ve göze çarpıyor.

Yeşil çevre unutulmamış, peyzaj mimarisi de kesinlikle ihmâl edilmemiş. Parklar, spor, oyun ve eğlence alanları her çeşit gül, çiçek ve ağaçlarla donatılmış.

Cadde ve sokakların ön yüzleri, hele de şehrin ana arterleri çok temiz ve bakımlı gözüküyor. Ancak evlerin, binaların arka tarafları –hani neredeyse atılacak ne varsa oralara atılmışçasına- çok pis vaziyette. Demek ki buraları, kentin görünmeyen ya da görülmez zannedilen ikinci yüzünü yansıtıyor.

Evde çöpler tek renk (siyah) poşete atılıyor ve bunda toplanıp saklanıyor. Haftanın iki günü (Salı ve Perşembe) bunlar yola veya çöp konteynırına konuluyor. Bundan başka herhangi bir renkte poşet kullanmak yasak ve şüphe uyandırıyor. Şayet araştırılır ve yakalanırsa o kişi, –soruşturmanın seyrine göre içeriğini saptayamadığımız/bilmediğimiz- cezâî bir müeyyideyle karşılaşabilir.

Trafik çok düzenli akıyor, neredeyse hiç aksamadan işliyor. Genelde işe ve eve gidiş-gelişler özel arabalarla yapılıyor. Şehir içi ulaşımında küçük vasıtalar revaçta. Ama toplu taşıma araçlarını kullananlar da var. Bu alanda sadece otobüsler işliyor. Toplu taşımacılığı yürüten 3-4 firma var. Bunların biletleri ve abonman kartları birbirinden farklı. Örneğin; daha yaygın ve etkin olan, dolayısıyla tutulan (ki bizim de tercih ettiğimiz) otobüs şirketi, yolcunun talebine göre değişik fiyat seçenekleri sunuyor: 1. İki haftalık kart: £ 11 olan bu kartla günün fazla kalabalık olmayan belli saatlerinde (09.30-15.30 ve 18.00-06.00 arasında) otobüse

binebiliyorsunuz. 2. Dört haftalık kart: £ 37 tutarındaki bu kartı günün her saatinde kullanabiliyorsunuz. 3. Günlük bilet: Sadece o gün için geçerli. 4. Aile bileti: 5 kişiye kadar olan aileyi kapsıyor ve yalnızca o gün için geçerli. 5. Normal bilet: Tek kişinin bir defalık binışleri için. Bunun bedeli yetişkinler için £ 1, 5-15 yaş aralığındaki çocuklar içinse 50 pens. Daha küçük yaştakiler içinse ücret alınmıyor. 6. Bunlardan başka bir de yakın mesafeler için çeşitli indirimler var. Gideceğiniz yeri söylüyorsunuz ve ona göre para atıyor/ödüyörsünüz.

Bunun dışında ticarî taksiler de çeşit çeşit. Her kesimden insana hitap eden taksi grupları var. Örneğin biz, nispeten daha ucuz tarife uygulayan Ambassador'u yeğliyorduk ki bu, Hintliler veya Pakistanlılara ait bir ticarî taksi işletmesiydi. Hiçbir taksi şirketi tek bir renge, söz gelişi sarıya boyanmamıştı.

Umumî telefon kulübelerinde/ankesörlerinde şehir içi telefon görüşmeleri 30 pensten, şehir dışı ve uluslararası açılımlarda ise £ 1'dan başlıyor.

Kimse elinde cep telefonuyla dolaşmıyor. Bizdeki gibi gösteriş meraklısı tiplere pek, hatta hiç rastlanmıyor desek yeridir. Bunu gençler bile aşmış. Öyle ki mobil telefonlar, ismine layık biçimde ceplerde veya çantalarda taşınıyor. Ancak bazı gençler bunları boyunlarına asmaya devam ediyor. Bu da zannediyoruz ya güvenlik nedeniyle ya da duyum/iletişim kolaylığı sağlamak için olsa gerek. Bu durum, cep telefonları konusunda görmemişliğin ya da sonradan görmüşlüğün ortadan kalktığına ve bu yöndeki medeniliğin/ilerlemenin bir hayli yerleştiğine dair önemli bir delildir.

Burada yaşayan Hindistan, Pakistan, Bangladeş, İran ve Afganistanlılar bizim doğu ve güneydoğu bölgelerimizin taşra/kırsal ahalisini (köylü ve kasabalılarını), Afrika orijinli siyahiler ve Araplar Amerikan zencilerini; Çin, Hong-Hong, Japon, Kore, Tayland ile Malezya ve Endonezyalıları da bizzat kendilerini yansıtıyorlar. Bir başka yaklaşım/değerlendirme ile birinci gruptakiler şuna benzetilebilir: Bizim Almanya, Fransa ve İsviçre gibi bazı Avrupa ülkelerindeki yurttaşlarımızın durumu ne ise onlar da burada aynı statüde bulunuyor.

Burada neredeyse hiç dilenciye rastlamadık. Zaten öğrendiğimize göre dilencilğe burada sırf uyuşturucu müptelası bağımlılar yelteniyormuş, madde temininde/alımında kullanmak üzere. Bunun dışında şahsen ben yalnızca iki tanesine şahit oldum: Biri şehir merkezinde otobüs durağında kuyrukta beklerken yerli ve yaşlı biri idi ki yardım talebinde bulundu ama kimse oralı olmadı ve bir kuruş bile toplayamadan eli boş gitti. Bir diğeri ise yine kent merkezinde hafta sonu kalabalığını fırsat bilip gitar çalarak müzik yapan (bir şeyler söyleyen) sokak/kaldırım sanatçısı idi. Dikkat etmediğim için bunun kazancına/gelirine vakıf olamadım.

Bir Alman firması olan ALDI Süpermarketi (ki işletmecilik mantığı bizdeki BİM formatında)'nin kasiyerinin 3 pens karşılığında alış-veriş poşeti vermesi, daha

doğrusu aldıklarımızı içine koymak ve taşımak için poşeti müşteriye ekstra para ile satması bizi çok şaşırttı. Daha sonra bu uygulamayı, birkaç markette daha gördük.

Uzakdoğuluların işlettiği dükkânlar bin bir çeşit bakkaliyeyi andırıyor. Buralarda birbiriyle alâkası olmayan aklınıza gelebilecek her nevi ürün yan yana konarak/durarak müşteriye sunulup satılıyor.

Her şey için (resmî, gayr-i resmî) mutlaka sıraya giriliyor. Hemen herkes başkasının hakkına riayet ediyor. Hiç kimse açığızluk yapıp ötekinin önüne geçmeye çalışmıyor ve muamele uzadı diye de homurdanmıyor. Birinin işi bittiği zaman sırası gelen ilerliyor. Zaten görevli “*next please!*” diyor ve bu sesi duyan, çalışan personelin önüne/karşısına gelip işini hallediyor.

Ayrıca iş takibi diye bir alışkanlık da yok. Çünkü işler, başlamadan veya yarıda iken yarına ya da bir başka güne bırakılmıyor. Anlayacağınız, vazifeyi erteleme ve öteleme hastalığı edinmemişler. İşlem derhâl, mümkünse o anda bitiriliyor. Dolayısıyla dosyalar yığılmıyor ve günlerce beklemiyor. Hizmet alıcısı da git-gel yapmıyor. Şayet iş, tabiatı icabı uzayacaksa tarihi/günü ve saati tespit edilerek randevu veriliyor.

Burada nerdeyse bütün evler ya satılık veya kiralık. O yüzden yabancı birinin orada ilkönce ve en iyi öğrendiği kelimeler; “*to let*”, “*sale*” ve “*for sale*” deyimleri olmaktadır diye tahmin ediyorum. Sanırım ben de bunları kolay kolay unutmayacağım. Çünkü bu iş için biz de epey uğraştık diyebilirim. Bir evin tamamı olmasa bile kiraya verilecek bir bölümü (kat, oda ve yatak gibi) mutlaka bulunuyor. Kiralama sistemi de mükemmel işliyor. Nitekim emlakçılık orada mühim bir sektör hâline gelmiş. Belli standartlar konulmuş; onlar çerçevesinde kesinlikle kontrat yapılarak ve depozito alınarak her şey kiralanabiliyor. O sebeple burada emlakçı bolluğu var ve bunların hepsi de iyi iş yapıyor. Kâr marjları, her tür kiralama için %10 yahut £ 10.

