
HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI



HARRAN ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

YIL: 19

SAYI: 31

OCAK-HAZİRAN 2014

ŞANLIURFA

HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Altı ayda bir yayımlanan akademik hakemli bir dergidir.

ISSN: 1303-2054

Sahibi

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Dekan
Prof. Dr. Abdurrahman ELMALI

Editör

Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ

Editör Yardımcıları

Yrd. Doç. Dr. Veysel KASAR, Arş. Gör. Hasan KARACA, Arş. Gör. H. Kübra Şelli

Bilim Danışmanlar Kurulu

Prof. Dr. Abdurrahman ELMALI Harran Ü. Tefsir	Prof. Dr. Mehmet BAYYIĞIT Selçuk Ü. Din Sosyolojisi
Prof. Dr. Abdülhakim YÜCE Iğdır Ü. Tasavvuf	Prof. Dr. Mesut ERDAL Dicle Ü. Tefsir
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN İstanbul Ü. İslâm Tarihi	Prof. Dr. Muhit MERT Fatih Ü. Kelâm
Prof. Dr. Ahmet BEDİR Harran Ü. Tefsir	Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ Harran Ü. Tefsir
Prof. Dr. Ahmet GÖKBEL Cumhuriyet Ü. Dinler Tarihi	Prof. Dr. Musa YILDIZ Gazi Ü. Arap Dili Eğitimi
Prof. Dr. Ahmet YILMAZ Selçuk Ü. İslâm Tarihi ve S.	Prof. Dr. Osman GÜNER 19 Mayıs Ü. Hadis
Prof. Dr. Ali BAKKAL Akdeniz Ü. İslâm Hukuku	Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ Selçuk Ü. Kelâm
Prof. Dr. Ali YILMAZ ATEŞ Çukurova Ü. Hadis	Prof. Dr. Recai DOĞAN Ankara Ü. Din Eğitimi
Prof. Dr. Baki ADAM Ankara Ü. Türk İslâm Edebiyatı	Prof. Dr. Sadı ÇÖĞENLİ Atatürk Ü. Arap Dili Bilimi
Prof. Dr. Baki ADAM Ankara Ü. Dinler Tarihi	Prof. Dr. Suat CEBECİ Sakarya Ü. Din Eğitimi
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM Cumhuriyet Ü. Hadis	Prof. Dr. Süleyman TOPRAK Selçuk Ü. Kelâm
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU Ankara Ü. Tasavvuf	Prof. Dr. Şamil DAĞCI Ankara Ü. İslâm Hukuku
Prof. Dr. Hasan ONAT Ankara Ü. İslâm Mez. Tarihi	Prof. Dr. Turan KOÇ Erciyes Ü. Din Felsefesi
Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM Selçuk Ü. Din Felsefesi	Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN Harran Ü. Hadis
Prof. Dr. Hüseyin PEKER 19 Mayıs Ü. Din Psikolojisi	Prof. Dr. Ziya KAZICI Marmara Ü. İslâm Tarihi
Prof. Dr. İbrahim COŞKUN Dicle Ü. Kelâm	Prof. Dr. Selçuk COŞKUN Atatürk Ü. Hadis
Prof. Dr. İdris ŞENGÜL Ankara Ü. Tefsir	Prof. Dr. Nevzat TARTI Yüzüncü Yıl Ü. Hadis
Prof. Dr. İlhan KUTLUER Marmara Ü. İslâm Felsefesi	Prof. Dr. Mustafa EKİNCİ Harran Ü. İslâm Mez. Tarihi
Prof. Dr. Kadri YILDIRIM Artuklu Ü. Arap Dili ve E.	Prof. Dr. Müfit SARUHAN Ankara Ü. İslâm Felsefesi
Prof. Dr. M. Ali BÜYÜKKARA Şehir Ü. İslâm Mez.T	Prof. Dr. Mehmet KATAR Ankara Ü. Dinler Tarihi
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ Ankara Ü. Türk İslâm Edb.	Prof. Dr. Tahsin DELİÇAY Bozok Ü. Arap D.ve Ed.
	Doç. Dr. Cevher ŞULUL Harran Ü. İslâm Felsefesi

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Kasım ŞULUL, Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ, Prof. Dr. Mustafa EKİNCİ
Doç. Dr. Namık Kemal KARABİBER, Yrd. Doç. Dr. Gül GÜLER,
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin KURT, Yrd. Doç. Dr. Veysel KASAR

Adres

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Osmanbey Kampusu / Şanlıurfa
hruilahiyatfakultesidergisi@gmail.com Tel: 0 414 3183454 Faks: 0 414 3183720

HAKEMLER / REFEREES

Prof. Dr. Abdülhakim YÜCE	Iğdır Üniversitesi	Tasavvuf
Prof. Dr. Abdurrahman ELMALI	Harran Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN	İstanbul Üniversitesi	İslâm Tarihi
Prof. Dr. Ahmet BEDİR	Harran Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. Ahmet GÖKBEL	Cumhuriyet Üniv.	Dinler Tarihi
Prof. Dr. Ahmet YILMAZ	Selçuk Üniversitesi	İslâm Tarihi ve Sanatları
Prof. Dr. Ali BAKKAL	Harran Üniversitesi	İslâm Hukuku
Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ	Çukurova Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Ali YILMAZ	Ankara Üniversitesi	Türk İslâm Edebiyatı
Prof. Dr. Baki ADAM	Ankara Üniversitesi	Dinler Tarihi
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM	Cumhuriyet Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU	Ankara Üniversitesi	Tasavvuf
Prof. Dr. H. Hüseyin BİRCAN	Yüzüncüyıl Üniversitesi	İslâm Felsefesi
Prof. Dr. Hasan ONAT	Ankara Üniversitesi	İslâm Mezhepleri Tarihi
Prof. Dr. Hüsametdin ERDEM	Selçuk Üniversitesi	Din Felsefesi
Prof. Dr. Hüseyin PEKER	Ondokuz Mayıs Üniv.	Din Psikolojisi
Prof. Dr. İbrahim COŞKUN	Dicle Üniversitesi	Kelâm
Prof. Dr. İdris ŞENGÜL	Ankara Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. İlhan KUTLUER	Marmara Üniversitesi	İslâm Felsefesi
Prof. Dr. Kadri YILDIRIM	Artuklu Üniversitesi	Arap Dili ve belâğatı
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ	Ankara Üniversitesi	Türk İslâm Edebiyatı
Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA	Şehir Üniversitesi	İslâm Mezhepleri tarihi
Prof. Dr. Mehmet BAYYİĞİT	Selçuk Üniversitesi	Din sosyolojisi
Prof. Dr. Mesut ERDAL	Dicle Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. Muhit MERT	Fatih Üniversitesi	Kelâm
Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ	Harran Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. Musa YILDIZ	Gazi Üniversitesi	Arap Dili Eğitimi
Prof. Dr. Nevzat AŞIK	Dokuz Eylül Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Osman BİLEN	Dokuz Eylül Üniversitesi	İslâm Felsefesi
Prof. Dr. Osman GÜNER	Ondokuz Mayıs Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Osman TÜRER	Atatürk Üniversitesi	Tasavvuf
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ	Selçuk Üniversitesi	Kelâm
Prof. Dr. Recai DOĞAN	Ankara Üniversitesi	Din Eğitimi
Prof. Dr. Sadi ÇÖĞENLİ	Atatürk Üniversitesi	Arap Dili Bilimi
Prof. Dr. Şamil DAĞCI	Ankara Üniversitesi	İslâm Hukuku
Prof. Dr. Sayın DALKIRAN	Atatürk Üniversitesi	İslâm Mezhepleri Tarihi
Prof. Dr. Suat CEBECİ	Sakarya Üniversitesi	Din Eğitimi
Prof. Dr. Süleyman TOPRAK	Selçuk Üniversitesi	Kelâm
Prof. Dr. Turan KOÇ	Erciyes Üniversitesi	Din Felsefesi
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN	Harran Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Ziya KAZICI	Marmara Üniversitesi	İslâm Tarihi
Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR	Harran Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. Selçuk COŞKUN	Atatürk Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Kasım ŞULUL	Harran Üniversitesi	İslâm Tarihi
Prof. Dr. Mehmet ATALAN	Fırat Üniversitesi	Mezhepler Tarihi
Prof. Dr. Müfit SARUHAN	Ankara Üniversitesi	İslâm Felsefesi
Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ	Harran Üniversitesi	İslâm Tarihi
Prof. Dr. Nevzat TARTI	Yüzüncü Yıl Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Recep ÇİĞDEM	Harran Üniversitesi	İslâm Hukuku
Prof. Dr. Şahin GÜRSOY	Gazi Üniversitesi	Sosyoloji
Prof. Dr. İsmail TAŞ	N.Erbakan Üniversitesi	İslâm Felsefesi
Prof. Dr. Mehmet KATAR	Ankara Üniversitesi	Dinler Tarihi
Prof. Dr. Mustafa EKİNCİ	Harran Üniversitesi	İslâm Mezhepleri Tarihi
Prof. Dr. Tahsin DELİÇAY	Bozok Üniversitesi	Arap Dili ve Belâğatı
Prof. Dr. Ahmet TAŞĞIN	Dicle Üniversitesi	Din Sosyolojisi
Doç. Dr. Cevher ŞULUL	Harran Üniversitesi	İslâm Felsefesi

31. Sayıda Katkısı Bulunan Diğer Hakemler

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN	İstanbul Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Davut AYDÜZ	Sakarya Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Hidayet IŞIK	N. Erbakan Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Kasım ŞULUL	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Musa Kâzım YILMAZ	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Prof. Dr. Nurettin TURGAY	Dicle Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Kadir PAKSOY	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Namık Kemal KARABİBER	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Ömer Faruk TEBER	Akdeniz Ü. İlahiyat Fak.
Doç. Dr. Salih TUR	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Ahmet ASLAN	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Cüneyt GÖKÇE	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Vehbi ŞAHİNALP	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Salih AYDEMİR	Harran Ü. İlahiyat Fak.
Yrd. Doç. Dr. Yasin KAHYAOĞLU	Harran Ü. İlahiyat Fak.

İÇİNDEKİLER

Editörden..... 7

Ticarî Hayatta Kardeşliği Esas Alan Ahîlik Teşkilatı 9

Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ

Al-i İmran Suresinin 159. Ayeti Bağlamında Hz. Peygamberin
Şefkat Ahlâkının Unsurları 19

Doç. Dr. Atilla YARGICI

Tefsirlerin Sınıflandırılması Meselesi..... 45

Yrd. Doç. Dr. Hikmet KOÇYİĞİT

Hak Dini Kur'an Dili'nde Fatıha ve Bakara Sûreleri
Çerçevesinde Bilgi İman Amel İlişkisi 85

Yrd. Doç. Dr. Nurullah KAYIŞOĞLU

Kur'ân-ı Kerim'de Kadınlara Karşı Bir Pozitif Ayrımcılık Örneği
..... 99

Yrd. Doç. Dr. Mahmut ÖZTÜRK

Kur'ân'ın Metinleşmesi Bağlamında Nesih Problemi 136

Yrd. Doç. Dr. Osman KAYA

Ümmet-i Vasat..... 184

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Vehbi ŞAHİNALP

Mezhepler Tarihi Literatüründe Öteki Algısı: Mürcie Örneği. 223

Yrd. Doç. Dr. İbrahim Hakkı İNAL

Reşit Rıza'nın Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı 236

Dr. Faruk VURAL

Kutsal Kitap Eleştirisi: Eski Ahit Örneği ve Modern Dönem
Öncüleri 279

Dr. Muhammed Ali BAĞIR

Dini Terbiye 311

Kazım Nami

Latin Harflerine Aktaran: Şeref GÖKÜŞ

Arap Dilini Yaymada Arabistan'ın Rolü 323

Prof. Dr. Mahmud İsmail SALİH

Çev. Yrd. Doç. Dr. Yasin KAHYAOĞLU

سردية الأمثال العربية 342

إعداد د. رمضان عمر

Editörden

Kıymetli Okurlar,

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi' nin Ocak-Haziran 2014 tarihli 31. sayısı yayımlanmıştır. Bu sayıda İslâm tarihi, tefsir, kelâm, İslâm mezhepleri tarihi, dinler tarihi, din eğitimi ve Arap dili ve belâğatı alanlarında on bir telif, bir tercüme ve bir de Osmanlı Türkçesinden günümüz harflerine aktarma şeklinde toplam on üç makale yer almaktadır. Telif makaleler arasında Fakültemiz hazırlık sınıfı okutmanlarından Ramazan Ömer'in Arapça makalesi de bulunmaktadır. Bu şekilde dergimizin Arapça makale yayımlama geleneği devam etmektedir. Bundan sonraki sayılarımızda da akademisyenlerin özgün makalelerine yer verilecektir.

Yeni sayılarda buluşmak ümidiyle...

Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ

Ticari Hayatta Kardeşliği Esas Alan Ahilik Teşkilatı*

Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ**

Özet

İslâm tarihinde ilk asırlardan itibaren görülen fütüvvet teşkilatının devamı sayılan ahilik, Anadolu'da XIII. asırda kurulmuştur. Ahiliğin kurucusu Ahî Evran, öncelikle kendi mesleği olan derici esnafı arasında bir birlik kurmuş ve daha sonra diğer esnaf kolları arasına da yayılmıştır. XIII. asırda Anadolu Selçuklularının giderek zayıf düştüğü bir dönemde ahiler, Anadolu şehirlerinin savunulması gibi bir işlev de yüklenmişlerdir. Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda da ahilerin büyük bir etkisi görülmüştür. Bütün Anadolu'ya yayılan ahî tekke ve zaviyelerinde mesleki eğitim yanında kişinin manevi yönden geliştirilmesi de amaçlanmıştır. Ahiliğe girişte ve ustalığa kadar giden aşamalarda özel merasimler yapılmış ve esnafın kontrolü için belli müeyyideler uygulanmıştır. Müslümanlar arasında ticari hayattaki kardeşliğin yerleşmesini amaçlayan Ahilik, Fatih Sultan Mehmed döneminden itibaren lonca teşkilatına dönüşerek varlığını devam ettirmiştir.

Anahtar Kelimeler:

Ahî, fütüvvet, ticari hayat, kardeşlik.

Abstract

This article examines *Ahilik*, a remnant of futuwwa organization, which was founded by Ahi Evren in the 13th century in Anatolia, turning into Lonca from the time of Mehmet II, the

* Bu makale, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından 19-20 Nisan 2012 tarihlerinde düzenlenen "Hz. Peygamber, Kardeşlik Ahlakı ve Kardeşlik Hukuku" konulu VI. Kutlu Doğum Sempozyumu'nda aynı adla sunulan ve yayımlanmayan bildirinin gözden geçirilmiş halidir.

** Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

conquer. It looks into the details and the functions of this institution underlining that it carried out not only trade but also military functions such as guarding the cities. In addition, this study indicates that this association played a significant role in the establishment of the Ottoman Empire and that it contributed to enhance the vocational and spiritual skills of their members through their network of *takka* and *zawiyah* (dervish lodge). This further underlines that the tradesmen were strictly kept under control and special ceremonies were held in each stages of the hierarchy. I hope this work contributes to our understanding of *ahilik*.

Key Words:

Ahi, futuwwa, trade life, brotherhood

Ticarî hayatta kardeşliği yaşatmayı hedefleyen ahîlik, fütüvvet anlayışının devamı olarak özellikle Anadolu’da geniş bir şekilde yayılan özgün bir müessesedir. Müslümanlar arasında olması gereken kardeşlik bağının iktisadî alandaki yansıması olan ahîliğin manevî yönü de bir tarikat şeklinde tezahür etmiştir. Ahîlik konusunda yerli ve yabancı araştırmacılar tarafından çeşitli çalışmalar yapılsa da tarihî uygulaması henüz tam manasıyla ortaya konulmamıştır. Bu makalede Ahîliğin tarihî gelişimi ile yapısı ve işleyişi hakkında genel bilgiler vermek amaçlanmıştır.

I. Ahîliğin Kuruluşu ve Gelişimi

Tarih boyunca İslâm toplumunda önemli görevler üstlenmiş olan Ahîlik kurumunun ismi hakkında ileri sürülen iki görüş bulunmaktadır. Genel olarak Arapça “kardeşim” mânasına gelen “ahî” kelimesine dayandığı söylene de eski Türkçe’de “cömert” anlamını taşıyan “akı” kelimesinden türetildiğini savunanlar da mevcuttur. Buna göre, Anadolu’da “k” harfi h veya g şeklinde (ohumak, bahmak gibi) telaffuz edildiğinden “akı” kelimesi de ahîye dönüşmüştür.¹ Ahîliğin Müslümanlar arasındaki etkinliğini ve üstlendiği vazifeleri düşündüğümüzde iki görüşün de doğru kabul edilmesi mümkündür. Ahîlik tasavvufta önemli bir yeri bulunan

¹ Neşet Çağatay, *Ahîlik Nedir*, Ankara 1990, s. 40-41.

uhuvveti hatırlatmasından dolayı kolayca yayılmış ve kabul görmüştür.¹

İslâm'ın ilk asrından itibaren görülmeye başlayan fütüvvet teşekkülleri içinde hicrî III/mîlâdî IX. asırdan itibaren de esnaf birlikleri ortaya çıkmıştır. Fütüvvet geleneğinin devamı olarak düşünülen Ahîlik ise, Anadolu'daki Türkler arasında XIII. asırda kurulmuştur. Meşhur mutasavvıf Sülemî (ö. 1021)'nin tarifine göre fütüvvet; Allah'ın emirlerine uyma, güzel ibadet, her kötülüğü bırakma, zâhiren ve bâtinen ahlakın en güzeline sarılmaktır. Fütüvvet dâvetine koşarak mürüvvet, ahlak ve şerefini koruyanların ilki de Hz. Âdem'dir. Fütüvvet erbâbı olabilmenin temel şartı, kendini değil başkalarını düşünmek, insanların kusur ve eksikliğini aramamak; mert, yiğit ve kerem sahibi olmaktır.² Burada sayılan sıfatlara sahip olan Müslümanların ticârî hayatlarında karşılıklı yardımlaşma, cömertlik ve yiğitlik gibi konularda birleşmeleri fütüvvet teşekküllerini meydana getirmiştir.

Fütüvvetin devlet eliyle teşkilatlanması Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh (1180-1225) zamanında gerçekleşmiştir. Kendisi de fütüvvet libâsını giyerek halka örnek olan halife, bu mevzudaki ilke ve kâidelerin anlatıldığı fütüvvetnâmeleri yeniden yazdırmış, ayrıca diğer İslâm devletlerine de teşkilata davet için mektup göndermiştir. Bu davete cevap veren Anadolu Selçuklu hükümdarı I. Gıyâseddin Keyhüsrev (1192-1196; 1205-1211), hocası Mecdüddin İshak (ö. 1221)'ı Halife Nâsır-Lidînillâh'ın yanına göndermiştir. Daha sonra Muhyiddin-i Arabî (1165-1240), Evhadüddin-i Kirmânî (ö. 1238) ve Şeyh Nasîrüddin Mahmud halifenin izniyle Anadolu'ya gelmişlerdir. Alâeddin Keykubad (1220-1237) devrinde Şehâbeddin Sühreverdi (ö. 1234)'nin de bu faaliyetlere katılımıyla Ahîliğin kuruluşu yolunda önemli adımlar atılmıştır.