Üniversiteye yeni başlayan (yerli-yabancı) bütün öğrenciler için oryantasyon (uyum/rehberlik) işlevini öğrenci kulübü (BUGS) üstlenmiş. Bu yapı çok iyi örgütlenmiş ve işlerini gayet güzel yapıyor. Başta gelen görevleri ise buraya gelenlere üniversiteyi, kampüsünü ve çevreyi tanıtmak oluyor. Bunlar ayrıca süreli yayın (*News of the Guild* adlı bir bülten) çıkarıyor ve bunu ücretsiz olarak dağıtıyorlar.

Bu şehirde iki devlet üniversitesi var: *University of Birmingham* ve *Aston*. Bunların haricinde *College* denilen ve üniversite statüsünde/ayarında kabul edilen 4-5 tane de özel yükseköğrenim kurumu mevcut. Bu hâliyle buranın tam bir öğrenci kenti görünümünde bir yer olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ayrıca belirtmek gerekirse bu kentin iki profesyonel spor kulübü, İngiltere Premier League’de mücadele veriyor/ediyor. Bunlar *Birmingham* ve *Aston Villa* takımları.

Buna ilişkin önemli bir not da şu: Biz oradayken GS'in eski millî futbolcusu (Fehmi) Alpay (Özalan), kariyerini A. Villa'da oynayarak/top koşturarak sürdürüyordu.

Burada adres sorma âdetten değil. Herkes şehir haritasını satın alıyor ve nereye gidecekse ona bakıyor (ki bizim de oraya gittiğimizde yaptığımız ilk işlerden biri £ 4.99 ödeyerek orta boy bir kent rehberi almak oldu). Buna rağmen yabancılardan arada sırada yer soranlar elbet çıkıyor. Bu da muhatapta/sorulan kişide ilk etapta bir ürküntü meydana getiriyor. Çünkü buna alışkın olmadıkları için böylesi bir şeyi/hareketi beklemiyorlar.

Kiralık bir eve bakarken yanı başımızdaki komşu ihtiyar kadın evinin kapısında bekliyordu. Bir müddet sonra minibüs tipinde bir araç geldi. İçeriden hemşireye benzeyen bir bayan kapıyı açtı. Yaşlı kadının elinden tutarak arabaya bindirdi ve gittiler. Anladığım kadarıyla bu, muhtemelen sosyal güvencenin bir gereği olarak onu gündüz bakımevine, yani yaşlılar yurduna götürecektir ve akşamleyin tekrar evine getirip bırakacaktı.

Üniversitede kıyafet ve tıraş serbestisi olduğu gibi bunun dışında – gözlemediğim kadarıyla- ilk ve orta dereceli okullarda da aynı serbesti mevcut. Buna göre öğrenciler istedikleri kıyafetleri giyebiliyor ve hatta örtünebiliyorlardı. Zira geleneksel giysiler içinde okullarına gidip-gelenlere tesadüf etmek, gayet normal ve olağan bir durumdu orada. Fakat okula ait özel giysiler (okulun belirlediği renk ve standartlarda tek tip elbise/forma) giyenler de vardı.

Bizim milleti sigara, bunları da obesity (aşırı kilolu olma hâli) öldürecek galiba. Henüz 10 yaşlarında görünen çocuklar (ki bunlar içerisinde bilhassa kızlar ağırlıkta olmak üzere) popolarını kaldırmakta bile zorlanıyorlar. Şişmanlık, genelde topyekûn bu kuşak ama yoğunluklu olarak bayan kesim için çok daha tehlikeli boyutlarda seyrediyor ve gittikçe artan bir grafik çiziyor.

Bizler, yani ekseriyetle doğu milletleri, oldum olası batıya ve batılılara hayranlık duymuşuzdur. Hâlen dahi bu aşağılık kompleksini üzerimizden atamamış, bu psikolojiden kurtulamamış durumdayız. Bu bağlamda şahsen ben, bu noktada sükût-i hayâle uğradığımı ve yanıldığımı itiraf edebilirim. Açıkçası oraya giderken farklı duygular ve –kim bilir- endişeyle karışık birtakım beklentiler içindeydik; gözümüzün gördüğüne gönlümüz kayarmı diye... Meğer bu kaygılarımız yersiz ve gereksizmiş. Zira göz zevkimizin alt üst olması yetmiyormuş gibi gönül dünyamız da temelinden sarsıldı. Burada kaldığımız süre içinde sevgi ve his duyularımıza fazlasıyla işkence çektirdik diyebilirim. İnanın burada iken o beğenmediğimiz, burun kıvrıdığımız memleketimizin güzelim insanına hasret kaldık, hele kızlarını mumla arar olduk; geç de olsa kıymetlerini tecrübeyle anladık.

Her işin, öyle ki bu çok küçük ve basit bir şey bile olsa başında, ortasında ve sonunda, yani her ne vakit lazım gel(ir)se; *"please"*, *"thank you"* veya *"thanks"* ve *"I am sorry"* ya da *"sorry"* demeyi âdeta hayatlarının ayrılmaz bir parçası hâline

getirmişler. Nitekim malumunuzdur; “*lütfen*”, “*teşekkür ederim*” ve “*özür dilerim*” ifadeleri, medenî/insanî ilişkilerde nezaketin/centilmenliğin, hanımefendi/beyefendiliğin olmazsa olmaz şartı ve ölçüsüdür.

Yolda giderken/trafik akarken sürücüler, her şarta hazır vaziyette oldukça temkinli araba kullanıyorlar. Arabayla karşı karşıya gelindiğinde kibar biçimde yayaya öncelik hakkı tanıyor ve el hareketiyle (işaret diliyle) içeriden/camdan “*here you go*” deyip (işareti yapıp) yol veriyorlar. Bu tarz davranışlar onlarda bağışıklık oluşturmuşçasına refleksleri o anda hemen harekete geçiyor.

Bizde yaygın bir âdet hâlini alan iki davranış, sanki onlara hiç sirayet etmemiş/bulaşmamış. Bunlar, dışarıda çekirdek vb. kabuklu yiyecekler yemek ve sakız çiğnemek. Bunları sosyal yaşamda/toplum içinde yapana kolay kolay rastlanmıyor.

Sigarayı daha çok gençler ve yabancı uyruklular içiyor. Sakız kullanımı da öyle. Sanki bunlar, üçüncü dünya ülkeleri vatandaşlarına özgüymüş ve geri kalmışlığın yahut gayr-i medeniliğin simgesi/göstergesiymiş gibi bir algıdan bahsetmek mümkün. Çünkü bunları yapanlara karşı açıkça söylenmese/belirtilmese de tavırlarıyla bir aşağılama ve küçümseme yaklaşımları olduğu çok belli.

Üniversite yerleşkesine girişte yol kenarında sağlı-sollu iki elma ağacından (ki bunlar, Japon elması dedikleri cinsten, minik boyutlarda/küçücük) gidip-gelirken birkaç elma koparıp yemek, biraz da ceplerimize koyup yolda atırtmak, en büyük zevkimizdi. Bunlar, ya gerçekten çok hoştular ya da her nedense bize çok tatlı geliyordu.

Arabaların direksiyonlarının sağda bulunması ve yolların gidiş-geliş istikametlerinin buna göre tanzim edilmesi, bizim en Fransız kaldığımız/yabancı(sı) olduğumuz düzenleme diyebiliriz. Zira hayat felsefemizin alt-üst olması gibi bir şey bu. O yüzden bunu benimsemekte bir hayli zorlandığımızı söyleyebiliriz. Bu manzara karşısında zaman zaman aklımıza hemen şu meşhur Temel fıkrası gelirdi: “*Hepsi ters yönden geliyor*” gibisinden.

Tam teşekküllü bir asfaltta şu bölümler yer alıyor: Geçişe (bizde sollamaya, orada sağlamaya) izin vermeyen kesintisiz çizgiler, geçilebilen kesik kesik/bölünmüş çizgiler, park yapılabilir/park alanı olduğunu gösteren çizgiler, yaya geçişleri için ayrılan güzergâh/yaya yolu çizgileri ve bisiklet yolu çizgileri.

Açıklık-saçıklık var ama orta(lık) yerde fazla sarmaş-dolaş olmak, sıklıkla rastlanan olaylardan değil. Bu tür görüntülere daha çok üniversite kampüsünde, dışarıda ise bazı gençler arasında tesadüf edilebilir. Gerçi bu gereksinimlerini hafta sonlarında (holiday) müdavimi oldukları cafe, bar-pavyon gibi gece kulübü ve eğlence mekânlarında; yani gece hayatında yeterince giderdikleri ve tahminimize göre tatmin oldukları için ayrıca –kendilerini teşhir edercesine- göz önünde bu duygularını faş etme ihtiyacı duymuyor olabilirler.

Sabah kahvaltılarını genellikle kurutulmuş ve paket kutularda ambalajlanmış birtakım gıda maddelerinin karışımından oluşan (mısır, yulaf, kuru yemiş gibi) hazır yiyeceklerin üzerine süt dökerek, bazen buna bir de muz ekleyerek yapılan (ve –teşbihte hata olmazsa- *pet shop*larda satılan evcil hayvan mamalarına benzeyen) mönü ile geçiştiriyorlar.

Üzerlerine “free” damgası vurularak veya etiketi yapıştırılarak ekseriyetle otobüslerin ilgili yerlerine bırakılan ve ücretsiz dağıtılan *Metro* adlı yerel gazete dikkat çekici bir uygulama. İsteyen herkes otobüse bindiğinde bu gazeteden bir tane alıyor ve yolculuğu süresince okuyor, inerken de ya aynı yere bırakıp gidiyor veya yanında götürüyor.

Şehirde hemen her şeyi, bizdeki Belediye Başkanlığı makamının yerini tutan ancak daha çok Belediye Meclisi’ni çağrıştıran ve adına *City Council* denen mekanizmadan oluşan teşkilat ve onun ekibi yürütüyor. Bölge/semtlerde ise (ki Sally Oak, Edgbaston gibi) yine bizdeki mahalle muhtarlıklarını, daha doğrusu ihtiyar heyetini andıran ve *Community Centre* diye isimlendirilen konaklar ve bura(lar)da istihdam edilen hem gönüllü hem de ücretli elemanlar, bu işlerin temsilciliğini ve organizatörlüğünü yapıyor.

Aldığımız bilgiye göre bu kentin nüfusu \pm 1 milyon civarında ve bunun %50’sini yabancı orijinli vatandaşlar teşkil ediyor. Dışarıdan iş, eğitim vs. gibi sebeplerden dolayı geçici olarak burada ikamet edip yerleşenler de hesaba katılırsa demografik yapı, kesinlikle yabancıların lehine bir görünüm arz etmekte; yerli halk da bunu teyit etmektedir/doğrulamaktadır. Bu durumdan hiç kimsenin rahatsız olduğu falan yok veya öyle görünüyorlar. Aksine memnuniyet duyduklarını bile her fırsatta dile getiriyorlar.

Alış-veriş merkezleri tıklım tıklım. En ucuzundan en pahalısına kadar her malın müşterisi var. Ama hususiyetle belirtmek lazım gelirse sanki burada herkes sırf mide mücadelesi veriyor, yemek savaşı yapıyor ve salt onun için çalışıp didiniyor, durmaksızın koşuşturuyor. Meseleye bir başka açıdan yaklaşırsak burdakilerin tamamına yakını denilebilecek çoğunluk, tüm yeme-içme ihtiyaçlarını dışarıda hallettiği için böylesi bir manzara ile karşılaşyoruz. Zira evde yemek yapıp sofraya oturarak ailece başına oturup/toplanıp beraberce yeme dertleri yok. Bu gelenek olmayınca her şey ev dışına taşınıyor. Evde bir şeyler hazırlansa dahi o yine dışarıda tüketiliyor. Nitekim öğünsüz/düzensiz ve gelişigüzel hormonlu gıdalarla beslenme bağıışıklıkları, vücut kitle endekslerine pekâlâ yansımış zaten.

En fakir/varlıksız ve çelimsiz gibi görünen, bu nedenle acaba bir şeyi var mıdır diyerek acıdığımızdan dolayı içimizde kendisine yardım etme isteği uyanan (bay-bayan fark etmez) insanların bile altlarında iyi-kötü arabası var. Çünkü burada araba sahibi olmak, lüks değil aslı/temel bir ihtiyaç kabul edilmektedir. Kaldı ki ikinci el arabalar, diğer yaşam koşullarına göre oldukça ucuz sayılır.

Bütün konutlarda pişirme (mutfak), ısıtma (banyo) işlerinde ve ısınma (oda) gereksinimini gidermek için istisnasız doğalgaz kullanılıyor. Bu yoksa elektrik enerjisinden yararlanılıyor. Katı yakıt maddesi asla tüketilmiyor veya zannımızca bu yasak. Uygarlığın bu büyük ve önde gelen tabiatla barışık/uyumlu iki nimeti, her yere hâkim kılınmış.

Benzin mazottan birkaç pens daha ucuza satılıyor. Kanaatimizce çevreye duyarlılıktan kaynaklanan politika(lar) gereği benzin sarfiyatı teşvik ediliyor ve devlet bunu sübvansede ediyor. Dahası egzozlardan pis duman ve koku çıkmıyor ya da meseleyi şöyle açıklayabiliriz: Trafikte her daim sıkışıklık meydana getirecek denli aşırı miktarda fazla araba olmasına rağmen egzoz ve hava kirliliğinden bahsetmek imkânsız gibi bir şey. O yüzden dizel arabaların arkasından geçseniz bile rahatsız olmuyorsunuz. Bunun sebebi ise galiba her tür akaryakıtta ilave katkı maddesi ekliyor olmaları dolayısıyladır.

Ayrıca bütün yollar her zaman tüm vasıtalara açık. Bizde olduğu gibi ağır tonajlı kamyon/tırların, günün bazı saatlerinde birtakım güzergâhlarda trafikte seyretmesine yönelik herhangi bir kısıtlama/sınırlama bulunmuyor. O nedenle her an, her tür araç, her yolda karşınıza çıkabilir.

Üniversite öğrencilerinin her şeyi meydana. Kampüs âdeta insan pazarı; lâkin kimse kimseyi dikizlemiyor, ayartmaya çalışmıyor. Herkes gözüne kestirdiğiyle derhâl kontak kuruyor, ilişkiye geçiyor; yani muhabbete koyulabiliyor. Bunu, karşılıklı rızaya dayalı olarak ileri boyutlara da vardiabiliyorlar. Bunda hiçbir beis olmadığı ve sıkıntı çekilmediği için sonuçta doğal olarak herkes kendi partneri (karşit cinsten olan arkadaşı/sevgilisi) ile ilgileniyor.

Ticarî taksiler dâhil bütün toplu taşıma araçlarının şoförleri cam kabin içinde koruma altında bulunuyor. Bu tedbir, emniyet/güvenlik gerekçesiyle alınmış. İcap ettiği takdirde müşteriyle megafon vasıtasıyla konuşuyorlar. Bazı otobüslerde kontrol kamerası var ve görüntüler ekrana yansıyor.

Bisiklete binme ve onunla yolculuk etmek çok yaygın. Buna ayrılmış hususî yollar olduğu gibi kampüs içinde ve şehir merkezinde bisikletlere tahsis edilmiş park alanları mevcut. Altyapı düzenlemeleri yapılarak insanların sanki bu çevre dostu aracı edinmeleri ve kullanmaları özendiriliyor.

Tuvaletlerin durumu tam bir facia. Su kullanılmıyor, sadece tuvalet kâğıdıyla kuru temizlik yapılarak yetiniliyor. Tabii bu durumda WC ve lavaboların bulunduğu yerlerde müthiş bir pis koku hâkim. Ne kadar temizlense, dezenfekte edilse ve hatta parfümsü kimyasallar sıkılsa da sinen kokuyu gidermek mümkün olmuyor. Lavaboların yanlarına sterilize edilmiş el havlu(su) ruloları konulmuş. Kâğıt havlu veya peçete gibi koparıp atmıyorsanız, temiz yerini çekip öyle kullanıyorsunuz.

Televizyon kanalları ücrete tabi. Kablolu sistem ağır var. İstenilen kanala abone olunmak suretiyle söz konusu kanal izlenebiliyor. Çoğunlukla 3-6 arasında

değişen TV kanalı yaygın. O bakımdan çatılarda anten kalabalığına ve görüntü kirliliğine rastlanmıyor, yani hiç yok denecek kadar az.

Yabancı menşeli topluluklar anavatanlarındaki ünlü sanatçıları konser vb. etkinlikler için buraya davet ediyor ve bunu duvar afişleriyle kendi halklarına duyuruyorlar.

PVC'ye özentisi yok. Ahşap mamulleri korumaya çalışıyorlar. Çelik kapı furçası/modası da yok.

Havaî hat yok. Bütün kablolar (elektrik, telefon ve TV bağlantıları) yeraltına indirilmiş/döşenmiş durumda.

Gecekondu tipi evler yok. Varoşu andıran mahalle/semte yapılaşması, görüntüsü ve olgusu da mevcut değil.