Ancak Anadolu'da Ahîlik teşkilatının asıl kurucusunun "Ahî Evrân" ismiyle tanınan İranlı mutasavvıf Şeyh Nasîrüddin Mahmud olduğu kesinlik kazanmaktadır. Aslen Azerî Türkü olan bu zât, bir taraftan Fahreddîn-i Râzî (ö. 1210)'nin ders halkasında bulunmuş, diğer yandan Ahmed Yesevî'nin fikirlerinden etkilenmiştir. Halifenin emriyle gönderildiği Anadolu'da Kayseri şehrine

¹ Ziya Kazıcı, "Ahîlik", *DİA*, I, 540.

² Süleyman Uludağ, "Fütüvvet", *DİA*, XIII, 260.

yerleşerek bir debbağ dükkânı açmış ve çevresindeki esnaf arasında Ahîlik anlayışının yayılmasını sağlamıştır. Samîmî olduğu Sultan I. Alâeddin Keykubad'ın zehirlenmesinden sonra siyâsî entrikalara karıştığı ileri sürülerek beş sene hapsedilen Ahî Evrân, merkez edindiği Kırşehir'de 1262'de Selçuklu askerleri tarafından öldürülmüştür.¹ Hayatı boyunca tasavvufî düşünceye ve fütüvvet ilkelerine bağlı kalan Ahî Evran, iktisadî hayatı düzenleyen Ahîlik anlayışının Anadolu'daki esnaf ve sanatkârlar arasında yerleşmesini sağlamıştır. Ahîlik teşkilatı herhangi bir esnaf topluluğu değil, o teşkilat üzerine istinad eden, akidelerini o vasıta ile yayan bir tarikat sayılabilir.²

XIII. asırda Selçuklu devlet otoritesinin zayıfladığı bir dönemde şehirlerin yönetimi adeta ahîlerin eline geçmiştir. Bu zamanda ahîler, şehirlerin siyâsî, idarî, iktisadî, askerî yapısını koruyan ve emniyeti sağlayan yegâne kuruluşlar haline gelmiştir. Ahîlik sayesinde devletin hiçbir tesiri olmadan şehir esnafı ve halkı kendi kendisini idare ederken en küçük bir meslekî suiistimal, yolsuzluk ve geleneğe aykırı bir harekete fırsat verilmiyordu.³

Böylelikle XIII. asrın ilk yarısında temelleri atılan Ahîliğin Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda da tesiri olmuştur. Meşhur tarihçi Âşık Paşazâde ahîleri devletin tesisinde önemli rol oynayan dört zümreden biri olarak görmektedir.⁴ Osman Gazi (1299-1324)'nin vefatından sonra yerine geçecek olanı belirlemek için Şeyh Edebâli (ö. 1326)'nin yeğeni Ahî Hasan'ın zaviyesinde bir toplantı yapılmış ve Orhan Gazi (1324-1362) üzerinde görüş birliğine varılmıştır.⁵ Orhan Gazi, bir Ahîlik unvanı olan "ihtiyaru'd-din" lakabını almış ve şed bağlamıştır. Sultan I. Murad (1362-1389), yaptığı fetihlerde ahîlerin askerî gücünden faydalanmış, kendisi de diğer ahîler gibi "şed" kuşanmış ve teşkilatın başı olarak tanınmıştır. Yine aynı padişah zamanında yapılan Kosova Savaşı'na (1389) Dîvân-ı

¹ Kazıcı, "Ahîlik", *DİA*, I, 540.

² Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1984, s. 213.

³ Osman Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, İstanbul 1993, II, 21.

⁴ Âşıkpaşaoğlu *Tarihi*, haz. A. Nihal Atsız, Ankara 1985, s. 195; Fuad Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Ankara 1988, s. 89.

⁵ Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer, İstanbul 2003, s. 61.

Hümâyûn'un kararıyla "orducu" adı altında katılan ahîler, büyük gayret göstermişlerdir. Bu devirde ortaya çıkan Yeniçeri üniformasının da ahî kıyafeti örnek alınarak yapıldığı ileri sürülmüştür.¹

Fatih Sultan Mehmed (1451-1481) devrinden itibaren tasavvufî özelliğini kaybeden ahî birlikleri, "lonca" denilen esnaf teşkilatı şekline dönüşerek XX. yüzyıl başlarına kadar varlığını sürdürmüştür. XIX. asra âit bazı arşiv belgelerinde (BOA, Cevdet-Belediye, nr. 5150; Zaptiye, nr. 266) "ahî baba", "ahîlik", "yiğitbaşı" gibi tabirlerin kullanılması müessesenin ismen devam ettiğini göstermektedir.² Ahîliğin yerini alan lonca teşkilatı 1912'de çıkartılan bir kanunla tamamen kaldırılmış ve daha sonra esnaf odaları kurulmuştur.³

II. Ahîliğin Yapısı ve İşleyişi

XIV. asır ortalarında Orhan Gazi döneminde Anadolu'yu gezen meşhur Seyyah İbn Batuta (1304-1369)'ya göre ahîler, memleketlerine gelen yabancıları karşılama, onlarla ilgilenme, yiyeceklerini, içeceklerini sağlama konusunda ellerinden gelen her şeyi yaparlardı. Gündüzleri çalışan ahîler kazandıkları parayı ikindiden sonra topluca getirip şeyhlerine verirlerdi. Bu para ile tekkenin ihtiyaçları karşılanır, topluca yaşama için gerekli yiyecek ve meyveler satın alınarak gelen misafirlere ikram edilirdi.⁴

Başlangıçta debbağ, saraç ve kunduracıları kapsayan ahî teşkilatı daha sonra bütün esnafı içerisine alan bir hüviyete bürünmüştür. Büyük şehirlerde her sanat kolu için ayrı bir birlik kurulurken köy ve kasabalarda bütün esnaf aynı teşkilat içerisinde birleşmiştir. Bütün ahî birlikleri Kırşehir'deki Ahî Evrân zâviyesine bağlı olup buranın şeyhi olan zâta "Ahî Baba" denilirdi. Bunun yanında her ahî birliğinin zâviyesi bulunur ve ilgili esnaf tabii üyesi olarak kabul edilirdi. Zâviyede şeyh-ahî-fetâ üçlüsünden oluşan bir yönetim kadrosu bulunurdu. Daha çok ahîliğin ilk dönemlerinde

¹ Yusuf Ekinci, *Ahîlik ve Meslek Eğitimi*, İstanbul 1989, s. 48.

² Kazıcı, "Ahîlik", *DİA*, I, 541.

³ Ekinci, *Ahîlik*, s. 56.

⁴ İbn Batuta, *İbn Batuta Seyahatnamesi'nden Seçmeler*, haz. İsmet Parmaksızoğlu, İstanbul 1986, s. 7-8.

geçerli olan bu tarzda, şeyh zâviyelerin başkanı konumundadır, onun vekili olan “ahî” ise fetâları yetiştirmekle yükümlüdür. Fetâ kademesinden şeyhliğe yükselme manevî bakımdan kendini geliştirmekle mümkün olmuştur. Görüldüğü gibi bu dönemde Ahîliğin tasavvufî karakteri ağır basarken, Osmanlı Devleti’nin yükseliş döneminden itibaren esnaf teşkilatı özelliği öne çıkmıştır. Bu dönemde her esnaf gurubunun kendisine ait bir çarşısı bulunur, “bedesten” ve “arasta” ismiyle tanınan bu çarşıların uygun bir yerinde şeyh ve idare kuruluna ait bir oda yer alırdı. Ayrıca her esnafın üzerinde âyetler yazılı olan yeşil atlastan yapılmış bir sancağı vardı. Bu sancağın ucuna ilgili esnafın sembolü takılırdı; mesela ayakkabıcıların alâmeti bir çift patik idi.¹ Osmanlı ülkesinde bütün Müslüman esnaflar, Ahî babalardan veya onun yetki verdiği kişilerden aldıkları izin belgesiyle iş görür ve satış yapardı.²

Zikrettiğimiz dönemde ahî birliğinin yönetimi yiğitbaşı-kethüdâ-nakîb-şeyh silsilesi şeklindedir. Bunları denetleyen üst merci olarak da kadı ve muhtesibin yetkili olduğu kabul edilmiştir. Saydığımız görevlilerden yiğitbaşı, esnafın meselelerini ve şikâyetlerini kethüdâya aktarmakla sorumludur. Buna ilâveten suçu görülen esnafa ceza kesmek, ustalık merasimlerinde kethüdâya yardım etmek ve mahkemede esnafı temsil etmek gibi vazifeleri de vardır. Kethüdâ ise, esnaf ve sanatkârların devlet ile ilişkilerini yürüten yarı resmî bir görevlidir. Yani “gedik” denilen esnaflık ruhsatını temin eder, ihtilafları çözüme kavuşturur, hükümetin emirlerini esnafa bildirirdi. Esnaf arasında şeyhin temsilcisi olan nakîb de ustalık merasimlerinde dua okur ve peştamal bağlatır; zâviyenin hizmetlerine bakardı. Nihayet bütün bu görevlilerin üstünde bulunan şeyh, bütün merasimlerde esnafa başkanlık eder ve hükümet nezdinde onların temsilcisi sıfatını taşırdı. Seçimle işbaşına gelen şeyh, nakîb, kethüdâ ve yiğitbaşı ile “ehl-i hibre” denilen meslekte uzman bir kaç kişiden oluşan idare heyeti her ayın birinci ve üçüncü Cuma günleri toplanarak esnafın meselelerini görüşürdü. Bunun haricinde büyük kurul, ziyafet toplantısı ve gerektiğinde olağanüstü toplantılar yapılırdı.³

¹ Çağatay, *Ahîlik Nedir*, s. 84-85.

² Neşet Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahîlik*, Ankara 1974, s. 125.

³ Ziya Kazıcı-Mehmet Şeker, *İslâm-Türk Medeniyeti Tarihi*, İstanbul 1982, s. 243-244.

Ahî birliklerinin mâlî yönden teşkilatlanması ise esnaf sandıkları vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Her esnaf gurubunda bulunan bu sandıkta altı çeşit kese bulunurdu. Atlas kesede senetler ve kıymetli evrâk, yeşil kesede esnafa ait mülkün ve vakfın tapu senetleri, kırmızı kesede işletmeye verilen paranın senetleri, örme kesede sandığın nakit paraları, beyaz kesede harcamaların belgeleri, siyah kesede alacakların dökümü bulunurdu. Sandığa her esnaf belli bir teberru verir, çıraklıktan kalfalığa yükselme durumunda belli bir âidat ödenirdi. Giderler kaleminde esnafa verilen borçlar, vefat edenlerin cenaze masrafı, ramazan ayı için yapılan masraflar ile hastalık ve evlilik durumlarında verilen ödenekler bulunurdu. Bu yönüyle ahî birliklerinin bir sosyal güvenlik teşkilatı hüviyetini taşıdığı da söylenebilir.¹ Aynı zamanda bu uygulama, ahîlerin ticari hayatta birbirine yardım ederek kardeşlik esaslarını yaşattığını göstermektedir.

Ahî birliklerinin dâhili ve hâricî olmak üzere iki çeşit üyeleri bulunurdu. İlk grup fiilen çalışma hayatının içerisinde bulunan yamak, çırak, kalfa ve üstad (usta) lakaplarını alan kimselerden oluşur; emekli, malûl ve sakatlara ise haricî üyeler denilirdi. Ahîliğe üye olmak isteyen bir genç, teşkilatın içerisinde bir kişiye başvurarak talebini bildirirdi. Gerekli araştırmadan sonra şeyhin huzuruna çağrılan adaya şed veya peştamal kuşatılır, hırka ve şalvar giydirilerek mensubu olduğu esnaf birliğinin sancağı verilirdi. Daha sonra kendisine bir yol atası (usta) ve iki yol kardeşi seçerdi. Ahîliğin nizamnamesi olan fütüvvetnâmelerdeki kurallara uymayanlar ile kâfirler, münâfıklar, içki içenler, tellâklar, kasaplar, cerrâhlar, avcılar ve remilciler teşkilata alınmazdı. Çıraklık aşamasında üç yılını dolduran genç yine zâviyede yapılan bir tören ile kalfalığa yükseltilirdi. “Yol sahibi olma” denilen bu merasimde de şed bağlanır ve kuşak kuşatılır, nakîb tarafından meclistekilere: “Azizler bu mürîdin irâdetine ne buyurursuz?” diye fikir sorulurdu. Kalfalıkta üç senesini dolduranlar için genellikle ilkbahar mevsiminde ustalık merasimi yapılırdı. Ustalığa geçmek isteyen aday hakkında hiçbir şikâyetin bulunmaması, vazifelerini zamanında yapması, sanatına bağlı olması, müşteriye iyi davranması, diğer

¹ Çağatay, *Ahilik Nedir*, s. 93.

kalfalarla iyi geçinmesi ve çırak yetiştirmeye ehil olması gerekmektedir. Bütün bu şartları taşıyan usta adayının ismi yiğitbaşı tarafından idare kuruluna götürülür ve hazırlıklarını tamamlaması istenirdi. Dükkânını hazırlayan aday, ahî baba vekilinin (esnaf şeyhi) köşküne gelince orada bulunan imam tarafından aşır okunarak merasim başlatılırdı. Daha sonra müftü ile kadı ticaret ve sanata dair bazı âyet ve hadisleri okur, hemen ardından esnaf başkanı ayağa kalkarak nasihatlerde bulunurdu. Adayı yetiştiren usta da sırtını sıvazlayarak kalfalık peştemalını çıkarıp ustalık peştemalını kuşatırdı. Dua edilmesi ve yeni ustanın davetlilerin elini öpmesiyle merasim bitirilirdi.¹

Ahîliğe intisab eden bir kişinin meslek ahlakına aykırı bir harekette bulunması durumunda yiğitbaşı tarafından tedricî olarak şu cezalar verilmekteydi: Geçici olarak meslekten men' etme, sanattan uzaklaştırma, dayak atma, para cezası, hapis ve malının müsâdere edilmesi. Böyle cezalara dâcâr olmaması için ahîlerde bulunması gereken özellikler fütüvvetnâmelerde genişçe anlatılmıştır. XIII. asırda yazılmış olan bir fütüvvetnâmede şu ifadeler geçmektedir:

“Bir ahînin ancak 18 dirhem gümüşe eşit bir sermayesi bulunabilir, fazlasını fakirlere infak etmelidir. Ahî mutlaka helalinden kazanmalıdır. Bütün ahîlerin bir sanatı olmalıdır. Ahîler cömert olmalı ve yoksullara yardım etmelidir. Ahîlerin iyi, anlayışlı ve temiz giyimli kimselerle sohbet etmesi lazımdır. Hakkı kaybolanların hakkını aramak teşkilatın görevidir. Ahî namazını asla kazaya bırakmamalıdır. Beylerin ve zenginlerin kapısına gitmemeli, aksine sultanlar onun kapısına gelmelidir. Ahînin gözü harama, ağzı günah olan sözlere, eli zulümlere kapalı olmalı; kapısı misafirlere, kesesi ihtiyacı olan kardeşlerine ve sofrası herkese açık olmalıdır.”² Aynı husus Ahî Evran'ın teşkilata yeni girenlere verdiği öğütlerde şöyle ifade edilmektedir:

- a. Elini açık tut,
- b. Sofranı açık tut,

¹ Çağatay, *Ahîlik Nedir*, s. 94-96.

² Mehmet Şeker, *Fetihlerle Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşması*, Ankara 1987, s. 128-129. Fütüvvetnâmeler hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet Şeker, *Türk-İslâm Medeniyetinde Ahîlik ve Fütüvvetnâmelerin Yeri*, İstanbul 2011.

- c. Kapını açık tut,
- d. Gözünü bağlı tut,
- e. Dilini bağlı tut,
- f. Belini bağlı tut.¹

Yine kaynaklarımızda geçtiğine göre Ahîlikteki temel ahlâkî ölçüler şunlardır: İyi huylu ve güzel ahlaklı olmak; işinde ve hayatında kin, haset ve gıybetten kaçınmak; ahdinde, sözünde ve sevgisinde vefalı olmak; gözü, gönlü ve kalbi tok olmak; şefkatli, merhametli, adaletli, faziletli ve iffetli olmak; cömertlik, ikram ve kerem sahibi olmak; alçakgönüllü olmak ve gururdan kaçınmak; gelmeyene gitmek, dost ve akrabaları ziyaret etmek; maiyetindekileri ve hizmetindekileri korumak; aza kanaat, çoğa şükrederek dağıtmak; feragat ve fedakârlığı daima kendi nefsinden yapmak. Ahînin meslekî ahlakındaki ilkeler ise şöyledir: Müşteriyi aldatmamak, malı överek yalan söylememek, müşteriyi kızdırmamak, hileli ölçüp tartmamak, ihtikâr (karaborsa) yapmamak, alışverişte iyi muâmelede bulunmak, çalışanın sorumluluğunu bilmesi.²

Bütün bu saydığımız ilkelerin esnaf arasında geçerli olmasını gaye edinen Ahîlik, tasavvufî bakış açısının meslek hayatında uygulanması üzerinde durmuştur. Böylece Anadolu'daki Müslüman Türkler üzerinde asırlar boyunca etkisini sürdüren bir sosyal yardımlaşma ve dayanışma müessesesi haline dönüşmüştür. Aynı zamanda üyesi olan esnaf ve sanatkârların dînî ve meslekî yönlerden yetiştirilmesini esas aldığından yaygın eğitim kurumu olma vasfını da kazanmıştır.

Ahîler çatışmacı değil, dayanışmacı bir ruh yapısına sahiptirler. Zengin ile fakir, üretici ile tüketici, emek ile sermaye, millet ile devlet, kısaca toplumun bütün fert ve kurumları arasında iyi ilişkiler kurarak herkesin huzur içinde yaşamasını sağlamak ahî birliklerinin başta gelen amacıdır.³

Bilgi, sevgi, karşılıklı dayanışma, sosyal yardımlaşma, yiğitlik, kahramanlık gibi insanlar için gerekli olan güzel hasletleri

¹ Kazıcı-Şeker, *İslâm-Türk Medeniyeti Tarihi*, s. 244.

² Yaşar Çalışkan-M. Lütfi İkiz, *Kültür, Sanat ve Medeniyetimizde Ahîlik*, Ankara 2001, s. 21-22.