Şehrin en ücra noktasına varıncaya kadar belediye hizmeti götürülmüş. Öyle ki asfaltın ve kaldırımın uzanmadığı bir köşe bulamazsınız.

Çevre düzenlemesi yapılmamış, yani plânsız-projesiz ev ve sokak göremezsiniz.

Street/anayol ve road/ara yol kenarlarına kabinler yerleştirmek suretiyle oluşturdukları kapalı mekânları portatif görünümüne umumî tuvalet olarak değerlendirmişler ki bunların başında/kapısında görevli bulunmuyor, ihtiyacı olan coin/bozuk para ile giriyor. Bunlar elbette bir ihtiyaçtan doğmuş ve çok da gerekli ama âdeta City Council'e/Belediye'ye ait para basma makineleri gibi çalışıyor.

Otobüslerde bayan şoför de istihdam ediliyor ve bunlar (bay-bayan)a belli bir kıyafet ve tıraş mecburiyeti getirilmemiş. Otobüslerde çok sık olmamak kaydıyla/nadiren bilet ve kart kontrolü yapılıyor ama yakalanma neticesinde bunlar ne tür bir muameleye maruz kalıyor/bırakılıyor, doğrusu onu da bilemiyoruz.

Şehir olabildiğince geometrik/yatay biçimde yayılmış/genişlemiş. Elbette bir City Centre var ama burası bir kültür-sanat, eğlence ve özellikle beynelmilel nitelikli üreticilerin markalı mallarının teşhir edildiği/sunulduğu ve satıldığı mağazaların, alış-veriş merkezlerinin yoğunlukta olduğu bir market/pazar hüviyetinde. Öyle ki Emniyet Müdürlüğü/Polis Merkezi dahi kentin dışında sayılabilecek bir yerde konumlanmış.

Bu şehirde her daim puslu bir hava hâkim. Yağmur zaten çok yağıyor ama yağış olmayan günlerde bile hava yine kapalı. Güneş bulutların arasından çıkıp bir türlü yüzünü göstermiyor. Ender denilebilecek zamanlarda güneş gözüktüğünde ise herkes plaja gider gibi bir görünüme bürünüyor hemen. Bu durumu müşahade edince kuzey ülkelerinden yurdumuza gelen turistlerin bize göre soğuk veya en azından serin sayılabilecek mevsimlerde güney sahillerimizde –biz çekindiğimiz hâlde- onların büyük bir hevesle ve çok rahat bir şekilde niçin denize girdiklerini, buna nasıl can attıklarını şimdi daha iyi anlıyorum.

Böylesi bir kara parçasına neden “güneş batmayan ülke” diyorlar, doğrusu pek şaşırıdım ve kavramakta zorluk çektim. Çünkü güneş doğmuyor ki batsın! Bir de adamlar çok ukala. Hiç de hak etmedikleri bir gurur içindeler. Kendilerini efendi, diğer milletleri hizmetçi gören bir zihniyete sahipler; yani Yahudi mantalitesi/felsefesine benzer bir anlayış taşıyorlar. Bu tutumlarını Avrupa Birliği’nde de sürdürüyorlar. O kulübün içinde olmaktan sanki hiç memnun değilmiş gibi bir havadalar. Hemen her fırsatta kendilerinden (gelin-güvey olma hâllerinden) menkul rahatsızlıklarını yüksek sesle dillendiriyorlar. Paralarını değiştirmeye tenezzül etmedikleri bir yana alış-verişlerde Euro’yu bile kabul etmeye yanaşmıyorlar. Dahası başka bir yabancı dil öğrenmeyi akıllarının ucundan bile geçirmiyorlar⁴. Devletlerinin üç tane resmî ismi mevcut: *Great Britannia*/Büyük Britanya, *United Kingdom*/Birleşik Krallık ve *England*/İngiltere.

Çöplerin toplanması çok ihmâl ediliyor. Öyle ki çöplerin bazen günlerce hatta haftalarca alınmadığı oluyor. Mahallelerin çok pis vaziyette oluşu, olağan bir vakıa hâlini almış artık. Halk ister istemez bunu kanıksamış olacak ki fazla şikâyet eden yok. Biriken çöpler genelde evlerin ve iş yerlerinin arka taraflarında depolanıp saklanıyor. Ama yine de çöp yığınlarının kokusu caddeden, sokaktan çok keskin/acı bir şekilde hissediliyor. Buna bir de Uzakdoğuluların bol soslu, yağlı, baharatlı, acılı yemek rayihaları karışınca çevre kokudan geçilmez hâle geliyor. Toplu taşıma araçları da temiz değil. Pis görünüme genelde çocuklar ve gençler sebep oluyor ki bunların ekseriyetini yine Uzakdoğu uyruklu *karaoğlanlar* oluşturuyor. Bizzat defalarca tanık olduğum için yakinen bilerek söylüyorum ki söz konusu coğrafyanın milletlerine mensup çocuk ve gençler –maalesef- yiyip içtikleri her şeyin ambalaj, kutu, atık ve artıklarını otobüsler dâhil her yere pervasızca/sorumsuzca atıyorlar.

Dışarıda polise, hele de askere rastlamak neredeyse imkânsız. Polis ancak bir hâdise vuku bulduğunda ve çağrıldığında lütfen ve keremen teşrif ediyor olay mahalline.

En başta *harikalar dünyası* diye tanımlanabilecek *Oxford* kenti, tek kelimeyle apayrı ve bambaşka bir âlem: Tarihî dokusu, otantik yapısı ve romantik görünümü ile tam manasıyla asalet timsali bir şehir. Meşhur üniversitesi ise bu ünü gerçekten hak etmiş muazzam ve muhteşem bir manzume. Burası, mimarî tarzı ile değil de plân ve projesi itibarıyla tam bir Selçuklu ve Osmanlı stilinde inşa edilmiş devâsa yapılar bütünü. Bir değil onlarca binadan oluşan ve çok geniş bir sahaya yayılan, öyle ki bütün kent sanki ondan ibaretmiş gibi bir görünüm

4 Bu durumu test etmek için yukarıda bahsi geçen Prof. Dr. unvanlı danışmanımıza sorduk; “Yabancı diliniz var mı” diye. Gururla, “Hayır” dedi. Ardından; “Almanca ve Fransızca gibi batı dillerinden birini öğrenme arzusu içinde olmadığınız mı hiç?” diye üsteledik. Bu sefer büyük bir pişkinlikle; “Gerek yok ki, İngilizce zaten bir dünya dili ve her yerde geçerli. Ben, bütün işlerimi bununla halledebiliyorum. O nedenle başka birine merak duymadım ve lüzum hissetmedim” diyerek kestirip atıverdi adam. Umarım, bizdeki kompleks/takıntı ile onlardaki rahatlığı bu örneklerle anlatabilmişizdir.

hâkim. Zaten şehir kurgusu da buna göre tasarlanmış ve dizayn edilmiş. Yani odak noktasını üniversitenin teşkil ettiği ve her şeyin bunun etrafında ve yine bunun için döndüğü abidevi bir külliye. Şehir üniversite ile o denli özdeşleşmiş ve iç içe yaşıyor ki âdeta bu yerleşim birimi onun için var edilmiş ve yine onun adına varlığını sürdürüyor desek, abartmış olmayız.

Ortalıkta başı-boş dolaşan kedi ve köpek görmek mümkün değil. Bu tür hayvanlar sahiplenilmiş veya koruma altına alınmış olmalı diye düşünmeden edemiyoruz. Belki insanlar bunları bulup birer tane edinmekte sıkıntı bile çekiyordur. Bizde sokaklar kedi-köpek bolluğundan geçilmiyorken burada tam tersine bu hayvanların kıtlığından söz edilen bir ortamla karşılaştık gibi.

Çok kısa, öz ve basit konuşuyorlar. Günlük hayatta kullandıkları sözcük sayısı birkaç yüzü ya geçer ya geçmez. Açıkçası konuşmaktan pek haz etmiyorlar. Cümle kurmaktan bile acizler veya hoşlanmıyorlar desek yalan söylemiş olmayız. Yalnızca kelimelerle idare edip gidiyorlar. Sözü hiç uzatmadan, edebiyat yapmadan ve hele ağdalı ifadelerle yeltenmeden/başvurmaktan meramlarını en yalın biçimde anlatıyorlar; kısaca kestirip atıyorlar. Genellikle çok bilinen, herkesin kolaylıkla anlayabileceği basmakalıp sözcüklerle ve aynı şeyleri çok tekrar ederek ama eş-anlamlılara yer vermeden ve dahi hiç külfete girmeden konuşuyorlar. Meselâ; *hello, hi, good, how are you, fine, well, and you, OK, please, come in, excuse me, sorry/I'm sorry, thanks/thank you, see you, good bye, bye...* dillerine pelesenk ettikleri lafızlardan bazılarıdır.