³ Ekinci, *Ahîlik*, s. 22.

kendilerinde toplamayı başaran ahîler Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşmasında da önemli bir rol oynamışlardır.¹

Sonuç olarak diyebiliriz ki, İslâm tarihinin ilk devirlerinden beri mevcut olan fütüvvet anlayışının devamı olan Ahîlik kurumu, ticarî hayatta İslâmiyet'in koyduğu esaslara göre bir davranış tarzı izlenmesini, bütün esnaf ve sanatkârların kardeşlik çatısı altında birleşmesini gerçekleştirmiştir. Bu yönüyle günümüzdeki meslek hayatına da ışık tutan sağlam ölçüler ortaya koymuştur.

Kaynaklar

- Âşıkpaşaoğlu Tarihi, haz. A. Nihal Atsız, Ankara 1985.
Çağatay, Neşet, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, Ankara 1974.
-, *Ahilik Nedir*, Ankara 1990.
Çalışkan, Yaşar-İkiz, M. Lütfi, *Kültür, Sanat ve Medeniyetimizde Ahîlik*, Ankara 2001.
Ekinci, Yusuf, *Ahîlik ve Meslek Eğitimi*, İstanbul 1989.
İbn Batuta, *İbn Batuta Seyahatnamesi'nden Seçmeler*, haz. İsmet Parmaksızoğlu, İstanbul 1986.
İnalcık, Halil, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer, İstanbul 2003.
Kazıcı, Ziya, "Ahilik", *DİA*, I, 540-542.
Kazıcı, Ziya-Şeker, Mehmet, *İslâm-Türk Medeniyeti Tarihi*, İstanbul 1982.
Köprülü, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1984.
-, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, Ankara 1988.
Şeker, Mehmet, *Fetihlerle Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşması*, Ankara 1987.
Turan, Osman, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, I-II, İstanbul 1993.
Uludağ, Süleyman, "Fütüvvet", *DİA*, VIII, 259-261.

¹ Şeker, *Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşması*, s. 131.

**Al-i İmran Suresinin 159. Ayeti Bağlamında
Hz. Peygamberin Şefkat Ahlâkının Unsurları**

Doç. Dr. Atilla YARGICI*

Özet

Yüce Allah sonsuz rahmet sahibidir. Hz. Peygamber de son derece merhametli ve sevgi dolu idi. Biz bir ayette Hz. Peygamberin (s.a.v.) şefkat ahlakının nasıl yansıdığını görüyoruz. Buna göre yumuşak davranmak, kaba ve katı yürekli olmamak, affetmek, istiğfar etmek, istişare ve tevekkül etmek peygamberimizin sevgi ve şefkatinin en bâriz tezâhürlerinden bazılarıdır. Ailevî ve toplumsal problemleri çözmede bu şefkat kodlarını kullanmanın önemli bir rolü olduğunu da söyleyebiliriz.

Anahtar Kelimeler: Allah, Muhammed, şefkat, affetmek, yumuşak davranmak, katı yürekli olmamak, istiğfar etmek, istişare etmek.

Abstract

Almighty God is infinitely merciful. The Prophet was also extremely compassionate and loving. In the verse, we see how it reflects the moral values of our Prophet compassion. According to this act soft, not rough and hard-hearted, to forgive, to repentance, to consult and put your trust is of the most apparent manifestation of love and affection. Using this compassion codes, there is an important role in solving family and community problems.

Key Words: God, The prophet Muhammed, compassionate, to forgive, to act soft, not rough and hard-hearted, to repentance, to conculst.

* HRÜ. İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Şanlıurfa.

Giriş

Cenab-ı Hak Âl-i İmran Suresi 159. ayetinde şöyle buyurmaktadır:

“ O vakit Allah’tan bir rahmet ile onlara yumuşak davrandın. Şayet sen kaba, katı yürekli olsaydın, hiç şüphesiz, etrafından dağılıp giderlerdi. Şu halde onları affet; bağışlanmaları için dua edip; umuma ait işlerde onlara danış. Artık kararını verdiğin zaman da Allah’a tevekkül et. Çünkü Allah tevekkül edenleri sever.”¹

Bu âyet, Hz. Muhammed’in (s.a.v.) şefkat ahlakının nasıl olduğunun ipuçlarını vermektedir. Ayet, peygamberimizin müminlere karşı bir savaştan sonraki davranışlarını övmekte ve bu davranışların Allah’ın rahmetinden kaynaklandığını bildirmektedir. Buradan anlaşıyor ki, kendisi Rahîm ve Raûf olan yüce Allah, her insanı bu rahmet ve şefkatinin tezahürlerine mazhar ettiği gibi, kendisine muhatap olarak seçtiği ve konuştuğu peygamberini de daha özel olarak şefkat ile donatmıştır. Bu yüzden Kur’an’da, hem Allah, hem de Peygamberimiz (s.a.v.) Raûf ve Rahîm isimleriyle vasıflandırılmaktadır. Buradan anlaşılmaktadır ki, en yüksek bir ahlaka sahip olmakla övülen Peygamberimiz (s.a.v.), Kur’an ahlâkını ve Allah’ın ahlâkını her konuda olduğu gibi, bu şefkatli olma konusunda da almıştı. Yüce Allah Tevbe suresinde şöyle buyurmaktadır:

لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ

“Andolsun ki; size, sizin içinizden azîz bir Resûl geldi. Sizin üzüldüğünüz şey, O'na ağır gelir (O'nu üzer). Size çok düşkün, mü'minlere şefkatli ve merhametlidir.”² Yani “gayet ince bir şefkati ve derin bir merhameti vardır. Fıtraten, doğuştan, yaratılıştan, Allah tarafından pek ziyâde merhametlidir. Günahkârlara bile acır.”³

Bir başka ayette ise, peygamberimize (s.a.v.) müminlere karşı şefkatli olması emredilerek şöyle denmektedir:

¹ Âl-i İmran, 3/159.

² Tevbe, 9/128.

³ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Zehraveyn Yayınları, İstanbul, tarihsiz, IV, 434.

وَإِخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ

“Müminlerden, sana tâbî olan kimselere kanatlarını ger”¹ Bu ayetler de göstermektedir ki, peygamberimizin şefkat ahlâkı, Kur’an ve Allah’ın ahlâkıdır. İşte bu ahlak, onun, hatalı da olsalar, müminlere güzel davranmasına vesile olmuştur.

Önce şunu ifâde etmeliyiz ki, gerçek şefkat ve merhamet anne babanın çocuklara gösterdikleri şefkat ve merhamette gözükmektedir. Çünkü onlar, çocuklarına hiçbir karşılık beklemeden iyilik yaparlar. Bütün peygamberlerde ve peygamberimizde en mükemmel şekilde yaptığı hizmetten bir çıkar ve karşılık beklememe ahlâkı vardır. “Benim ücretim ancak Allah’a aittir”² ayeti peygamberlerin maddî karşılık beklemezsizin hizmet yaptıklarını göstermektedir. İslâmın amacı insanların hidâyete ermesidir. Bu yüzden ayetler, peygamberimizin (s.a.v.) kâfirler îmana gelmiyor diye neredeyse kendisini helak edecek dereceye geldiğini bildirmektedir.³ Bu, onun insanların îmana sahip olmaları için gösterdiği şefkat ve merhametin çok önemli bir göstergesidir.

İşte bahsi geçen ayet-i kerime de bu çerçevede düşünülmesi gereken bir ayettir. Bir tek ayette peygamberimizin (s.a.v.) şefkat ahlakının bazı tezahürleri açık bir şekilde gözükmektedir.

Biz bu makalede bu şefkat ahlakının bir ayet çerçevesinde unsurlarını ele alacağız. Ancak şu kadar var ki, bu ayetin mânâsını daha iyi anlamak için şefkatin anlam çerçevesini, Allah’ın Rahmet ve şefkatini, Hz. Muhammed’in şefkat ahlakını ve bu ayetin nuzul ortamını bilmek gerekmektedir. Bundan sonra ise ilgili ayette zikredilen şefkatin unsurlarını inceleyeceğiz.

A. Şefkat Kavramının Anlam Çerçevesi

Şefkat ya da şefakat kelimesi, işfâk kelimesinden türetilmiş bir isimdir. Fiil olarak genellikle “aşfaka” kullanılır. “Aşfaktü”, “hazirtü” yani; “endişelendim, kaygılandım” demektir. Bazı lügatçilere göre de şefkat, korku demektir. O halde müşfik ve şefik korkan, kaygılanan, endîşe eden kişi demektir. Şefkat, nasihat eden

¹ Şuarâ, 26/215.

² Şuarâ, 26/127.

³ Şuarâ, 26/3.

kişinin, nasihat ettiği kişi hakkında korktuğu için son derece belağatlı konuşmasıdır. “eşfaktü aleyhi en yenâlehu mekrûh” dendiğinde, “onun başına hoş olmayan bir şey gelmesinden korktum, kaygılandım, endişe ettim” demek istenir. Şafik ise, öğüt veren kimsenin bu öğütünde öğüt verilen kişinin lehinde olmada hırslı olmasıdır. Şefkat, nasihatta rikkat sahibi olmak, ya da korkuya sebep olacak bir sevgi içinde olmaktır. Bunlara ilâve olarak, fiil şeklinde “şafika” kelimesinin “bahile” yani, “cimri oldu” anlamında kullanıldığı bilinmektedir. *كما شفقت على الزاد العيال* cümlesinde şefika, bahila anlamında kullanılmıştır. Zaten bir insanın bir şeyde cimrilik yapması, onun bitmesinden endişe edip korkması demektir.¹

"Şefkat" kelimesi ayrıca, "rahmet, re'fet (şefkat etmek, acımak), atıf (sevgi duymak, acımak), hanân (merhametli olmak), kötü bir durumun ortaya çıkmasından korkmak, korkuya varacak derecede sevmek, merhamet etmek" demektir. Kelimenin Arapça'da "aşfaka" şeklinde fiil olarak kullanımında da bu anlamların bir kısmı bulunmaktadır.² Ragıb el-İsfahânî fiil olarak kelimeye, korku ile karışık inayet anlamı vermekte ve "Çünkü müşfik (şefkat eden) şefkat ettiği kişiyi veya şeyi sever ve onun başına bir şey gelmesinden korkar" demektir.³ Nitekim el-Enbiya Suresinde, *الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ وَهُمْ مِّنَ السَّاعَةِ مُشْفِقُونَ* buyrulur. Yani, "Rablerine saygı duyanlar, kıyamet gününden işfak etmektedirler. (müşfikun)"⁴ Bu ayetteki *مُشْفِقُونَ* kelimesi, meallerde korkarlar, titrerler, ürperirler gibi ifadelerle tercüme edilmektedir. Mukatil b. Süleyman (h.150) bu kelimeyi izah ederken, *يعنى من القيامة خائفين* diyerek, ona "korkarlar" anlamını vermektedir.⁵

¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâiretü'l-Ma'ârif, Kahire, tarihsiz, "şa-fa-ka " maddesi, IV, 2292.

² İbrahim Mustafa, Abdülkadir Hamid, *Mu'cemü'l-Vasit*, Çağrı Yayınları, İstanbul, tarihsiz, "Şefkat" maddesi, s. 490.

³ Ragıb el-İsfahânî, *Mu'cemu Müfredâti Elfâzi'l-Kur'an*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, tarihsiz, "şa-fa-ka" maddesi, s. 270.

⁴ Enbiya, 21/49.

⁵ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil bin Süleyman*, www.altafsir.com, (Erişim, 10-02-2014).

İbn Atıyye (h. 546) أشد الخشية diyerek, işfak kelimesinin “haşyetin en şiddetlisi” anlamına geldiğini beyan etmektedir.¹ Neseî (h. 710) “korkarlar” anlamını vermektedir.² Ebussuud (h. 951), “İ'tina yoluyla korkarlar” demektir.³

et-Taberî (h. 310), onların kopacak olan kıyametten korktuklarını ve kıyametin aleyhlerinde bir durum ortaya çıkaracağından sakınarak rablerine döndüklerini ifade etmekte ve Allah'a karşı görevlerini titizlikle yaptıklarını bildirmektedir.⁴

el-Kurtubî (h. 671), { مُشْفِقُونَ } أي خائفون وجلون. Demektedir. Yani, kelimesinin, korkarlar ve titrerler anlamına geldiğini söylemektedir.⁵ İbn Kesîr de aynı görüştedir.⁶ İbn Aşûr (h. 1393) ومعنى الإشفاق من الساعة: . Diyerek, işfakın, kıyametin korkunç hallerinden korkarak takva ile hazırlık yapmayı ifade ettiğini bildirmektedir.⁷ eş-Şa'râvî (h. 1418) بمعنى الخوف أيضاً، لكنه ifade ettiğini bildirmektedir.⁸ eş-Şa'râvî (h. 1418) بمعنى الخوف أيضاً، لكنه diyerek bunu korku anlamına geldiğini, ancak korkulan şeyden kaçınmayı ifade edecek bir korku olduğuna dikkat çekmektedir.⁹ Tantavî (h. 1431), أي: وهم من الساعة وما يقع فيها من حساب وإفادelerini İfadelerini دقیق خائفون وجلون وليسوا كأولئك الكافرين الجاحدين الذين يستعجلون حدوثها. kullanarak, bunun ince hesaptan korkmak, titremek anlamına geldiğini beyan etmektedir.⁹

¹ İbn Atıyye, (Abdülhak bin Gâlib el-Endülüsî), *el-Muharrar-ül-Vecîz fî Tefsîri Kitâbi'l-Vecîz*, www.altafsir.com(Erişim, 10-02-2014).

² Hâfızuddîn Ebu'l-Berekât Abdullah İbn Ahmed en-Neseî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, www.altafsir.com(Erişim, 10-02-2014).

³Ebu's-Su'ûd, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm İlâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*, www.altafsir.com,(Erişim, 10-02-2014).

⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'ul Beyân, 'an Te'vîl-i Âyi'l-Kur'an*, www.altafsir.com(Erişim, 10-02-2014).

⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el Cami'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, www.altafsir.com(Erişim, 10-02-2014).

⁶ İmâdu'd-Dîn Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, www.altafsir.com(Erişim, 10-02-2014).

⁷ Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî (İbn Âşûr), *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, www.altafsir.com,(Erişim, 10-02-2014).

⁸ Muhammed Mütevellî eş- Şa'râvî, *Havâtir*, www.altafsir.com(Erişim, 10-02-2014).

⁹ Tantavî Cevherî, *el Vasît fî Tefsîri'l-Kur'ân*, www.altafsir.com(Erişim, 10-02-2014).

Re’fet rahmet demektir. Hatta re’fet kelimesinin rahmetten daha ince bir duygu olduğu da ifade edilir. Allah’ın Raûf olması, lutuflarıyla kullarına şefkat ve merhamet etmesi demektir.¹

Re’fet kelimesi Kur’an’da iki yerde geçmektedir:

ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَىٰ ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً
وَرَحْمَةً

“Sonra bunların ardından peş peşe peygamberlerimizi gönderdik. Özellikle Meryem’in oğlu İsa’yı arkalarından gönderdik, kendisine İncil’i verdik ve ona uyanların kalplerine bir re’fet, bir rahmet yerleştirdik.”²

Mukâtil b. Süleyman, ayetteki re’fet ve rahmeti “meveddet” olarak açıklamaktadır.³ Semerkandî (h. 375) iki kelimeyi المودة والمتوادين şeklinde tefsir etmektedir. Bunlara göre, re’fet ve rahmet, meveddet ve bir birlerini sevenler demektir. Şöyle de denmektedir: Re’fet kendi dinlerine mensup olanlarla ilgilidir. Birbirlerine merhamet etmeleri anlamına gelmektedir.⁴

Zemahşerî, bu ayetteki re’fet ve rahmeti “terâhum ve ta’âtuf” olarak açıklamaktadır.⁵

Râzi, Mukâtil’in görüşünü naklettikten sonra, “كانوا متوادين بعضهم بعضاً” ifadesini eklemektedir. Yani “birbirlerini severler” demektir. Buna delil olarak da, رَحْمَاءُ بَيْنَهُمْ ayetini getirmektedir.⁶ Ebussuud, terâhum ve ta’âtuf yani; “birbirlerine merhamet ederler ve birbirine şefkat ederler”, şeklinde açıklamaktadır.⁷

Kurtubi ise, bu iki kelimeyi “meveddet” ile izah etmektedir. Şöyle de denmiştir: Bu, onların İncil’de sulh ve insanlara eziyet etmeyi terk etmekle emredildiklerine işarettir. Bunun üzerine Allah onların kalplerini yumuşatmıştır. Yahudilerin ise kalpleri kaskatı kesilmiş, bu yüzden Allah’ın sözlerini değiştirmişlerdir. Re’fet,

¹ İbn Manzûr, *Lisanu'l-'Arab*, “ra-e-fe” maddesi, III, 1535.

² Hadid, 57/27.

³ Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru Mukatil bin Süleyman*, www.altafsir.com, (Erişim, 17-02-2014).

⁴ Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, www.altafsir.com, (Erişim, 17-02-2014).

⁵ Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, www.altafsir.com(Erişim, 15-02-2014).

⁶ Fahru'd-din er- Razi, *Mefâtîhu'l-Gayb*, www.altafsir.com, (Erişim, 17-02-2014).

⁷ Ebu's-Su'ûd, *İrşadu Akli's-Selîm*, www.altafsir.com, (Erişim, 17-02-2014).

yumuşaklık demektir. Rahmet ise şefkat demektir. Şöyle de denmiştir: Re’fet, herkese hafifletmek, rahmet ise ağırlığı taşımaktır. Re’fetin rahmetten daha kuvvetli ve şiddetli olduğu da bildirilmiştir.¹ İbn-i Kesir ise, re’feti, rikkat olarak, rikkati de haşyet olarak açıklamaktadır.²

Nur suresi ikinci ayette ise şöyle buyrulmaktadır:

الرَّانِيَةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ

“Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun. Allah’a ve ahiret gününe inanıyorsanız, Allah’ın dini(nin koymuş olduğu hükmü uygulama) konusunda onlara (re’fet) acıyacağınız tutmasın. Mü’minlerden bir topluluk da onların cezalandırılmasına şahit olsun.”

Mukatil b. Süleyman, “وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ” ayetini tefsir ederken, عز وجل، من تعطيل الحدود عليهما رقة في أمر الله kullanmaktadır. Yani, Allah’ın emri konusunda Allah’ın koyduğu had cezasını uygulamayı engelleyecek bir rikkat; yani; şefkat ve acıma olmamalı.³

Taberî ise bu konudaki farklı görüşleri naklettikten sonra şu görüşü desteklediğini ifade etmektedir: Allah’ın yapılmasını farz kıldığı had cezasını uygulamada sizi bir merhamet, bir şefkat ve acıma tutmasın.” Bu görüşü tercih etmesinin sebebi ise, ayette “في دين الله” ifadesinin zikredilmesidir. Bu, “Allah’ın size emrettiği hususta Allah’a itaat etme konusunda” demektir.⁴ Kurtubî, لا تمتنعوا عن إقامة الحدود شفقة على المحدود، ولا تخففوا الضرب من غير إجماع؛ هذا قول جماعة أهل التفسير “kendisine had uygulanan kişiye şefkat, sizi Allah’ın haddini tatbik etmekten alıkoymasın. Vurmayı da acıtmaksızın yapmayın” diyerek tefsircilerin görüşlerini nakletmektedir. Ona göre re’fet kelimesi merhametten daha ince bir duygudur.⁵

Bu, Allah’ın emrini yerine getirmeye engel olabilir. Bu yüzden, böyle fazla bir merhametle ve şefkatle hareket edip Allah’ın

¹ el-Kurtubî, *el Cami’*, www.altafsir.com(Erişim, 10-02-2014.)

² İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, www.altafsir.com(Erişim, 10-02-2014.)

³ Mukâtîl b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtî’l-Bin Süleyman*, www.altafsir.com, (Erişim, 17-02-2014).

⁴ et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, www.altafsir.com, (Erişim, 17-02-2014).

⁵ el-Kurtubî, *el Câmi’*, www.altafsir.com(Erişim, 17-02-2014).

emri terk edilebilir. Bunun için, Cenab-ı Hak böyle bir duyarlılıktan uzak durmayı emretmektedir. Çünkü Allah'ın merhametinden fazla merhamet etmek, merhamet değildir. Bu hadler, kamu düzeninin sağlanmasında, kötülüklerin yayılmasının engellenmesinde çok önemli bir role sahiptir. Aslında hadlerin yerine getirilmesinde aşırı şefkat ve merhamet göstermek, şefkat ve merhameti yanlış yerde kullanmak demektir.

Zemahşerî, müminin Allah'ın dininde salabetli, ciddî, metânetli olması gerektiğini bildirmektedir. Ona göre hadislerde de Hz. Peygamber (sa.v.), had uygulanırken merhametli olunmaması gerektiğini bildirmektedir. ¹ Râzi de benzer ifadeleri tekrar etmektedir.²

B. Allah'ın Şefkatinin Tezahürleri ve Hazret-i Muhammed'e Yansıması

Kur'an-ı Kerim'de şefkat kelimesi "Allah'ın şefkati" şeklinde kullanılmaz. Ancak şefkatin inayet ve sevgi boyutlarını içinde barındıran Rahmet kullanılmaktadır. Allah'ın "Rahîm" olduğunu ifade eden, rahmetinin her şeyi kuşattığını bildiren ayetler bunun delilini teşkil etmektedir.³

O halde Allah'ın rahmeti Allah'ın şefkati anlamını da içinde barındırmaktadır. Ancak Şeyhzâde'nin bildirdiğine göre, bu, tıpkı insanlarda olduğu gibi, "rikkat-i kalb" anlamında değildir. Burada rahmet, irade ve ihtiyar ile "ihsan etme, muhtaç olanların ihtiyaçlarını giderme" anlamındadır. Bunun için Rahmân ve Rahîm, "Muhsin", yani ihsan eden, nimetler vererek iyilik eden anlamına gelmektedir.⁴

Şefkatin "İhsan etme, ihtiyaçları giderme, affetme" gibi anlamları ön plana çıkmaktadır. Nitekim Zemahşerî de, Rahmet'in "Allah'ın kullarına nimet vermesinden mecaz olarak kullanıldığına" dikkat çekmekte ve şöyle demektedir: "Çünkü bir padişah raiyetine

¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, www.altafsir.com(Erişim, 18-02-2014).

² Râzi, *Mefâtilu'l-Gayb*, www.altafsir.com, (Erişim, 22-02-2014).

³ Muhammed Fuad Abdü'l-Bâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, İstanbul, 1984, s. 304-309.

⁴ Şeyhzâde, *Hâşiyüte Şeyhzâde Alâ Tefsîri Kâdi Beydâvî*, İhlas Vakfı, İstanbul, 1994, I, 27.

şefkat ettiği zaman, onlara ihsanda bulunur, iyilik eder, ihtiyaçlarına giderir".¹

İmam-ı Gazali, *Esmâü'l-Hüsna* isimli eserinde Rahman ve Rahîm isimlerini açıklarken tam rahmetin, muhtaçlara hayır saçmak, umûmî rahmetin de müstehak olana da olmayana da ulaşan rahmet olduğunu söylemektedir. Buna göre Allah'ın Rahmeti hem tam, hem de umûmîdir. Rahmet, elem verici bir acıma hissini içinde barındırmaktadır. Yani merhametli olan, öyle bir his duyar ki, bu his merhamet sahibine elem verir. Merhametli olana arız olan bu acıma hissi, sahibini, merhamet ettiği kimselerin ihtiyacı görmeye sevk eder. Şüphesiz ki, Allah, elem verici acıma hissinden münezzehtir. Merhamet edenin elem duyması kendi zaafından ve noksanlığından dolaydır. Allah şefkatli ve merhametlidir, aynı zamanda aciz değildir, muhtaçların bütün ihtiyaçlarını giderir.

Ona göre merhamet eden, merhamet ettiği kimselerin ihtiyacını görmekle, kendisinde oluşan elem verici acıma hissinden kurtulmak ister. Böylece kendisine ihtimam göstermiş, kendi gayesi için çalışmış olur. Böyle bir durum rahmetin mânâsını kemalden düşürür. Kendisini elemden kurtarmak için başkasına yapılan merhamet, yani şefkat kâmil olmaz. Rahmetin kemâli yüce Allah'ta vardır. Bu da, sırf ihtiyaç sahibinin ihtiyacını karşılamak gayesiyle yapılan eylemdir. Buna göre Allah'ın Rahmeti; yaratması, imana ve saadet sebeplerine yöneltmesi, âhiret saadeti vermesi, cemalini göstererek insanlara ikramda bulunmasıdır.²

Bu isimlerden hisse alan kişi, Allah'ın gafil kullarına merhamet eder. Nasihat ile onları gaflet yolundan ayırır, Allah yoluna sevk eder. Fakat bunu lütuf ve merhametle yapar. Günahkâr insanlara, şefkat ve merhamet gözüyle bakar. Diğer taraftan Rahmetin, yani şefkatin maddî yansımaya göre de hiçbir muhtacı ihtiyaç içinde bırakmaz. Eğer maddî imkânı yoksa dua eder.³

Allah'ın rahmeti, şefkati, en aciz ve en zayıftan en kuvvetliye kadar, her canlıya bir rızık verilmesiyle, en dertlilere derman yetiştirilmesiyle, çiçeklerin açıp meyvelerin takdim edilmesiyle,

¹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Darü İhyai Tûrâsî'l-Arabî, Beyrut, 1997, I, 51.

² Ebu Hâmid Muhammed b. Muhamed el- Gazâlî, *Esmâü'l-Hüsna*, çev. Yaman Arıkan, Elifba Yayınları, İstanbul 1982, s. 104-106.

³ el-Gazâlî, a.g.e. s. 166.

zehirli bir böceğin eliyle balın yedirilmesiyle, elsiz bir böceğin eliyle ipeğin giydirilmesiyle ortaya çıkmaktadır.¹ Diğer taraftan, gerek nebatî, gerek hayvanî ve gerekse insanî bütün annelerin şefkatleriyle süt gibi latif bir gıda ile aciz ve zayıf yavruların terbiyesi, geniş bir rahmetin cilvesini gösteriyor.²

Kur'an'da Rahmetin "nimet" (Rum, 30/33, 36; Fussilet, 41/50; Şura, 42/48), "rüzgâr" (Neml, 38/63; Furkan, 25/48), "gece ve gündüz" (Kasas, 28/73) ve "yağmur" (Şura, 42/ 28) gibi maddî; "Hazret-i Muhammed" (Enbiya, 21/107), "mağfiret ve af" (el İnsan, 76/ 31; el A'raf, 7/156) gibi manevî boyutu bulunmaktadır.

O halde, Allah'ın rahmet ve şefkati, rızık verme, ihsan etme, nimet verme, affetme gibi anlamlara gelmektedir. . Buna göre Allah'ın Rahmeti; yaratması, imana ve saadet sebeplerine yönelmesi, ahiret saadeti vermesi, cemalini göstererek insanlara ikramda bulunmasıdır.

Bu isimlerden hisse alan kişi, Allah'ın gafil kullarına merhamet eder. Nasihat ile onları gaflet yolundan ayırır, Allah yoluna sevk eder. Fakat bunu lütuf ve merhametle yapar. Günahkâr insanlara, şefkat ve merhamet gözüyle bakar. Diğer taraftan Rahmetin, yani şefkatin maddi yansımasına göre de hiçbir muhtacı ihtiyaç içinde bırakmaz.

Bu tariflere göre Hz. Muhammed (s.a.v.) Allahın şefkat ve merhamet ahlakıyla ahlaklanmış olan, âlemlere rahmet olarak gönderilen bir peygamberdir. Yaşadığı sürece hem müminlere, hem de mümin olmayanlara azami derecede şefkatli ve merhametli davranır. Tıpkı bir annenin çocuğuna maddî ve manevî tehlikelerden korumak için şefkat göstermesi gibi Ondan daha yüksek bir şekilde Hz. Muhammed (s.a.v.) de ümmetine hassasiyetle şefkat etmektedir.

C. Hz. Muhammed'in Şefkat ve Merhameti

Hz. Muhammed (s.a.v.) her konuda olduğu gibi şefkat ve merhamet konusunda da zirvedeydi. Onun şefkat ve merhameti sözde kalan bir şefkat ve merhamet değil, hayatın her safhasına yansıyan özellikler taşımaktaydı. Onun kadınlara, çocuklara, arkadaşlarına karşı tavır ve davranışlarında hep bu şefkat ve

¹ Bediüzzaman Said Nursî, *Sözler*, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul 2001, s. 65.

² Nursî, *Sözler*, s. 65.

merhametin ulvi yansımalarını görmek mümkündür. O sadece müminlere değil, mümin olmayanlara da şefkat ve merhamet gösteriyordu. Çünkü insanların müşrik, münafık ya da kâfir olarak yaşamalarına tahammül edemiyor, Kur'an ifadesiyle müşrikler inanmıyor diye neredeyse kendisine zarar verecek duruma gelebiliyordu.¹ Amcası Ebu Talib'in imana gelebilmesi için ne kadar çabalamıştı. Onun bu çabası yüksek şefkat ve merhametinin tezahürü olarak kabul edilmelidir. Kendisine olmadık eziyetleri yapan Taifliler için beddua değil dua etmiştir.

Ağır hakaretlere maruz kaldığı bir zamanda melek imdadına koşmuş, eğer isterse bir dağı kaldırıp bu âsî kavmin tepesine indirebileceğini söylemişti. Ama o şefkatli peygamber, ellerini kaldırarak; "Allah'ım, onların neslinden (kıyamete kadar) yalnızca Allah'a ibadet edip O'na şirk koşmayan birilerinin çıkacağını ümit ediyorum" demiş ve onlara herhangi bir belanın gelmesini talep etmemiştir.² Hz. Muhammed'in (s.a.v.) beddua etmek zorunda kaldığı kimseler ise bunu hak etmişlerdi ve bunlar ondaki yüksek şefkati ortadan kaldıracı bir durum değildi.

Ümmetinin dünyada ve ahirette sıkıntıya düşmesi onu çok üzzerdi. Onu en çok düşündürüp mahzun eden de ümmetinden cehennem azabına düşecek olanların hâlidir. İşte bu, şefkatin en zirve noktasıdır. Ümmetini cehennem azabına götüren bir yola düşmemesi için ikaz eden Allah resulü, şefkatinin bu yüksek tezahürünü şöyle ifade etmiştir: "Hiç şüphesiz ben size bir babanın evladına olan durumu gibiyim".³

Bu bağlamda Hz. Muhammed (s.a.v.) kendisiyle ümmetini şöyle bir temsil ile anlatmaktadır:

"Benimle sizin misaliniz, ateş yakan bir adamın misali gibidir ki; hemen pervaneler, kelebekler o ateşin içine düşmeye başlarlar. O

¹ Kehf, 18/6.

² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî'l-Hasen el -Buhârî, *es-Sahihu'l-Buhârî*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1981, Bed'ü'l-Halk, 7.

³ Ebû Dâvud, Taharet, 4.

bunları kovar. Ben de ateşten korumak için sizin eteğinizden tutuyorum. Halbuki siz elimden kaçıyorsunuz”.¹

D. Ayetin Nüzul Ortamı

Müşrikler, Bedir’de tattıkları mağbulyetin intikâmını almak için hicretin üçüncü yılında hazırlıklara başlamışlardı. Peygamberimiz (s.a.v.) amcası Abbas’ın durumu bildiren mektubu üzerine gönderdiği keşif heyetinden de aynı yönde bilgiler alınca, o da hazırlığa başladı. Ashâbın ileri gelenlerini topladı ve onlarla bu konuda istişâre etti. Peygamberimiz s.a.v. Medine’nin içinde kalarak savunma yapma taraftarıydı. Ama özellikle de Bedir’de savaşa katılmayan gençlerin ısrarı üzerine bu arzusundan o da vazgeçti ve Düşmanı Uhud dağı civarında karşılamaya karar verdi.

Resulullah (s.a.v.) Bedir’de olduğu gibi bu savaşta da İslâm ordusunu savaş düzenine göre yerli yerine yerleştirdi, Düşmanın sızabileceği, kuşatma yapabileceği geçit ve gedikleri de okçularla korudu. Özellikle ordunun sol tarafındaki dağın vadisini beklemek üzere Abdullah b. Cübeyr kumandası altında elli kişilik okçu birliğini bıraktı ve onları "Düşman yense de, yenilse de kesinlikle yerlerinizden ayrılmayınız" diye uyardı. Savaşın ilk safhasında Peygamberimizin s.a.v. uyguladığı strateji sonucunda galibiyet elde edildi. Peygamberimizin geçide bıraktığı komutan ve beraberindekiler büyük çoğunluğu ganimetten mahrum kalmamak için yerlerini terk ettiler. Bunun üzerine düşman safında bulunan ve geçidi gözetleyen Halid b Velid az sayıda Müslüman askerin kaldığı geçidi ele geçirerek Müslümanlara saldırdı. Müslümanlar büyük bir dağınıklık içinde idi. 70 şehit verildi. Ancak Peygamberimizin etrafında kenetlenen ashâb sayesinde düşman geri çekilmek zorunda kaldı. Bunun üzerine peygamberimiz s.a.v. yaralanmış olmasına rağmen, ertesi gün bir grup sahabe ile düşmanı takip etti.² Bu savaşın bir safhasında meşverete ve peygamberimizin emrine uymayan okçuların meydana getirdiği boşluk sebebiyle bir mağlubiyet

¹ Buharî, Rikak, 26.

² *Doğuştan Günümüze İslam Tarihi*, ed. Hakkı Dursun Yıldız, Çağ Yayınları, İstanbul 1986, I, 457-466; Mahmud Şakir, *İslam Tarihi*, çev. Ferit Aydın, Kahraman Yayınları, İstanbul 1998, I, 467-505; Martin Lings, *Hız. Muhammed’in Hayatı*, çev. Ali Çavuşoğlu, Akçağ Yayınları, Ankara 2004, s. 376-412.

yaşanmıştı. Ancak biz Kur'an'dan öğreniyoruz ki, bu mağlubiyet bile Hz. Muhammedin (s.a.v.) arkadaşlarına iyi davranmasını, onlara karşı şefkatle muamele etmesini engelleyememiştir.

E. Hz. Muhammed'in Şefkat Ahlakının Bir Ayet Çerçevesinde Unsurları

Ayette Allah'ın Rahmetinden dolayı Peygamberimiz s.a.v.'in sahip olduğu güzel ahlak vasıflarının bazıları zikredilmektedir. Buna göre Allah Merhametli ve şefkatli olduğu gibi, peygamberimizde O'nun şefkati en yüksek derecede tezâhür etmektedir. Bu ayette, peygamberimiz s.a.v.merhametli davranışlarından söz edilmektedir. Rahmet kelimesiyle başlamasından dolayı, Bu ayette zikredilen hususların Allah'ın ve Onun insanlara en güzel örnek olarak gönderdiği Peygamberimiz s.a.v.'in şefkatinin en önemli yansımaları arasında olduğu görülmektedir. Bu da bize Hz. Muhammed'in şefkat ahlakının bir ayet çerçevesinde çok önemli unsurlarını hatırlatmaktadır. Bu unsurları, yumuşak davranıp kaba ve katı yürekli olmamak, affetmek, bağışlanma için dua etmek ve meşveret etmek şeklinde sıralayabiliriz.

a. Yumuşak Davranıp Kaba ve Katı Yürekli Olmamak

Ayette bu, *فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ* ifadesiyle anlatılmaktadır. Yani; “ O vakit Allah'tan bir rahmet ile onlara yumuşak davrandın. Şayet sen kaba, katı yürekli olsaydın, hiç şüphesiz, etrafından dağılıp giderlerdi.”

Ayet'te önce Allah'ın Rahmetine dikkat çekilmektedir. Rahmet, iyiliği gerektiren bir acımayı ifade ettiği gibi, bazen soyut olarak sadece acımak anlamına gelmekte, bazen de sadece ihsanı anlatmaktadır. Buna göre Rahmet, Allah'a izafe edilirse, nimet verme ve ihsan, insanlara izafe edildiği zaman da, acıma ve şefkat anlamına gelmektedir.¹ Buna göre insanlar, başka insanların acınacak durumlarına acırlar, sonra da onlara iyilik yaparlar. Ama Cenab-ı Hak, acıyarak iyilikte bulunmaz. İyilik yapmak O'nun için umumîdir. O, inansın inanmasın bütün insanlara iyilik yapar, ihsanda bulunur.

¹ Isfahâni, *Mu'cemu Müfredâti Elfâzi'l-Kur'an*, “ra-hi-me” maddesi, s. 196.

Kur'an, her türlü rahmetin kaynağının Allah olduğunu bildirir. Çünkü Yüce Allah Rahmân ve Rahîmdir. Kur'ân-ı Kerim'de bizzat Kur'an,¹ Hz. Muhammed,² yağmur³ rahmet olarak isimlendirildiği gibi, istirahat etmek ve çalışmak için var edilen gece ve gündüz de Allah'ın rahmeti⁴ olarak nitelendirilir. Cenâb-ı Hak, geniş rahmet sahibidir⁵ ve bu rahmet her şeyi içine almaktadır.⁶ Birkaç ayette de Allah'ın kendi üzerine rahmeti yazdığı, yani vacib kıldığı bildirilmektedir.⁷ Yani Cenab-ı Hak yaratmış olduğu varlıklara hem ihsan ve ikramını devamlı bir şekilde vermekte, hem de dünyada insanlara cezalarını hemen vermeyip onları yok etmemekte ve onlara dünyada mühlet vermektedir. Bütün bunlar Allah'ın rahmeti sayesinde olmaktadır.⁸ Fussilet suresinde zikredilen bir ayetten anlıyoruz ki, insanların hastalıklardan kurtulup sağlıklı olması, geçim darlığından kurtulup geçim kolaylığına erişmesi rahmetin yansımalarındandır.⁹ Hadislerde Allah'ın rahmetinin gazabını geçtiği, Allah'ın rahmetinin doksan dokuz olduğu, birisinin dünyada mahlûklar arasında tecelli ettiği, bu yüzden varlıkların birbirlerine merhamet ettiği, gerisinin de ise kendi indinde olduğu bildirir.