Neredeyse kimse kucağında çocuk taşıyor. Bunun için çocuk arabaları kullanılıyor. Çocuklar bir yere götürüp-getirilirken bunlara konuyor. Halk otobüsleri bunlara göre ayarlanmış, dolayısıyla bunların yerleştirileceğe özel bölümleri var. Yük ve eşya için de ayrı yerler düşünülmüş. Kaldırımların durak yerlerinde bulunduğu kısımlar, bunların iniş-çıkışları için alçak yapılmış. Dahası otobüs, gerektiğinde alçalıp-yükseliyor. Özürlüler de göz ardı edilmemiş. Bunların kolaylıkla ve zahmetsiz bir şekilde otobüse binip-inmeleri için daha özel bir sistem yapılmış. Engelli arabalı yolcu, otobüse bineceği anda biniş kapısı önünde kapağa benzer bir düzenek açılıyor ve zemin seviyesine inerek köprü vazifesi görüyor, peşinden onu kaldırıyor; ilgili kişi araca bindikten sonra da kapanıp alttaki yuvasına giriyor.

Takım elbise giyinmeyi ve kravat takmayı sevmiyorlar. Çok nadir görülse de – bizim jargonda grand-tuvalet denen- giyim tarzı, o toplumda biraz garip kaçıyor/ karşılanıyor. Halk koyu renk elbise giymeyi tercih ediyor. Bunlar içerisinde siyah ağırlıkta ve yoğun olarak da kıvılcık ve kara derililer arasında revaç bulmuş vaziyette. Tahminlerimize göre bu tür giysilerin yeğlenmesi, kiri kaldırıyor/belli etmiyor ve ütü gerektirmiyor olması sebebiyledir.

Üniversite yerleşkesinde ibadethane olarak tahsis edilmiş bir mekân var. Burası bütün inanç mensuplarına açık. Her grup (ki bunları cemaat diye nitelendirmek

kanımca daha doğru olur), inançlarının gereği olarak dinî ritüellerini yerine getirmek için burayı kullanabilmektedir. Yalnız bireysel ibadet için sorun yok da toplu ayinler için oranın kendilerine ayrılmasına yönelik önceden ilgili birimden izin alınması lazım geliyor ki hem orası kendileri adına tanzim edilsin hem de başkaları tarafından rahatsız edilmesinler. Örneğin, her hafta Cuma günleri malum öğle saatlerinde burası Müslüman kitleye tahsis ediliyor ve gayet rahat biçimde burada cemaat hâlinde namaz ifa/eda ediliyor. Ayrıca yine burada iki adet büyük ilan panosu var. Bunların esprisi, her dinî oluşumun haber, bülten ve duyurularını burada askıya çıkarmasını sağlamaktır. Bir de her grup, kendilerine ayrılan kısımda toplanma tarih/gün ve saatlerini bildirmektedir. Dolayısıyla her inanç kesimi burada veya bir başka yerde kendileri ile ilgili olarak düzenlenen etkinlikleri bu panodan öğrenebilmektedir. Panoda kendilerine ayrılan sütun başlıklarından anladığım kadarıyla bu üniversitede organize olan ve faaliyette bulunan dinî topluluklar şunlardır: **I. Board:** *Jewish Society, Methodist Society, Anglican Society, Catholic Society, Society: F. H. Committee.* **II. Board:** *Buddhist Society, Christian Science, Orthodox Society, Alpha Society, Pentecostal Society, Baptist Society, Sikh Society, Islamic Society.* Özetle, toplamda bu 13 inanç grubu kendilerine ayrılan bölüm(ler)e ilanlarını asıyor ve mensuplarını birtakım şeylerden haberdar ediyor. Her topluluk diğerlerine öylesine saygılı davranıyor ki asla bir başkasının yerini işgal etmiyor ve öteki ilanlara dokunmuyor/ilişmiyor.

En ufak dükkâna, hatta bazı evlerin dış cephelerine bile güvenlik için kamera sistemleri takılmış/kurulmuş. Çoğu yerde buna ek olarak bir de alarmlı detektör âleti bulunduruluyor.

Burada –ne yazık ki gösteriş meraklısı bir toplum olarak bizde boy boy her ebat ve çeşitte örneklerine sıkça rastladığımız- resmî veya özel kurum ve kuruluşlar ile kamuoyu için ehemmiyet arz eden bazı yerleri/binaları belirten devasa/koca koca renk cümbüşü içinde albenili ve ışıklı tabelâlar, levhalar duvarlara, çatılara ve direklerle asılmıyor. Genelde bu tür belirteçler, küçük ve gösterişten uzak gayet mütevazı bir görünümdeler.

Noel kutlamaları için hazırlıklar aylar öncesinden start alıyor. Söz gelişi daha yeni yıla 3 ay varken şimdiden her tarafı yılbaşı kutlamalarının heyecanı sarmış durumda. Aklınıza gelen her yer cıvılcı olmaya başlamış bile... Hediyelik eşya, süs aksesuarları vs. israf ekonomisi burada çok önemli bir sektör hâlini almış vesselâm. Tam anlamıyla ölçsüz bir harcama çılgınlığı almış başını gidiyor. Bu hadsiz sınır tanımazlığı durdurana aşk olsun!

Ağaçlardan yerlere dökülen sonbahar yaprakları, bir yandan çok güzel bir manzara meydana getirirken öte yandan çok büyük bir sorun oluşturuyor.

Kaldırımlar –bizdeki gibi- bordür taşı türünden ekipmanlarla değil taşıt yolunun seviyesi biraz yükseltilecek asfalt malzemesinden yapılıyor. Dolayısıyla buralar, deforme olduğunda –bizim belediyelerin yap-boz uygulamasına benzer

biçimde- onu toptan değiştirmek yerine eskiyen/bozulan kısımların üzerine ince bir tabaka hâlinde asfalta/zifte benzer maî/akıcı koyu sıvı bir madde döküp kaplıyorlar ki bu, çabucak kuruyor ve ertesi gün yol yayalara açılabilir. Bu onarma yöntemi, hem pratik hem de maliyeti oldukça düşük.

Ev ve dükkânların tadilat ve tamirat işleri, içi tam donanımlı âlet-edevat arabalarıyla gerçekleştiriliyor. Buna göre ilgili meslek erbabı, araç-gerecini malzeme aracına yerleştirip amele, işçi ve ustasıyla birlikte geliyor; gerekeni yapıyor ve bitirince de etrafı toplayıp aynı şekilde gidiyor. Bu işler gerçekten çok güzel/tıkırında işliyor. Her şey profesyonellik disiplini içinde yürüyor. Neticede müşteri verilen hizmetten memnun, çalışan da hak edip aldığı paradan razı olarak birbir(ler)inden ayrılıyorlar.

Yayalar akan trafikte yoldan geçmek isterlerse direklere sabitlenmiş stop butonlarına basıyor, kısa bir süre sonra yeşil ışık yanınca geçiyorlar. Sürücüler de her an böyle bir şeyle karşılaşma durumuna hazır vaziyette tetikte bekliyor olacaklar ki temkinli davranıp hemen duruveriyorlar.

Bizim orada bulunduğumuz sıralarda önce Norway, sonra da England'da bar ve cafeler dâhil olmak üzere umuma ait bütün kapalı mekânlarda sigara içilmesinin yasaklanması, ciddi ve etraflı biçimde tartışılmaktaydı. Diyebiliriz ki o vakitler, gündemin en flash maddesi kapalı yerlerde tobacco/tütün mamullerinin tüketilmesinin engellenmesi mevzuu idi.

Sigara çok pahalı: £ 2.50-5.00 dolayında. Ama alkollü içkiler oldukça ucuz ve yaygın. Bu uygulama da bir devlet politikası. Hükümetler, popülist siyaset yaklaşımıyla birincisini azaltmaya, ikincisini ise özendirmeye/desteklemeye çalışıyorlar. Nitekim sigaranın aşırı derecede pahalı olması bir yana paketlerin üzerlerinde/geniş yüzeylerinde iri punto ve bold yazılarla; "*Sigara içmek genç yaşta öldürür*", "*Sigara kansere yol açar*" gibisinden uyarılar var. Zaten bunu genellikle alt gelir grupları ve gençler tüketiyor. Alkol ise dinî ve millî içki olarak addedildiğinden bir hayli ucuz ve yaygın. Bazı markaları tüketmek ise bir prestij/saygınlık ve sosyal statü meselesi onlar için.

Gece 10.⁰⁰ haberleri "*Dünyada Bugün*"e ayrılmış. Yeryüzünün herhangi bir köşesinde ne olmuşsa kanal, oradaki muhabirine bağlanmak suretiyle olayın detaylarını bizzat yerinden canlı alıyor ve dinleyicisine aktarıyor. Bu da tabii ki izleyiciye güven veriyor. 10.⁴⁵-11.⁰⁰ p.m. arası BBC Radio 4'te "*Bir Roman Bir Hikâye*" türü bir program var. Yine aynı frekansta gece 11.⁰⁰ haberlerinin ardından 12.⁰⁰ye/midnight'a kadar "*Parlamentoda Bugün*" adlı bir program yayınlanıyor.

Öğle yemeği diye bir şey yok gibi. Herkes nerede ne bulursa veya evden ne getirmişse kendisi için uygun gördüğü yerde onu atıştırıyor.

Öğretim elemanları bir yana öğrenciler dahi bilgisayarını, bilerek ve anlayarak; yani bilinçli bir şekilde ve çok yaygın olarak kullanıyorlar.

Soğuklar ve kış mevsimi sanki buraya hiç uğramıyor. Aslında uğruyor hem de fena/aşırı derecede ama ona aldırış eden yok. Meselâ, Aralık ayı gelmesine rağmen çoğunluk itibariyle hâlâ yazlık diyebileceğimiz elbiselerle arz-ı endam ediyorlar. Öyle ki bu mevsimde göbeği açık vaziyette ve oldukça rahat biçimde ortalıkta dolaşmakta olan hiç de azımsanmayacak yoğunlukta kişiye rastlamak mümkün ve bu çok normal görülmekte ve doğal karşılanmaktadır.

Christmas, birthday vb. özel günler bunlar için olağanüstü/ayrıcılık önemi haiz. Bu günlere mahsus tebrik ya da davetiye kartı satan dükkânlar var ve bunlar çok güzel iş yapan kazancı bol sektörler arasında yer alıyor. Noel ve yeni yıl/yılbaşı hazırlıkları biz buraya geldiğimizde yavaş yavaş başlamıştı bile. Şimdi tam gaz bu hazırlıklar devam ediyor her tarafta. Hediye alış-verişi bu günlerin ayrılmaz bir parçası. Hemen herkes kendi çapında bunun telâşını içinde.

Çok enteresan bir saptama da şu: Çay pahalı; kahve, daha doğrusu nest cafe türü içecekler ucuz ve çaydan daha fazla tüketiliyor. Bu da bizim kültürümüze nazaran ilginç veya bize ters gelen bir şey değil mi?

Ekmeçler poşetlerde (800 gr.lık) ve kesilmiş/dilimlenmiş olarak satılıyor. Dolayısıyla üretici firmanın adı ile kendine ait ve ürün hakkındaki tanıtıcı bilgiler, ekmeğe yapıştırılan etiketle değil plastik/naylon koruyucu üzerindeki açıklamalarla tüketicilere veriliyor.

Her şey ambalaj içinde sunuluyor müşteriye. En ufak hacimlisinden, en az gramajlısından en büyüğüne ve ağırlığına kadar bütün ürünler paketlenmiş vaziyette. Bu durumda halk, galiba mazruftan çok zarfa para ödüyor. Gerçekte ambalaj sanayi çok gelişmiş ve bunlar sıradan kaplama/kapatmalar değil, öylesine kaliteli ki hakikaten mükemmel bir paketleme sistemi hâkim her alanda. O sebeple yığınlarla denilecek miktarlarda devasa atık/çöp dağları oluşuyor her yerde.

Geceleri taksi şoförleri ve –yukarıda sözü edilen- karaoğlanlar, kavga başta olmak üzere çok gürültü yapıyorlar. Fakat çevreden bunlara herhangi bir müdahalede bulunan çıkmıyor veya buna cesaret eden yok. Sanırımza göre bu pasif/sessiz duruşlarının ve tepkisizliklerinin nedeni, onlardan korktukları ve başlarına bir belâ gelmesinden çekindikleri içindir.

IV. TÜRK İSLÂM SANATLARI TARİHİ ANABİLİM DALI KOORDİNASYON TOPLANTISI VE TÜRK-İSLÂM SANATLARI'NDA TERMİNOLOJİ SORUNU ÇALIŞTAYI HAKKINDA BİR DEĞERLENDİRME

Turkish Islamic Art History Department Coordination Meeting and An Assessment of Terminology Issues in Turkish Islamic Art

Okt. Mustafa SEZER*

Bu yıl Sakarya'da 11-12 Haziran tarihlerinde gerçekleştirilen IV. Türk İslâm Sanatları Tarihi Anabilim Dalı koordinasyon toplantısı başarıyla gerçekleştirildi. Toplantı tarihin ötesine bir yolculuk tadı veren Geyve, Taraklı ve Göynük gezileri ile sona erdi. Koordinasyon toplantılarının ilgili alanlarına katkı sağladığı muhakkaktır. Yine bu toplantılar o alana mensup akademisyenlerin bilgi birikimlerini karşılıklı istişare ile paylaştıkları ve bunun da ötesinde tanışıp kaynaştıkları ve bu alana yeni mensup olan araştırmacıların bilinçlenmelerini sağlayan fırsatlardır.

Bu yılki toplantıda Türk-İslâm Sanatlarında terminoloji sorunu ele alındı. İlk olarak yapılan genel değerlendirmelerde ders materyallerinin canlılığını koruması için bu alanda da açılıma ihtiyacın olmasıydı. Bu, yeni yetişen neslin yetiştiği nesnelere okudukları materyaller arasında uçurumun olmaması için gereklidir. Esasen İslâm Sanatları evrensel sürekliliği gösterir. Geçmişten günümüze gelen bu şaheserler toplumların kendisini tanımalarına katkı sağlayan kültürel miraslardır. Aslında bu açılım diğer alanlarda da yapılmalıdır. İslâm sanat eserlerine ve onun tarihine "sîrû fi'l-ardi fe'nzurû keyfe kâne âkibetü'l-mükezzibîn" yani "yeryüzünde gezip dolaşın, sonra da yalanlayanların sonunun nasıl olduğuna bir bakın" ibret gözlüğüyle bakılmalıdır. Yine konuşulması gereken noktalardan birisi de İslâm sanatının çerçevesi ve problemleri nelerdir? Aslında bunun iyi belirlenmesi gerekmektedir. Motiflerle ilgili dökümümüzün olmayışı büyük bir eksiklik olmalıdır. Bizim coğrafyamız İslâm sanatlarının membaı iken bu tür dökümleri batı kaynaklı sitelerden ve araştırmalardan alıyor olmamız büyük bir boşluk olduğu görülebilir.

* Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, (mustafasezer74@hotmail.com)
1 En'âm Sûresi, 11.

3 farklı oturumda 8 ayrı konunun ele alındığı çalıştayın ilk oturumu, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Candan Nemlioğlu'nun Başkanlığında, Necmettin Erbakan Üniversitesi Öğretim Üyesi, Prof. Dr. Ahmet Saim Arıtan, Yalova Üniversitesi Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. Mustafa Sürün ve Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi Araştırma Görevlisi Hayrunnisa Turan'ın katılımı ile gerçekleştirildi.