Rasûlüllah (s.), bu hakikati şöyle beyan eder: "Allah merhametini 100 parçaya ayırdı, 99 parçasını kendi yanında tuttu, 1 parçasını yeryüzüne indirdi. İşte bu 1 parça rahmet sebebiyle yaratıklar birbirine merhamet eder. Hatta yavrulu hayvan, bir tarafını incitir endişesiyle ayağını yavrusundan sakınır"¹⁰

İnsanlara merhamet etmeyene Allah da merhamet etmez. Şu hadiste aynı hakikat farklı biçimde vurgulanır: "Siz yerdekilere

¹ Neml, 27/76-77.

² Enbiya, 21/107.

³ A'râf, 7/57; Şura, 42/28.

⁴ Kasas, 28/73.

⁵ En'âm, 6/ 133, 147.

⁶ A'râf, 7/156.

⁷ En'âm, 6/12-54.

⁸ er-Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, www.altafsir.com, (Erişim, 17-02-2014).

⁹ Fussilet, 41/50.

¹⁰ Buharî, Edeb, 19: Müslim, Tevbe, 17.

merhamet edin ki göktekiler (Allah ve melekler) de size merhamet etsin"¹

Rahmet bu kadar kapsamlı olduğuna göre, Yüce Allah insanı da bu sonsuz rahmetine mazhar etmektedir. Bu yüzden insan merhametli olabilmektedir. İşte bu ayette ilk olarak, Allah'ın rahmetinin eseri olarak peygamberimiz s.a.v.'in ashâbına merhametli davrandığına dikkat çekilmektedir.

Taberî'ye göre peygamberimiz s.a.v. Allah'ın rahmeti sayesinde onlara yumuşak davranmış ve müsamahalı olmuştur. Bu yüzden onların eziyetlerine katlanmış, suçu olanları da affetmiştir. Eğer sert ve kaba davransaydı onlar Hz. Muhammed'e tabi olmazlar ve onu terk ederlerdi.² Kurtubî ise, "Hz. Muhammed Uhud savaşında yüz çevirenlere yumuşak davranıp sert muamelede bulunmayınca, Cenab-ı Hak, peygamberimizin bu davranışının Allah'ın tevfiğiyle olduğunu beyan etti"³ demektedir.

Ayetin bu kısmından Hz. Muhammed'de (s.a.v.) var olan özelliklerin kaynağının Allah'ın Rahmeti olduğu anlaşılmaktadır. Yüce Allah bir kulun kalbine merhamet hissini koymamış olsa, onun insanlara merhametli davranması söz konusu olamaz. Yüce Allah diğer insanların ve peygamberimizin kalbine merhameti ve şefkati koyduğundan dolayı merhametli davranmaktadırlar. Allah'ın dışında merhametli, şefkatli olan insanlar bir karşılık ile şefkatli davranırlar. Cezadan kaçmak, sevabı istemek, güzel yâd edilmek istenmek bunlardan bir kaçıdır. Şefkat etmek için bu sebepler yoksa, bu takdirde rikkat-i cinsiye denilen acımak vardır. Râzî'nin ifade ettiği gibi, örneğin bir insan acı içinde kıvranan bir hayvan görse, ona acır ve üzülür, kalbinden bu elemi çıkarıp atmak için şefkatli olur, yani; başkalarına iyilik yapar. Bir insanın kalbinde bu belirtilerden birisi yoksa, elbette o kişi şefkatli olmaz. Allah ise bu belirtilerden, sebeplerden hiçbirisiyle şefkatli davranmaz. Diğer taraftan şefkat edilen kişiye, ona bir mal vererek, ondan bir kötü şeyi uzaklaştırarak şefkat edebilir. Şefkat edilen kişinin bu maldan istifade etmesi de, azalarının sağlam olmasına bağlıdır. Bu da

¹ Ebu Dâvud, Edeb, 58.

² et-Taberî, *Camîu'l-Beyan an-Te'vili Ayi'l-Kur'an*, III,(cüz,4) 202.

³ el-Kurtubî, *el Camî'*, IV, 248.

Allah'tandır.¹ Bu yüzden Allah olmadan, bir insanda şefkat ve merhametin olması mümkün değildir.

Ayette Hz. Muhammed'in şefkatinin tezahürleri anlatılırken, onun Uhud'da emrini dinlemeyen, kısmen mağlubiyete sebep veren kimselere yumuşak davrandığı, **faz** ve **galizulkalb** olmadığı ifade edilmektedir. **Faz**, aslında zaruri durumlar dışında içilmesi hoş olmayan su demektir. Bundan istiâre ile kötü ahlaka **faz** denmektedir.² **Galizulkalb** ise, kalbi hiçbir şeyden etkilenmeyen kişi anlamına gelmektedir. Bazen insan kötü ahlak sahibi olmaz, başka bir kimseye de eziyet etmeyebilir. Fakat onlara da merhamet etmez, acımaz. İşte bu iki kavram arasındaki fark da budur.³ Râzî'ye göre, Peygamberimizin gönderilmesinden maksat, Allah'ın dininin yükümlülüklerinin insanlara tebliğ edilmesidir. Bu amaç da, kalplerin ancak Peygambere meyiletmesi, onu sevmesi, nefislerin onda huzur bulmasıyla gerçekleşir. Bunun meydana gelmesi için de Resulün rahim olması, yani şefkatli ve merhametli olması gerekir. Bu anlamda şefkatli olmak, insanların kusurlarını ve kötülüklerini affetmektir. Bu yüzden peygamberimizin (s.a.v.) katı kalpli, kötü ahlaklı bir insan olmaması gerekir. Tam aksine, zayıflara, fakirlere yardım etmeyi seven, kötülüklerini affeden, hatalarını görmezden gelen, yapılan kötülüklerden dolayı intikam peşinde koşmayan, yani safh ve afv ahlakına sahip bir kimse olması gerekir. Eğer bütün bu sıfatlar onda bulunmazsa, ayetin ifade ettiği gibi, onun etrafındaki insanlar dağılıp giderlerdi. Böylece, peygamberlikten kastedilen mânâ da ortadan kaybolurdu. Bu ayeti genel olarak anlamamız mümkün olduğu gibi, Uhud gazvesi bağlamında da düşünmek mümkündür. Bu durumda, kısmî mağbuliyetten sonra Peygamberimiz (s.a.v.) ashâbı kınasaydı, onlara kötü davransaydı, cezalandırsaydı, etrafında hiç kimse kalmazdı. Râzî'nin açıklamalarına göre, burada yumuşak davranmak, Allah'ın hukukunu ihmal söz konusu olmadığı takdirde doğru olan bir davranıştır. Ancak Allah'ın hukukunu ihmal söz konusu olursa, yumuşak davranmak söz konusu olamaz.⁴ Nitekim, Kur'an'da kafir

¹ er-Razi, *Mefâtihu'l-Gayb*, www. Altafsir.com

² el-Isfahani, *Mu'cem*, Faz, s. 396.

³ er-Razi, *Mefâtihu'l-Gayb*, www. Altafsir.com.

⁴ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, [www. Altafsir. Com](http://www.Atafsir.Com)

ve münafıklarla savaşılmasını, onlara sert davranılmasını ifade eden ayetler,¹ Müslümanlara tecavüz eden, kötülük yapan kimselerle savaşılmasına izin vermektedir. Onlara savaş ortamında yumuşak davranmak, Allah'ın hoş görmeyeceği bir husustur. Müminlerin vasıflardan birisi de, kâfirlere karşı şiddetli ve sert tutumlu, müminlere karşı da merhametli olmalarıdır.² Yine müminlere karşı alçak gönüllü, şefkatli, kâfirlere karşı izzetli olunmasını isteyen ayet³ de bunu desteklemektedir. Bu izzet ve şiddet de onların şiddetlerine karşı olacaktır.

Şeyhzâde, Uhud gününde hezimetten sonra geri dönenlere Peygamberimiz s.a.v.'in Allah'ın rahmetinin bir eseri olarak yumuşak davrandığını, halbuki düşmanların o hezimete sebebiyet verenlere sert davranmasını beklediklerini bildirerek şöyle der:

“Burada şunu bilmek gerekir ki, yumuşak davranmak, Allah'ın hakkı ihmal edilmediği zaman mümkün olur. Allah'ın hakkı ihmal edilmişse yumuşak davranmak caiz olmaz. Had uygulamasında ve düşmanla cihatta yumuşak ve şefkatli davranmak mümkün değildir. Çünkü ayetlerde zina haddi uygulanırken şefkatli davranılmaması gerektiği ve düşmanla savaşırken de sert olunması gerektiği bildirilir.”⁴

Seyyid Kutub ise, Hz. Muhammed'i onlara karşı ve onları da Hz. Muhammed'e karşı yumuşak davrandırmanın Allah'ın rahmeti olduğunu, Hz. Muhammed kaba ve katı yürekli olsaydı etrafında gönüllerin birleşmeyeceğini bildirerek şöyle der: “İnsanlar merhametli bağra, müsamahakâr tebessüme, onları ihata eden şefkate, cehaletleri zaaf ve noksanlıklarıyla sıkmayan hilme muhtaçtırlar. Onlara veren, fakat kendilerinden bir şey beklemeyen, onların üzüntülerine katlanıp kendilerini üzmeyen, yanında daima ihtimal, riayet, sevgi, şefkat, müsamaha ve rıza buldukları bir kalbe muhtaçtırlar.(.....) işte Resulullah böyle bir kalbe sahipti. Bir kere olsun kızmadı onlara. Onların beşerî zaaflarından sıkıntı hissetmedi. Şu dünyanın eşyasından hiçbir şeyi kendine mal etmedi. Eline ne geçtiyse şefkatli bir müsamaha ile onları verdi. İyiliği, şefkati ve

¹ Tövbe, 9/72.

² Fetih, 48/29.

³ Mâide, 5/54.

⁴ Şeyhzâde, *Hâşiyetü Şeyhzâde*, II, 84.

sevgisiyle onları çepeçevre sardı. Araplardan kim kendisiyle sohbet etti ise veya karşılaştıysa kâinâtı kaplayan geniş kalbi ve büyük nefisinden fışkıran rahmetle ülfet ettiği herkesin kalbi onun sevgisiyle doldu. Bunların hepsi ona, onun ümmetine Allah'ın bir rahmeti idi."¹

Elmalılı ise tefsirinde ayeti yorumlarken şu ifadeleri kullanır:

"Şimdi ey Muhammed. Şu iki nimete öncelikle şükretmelidir ki, Allah katından büyük bir rahmet ile yaratılmış olduğundan güzel ahlak gereğince sen onlara yumuşak ve nazik bulundun. Azarlamayı hak ettikleri halde, kusurlarını yüzlerine vurup da sert muamele etmedin. Yoksa sen huysuz katı kalpli birisi olsaydın, hiç şüphesiz etrafından darmadağın olurlar, seni bırakıp kaçtıktan sonra bir daha başına toplanmazlardı. Bu ise en büyük felaket olurdu."²

Görüldüğü gibi şefkat ve merhametli olmak Allah'ın insana lutuf ve ihsânıdır. Merhamet duygusunu Hz. Muhammed'e kim verdiyse, diğer insanlara da, hatta diğer canlılara da O vermiştir. Ancak bu merhamet her insanda olmasına rağmen, insan bazen bu merhamet ve şefkati kendi iradesiyle kaldırabilmektedir. Bu yüzden Kur'an bizleri birbirimize merhameti tavsiye etmeyi önermektedir.³

b. Affedici Olmak

Cenab-ı Hak Kur'an'da kendisini "afuvv"⁴ olarak isimlendirmekte, müminlerin vasıflarından birisinin de affetmek⁵ olduğunu nazarlara vererek onları yapılan hataları hep affetmeye⁶ teşvik etmektedir.

Hadislerde insanların hata edebileceği ama Allah'ın kendisinden af dileyenleri affedeceğine dikkat çekilir. "Eğer siz hiç günah işlemeseydiniz, Allah size helak eder ve yerinize günah işleyecek fakat mağfiret edeceği kimseleri yaratırdı"⁷ ve "Nefsim kudret elinde olan Zât'a yemin ederim ki, eğer siz hiç günah

¹ Seyyid Kutub, *Fizilâli'l-Kur'an*, çev. Emin Saraç vd., Akit Yayınları, İstanbul, tarihsiz, II, 501-502.

² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, s. 451.

³ Beled, 90/17.

⁴ Nisa, 4/43, 99, 149, Mücadele, 58/2; Şura, 42/25, 30.

⁵ Al-i İmran, 3/134.

⁶ Nur, 24/22; Maide, 5/13; Bakara, 2/109, 179; Araf, 7/199.

⁷ Müslim, Tevbe, 9; Tirmizi, İsa b. Muhammed b. İsa b. Sevra, *Sünenu't-Tirmizî*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981, Da'vaat, 105.

işlemesiniz, Allah sizi toptan helak eder; günah işleyen, arkadan da istiğfar eden bir kavim yaratır ve onları mağfiret ederdi"¹ gibi hadisler, Allah'ın affedici olduğunu bildirmektedir.

İşte ayette geçen “فَأَعْفُ عَنْهُمْ” ifadesini değerlendirirken bu bilgilerin göz önüne alınması gerekir. Çünkü buradaki ifade peygamberimize hitap etmekle birlikte, onu örnek alan bütün müminlere de bir hitap olarak değerlendirilmelidir. Zira başka ayetlerde hep müminlerin affedici olmasına vurgu yapılır. Yani müminler, Allah'ın af ahlakıyla ahlaklanmaya teşvik edilir. Bu ayet, “onları affet” demektir. Buradan anlaşılmaktadır ki, peygamberimizin s.a.v.'in şefkatinin ve genel olarak da insanların şefkatli olmasının en önemli göstergelerinden birisi insanları “affetmek”tir. Burada Cenab-ı Hak, peygamberimize s.a.v. ashâbını kendi haklarıyla ilgili ve hoşlanmadığı davranışlarından dolayı affetmeyi emrediyor.² Bazı tefsirlere göre, affetmek onların istişâreye ehil olmalarını sağlamanın başlangıcını teşkil etmektedir.³ Aynı zamanda onları affetmek, yaptıklarından dolayı onları cezalandırmamak anlamına da gelmektedir.⁴

Râzî'nin bildirdiğine göre, bir kulun ahlâkının kemali, Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmasıdır. Peygamberimiz (s.a.v.) “Allah'ın ahlakıyla ahlaklanınız”⁵ buyurmuşlardır. Cenab-ı Hak daha önceki ayetlerde kendisinin affedici olduğunu bildirmekte, burada da Resulünden affetme ahlakına sahip olmasını istemektedir. Bununla peygamberimiz (s.a.v.) Allah'ın ahlâkı ile ahlaklanma faziletine sahip olduğunu göstermektedir. Bir başka ifâde ile, Allah'ın şefkatinin kemâli aff ile gözüktüğü gibi, Resullah'ın ahlâkının kemâli de af ile ortaya çıkmaktadır. Bu ayet, peygamberimiz s.a.v. hakkında af etmenin vacip olduğunu gösterir. Ama diğer müminler için, şahıslarına yapılan hatalarını affetmek vacip değildir. İsterse affeder, isterse affetmez. Bu yüzden müminlerin özellikleri sayılırken, “vel

¹ Müslim, Tevbe, 9.

² et-Taberî, *Camî'u'l-Beyân*, III, (cüz 4), 202; Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 459.

³ el-Kurtubî, *el-Câmi'*, IV, 249.

⁴ Ebu'l-Leys Nasruddin Muhammed b. Ahmed b. İbrahim Es-Semarkandî, *Tefsîru Semarkandî*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, s. 311.

⁵ Hadisin kaynağına rastlanmamıştır.

afine aninnâs” buyrulur. Yani insanları affederler. Bu ifade, affetme ahlakına sahip olmanın vacip değil, mendup olduğunu gösterir.¹

Bu durumda insanlar kendilerine yapılan kötülükleri affetme ahlakına teşvik edilmektedir. Affetmek, şefkatin bir tezahürüdür ve aynı zamanda Allah’ın affetme ahlakıyla ahlaklanmaktır. Kendisine yapılan bir kötülüğe kötülükle karşılık vermeyip, gücü yettiği halde intikam peşinde koşmayı affeden bir insan kalbi şefkat ve merhametle dolu olan bir kimse demektir.

c. İstiğfar Etmek

Hem Kur’an hem de hadisler müminlerin istiğfar etmesini emrettiği gibi, müminlerin birbirlerine istiğfar etmesini de istemektedir. Yakub peygamberin oğulları Yusuf’un yanından onun gömleğiyle birlikte geldiğinde babalarından kendileri için istiğfar dilemesini istemiş, o da “ Sizin için Rabbimden af dileyeceğim. Çünkü o çok bağışlayan çok esirgeyendir”² demişti. Hz. İbrahim’in babası için, “selam sana. Rabbimden senin için mağfiret dileyeceğim. Çünkü O bana çok lütufkardır” buyurması, başkası için istiğfar etmenin, Allah’tan af dilemenin peygamberlerin vasıflarından olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Hz. İbrahim müşrik olan babası için istiğfar talep ettiğinden bu istiğfarın makbul olmadığı daha sonraki ayetlerde ifade edilmiştir. Çünkü kâfirler ve müşrikler için istiğfar caiz değildir. Bir ayette Allah’ın kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamayacağı bildirilmektedir.³ Nitekim peygamberimiz s.a.v. de, müşrik olan Ebu Talip için mağfiret talep ettiğinde, “akraba dahi olsalar müşrikler için af dilemek ne peygambere yaraşır ne de inananlara”⁴ buyrulur, müşrikler için istiğfarın caiz olmadığı bildirilmiştir. Aynı durum münafıklar için de geçerlidir. Çünkü Münafıkûn suresindeki bir ayette “Onlara mağfiret dilesen de dilemesen de birdir. Allah onları katiyen bağışlamayacaktır. Çünkü Allah yoldan çıkmış bir topluluğu doğru yola iletmez”⁵ buyrulur.

¹ er-Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, www. Altafsir. Com.

² Yusuf, 13/98.

³ Nisa, 4/48.

⁴ Tevbe, 9/113.

⁵ Münafıkûn, 63/6.