Açılış konuşmalarının sonrasında Türk-İslâm sanatlarında terminoloji meselesi üzerine oturumlar başladı. İlk olarak Palmet motifinin kullanılışı veya yanlış kullanılışı tartışıldı. Palmet: palmiye dalı, yelpaze şeklinde bezek, palmiye şeklinde hurma yaprağı, palmiye ağacının simetrik soyutlaması şeklinde anlaşılmıştır. Bu ismi aslında batılılar kullanmıştır. Bu motifin vatanı Sümer, Asur, Mısır veya Mezopotamya'dır. Rûmî vb. birçok form Palmetin çeşitlemesi sayılmıştır. Kimileri Palmet motifine nevruz çiçeği demiştir. Kimileri Palmet olarak adlandırılan esasen Rûmî olarak isimlendirilmesinin doğru olacağını düşündüğümüz bu motifin zoomorfik (hayvanı temel alan motiflendirme) olduğunu düşünürken (fantastik yaratıklar menşeli olduğunu düşünenler de vardır) kimileri ise nebatî menşeli olduğunu savunur. Rûmî ile Palmetin eş anlamlı olduğunu savunanlar da vardır. Oysa Palmet motifinin menşei İslâmî dönem olmalıdır. Çünkü Palmet denilen motif erken dönem İslâmî mimarîde kullanılmıştır. Abbasîler Samarra süslemelerinde bu motifi kullanmışlardır. Bu motif böylece İslâm sanatlarına dâhil olmuştur ve dönüşerek imtizaç etmiştir. Etki bakımından Emevî sanatında Akdeniz ve Roma etkisi görülürken Abbasîlerde Samarra ile Orta Asya etkisi sezilir. Türk İslâm Sanatlarında üç tür tezyinat vardır: 1) Hendesî, 2) Nebatî, 3) Rûmî. İşte batılıların Palmet olarak isimlendirdikleri bu motif aslında İslâm sanatında kullanılan Rûmî motifi olmalıdır. Bu isimlendirme batılı araştırmacılardan tercümeler yoluyla gelmiş olmalı ve Palmet diye söylenegelmiş olmalıdır. Netice olarak İslâm sanatlarından olan Rûmî motifi yanlış olarak Palmet olarak kullanılmakta ve batılılara mâl edilmektedir. Türk İslâm sanatlarında Palmet olmamalıdır. Rûmî'ye Palmet denilmesi ise doğru olmamalıdır. Palmet diye zikredilen motifler Rûmî motif grubundan olan tepeliktir. Rûmî'ye değil Hatâ'ye Palmet denmesi daha doğru olmalıdır.²

Daha sonra "Modern Sanat Terimlerinin Türkiye'ye Gelişi ve Sanat Terimleri Üzerine Yapılan İlk Çalışmalar" konusu üzerine bir sunum yapıldı ve terminolojik açıdan bu alanda yapılan çalışmalar ve ilk örnekleri konusundaki bilgiler katılımcılar ile paylaşıldı.³ Yine oturumun devamında "İslam Resim Sanatı Minyatüre Dair Terim ve Teknikler" konusu hakkında bir sunum yapıldı. İslâm dünyasında resim sanatının temsilcisi olan minyatürün genelde bir kitap resimleme sanatı

2 Palmet Teriminin Kullanımı Üzerine, Prof. Dr. Ahmet Saim Arıtan, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Konya.

3 Modern Sanat Terimlerinin Türkiye'ye gelişi ve Sanat Terimleri Üzerine Yapılan İlk Çalışmalar, Yrd. Doç. Dr. Mustafa Sürün, Yalova Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Yalova.

şeklinde kabul edilerek, metni açıklayıcı ve destekleyici olarak yapıldığı belirtildi. Minyatür teriminin Ortaçağ Avrupası'nda yazma eserlerin bölüm başlarında uygulanan süslemelerde baş harfleri vurgulamak amacıyla kullanıldığı ifade edildi. Minyatürün kırmızı boya "*minium*" ile yapılan "*miniatura*" adlı tezhipten gelmediği ve sülûgenle boyanmış anlamını taşımadığı ifade edildi. Minyatür zamanla "*minör*" ya da "*mignon*" kelimelerinin etkisinde kalarak ufak resim olarak algılanmıştır. Her küçük resim minyatür olarak adlandırılmaz. Minyatür, hususi üslupla yapılmış giş resimdir. İslâm sanatında minyatür terimi yerine "*tasvir*, *nakiş*, *hurde nakış*" gibi kavramlar kullanıldığı, minyatür sanatçısına da "*musavvir*" ya da "*nakkaş*" adı verildiği bilinmektedir. Minyatürün en büyük özelliğinin konuyu tam olarak göstermek olduğu vurgulanarak minyatürün tekniği ve hazırlanışı konusunda bilgiler verildi.⁴

İkinci oturumun başkanlığını Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Yılmaz Can yaptı. Bu oturumda "*Bir Camiyi Nasıl Okumak?*" başlığı altında sunum yapıldı. İlgili oturumda özet olarak şunlar anlatıldı: Cami dört bölümden oluşur: 1) Harîm (dış avlu), 2) Harem-i Bîrûn (dış sofa), 3) Harem (ibadet mekânı), 4) Hazîre (kabristan). Camilere ana kapılarla girilir bunlara şu an portal dense de esasen bunlara taç kapı denmesi daha uygun olur. Bu kapılarla iç avluya girilir. Buna ilave olarak yarlarda iki tane kapı daha vardır. Toplam üç kapı ile iç avluya girilir. Hazîre kabirlerin olduğu yerdir. Son cemaat yeri olarak bu gün bilinen yer ise esasında iç sofa (*suffa*) denilen yer olmalıdır. Son cemaat yeri tabiri klasik kaynaklarda yer almayan yeni bir tabirdir. Caminin kenarlarında "*mükbire*" denen imamın sesinin duyulmamasından dolayı tekbir getirenlerin durduğu yerler yer alır. Bunlara "*mahfil-i peyker*" de denir. Caminin sütunlarının olduğu kenarlarda olur. Bunlar Süleymaniye'de bulunmaktadır. "*Şâd-revân*" tabiri ise zamanlar dilimize şadırvan olarak değişmiştir. Caminin iç unsurlarından biri olan şadırvan aslında abdest almak için kullanılmaz caminin içinde su sesinin olması ve serinletilmesi için kullanılırdı. Bizim anladığımız manada abdest muslukları ise caminin sağ ve sol taraflarında yer alırdı. "*Rivâk*" (Revâk): Revaklar estetik sağlayan pencî kemerlerden oluşurdu eğer bundan küçükse sundurma denirdi. İslâm sanatında pencî, kaş, basık, kemânî kemer gibi çeşitler bulunur. İslâm sanat eserlerinde bunlardan her birine rastlamak mümkündür. Mescidin ikinci katına "*tabaka sofaları*" denirdi. Kuruluş dönemi mimarîde minareler sol tarafa düşerdi. Bunun temel esprisinin el içe çevrik tutulduğunda şehadet parmağının sola düşmesinden esinlenildiği anlayışıdır. Sonraki dönemlerde ise minare sağdadır. Bu da lafzattullahın elifi ile ilişkilendirilmiştir. Cami bünyesinde mahfiller, itikâf odaları, imam-hatip, müezzin ve mütevellî odaları da vardır. Ancak bu odaların yerleri standart değildir. Camide namaz vakitlerinin ayarlandığı muvakkithanelerde yer almaktadır. Minberlerde en üst basamak Peygamber makamı sayılmış ve

4 İslâm Resim Sanatı Minyatüre Dair Terim ve Teknikler, Arş. Gör. Hayrûnnisa Turan, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Samsun.

saygıdan dolayı bu basamaktan hutbe icra edilmemiştir. Cami tuvaletleri eskiden de mevcuttu. Bunlara “*memşâ, ayakyolu*” gibi tabirler kullanılırdı. Caminin büyük sütunlarına “*pâye*” adı verilirdi. Bu ayakların büyük olması durumunda “*fil-pâye*” gibi tabirler de kullanılmıştır. Caminin dış duvarlarında sadaka taşları bulunurdu. Bunlar o dönemde canlı olarak işlevini icra etmişti.⁵ İkinci oturumda “*Tarihî Kaynaklarımızda Geçen Sanatla İlgili Sözcüklerden Örnekler*” adlı bir sunum daha yapıldı. Burada eski tarihimizden günümüze sanat alanı ile ilgili kayda değer bir tabirin geçmediği geçse bile çok az olduğu vurgulandı.⁶ Son olarak bu oturumda “*Form Ve Terminoloji Bakımından Osmanlı Mezar Taşları*” başlıklı sunum yapıldı. Bu sunumda İslâm Sanatları alanı ile ilgili telafi noktaları vurgulandı.⁷