Bu yüzden kâfirler, müşrikler ve münafıklar için istiğfar etmek caiz olmadığı halde, müminler için bunun caiz olduğu görülmektedir. Nitekim konumuzla ilgili ayette peygamberimize hitaben “وَأَسْتَغْفِرُ لَهُمْ” buyrulmaktadır. Yani, “onlar için istiğfar et.” Bu ayette bildirilen başkaları için istiğfar etme hasleti, sadece peygamberlere has bir haslet değildir. Peygamberleri kendisine üsve-i hasene olarak kabul eden herkese şamildir. Yani; müminler de Hz. Muhammed’in şahsında birbirleri için istiğfar etmeye teşvik edilmektedir. Nitekim bir ayette ana-baba için af dilenmesi,¹ bazı ayetlerde müminler için af istenmesi,² müminlerin müminler için istiğfar etmesinin gerekliliğini göstermektedir.

Tekrar esas konumuza dönecek olursak, “onlar için istiğfar et” ayeti Râzî’ye göre, büyük günah işleyenlerin Allah tarafından affedileceklerinin çok kuvvetli bir delilini oluşturmaktadır. Çünkü savaşta dağılmak, geri çekilmek, (inhizam) büyük günahlardandır. Çünkü Enfâl suresi, 16. ayet-i kerimede,

وَمَنْ يُؤَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبرُهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ

Buyrulmaktadır. Yani; “Savaş taktiği olarak düşmanı vurmak için çekilme, ya da diğer bir birliğe katılmak durumu hariç- böyle bir günde her kim onlara arkasını dönerse mutlaka o, Allah’ın gazabına uğramış olur. Onun varacağı yer de cehennemdir. Ne kötü varılacak yerdir orası!” Bu ayete göre, Uhud savaşında geri çekilen ashâbın işledikleri büyük bir günahdır. Ancak daha önceki Âl-i İmran 155. ayette, Allah onları affettiğini beyan etmiş, sonra peygamberimizin de (s.a.v.) onları affetmesini istemişti. Burada ise onlar için istiğfar etmesi emredilmektedir. Bu da, büyük günahların Allah tarafından affedileceğinin en büyük delilini oluşturmaktadır.³ Diğer taraftan peygamberimize (s.a.v.) bu büyük günah işleyenler hakkında istiğfar etmesi emredilmektedir. Bu emirden sonra, Yüce Allah’ın peygamberimizin istiğfârını kabul etmemesi caiz değildir. Buradan

¹ Şuarâ, 26/86.

² İbrahim, 14/41.

³ er-Razi, *Mefatihü'l-Gayb*, www. Altafsir. Com. (Erişim, 25-04-2014)

yine anlaşılmaktadır ki, Yüce Allah peygamberimize (s.a.v.) dünyada ashâbı hakkında şefaath hakkı vermiştir. Dünyada şefaath hakkı vermesi, ahirette daha evlâ bir şekilde verileceğinin en önemli göstergesidir. Bir başka açıdan bakıldığında, bu ayet, Yüce Allah'ın şefkatinin kemalini göstermektedir.¹ Yüce Allah bu ayette, "benim daha önce kendilerini affettiklerimi sen de affet, benim istiğfarlarını kabul ettiklerim için sen de istiğfar et" demekle bu şefkatın zirvesini göstermektedir. Nitekim bazı müfessirler, ayette Allah'ın hakları ile ilgili hususta onlara istiğfar etmesinin emredildiğini, bunun da onlara şefkat ve iyiliğin tamamlanması ve ikmal olduğunu ifade etmektedir.² Görüldüğü gibi ayette, başkaları için istiğfar etmek de, şefkatın bir unsuru olarak nazarlara sunulmaktadır. Çünkü başka bir insanın günahlarından dolayı istiğfar etmek, bir insanın kalbinin yüksek bir şefkatle ve merhametle dolu olduğunu gösterir. Böyle bir insan, istiğfar ettiği kişinin azap görmesini istemiyor demektir. Bu da şefkatın zirve noktasını teşkil etmektedir. Başkalarının günahları ve hataları için üzölmek ve onlar için dua edip istiğfar etmek şefkat ahlâkının en önemli bir ilkesidir.

d. Meşveret ve Tevekkül Etmek

وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ

İfadesi, "umuma ait işlerde onlara danış. Artık kararını verdiğin zaman da Allah'a tevekkül et. Çünkü Allah tevekkül edenleri sever" demektir. Bir başka ayette ise, "Onların işleri aralarında şurâ iledir"³ buyrulurak meşveretin ümmetin önemli özelliklerinden birisi olduğu ifade edilmektedir.

Hiz. Muhammed'in (s.a.v.) meşveret etmesi, Peygamberimizin (s.a.v.) onlara olan sevgisinin ve şefkatinin bir tezahürü olduğu⁴ gibi, meşveret edilen kişilerin de Hiz. Muhammed'i sevmesini ve ona itaat etmede samimî olmalarını gerektiren bir durumdur. Eğer Hiz. Peygamber s.a.v. onlarla meşveret etmeseydi bu, kötü ahlak ve kaba bir davranış olacaktı. Meşverete tenezzül edilmemesi, onlara karşı

¹ er-Razi, *Mefatihü'l-Gayb*, www. Altafsir. Com.(Erişim, 14-04-2014)

² ez-Zemahşeri, *Keşşaf*, II, s.459.

³ Şura, 42/38.

⁴ el-Kurtubî, *el Câmî'*, IV, 249.

bir çeşit hakaret olurdu ve bundan da kötü bir huy ve huysuzluk oluşurdu.¹

Diğer taraftan peygamberimizin s.a.v. bazı hadislerinden anlaşıldığına göre, o ashâbın dünya işlerini kendisinden daha iyi bildiğini bildirmektedir. Bu durumda iş hususunda arkadaşlarıyla meşveret etmesi, en doğru olanı bulmak açısından önemlidir. Burada peygamberimiz s.a.v.'e doğru olanların vahiyle bildirildiği sorusu akla gelebilir. Evet bir çok husus vahiyle bildirilmekte idi. Bu yüzden peygamberimizin bir peygamber olarak istişareye ihtiyacının olmadığı söylenebilir. Fakat, o bununla kendisinden sonra gelen müminlerin işlerini yaparken, sadece kendi düşünceleriyle değil, işi bilen insanlarla istişare etmeleri gerektiği dersini fiilen vermek istemiştir. Cenab-ı Hakkın meşvereti emretmesi, onun meşveret prensibini insanlara öğretmesi amacını gütmektedir.²

Bu ayet bağlamında şunu söyleyebiliriz: Meşveret ile yapılan Uhud savaşındaki kısmî mağbulyetten sonra peygamberimiz (s.a.v.) meşveret prensibini terk etmiş olsaydı, kalbinde meşveret ettiği kişilere karşı bir iz kalabilirdi. Meşveret emrinden sonra kalbinde onlara karşı hiçbir iz kalmamıştır.³ Çünkü, kendisi Uhud savaşından önce yapılan istişârede, Medine'de kalınıp da savunma yapılmasını istemiş, ancak genç sahâbeler dışarıda düşmanla savaşılmasını arzu etmişlerdi. Peygamberimiz de (s.a.v.) onların görüşlerine tabi oldu ve sonra da kısmî bir mağlubiyet yaşandı. Yüce Allah bu mağlubiyetin meşveret prensibine hâlel vermesini istemediğinden ona ashâbıyla meşveret etmesini emretmiştir. Çünkü meşveret ederek karar vermek, tek kişinin vereceği karardan her zaman daha önemlidir ve isabetlidir. Sonucu görünüşte olumsuz bile olsa, bu sonuçta da birçok hikmetler olduğu düşünülmelidir. O halde ayetten, sonucu ne olursa olsun yapılan istişâreden pişmanlık duymamak ve istişâreyi kesinlikle bırakmamak gerektiği anlaşılmaktadır.

İstişâre ile bir işi yapmaya karar verdikten sonra ise sonucu Allah'a bırakmak gerekmektedir. Ayetin sonunda buna da, **فَإِذَا عَزَمْتَ**

¹ er-Razi, *Mefâtihu'l-Gayb*, www. Altafsir. (Erişim, 25-04-2014) Com; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 451.

²ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 458.

³er- Razi, *Mefâtihu'l-Gayb*, www. Altafsir. Com. (Erişim, 25-04-2014)

فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ifadesi işaret etmektedir. Yani, “Artık kararını verdiğin zaman da Allah’a tevekkül et. Çünkü Allah tevekkül edenleri sever.” Ayet bağlamında Allah’a tevekkül etmenin istişârenin sonucunda gerçekleşmesi gereken, ahlâkî bir nitelik olduğu görülmektedir. İnsanlar vahyin olmadığı işleri hususunda istişâre ile hareket etmek durumundadırlar. Aslında istişâre de Allah’ın emri olduğundan yine vahye uyulmuş olmaktadır. Çünkü istişâre etmek, konuyu bilen kişilerin bir işin daha iyi yapılabilmesi için beyan ettikleri görüşlerin nazara alındığı bir ortamdır. Burada istişâre etmek, bir işi Allah’a bırakmadan önce sebeplere başvurmayı ifade etmektedir. Toplumda başkalarının görüşlerini dinlemek onlara değer verildiğini, onların sevildiğini gösterir. Bu da topluluk fertleri arasında sevginin oluşmasına yol açar. Bu bağlamda istişâre gibi sebeplere başvurduktan sonra Allah’a tevekkül etmek, hem Allah’ın hem de toplumun diğer fertlerinin sevgisini kazanmaya sebep olur. Konuyla ilgili ayetin, Allah’ın Rahmeti ile başlayıp Sevgisi ile bitmesi de, şefkat ile sevgi arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir. Merhametli olmak seven olmayı da gerektirir.

Sonuç

Yüce Allah sonsuz rahmet sahibidir. Hz. Peygamber de son derece şefkatli, merhametli ve sevgi dolu idi. Allah peygamberimizin (s.a.v.) şahsında müminlerin de bu sevgi ve şefkatlerini nasıl tezâhür ettireceklerini bir ayet bağlamında nazarlarımıza sunmaktadır. Buna göre yumuşak davranmak, kaba ve katı yürekli olmamak, affetmek, istiğfar etmek, istişâre ve tevekkül etmek sevgi ve şefkatin en bariz tezahürlerinden olmaktadır. Ailevî ve toplumsal problemleri çözmede bu şefkat kodlarını kullanmanın önemli bir rolü olduğunu da ifade etmemiz mümkündür. Çünkü katı kalpli, kötü ahlaklı olmayan, kusurları affeden, başkasının günahları ve hataları için Allah’tan mağfiret dileyen ve istişâre edip başkasının görüşlerine değer veren kimselerden kurulu aile ve toplumlarda bunların olmadığı aile ve toplumlara göre daha az hata ve problem olacağını söylememiz mümkündür. Çünkü birincisinde şefkat ve merhametin en güzel yansımaları bulunmaktadır. Şefkat ve merhamet ise ayrıştırıcı değil birleştiricidir. Şefkatin unsurları olan katı yürekli

olmamak, affetmek, istiğfar etmek ve istişare etmek de birleştirici unsurlardır.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, İstanbul 1984.
- El-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebi'l-Hasen, *es-Sahîhu'l-Buhârî*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Cevherî, Tantavî, *el Vasît fi Tefsîri'l-Kur'ân*, www.altafsir.com(Erişim, 10-02-2014.)
- Doğuştan Günümüze İslam Tarihi*, ed. Hakkı Dursun Yıldız, Çağ Yayınları, İstanbul 1986.
- Ebu's-Su'ûd, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm İlâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*, www.altafsir.com,(Erişim, 10-02-2014.)
- El-Ezdî, Ebû Dâvud Süleyman b. el Eş'as es-Sicistânî, *Sünenu Ebî Dâvud*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- el- İsfahânî, er-Ragîb, *Mu'cemu Müfredati Elfazi'l-Kur'an*, Daru'l-Fikr, Beyrut, tarihsiz.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, www.altafsir.com,(Erişim, 10-02-2014.)
- İbn. Atiyye, (Abdülhak bin Gâlib el-Endülüsî), *el-Muharrarü'l-Vecîz fi Tefsîri Kitabî'l-Vecîz*, www.altafsir.com(Erişim, 10-02-2014.)
- İbn Kesîr, İmâdu'd-Dîn Ebu'l-Fidâ İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, www.altafsir.com(Erişim, 10-02-2014.)
- İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, Dairetü'l-Ma'ârif, Kahire, tarihsiz.
- İbrahim Mustafa, Abdülkadir Hamid, *Mu'cemü'l-Vasit*, Çağrı Yayınları, İstanbul, tarihsiz.
- Gazali, *Esmâü'l-Hüsna*, çev. Yaman Arıkan, Elifba Yayınları, İstanbul 1982.
- el-Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed El-Ensarî, *Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî*, Beyrut 1985.
- www.altafsir.com(Erişim, 10-02-2014.)
- Kutub, Seyyid, *Fi zilali'l-Kur'an*, çev: Emin Saraç vd., Akit Yayınları, İstanbul, tarihsiz.

Lings, Martin, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev: Ali Çavuşoğlu, Akçağ Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2004.

Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâti'l-Bin Süleyman*, www.altafsir.com, (Erişim, 10-02-2014.)

Müslim, Ebu'l-Huseyin, *Sahîhu'l-Muslim*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.

en-Nesefi, Hâfızuddîn Ebul-Berekât Abdullah İbn Ahmed, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, www.altafsir.com(Erişim, 10-02-2014.)

Nursî, Bediüzzaman Said, *Sözler*, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul 2001.
er Razi, Fahrüddin, *Mefâtihu'l-Gayb*, www.altafsir.com, (Erişim, 17-02-2014.)

es Semerkandî, Ebu'l-Leys, Nasruddin Muhammed b. Ahmed b. İbrahim, *Bahru'l-Ulûm*, www.altafsir.com, (Erişim, 17-02-2014.)

Es-Semarkandî, Ebu'l-Leys Nasruddin Muhammed b. Ahmed b. İbrahim, *Bahru'l-Ulûm*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.

Şakir, Mahmud, *İslam Tarihi*, çev. Ferit Aydın, Kahraman Yayınları, İstanbul 1998.

eş-Şa'râvî, Muhammed Mütevelli, *Havâtır*, www.altafsir.com(Erişim, 10-02-2014.)

Şeyh Zâde, *Haşiyetü Şeyh Zâde*, İhlas Vakfı Yayınları, İstanbul 1994.
et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1995.

et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'ul Beyân, 'an Te'vîl-i Âyi'l-Kur'an*, www.altafsir.com(Erişim, 10-02-2014.)

Tirmizî, İsa b. Muhammed b. İsa b. Sevra, *Sünenü't-Tirmizî*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Zehraveyn Yayınları, İstanbul, tarihsiz.

ez Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf*, www.altafsir.com(Erişim, 18-02-2014).

Zemahşeri, *el-Keşşâf*, Darü İhyai Türesi'l-Arabi, Beyrut 1997.

Tefsirlerin Sınıflandırılması Meselesi The issue of tafsirs's classification

Yrd. Doç. Dr. Hikmet KOÇYİĞİT*

Özet

İnsan zihni bilgiyi sınıflandırarak kullanır. Bilgi birikiminin artması ise sınıflandırmayı kaçınılmaz kılar. Bu yüzden bilim tarihinde ilim sınıflandırmalarının özel bir yeri vardır. Tefsir müellefatının artmasıyla birlikte tefsir tarihinde de muhtelif tasnifler zuhur etmiştir. Klasik dönemde “Tabakâtu’l-Müfessirîn” adlı kitapların kronolojik-biyografik tefsir sınıflandırmaları olarak kendine yer edindiği anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra Sa’lebî, Gazâlî, İbn Teymiyye, Zerkeşî, Kafiyeçî ve Dehlevî gibi âlimler, tefsirleri kendilerine özgü biçimde tasnif etmişlerdir. Modern dönemde ise “tabakât” türü tasnifler devam etmekle beraber, ekol eksenli tefsir sınıflandırmaları ağırlık kazanmıştır. Modern dönemde tefsir tarihi tasavvurunu önemli derecede etkileyen Goldziher ve onu izleyen Zehebî, bazı tefsirleri görmezden geldiklerinden dolayı tenkit edilmektedirler. Ayrıca “mezhebî tefsir” sınıflandırmalarının yeniden düşünülmesi ve tefsir tarihinin yeni baştan inşa edilmesinin gerekliliği dillendirilmektedir. İşte bu makalede söz konusu meseleler tahlil edilmeye çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tefsirler, Sınıflandırma, Tasnif, Klasik Dönem, Modern Dönem.

* Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Abstract

Human mind uses information by classifying. But increased knowledge makes inevitable the classification. Thus science classification has a special place in the history of science. With the increasing of tafsir works, various classification has arrived in history of tafsir. It is understood that the books named “Tabakâtu’l-Müfessirîn” have had place as chronological-biographical tafsir classification in the classical period. In addition to this, scholars like Tha’labi, al-Ghazali, Ibn Taymiyya, Zarkashi, Kafiyaci and Dıhlawi have classified tafsirs in their own ways. Although “tabaqat” type classifications have continued in the modern period, the tafsirs school axised seem to gained weight. Goldziher and his follower Dhahabi who have affected significantly imagination of history of science are criticized since they don’t accept some tafsirs. In addition, the necessity of rethought of “sectarian tafsir” classifications and rebuilt history of science. In this article the issues mentioned are tried to be analyzed.

Key Words: Tafsir, Tafsirs, Classification, Classical period, Modern period.

Giriş

Kur’ân, inzalinden sonra pek çok ilmin tesis ve inkişafına kaynaklık etmiştir. Bu ilimlerden birisi de Kur’ân’ın açıklanmasını ve yorumlanmasını kendisine amaç edinen tefsirdir. On beş asır zarfında kaleme alınan tefsirler büyük bir yekûn tutmanın yanı sıra, büyük bir çeşitlilik ve renklilik de göstermektedir. Çünkü “her müfessir, kendi istî’dâdı, kendi ihtisası, kendi sünûhâtı derecesinde Kur’ân’ın hakikatlerine, bedîalarına, i’câzına tercemân olmuş olduğundan, mütenevvî tefsirler vücûde gelmiş, hiçbirisi diğerinden tamamen muğnî bulunmayıp her birinden mütâlâa erbabı için başka

bir fâide, başka bir feyz gelmekte bulunmuştur.”¹ Söz konusu tenevvü, tefsirlerin sınıflandırılmasını da ayrı bir mesele olarak intaç etmiştir. Bu yüzden klasik sınıflandırma olarak umumiyetle “tabakât” tarzı kitapların telif edildiği ve bu tarz kitapların kısmen günümüzde de devam ettiği, 19. asırdan itibaren ise farklı tasniflerin de yaygınlık kazanmaya başladığı görülmektedir.

Sınıflandırma kelimesinin Arapça karşılığı tasnif’dir. Tasnif, varlıkların bir kısmını diğerinden ayırmak² demektir. Muhtemelen kitap tasnif etmek de bu türdendir. Zira kitap bablara ayrılmakta ve her bir bab için bir mevzu oluşturulmaktadır.³ Bazı Türkçe lügatlerde sınıflandırma, konuları ve kavramları dizgesel olarak bölümlene ve sıraya koyma⁴, bir dizinin birimlerini ya da türlerini düzenli bir biçimde, belli ölçüler ve terimlerle betimleyerek ayırma işlemi⁵ şeklinde tarif edilmektedir.