Üçüncü ve son oturumun başkanlığını Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Abdülkadir Dündar yönetti. Bu oturumda hüsnühat ile ilgili terminoloji üzerinde duruldu. Farsçada “*hûş-nivîsî*”, “*hettâtî*” gibi tabirler yanında Arapçada “*fennü'l-hatt*”, “*hüsnü'l-hatt*” tabirleri kullanılmıştır. Bu tabirler zamanla Osmanlıcaya “*hüsn-i hat*” olarak geçmiştir. Bu gün Türk Dil Kurumu bu sanat dalını “*hüsnühat*” olarak nitelendirmektedir. Emevîler hattat için “*verrâk*” tabirini kullanmışlar ve bu kişiye Mushaf istinsahında ihtiyaç duymuşlardır. Abbasîler ise güzel yazı yazan manasında “*muharrir*” tabirini kullanmışlardır. Osmanlılar ise istinsah işine bakan kimselere kâtip tabirini kullanmıştır. Hattat tabirine X. yüzyıldan itibaren rastlanır. Âhar terimi ile ilgili olarak şunları söyleyebiliriz. Eskiden kâğıtlar zayıftı. Kâğıtlar güçlendirilmek için ve kalemin takılmaması için âharlanırdı. Dolayısıyla âhar kelimesi için parlatma ve cilalama gibi izahlar doğru olmamalıdır. Çünkü âharlamak parlatmak için değil kâğıdın güçlenmesi için yapılır. Kâğıdın parlaması ise mühre denilen taşın kâğıda sürülmesinden dolayıdır. Âhar bünyesindeki nişastanın kâğıda yedirilmesi ve güçlenmesi amacıyla mühre denilen taşla üzerinden gidilir, işte bu işlem yapılırken kâğıt doğal olarak parlamaktadır. Aslında kâğıttaki parlaklık hattatlar tarafından matlup değildir. Parlama kâğıda yazılan yazının okunmasını güçleştirir. “*Celî (celîl)*”: bu daha çok bir yazı çeşidi olarak algılanmıştır. Oysa bu bir stil değildir, kalın ve büyük yazı manasındadır. “*Divit, devât*” olarak bilinen hokka ise esasen kalem ile hokkanın birleşiminden oluşan sanatlı bir alettir. “*Kubur-kalemdân*” ise sadece kalemlik manasına gelir. İcâzet-nâme geleneği hat ilminde olan bir usuldür. Bu gelenek diğer sanat dallarında olmalı mıdır? Sorusu üzerinde şunlar söylenebilir. Eğer sanat dalının klasik boyutu muhafaza edilerek bu gelenek devam ettirilirse bu gelenek diğer sanat dalları için de olabilir. İkinci bir düşünceye göre bu gelenek sadece İslâmî ilimler için olmalıdır. Hüsnühat

5 Bir Câmîyi Nasıl Okumalı?, Doç. Dr. Aziz Doğanay, Marmara İlahiyat Fakültesi, İstanbul.

6 Tarihî Kaynaklarımızda Geçen Sanatla İlgili Sözcüklerden Örnekler, Doç. Dr. Mustafa Yıldırım, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Konya.

7 Form ve Terminoloji Bakımından Osmanlı Mezar Taşları, Yrd. Doç. Dr. Hicabi Gülgen, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bursa.

da İslâmî ilimlere aittir. Hat ile ilgili ortaya çıkan eserin bir de imzası vardır. Bu imza türleri: "*ketebehû, rakamehû, nemekahû, sevvedehû, harrarahû*" şeklindedir. Meşkte ve taklitte kullanılan tabirler ise: "*meşekahû, kalledehû, nakalehû, takliden*" gibi tabirlerdir. Hat eserlerinin değişik ebatlarda ortaya çıkarılması için "*kalıba dökme*" usulü kullanılmış bu usulde de işneleyerek kalıba dökme icra edilmiştir.⁸

Sonuç olarak Türk-İslâm sanatları alanında terminoloji ile ilgili problemler ele alınmaya ve bu konuda fikir teatileri gerçekleştirmeye devam etmelidir.

8 Hat Sanatında Malzeme ve Uygulamaya Dair Bazı Kavramlar Üzerine, Yrd. Doç. Dr. Mehmet Memiş, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya.

BEÜ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

YAYIM İLKELERİ

1. BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.
Bu alanlarla ilgilenen her ülkeden ve her disiplinden akademisyen, araştırmacı ve ilgililere hitap eden açık erişim anlayışını benimseyen bir yayındır.
2. BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir.
5. Yayımlanması istenen yazılar, aşağıdaki yazışma adresine CD ortamında ve bilgisayar çıktısı olarak posta yoluyla veya e-posta adresine "ekli word belgesi" şeklinde gönderilmelidir.
6. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış ya da yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
7. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
8. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
9. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, ön inceleme yapıldıktan sonra yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı üç hakeme gönderilir. Yazının gönderildiği her üç hakemden olumlu rapor gelmesi durumunda yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. İki hakem olumlu bir hakem olumsuz görüş belirtirse yazı hakkında karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.
10. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
11. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayınlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
12. Hakemlerin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.

13. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
14. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden iki adet gönderilir.
15. Yayımlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına ya da yazarlarına aittir.
16. Yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları BEÜ İlahiyat Fakültesi'ne aittir.
17. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

Yazım İlke ve Kuralları

1. Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi'nin (DİA) imlâ kaideleri esas alınır. Dipnot kullanımında yararlanılan kaynaklar ilk geçtiği yerde tam künyesi ile sonraki yerlerde ise uygun biçimde kısaltılarak verilmeli ve ayrıca çalışmanın sonuna kaynak gösterimine uygun olarak kaynakça eklenmelidir.
2. Yazılar MS Word programında A4 boyutunda editöre ulaştırılır. Sayfa ölçüsü, yazı karakteri, satır aralığı ve paragraf aralığı şu şekilde olmalıdır: Üst: 5.4 cm; Sol: 4,5 cm; Alt: 5,4 cm; Sağ: 4.5 cm; Karakter: Times New Roman (Ana metin: 10; dipnot: 8 punto); Satır aralığı: Tam, Değer: 14 nk; Paragraf aralığı: önce: 0 nk; sonra: 3 nk; Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi kullanılmalıdır..
3. Her makalenin başına Türkçe ve İngilizce özetleri konulmalı, özetler 100-150 kelimeyi geçmemeli; makalenin ismi Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Ayrıca 5-6 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler verilmelidir.
4. Makale ile birlikte derginin web sayfasındaki (<http://dergipark.ulakbim.gov.tr/beuifd>) yazar/çevirmen iletişim formu da e-postaya eklenmelidir.
5. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri veya PDF formatı eklenmelidir.
6. Dergiye gönderilen yazıların hacmi kaynakça ve dipnotlarla birlikte 8000 kelimeyi geçmemelidir.
7. Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliği olan 12 cm ebadını taşmaması gerekir.
8. Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.
9. Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:
 - a) Kitap (yayımlanmış eser): Yazar-yazarların ad ve soyadı, eser adı (italik), (çeviri ise çevirenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın adı soyadı), baskı yeri: yayınevi, (varsa) kaçınıcı baskı olduğu, tarihi, cildi, sayfası.

- b) Tek yazarlı: Halil İbrahim Bulut, Şîa'da Usulî Farklılaşma Süreci ve Şeyh Müfid, İstanbul: Yeni Akademi Yay., 2005, s. 15.
- c) Çok yazarlı: İsmail E. Erusal v.dğr., İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu - 1, İstanbul: İSAM Yay., 2008, s. 52.
- d) Çeviri: Francis Dvornik, Konsiller Tarihi, İznik'ten II. Vatikan'a, çev. Mehmet Aydın, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1990, s. 21.
- e) **Derleme:** Kenan Çağan (edit.), İdeoloji, Hece Yay., Ankara 2008.
- f) Tez örnek: İsmail Akyüz, Türkiye'de Muhafazakar Yardım Kuruluşları, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2008, s. 45.
- g) Yazma eser: Yazar adı, eser adı (italik), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası, varak numarası. **Örnek:** Neccarzade Rızâeddin Mustafa b. Ali en-Nakşbendî, Risâle fi beyâni'l-i'tikâdât ve'l-ahlâk ve'l-amel, Süleymaniye Ktp., A. Tekelioğlu, nr. 85, vr. 19a.
- h) Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı soyadı, baskı yeri: yayınevi, tarihi, cildi, sayısı, sayfası. (Kaynakçada makalenin geçtiği sayfa aralığı)
- ı) Telif makale örnek: İbrahim Çapak, "Aristoteles, Stoacılar ve İbn Rüşd'ün Kıyasa Bakışı", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2009, sayı: 19, s. 47.
- i) Çeviri makale örnek: Fritz Meier, "Horasan ve Klâsik Tasavvufun Sonu", çev. Ramazan Muslu, Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 2004, cilt: V, sayı: 13, s. 443.
- j) Yayımlanmış sempozyum bildirimleri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.
- k) Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır. **Örnek:** Buharî, İman, 1.
- l) 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.
- m) Âyetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sure adı, sure no/âyet no) sırasına göre verilmelidir. **Örnek:** el-Bakara, 2/10.
- n) İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir.
Örnek: <http://www.freeminds.org/ts3/km368.tif> (erişim: 05.05.2008)
- o) Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.

10) Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar

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