İslâmî ilimlerde çok önemli yere sahip olan sınıflandırma işi aynı zamanda özel bir kavramın zuhuruna da sebep olmuştur. Bu kavram “musannef” kavramıdır. “Musannef, Arap edebiyatı başta olmak üzere İslâmî ilimlerde kitap ve bab başlığı esasına göre hazırlanmış telif türünü ifade etmekle birlikte hadis ilminin bir telif çeşidi olarak “hüküm ihtiva eden merfû, mevkuf ve maktu rivayetlerin fıkıh konularına göre sınıflandırılarak yazılan kitap” anlamında kullanılmıştır.”⁶

Tefsirlerin tasnifi bir bakıma onların tenkid edilmesi ve çeşitli açılardan değerlendirilmesiyle şekillenmiştir. Bu açıdan bakıldığında sınıflandırma, ilgili konuda vukufiyeti gerektirmenin yanı sıra, mantikî bir tutarlılığı ve tasnifte yer alan öğelerin birbirleriyle bağlantısını gözetmek zorunda olduğundan kolay bir iş değildir.

¹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1973, I, 182 vd.

² Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Lüğa*, Dâru İhyâi'l-Arabî, Beyrût 2001, XII, 142; Ahmed b. Fâris ez-Zekerıyyâ, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüğa*, Dâru'l-Fıkr, 1979, III, 313.

³ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüğa*, III, 314.

⁴ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1994, s. 159.

⁵ www.tdk.gov.tr (Erişim tarihi 28.12.2013).

⁶ İbrahim Hatiboğlu, “Musannef”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 235.

Çünkü bilginin amacına uygun olarak tasnif edilmesi oldukça zor ve uzmanlık gerektiren bir süreçtir. Bu durum bilginin kendine özgü yapısından kaynaklanmaktadır.¹ Sınıflandırma farklı şeylerin benzer yanlarını dikkate almak sûretiyle yapılır. Her tasnif, kendi döneminin zihniyetini aksettirmesi bakımından ehemmiyetlidir. Öte yandan kavramlaştırma ve sınıflandırma bir yargıyı içerdiği için, sadece mezhep veya ekole dayalı tefsir sınıflandırmaları değil her türlü sınıflandırmanın kendince bir takım sıkıntıları vardır. Fakat zorluklarına rağmen gelişme, yenilenme ve ilmî birikimden faydalanma adına sınıflandırmanın yapılması da mecburî bir iştir. Zira insan zihni bir düzen ister ve kaostan hoşlanmaz. Ayrıca bilimler, sınıflara ayrılmadıkları zaman, karmaşık bir manzara gösterirler. Sanki onlar arasında herhangi bir bağ yokmuş gibi bir izlenim uyanabilir.² Bu yüzden her sahada sınıflandırmaya gidilmektedir.

Tefsirleri sınıflandırmadan amaçlanan şey, mevcut tefsirleri değerlendirmek, onları ilim dünyasına tanıtarak onlardan istifade edilebilmesini sağlamaktır. Esasen tasnifin amacı da, bilgiyi kullanılabilir ve işe yarar biçime kavuşturmadır.³ Tefsirlerin sınıflandırılmasıyla doğrudan irtibatlı olan tefsir tarihine bakıldığında, tefsir hareketlerinin çok yaygın tasniflerinin yanı sıra farklı tasniflerin hatta yaygın tasniflere karşı eleştirel yaklaşımların olduğu dikkat çekmektedir. Tefsirlerin sınıflandırılması muhtelif isimlerle yapılagelmiştir. Bu tasniflerde “tabakât”, “ekoller”, “okullar”, “mektepler”, “yönelişler”, “çeşitler”, “hareketler”, “anlayışlar”, “akımlar”, “eğilimler” gibi farklı tabirler kullanılmıştır.

Tefsirlerin tasnifindeki kifayetsizlik yeni tasnifler yapılmasını gerekli kılmaktadır. Çünkü tefsir tarihinde öne çıkan/çıkarılan, yok sayılan veya gölgede bırakılan tefsirlerin olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumun ideolojik tutumla, dönemin genel politikasıyla, sathi incelemelerle ve moda tarzı yaklaşımlarla alakası olduğu

¹ Halil Zaim, *Bilginin Artan Önemi ve Bilgi Yönetimi*, İşaret Yayınları, İstanbul 2005, s. 185.

² Takiyuddin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1997, s. 28.

³ Zaim, *Bilginin Artan Önemi ve Bilgi Yönetimi*, s. 186.

söylenbilir. Öte yandan bazı tefsirlerin şöhret bulmasında müfessirinin şahsî kabiliyetlerinin yanı sıra tefsirin yeniliğe açık oluşunun veya yenilikler ihtiva etmesinin, üzerine çeşitli şerh ve haşiyeler yazılmasının¹, mevcut siyâsî tutumun, tefsir/müfessir hakkında beyan edilen övgü ve tenkitlerin etkisinin olduğu belirtilmelidir.

1. Klasik Dönemde Tefsirlerin Sınıflandırılması

Sanayileşmeden önceki dönemi klasik dönem olarak adlandırmayı muvafık görüyoruz.² Çünkü sanayileşme, bilginin de dönüşümünü derinden etkilemiştir. Sosyologlara göre bilgi de toplumlar ve uygarlıklar gibi dönüşen, değişen, kırılan, farklılaşan yönlere sahip bulunmaktadır.³ Bu dönüşümün bir yansıması olarak modern bilgi, geleneksel bilginin külliliğine karşın, uzmanlaşarak parçalanmıştır. Bilginin hacimsel artışına paralel olarak birçok uzmanlık alanları ve alt uzmanlık dalları ortaya çıkmıştır.⁴ Söz konusu evrim dinî ilimlerde de kendisini göstermektedir.

Klasik dönemde yapılan tasniflerin başında rivâyet-dirâyet ayrımı gelmektedir. Tefsirin ana hatlarıyla rivâyet ve dirâyet şeklinde bir tasnife tabi tutulması muhtemelen Hz. Peygamber'e atfedilen şu hadise dayanmaktadır: "*Kur'ân hakkında kendi reyî ile ya da bilmediği ile söz söyleyen cehennemdeki yerine hazırlansın.*"⁵ Tefsir için rivâyet ve dirâyet söylemi erken dönemde çeşitli tefsir kitaplarında aynen yer almamakla birlikte rey ve rivayet arasında bir ayrışmanın ilk dönemlere kadar uzandığı anlaşılmaktadır. Rivayet ve dirayet kavramlarını az çok belirgin biçimde kullanan ilk müfessirlerden

¹ Kanaatimizce bir eser üzerine yazılan şerh ve haşiyeler, o eserin revaç bulmasına ve reklamının yapılmasına önemli katkılar sağlamaktadır.

² Günümüzde bazı araştırmacılar bizim dönemselleştirmemize yakın olarak, 19. yüzyıl öncesini klasik dönem, 19. yüzyıl sonrasını ise çağdaş dönem olarak nitelendirmektedirler. Bkz. Ömer Kara, "Tefsir Ekolleri", *Tefsir Tarihi ve Usulü*, ed. Bahattin Dartma, AÜAÖF Yayınları, Eskişehir 2013, s. 134.

³ Ergün Yıldırım, *Bilginin Sosyolojisi*, Ekin Basım Yayın Dağıtım, Bursa 2007, s. 4.

⁴ Yıldırım, *Bilginin Sosyolojisi*, s. 121.

⁵ Tirmizî, *Tefsir*, I/2950; Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1999, I, 54-55.

birisi Sa'lebî'dir (Ö.427/1035). Sa'lebî kendi döneminden önce telif edilen tefsirleri kendince bir tasnife tabi tuttuktan sonra, bir grup müfessirin de dirâyet ve tenkid ile değil, rivâyet ve nakille yetindiğini söylemekte ve bu metotla eser telif eden Ebû Ya'kûb b. İshâk b. İbrâhim el-Hanzalî ile Ebû İshâk İbrâhim b. İshâk el-Enmâtî'nin ismini zikretmektedir.¹ Sa'lebî'den sonraki zamanlarda ise tefsirlerin rivayet-dirâyet şeklindeki sınıflandırılması iyice kavramlaşmış ve Kâfiyecî (ö. 879/1474) tarafından bu kavramlar sarahatle zikredilmiştir. Kâfiyecî'ye göre, "tefsir ilmi, insanlığın gücü nisbetinde, Allah'ın kelâmının ahvâlinden, istenilen manaya delâlet etmesinden bahseden bir ilimdir. Bu da iki kısma ayrılır: *Biri*, ancak nakil veya işitmekle veya nüzul sebeplerini müşahede etmekle bilinen tefsirdir. Bu da, âyetlerin nüzul sebebi ve kıssalar gibi ki, bunların bilinmesi **rivâyete** bağlıdır. Bu sebeple tefsirin sahabeye ait bir keyfiyet olduğu söylenmiştir. *Diğeri ise*, anlaşılması Arapça'nın kâidelerini bilmekle mümkün olan te'vil ilmidir. Bu da, **dirâyete** taalluk eder. Bundan dolayı, te'vilin fakihlere (âlimlere) ait olduğu söylenir."² Tefsirler her ne kadar bu şekilde sınıflandırılmış olsalar da bugünkü manada teferruata inilmemiştir.

Klasik kaynaklarda tefsirlerden çok müfessirlerin biyografik olarak sınıflandırıldığı tabakât kitapları telif edilmiştir. Ne var ki "Tabakâtu'l-Müfessirîn" adıyla telif edilen eserlerin yazılış tarihi nahiv, şiir, fıkıh, hadis vb. ile ilgili tabakât kitaplarından oldukça geç bir tarihe tesadüf etmektedir. Bu konuda bilinen ilk eser Suyûtî'ye (ö.911/1505) atfedilmektedir. Suyûtî "*Tabakâtu'l-Müfessirîn*" isimli eserini alfabetik bir sıraya göre tasnif etmiş, böylece tabakât geleneğini tefsir tarihine de uygulamıştır. Suyûtî'nin, tabakât tarzının dışına çıkmamasında, kendi zamanındaki İslam dünyasında bu tarz

¹ Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arâbi, Beyrût 2002, I, 74.

وفرقه اقتصروا على الرواة والنقل دون الدراية والنقد مثل الشبخين أبي يعقوب إسحاق بن إبراهيم الحنظلي، وأبي إسحاق إبراهيم بن إسحاق الأنماطي.

² Muhyiddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleymân el-Kâfiyecî el-Hanefî, *Kitâbu't-Teysîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsîr*, çev. İsmail Cerrahoğlu, AÜİF Yayınları, Ankara 1974, s. 54.

eserlerin muteber olmasının yanı sıra, Suyûtî'nin diğer disiplinlerin tefsire eklenmesini tasvip etmemesi de etkin rol oynamıştır. Çünkü bazı araştırmacılara göre Suyûtî, tefsire eklenen fikhî, kelâmî, işârî, lügavî vb. sıfatlarla anılan tefsir ürünlerine sıcak bakmamaktadır.¹ Fakat Suyûtî her şeye rağmen, tefsirlerinde bu tür ilimleri öne çıkaran müfessirlere tabakâtında yer vermekte ve onları müfessir olarak kabul etmektedir.

Tabakât türü kitaplarda, müfessirlerin kaleme aldıkları sûre ve ayet tefsirlerinin yanı sıra ulûmu'l-Kur'ân'a ilişkin eserlere dahi yer verilmeye çalışılmıştır. Bu açıdan tabakât kitaplarının daha kapsamlı ve kucaklayıcı olduğu söylenebilir. Nitekim yakın dönemde kaleme alınan *Mu'cemu'l-Müfessirîn* adlı kitabın önsözünde, müellif, bir tek ayete dair tefsir yazan müfessiri dahi kitabına almaya çalıştığını söylemektedir.²

Kronolojik ve biyografik bir tefsir sınıflandırması olan tabakât türü eserlerin çeşitli faydalarından bahsetmek mümkündür. Bu faydalardan birisi kronolojik tefsir sınıflandırmasının, hangi aşırda tefsire ne kadar ilgi duyulduğu noktasında bir fikir vermesidir.³ Diğer yandan eser ne sûrele vücuda gelmiştir? Hangi mizacın hangi ahval ve şeraite (*circonstances*) karşı aksulamelinin mahsulüdür? Bunu bize biyografi öğretmektedir.⁴

Esasen bir kısım müfessirler kendilerinden önceki tefsirlere de değinerek bir sınıflama/değerlendirme yapmışlardır. Bu nedenle klasik dönemde sadece tabakât kitaplarının ölçüt alınması isabetli olmayacaktır. Mesela Sa'lebî, tefsirinin mukaddimesinde, kendi zamanına kadar telif edilmiş olan tefsirleri, müfessirlerinin mesleklerini de göz önünde tutarak bir sınıflandırma yapmaktadır.

¹ Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'ân'a ve Tefsire Ne Oldu?*, Klasik Yayınları, İstanbul 2013, s. 150.

² Bkz. Âdil Nuveyhiz, *Mu'cemu'l-Müfessirîn*, Müessesetu Nuveyhiz es-Sekâfiyye 1983, Mukaddime.

³ Süleyman Mollaibrahimoğlu, *Yazma Tefsir Literatürü*, Damla Yayınevi, İstanbul 2007, s. 693.

⁴ G. Lanson, *İlimlerde Usul, Edebiyat Tarihi*, çev. Yusuf Şerif, Remzi Kitabevi, İstanbul 1937, s. 27.

Sa'lebî'ye göre çeşitli fırkalar ve bu fırkalara bağlı olarak yazılan tefsirler vardır. Bunlardan birisi Ehl-i Bida ve'l-Ehvâ ve rey yoluna süluk eden fırkadır. Mesela Belhî, Cübbâî, Isfahânî, Rummânî bu fırkadandır. Onların görüşlerine ve fiillerine iktida etmekten nehyedildik. Diğer bir fırka, eser telif eden ve bunu güzel şekilde yapan ancak bidatçilerin batıl görüşlerini selef-i salihinin görüşleriyle karışık hale getirenlerdir. Mesela Ebû Bekr el-Kaffâl ve Ebû Hâmid el-Mukrî bu fırkadandır. Bu kişiler fukahânın büyüklerinden ve seçkin âlimlerindendir. Ne var ki, tefsirde mütehasıs değildiler. Diğer bir fırka, dirâyet ve tenkidi bırakıp rivâyet ve nakille yetindiler. Örneğin Ebû Ya'kûb b. İshâk b. İbrâhim el-Hanzalî ile Ebû İshâk İbrâhim b. İshâk el-Enmâtî bu fırkadandır. Oysaki ilaç almak için doktora ihtiyaç vardır. Diğer bir fırka esas ve dayanak olan isnadları yok edip, zayıf ve sağlam şeyleri zikrettiler. Bunlar âlimlerden değildiler. Kıraat ve ilim sünnettir ve küçükler bunları büyüklerden alırlar. Hâlbuki isnad olmazsa isteyen istediği şeyi söyler. Diğer bir grup kitap yazmada maharet kazandılar. Ancak kitaplarını tekrarlarla ve birçok rivayetlerle uzattılar ve onları gereksiz şeylerle doldurdular. Böylece onlardan beklenen yol göstericilik arzusunu ortadan kaldırmış oldular. Mesela İmâm Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî ve hocamız Ebû Muhammed b. Abdillâh b. Hâmid el-Isfahânî bu fırkadandır. Oysaki ilimlerin alabildiğine çok olması anlayışları saptırır. Diğer bir fırka ise, tefsirde ahkâma, helal ve haramı açıklamaya, kapalılıkları ve müşkülleri çözmeye, sapan ve şüpheye düşen gruba karşı reddiyyeye ağırlık verdiler. Mesela Mücâhid, Mukâtil, Kelbî ve Süddî gibi selef-i salihinin büyükleri, tabiin ve tebe-i tabiinin önde gelen âlimleri bunlardandır. Bunların hepsi övgüye değer maksadı ve çalışması olan Ehl-i Hakdandır. ¹ Birinci, ikinci, üçüncü vb. şeklinde sıra sayısı vermeden böyle bir tasnif yapan Sa'lebî'nin, müfessirleri/tefsirleri altı sınıfa ayırdığı anlaşılmaktadır. Fakat Sa'lebî, basit bir sınıflama yapmayıp, mevzubahis sınıflara yönelttiği tenkitlerle tefsirde mütehasıs olmanın önemine değinmekte, sadece rivayetle

¹ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I, 74.

yetinmenin tefsirde eksik bir yaklaşım olacağını vurgulamakta, tefsirde aşırı bilgi aktarımının tefsirin yol göstericilik vasfını ortadan kaldıracağına işaret etmekte, son olarak maksat ve çalışması övgüye değer fırka olarak içlerinde Mücâhid, Mukâtil vb. bulunduğu müfessirleri zikretmek sûretiyle, bir anlamda tefsirin ne olması gerektiğini ve tefsirin işlevini de belirtmiş olmaktadır. Sa'lebî'nin bu tasnifi, sınıflandırma yapmanın, özünde bir yargı içerdiğini sarahaten göstermektedir.

Sa'lebî, bunun dışında faydalandığı belli başlı tefsirlere de kısaca temas etmektedir. Bunlar arasında "Tefsiru İbn Abbas, Tefsiru İkrime, Tefsiru Kelbî, Tefsiru Mücâhid, Tefsiru Hasan b. Ebî Hasan, Tefsiru Ebî'l-Âliye, Tefsiru'l-Kurazî, Tefsiru Mukâtil b. Hayyân, Tefsiru Mukâtil b. Süleymân, Tefsiru İbn Cureyc, Tefsiru Süfyân, Tefsiru Veki', Tefsiru Hişâm b. Beşîr, Tefsiru Şibl, Tefsiru Verkâ, Tefsiru Zeyd b. Eslem, Tefsiru Ravh b. Ubâde, Tefsiru'l-Furâtî, Tefsiru Kabisa, Tefsiru Saîd b. Mansûr, Tefsiru'n-Nehdî, Tefsiru İbn Vehb, Tefsiru Abdilhamîd, Tefsiru Muhammed b. Eyyûb, Tefsiru İbn Keysân, Tefsiru Ebî Hamza es-Sumalî, Tefsiru'l-Musayyeb"¹ yer almaktadır.

Sa'lebî, kendi asrındaki tefsirlere ise ayrı bir başlık altında değinmektedir. Bu tefsirler arasında "Tefsiru Abdillah b. Hâmid, el-Bustânî lakablı Ebû Amr el-Furâtî'nin Tefsiri, Tefsiru Ebî Bekr ibn Furek ve musannifi Ebû'l-Hasan Muhammed b. el-Kâsım el-Fakîh es-Saydalânî olan Tefsiru Ebî'l-Kasım b. Habîb, Tefsiru Cibril ve Tefsiru'n-Nebi"² gibi tefsirler bulunmaktadır. Sa'lebî'nin, böyle bir tasnif yapmasının ve faydalandığı kaynakları aktarmada titizlik göstermesinin ilk dört asırda oluşan kitâbiyâtın kataloglanma, yani bibliyografik eserlerin kaleme alınma zamanının gelmesiyle alakası bulunmaktadır. Nitekim İbnu'n-Nedîm (370/995), bu ihtiyacı gidermek için mesai harcıyarak, *Kitâbu'l-fihrist* isimli meşhur eserini bu asırda kaleme aldı. Yine, el-Ezherî'nin (370/980) hazırladığı Arap dili sözlüğünün mukaddimesi bibliyografik içeriklidir. Bir sonraki

¹ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I, 75-82.

² Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, I, 83.

asırda yaşayan et-Tûsî'nin (460/1068) *el-Fihrist*'i bu kategoride değerlendirilebilecek önemli bir eserdir. es-Sa'lebî'nin, tefsirine, kendinden önceki tefsirlerin mukaddimelerinde görülmeyen bibliyografik içerikli bir mukaddime yazmasına bu açıdan da bakmak gerekir."¹

Tefsirini Sa'lebî'den ihtisar ederek yazan, ancak uydurma hadislerden ve bidatçı görüşlerden koruyan Bağavî (ö. 516/1122)², tabii olarak Sa'lebî'den esinlenip kendi döneminden önceki belli başlı tefsirlere değinmektedir. Ancak Bağavî, Sa'lebî gibi tefsirleri sınıflandırma cihetine gitmemektedir. Bağavî, "Tefsiru Abdillâh İbn Abbâs, Tefsiru Mücâhid b. Cebr el-Mekkî, Tefsiru Atâ b. Ebî Rabâh, Tefsiru'l-Hasan el-Basrî, Tefsiru Katâde, Tefsiru Ebî'l-Âliye, Tefsiru'l-Kurezî, Tefsiru Zeyd b. Eslem, Tefsiru'l-Kelbî, Tefsiru'd-Dahhâk b. Müzâhim el-Hilâlî, Tefsiru Mukâtil b. Hayyân, Tefsiru Mukâtil b. Süleymân, Tefsiru's-Suddî"³ gibi tefsirlere değinmektedir. Aslında Sa'lebî ve Bağavî şahsa nispet ederek isimlerini zikrettikleri tefsirler üzerine bir değerlendirmede bulunmayıp, sadece kaynak olarak bu tefsirlere ulaştıkları isnad zincirini vermektedirler. Özellikle Sa'lebî bu kaynakları zikretmek sûretiyle isnadları hafifleten ve bu yüzden tenkide maruz kalan müfessirler grubuna girmekten adeta kendisini kurtarmak istemektedir.

Tefsirde erken dönemlerden itibaren bir ekolleşme sürecinin başladığı söylenebilir. Nitekim yapılan ilmî araştırmalar, hicrî üçüncü asırdan itibaren, tefsirin çeşitli yönleri ayrıldığını, herhangi bir ilim dalında mütehasıs olan müfessirin, o yönde tefsirine ağırlık verdiğini göstermektedir.⁴ Buna ilaveten Taberî, Sa'lebî, Bağavî gibi müfessirlerin tefsir mukaddimelerinde tefsire dair serdettikleri fikirlerin ve değerlendirmelerin elbette bugünkü muhtelif tefsir

¹ Mehmet Akif Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, Kitabiyat, Ankara 2005, s. 34.

² Takiyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, thk. Adnan Zarzûr, Dimeşk 1972, s. 76.

³ Muhammed Hüseyin b. Mesûd el-Bağavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, (Hâzin'le birlikte), Beyrût 1995, I, 5-9.

⁴ Ali Eroğlu, *Müfessir Bağavî, Hayatı ve Tefsirdeki Metodu*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) AÜSBE, Erzurum 1987, s. 16 vd.

sınıflandırmalarına büyük tesiri olmuştur. Ayrıca Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) ve onu izleyen Suyûtî'nin adeta müfessirleri mesleklerine göre sınıflandırmaları ekol eksenli sınıflandırmalara ilham verdiği söylenebilir. Zerkeşî ve Suyûtî'ye göre tefsir konusunda insanlar özet ve kapsamlı bir şekilde mevzuları çoğalttılar. Onlar kendilerini hâkim oldukları alanla sınırlandırdılar. Söz gelimi Zeccâc (ö. 311/923) ve "Basît" adlı kitabında Vahidî (ö. 468/1075), garip kelimelere ağırlık verirken, Sa'lebî kıssalara, Zemahşerî ilm-i beyana, İmam Fahrüddîn Râzî (ö. 606/1210) ise kelam ve aklî ilimlere ağırlık verdi.¹ Dolayısıyla günümüzde, ekolleri esas aldığı ve bazı tefsirleri görmezden geldiği söylenen Goldziher ve onun metodunu az çok benimsemiş olan Zehebî her ne kadar eleştirilmekte ise de kanaatimizce bazı tefsirleri görmezden gelme sorunun kökeni, bir kısmına yukarıda değindiğimiz âlimlere kadar uzanmaktadır.

Klasik dönemde tefsirlerin hacimlerine göre de basit düzeyde bir tasnifinin yapıldığı görülmektedir. Mesela Gazâlî (ö. 505/1111), ilimleri insan hayatı için önem sırasına göre sınıflandırırken tefsiri de bu bağlamda değerlendirmektedir. Gazâlî, "Övülen İlimlerin Övülen Miktarını Açıklama" başlığı altında şöyle demektedir: "Tefsirde yeterli olan Kur'ân'ın iki katı miktarda olan tefsirdir. Ali el-Vâhidî en-Nisaburî'nin telif ettiği *el-Vecîz* bu türdendir. Orta hacimli ise Kur'ân'ın üç katı büyüklükte olan Vâhidî'nin "*el-Vasît*" adlı tefsiridir. Bu miktardan fazlası gereksizdir ve buna ömür de yetmez."²

Taşköprizâde de (ö. 968/1561) bu tasnifi benimsemekte ve tefsir kitaplarını vecîz, vasît ve basît olmak üzere hacimlerine göre sınıflandırmaktadır. Taşköprizâde, "bil ki tefsir hakkında yazılan kitaplar üç çeşittir: Vecîz, vasît ve basît", dedikten sonra vecîz (kısa) tefsirlere örnek olarak İbnu'l-Cevzî'nin *Zâdu'l-Mesîr*, Vâhidî'nin *el-Vecîz*, İmâm Râzî'nin *Tefsîru'l-Vâdih*, Suyûtî'nin *Celâleyn*, Ebû Hayyân'ın *en-Nehr* adlı kitaplarını saymaktadır. Mutevassit (orta)

¹ Bedruddîn Muhammed Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1988, I,33 vd.; Celâleddîn Abdurrahman Ebû Bekr es-Suyûtî, *el-Itkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût ts., II, 419.

² Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *İhyâu Ulûmiddîn*, Dâru'l-Marife, Beyrût ts., I, 40.

tefsirler ise Vâhidî'nin *el-Vasît*, *Tefsîru'l-Mâturîdî*, Ömer en-Nesefî'nin *Tefsîru't-Teysîr*, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*, *Tefsîru'l-Begavî*, *Tefsîru'l-Kevâşî*, *Tefsîru'l-Kâdî Beydâvî*, *Tefsîru-Medâriku't-Tenzîl* tefsirleridir. Mebsûta (kapsamlı/geniş) tefsirler ise, Vâhidî'nin *el-Basît*, *Tefsîru Râgîb el-İsfahânî*, Ebû Hayyân'ın *el-Bahr* isimli tefsiri vb."¹ Kanaatimizce bu şekilde bir tasnifin fikir babası bu minvalde isimleriyle uyumlu olarak üç ayrı tefsir kitabı yazan Vahidî'nin kendisidir. Gazâlî ise bu tefsirleri birer örnek olarak ele alıp sınıflama yapmıştır.

Günümüzde tenkid konusu edilen mezhebî tefsir sınıflandırmasının klasik dönemlerde yapıldığı anlaşılmaktadır. Mesela İbn Teymiyye (ö. 728/1328) "Ehl-i Bid'a" adıyla mezhebî tefsirleri örneklerle ele almakta ve hatta Mutezile'nin beş esasına değinerek mezhebî bir tefsir sınıflandırması yapmaktadır. İbn Teymiyye'ye göre hem delilde hem de medlulde hata yapan Ehl-i Bida'dan bazı gruplar, ümmetin selefi ve onların imamı gibi dalalette birleşmeyen ve orta yolu tutturana karşı muhalif bir mezhebi benimsediler ve Kur'ân'ı kimi zaman kendi görüşlerine göre tevîl ettiler, ayetleri hiçbir delil bulunmadığı halde kendilerine delil getirdiler, kimi zaman ise kendi mezheplerine aykırı olanları tahrif etmek sûretiyle tevîl ettiler. Haricîler, Rafizîler, Cehmiyye, Mu'tezile, Kaderiyye, Mürcie vb. bu gruplardandır. Mesela Kelâm ve münazarada insanların en yamanı olan Mu'tezile kendi mezheplerinin usulüne uygun tefsirler yazdılar. İmam Şâfiî ile münazara eden İbrâhim b. İsmâil b. Uleyye'nin hocası Abdurrahmân b. Keysân el-Asam'ın tefsiri, Ebû Ali el-Cübbâî'nin kitabı, Kâdî Abdulcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî'nin "*et-Tefsîru'l-Kebîr*"i, Ali b. İsâ er-Rummânî'nin "*el-Câmi li İlmi'l-Kur'ân*" adlı tefsiri ile Ebû'l-Kâsım ez-Zemahşerî'nin "*el-Keşşâf*"ı bunlardandır. Bunlar ve bunlar gibi olan kişiler, Mu'tezile mezhebini ve onun beş usulünü

¹ Taşköprizâde Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-Saâde ve Mesâbîhu's-Seyâde fi Mevdûâti'l-Ulûm*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1985, II, 85-94. Konuyla ilgili bir çalışma için bkz. Ömer Başkan, "Taşköprizâde'nin *Miftâhu's-Sa'âde*'si Bağlamında Osmanlı İlimler Tasnifi Geleneğinde Tefsir Tarihi Algısı", *HÜİFD*, cilt: 11, sayı: 21, Çorum 2012, s. 135-161.

benimsediler ve bu beş esası Tevhid, Adalet, el-Menziletu beyne'l-Menziletayn, İnfâzu'l-Veîd, Emr-i bi'l-Ma'rûf ve Nahyi ani'l-Münker şeklinde isimlendirdiler.¹

Tefsirde “bid’i” şeklindeki nitelendirmeler, Ehl-i Sünnet dışındaki bazı müfessirlerde de görülmektedir. Söz gelimi Zemahşerî bir kısım ayetlerin tefsirine dair yapılan yorumları “min bid’i- tefâsîr”² şeklinde değerlendirmektedir. Zemahşerî, “..Artık (ramazan gecelerinde) onlara yaklaşın ve Allah’ın sizin için takdir ettiklerini isteyin..”(Bakara, 2/187) ayetini, “eğer denk gelir ve ihya ederseniz Kadir gecesini ve Kadir gecesinde Allah’ın takdir ettiği sevabı isteyeniz” şeklinde tefsir etmeyi bir bid’i- tefsir³ olarak nitelendirmektedir.

Klasik dönemin sonlarına doğru ise Dehlevî (ö. 1176/1762), müfessirleri mesleklerine göre sınıflamaktadır. Esasen bu tasnif yukarıda değindiğimiz Zerkeşî ve Suyûtî’nin sınıflandırmasının daha derli toplu halinden başka bir şey değildir. Dehlevî’ye göre müfessirlerin sınıfları ve tefsirlerinde izledikleri metotlar şöyledir: 1. Muhaddislerin tefsirleri. 2. Mütekellimlerin tefsiri. 3. Fıkıh Usulcülerinin tefsiri. 4. Nahivci dil âlimlerinin tefsiri. 5. Mahir edebiyatçıların tefsiri. 6. Mahir kurrânın tefsiri. 7. Sufilerin tefsiri.⁴ Bazı araştırmacılara göre ekollere dayalı tasnifler içerisinde İügavî, fikhî, felsefî, tasavvufî, ilmî gibi ayrımlar daha tutarlıdır. Zira bu

¹ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli’t-Tefsir*, s. 82 vd.

² “Bid’i- tefâsîr”, Keşşâf tefsirinde geçen Zemahşerî’ye özgü bir ıstılahtır. Zemahşerî’den sonra pek çok müfessir bu terimi ondan nakletmiştir. Bu terim, Allah’ın kitabında kastedilen anlamdan bütünüyle uzak olan, isabet etmeyip hata yapan tefsirler için kullanılır. Bkz. Ahmed Sa’d el-Hatîb, *Mefâtihu’t-Tefsîr*, Dâru’t-Tedmürîyye, Riyâd 2010, s. 202.

³ Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidî’t-Tenzîl ve Uyûni’l-Ekâvîl fî Vucûhi’t-Te’vîl*, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrût 1987/1407, I, 231. Diğer birkaç örnek için bkz. Bakara, 2/245, 282; Âl-i İmrân, 3/46; Nisâ, 4/164; A’râf, 7/125-6; Yusuf, 12/ 99; İsrâ, 17/17; Kehf, 18/60.

⁴ Velîyullah Ahmed b. Abdîrrahîm ed-Dehlevî, *el-Fevzu’l-Kebîr fî Usûli’t-Tefsîr*, Arapçaya çev. Selman Hüseyinî en-Nedvî, Dâru’l-Beşâiri’l-İslamî, Beyrût 1987, s. 104-105.

tasnifte müfessirin mensubiyeti değil, Kur’ân’ı yorumlama biçimi esas alınmaktadır.¹

2. Modern Dönemde Tefsirlerin Sınıflandırılmasına İlişkin Söylemler

Modern dönemde “tabakat” türü tefsir sınıflandırmaları devam etmekle birlikte, 19. yüzyıldan itibaren tefsirlerin sınıflandırılmasında Müslümanların yanı sıra Batılı araştırmacıların da çeşitli çalışmaları göze çarpmaktadır. Bu sahada akla ilk gelen Batılı eserlerden birisi Goldziher’in (1850-1921), Türkçe’ye *İslam Tefsir Ekolleri* adıyla çevrilen *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* isimli kitabıdır. Bazı araştırmacılara göre çağdaş dönemde tefsir tasavvurunun yanlış biçimde şekillenmesinde bu kitap mühim rol oynamıştır. Çünkü İslâm dünyasında çağdaş tefsir tasavvurunun oluşmasına ve yerleşmesine inkâr edilemez katkısı olan Muhammed Hüseyin Zehebî’nin *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn* adıyla kaleme almış olduğu iki ciltlik eser, Goldziher’in taksimâtının geliştirilmiş hâleden ibarettir.² Benzer bir görüşe göre ise “Tefsir tarihinin çağdaş inşasının geçmişteki tefsir tasnifini genişleterek kökleştirmenin ötesinde günümüze hitap eden bir yenilik getiremediğini söylemek mümkündür. Daha da önemlisi Zehebî ve ondan sonrakilerin geleneksel anlayış üzerinden geliştirerek sunduğu tefsir tarihi tasavvuru sistematığının orijinal olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü bu konudaki ayrıntılı tasnifi ve incelemeyi bir Müslüman olarak ilk defa Zehebî yapmış olmasına rağmen, bu tür bir projeyi daha önce Goldziher’in yaptığını görüyoruz. İkisi arasındaki en genel benzerlik, tefsir tarihini sistematik hale getirmeleri ve konulan özel başlıklar altında incelemeleridir. Buna göre, çağdaş tefsir tarihi tasavvurunun, inceleme biçimi olarak

¹ İsmail Çalışkan, “Tefsir Tarihi Yazımında Yenilenmenin Gerekliliği”, *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri*, ed. Ömer Kara, Van 2007, (ss. 103-114), s. 108.

² Düccane Cündioğlu, “Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: ‘Osmanlı Tefsir Mirası’ Bir Histografik Eleştiri Denemesi”, *İslamiyat*, cilt:2, sayı:4, 1999, (ss. 51-73), s. 69-71.

Goldziher'den etkilendiğini söyleyebiliriz"¹ Kanaatimizce naklettiğimiz bu ifadeler oryantalistlerin tefsir tarihine ilişkin tasavvurlarını ve o tasavvurların İslam dünyasında bıraktığı izleri sorgulama meyanında mühim adımlardır.

Modern dönemde teferruatlı tasniflerin yanında ana hatlarıyla yapılan sınıflamalar da görülmektedir. Söz gelimi tefsirin hidayeti incelemesi gerektiğini düşünen Abduh (ö. 1323/1905), tefsirleri kabaca ikiye ayırmakta ve dil ağırlıklı tefsirleri "Câf Tefsirler" olarak nitelendirmektedir. Ona göre bu tefsirler insanı Allah'tan ve O'nun kitabından uzaklaştırmaktadır. Bu tefsirlerin gayesi lafızların tahlilini ve cümlelerin irabını yapmak, bu ibare ve işaretlerin ortaya koyduğu edebî nükteleri açıklamaktır. Böylesi tefsir, tefsir olarak isimlendirmeye layık değildir. Bunlar sadece nahiv, meânî vb. fenlerde birer temrin cinsinden şeylerdir. İkincisi ise ruhları amel etmeye ve hidayete sevk eden tefsirdir."²

Arap dünyasında bazı araştırmacıların Abduh'a benzer biçimde tefsirleri icmâlî bir şekilde sınıflandırdıkları görülmektedir. Söz gelimi el-Muhtesib, hâlihazırdaki tefsir eğilimlerini anlattığı eserinde tefsirleri üç başlık altında gruplandırmaktadır: 1. Selefî Yöneliş: Bu yönelişte yer alan tefsirde herhangi bir yenilik yoktur. Mesela Kâsımî'nin *Mehâsinu't-Te'vîl*, İzzet Derveze'nin *et-Tefsîru'l-Hadîs* ve Abdulkerîm el-Hatîb'in *et-Tefsîru'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* adlı eserleri bu gruptandır. 2. İslam'la Batı Uygarlığı Arasında Uzlaşım Sağlayan Aklî Yöneliş: Bu yönelişin öncüsü Şeyh Muhammed Abduh el-Mısırî el-Ustâz el-İmâm'dır. Ona bu lakabı öğrencisi olan Muhammed Reşîd Rızâ et-Trâblusî vermiştir. Bu okulun diğer şahsiyetleri, Menâr dergisinin ve *Tefsîru'l-Menâr* diye tanınan *Tefsîru'l-Kur'ân'il-Hakîm*'in sahibi Muhammed Reşîd Rızâ, Câmiu'l-Ezher'in rektörü Şeyh Muhammed Mustafa el-Merâğî ve Şeyh Muhammed Abduh'un metoduna göre tefsir çalışmaları bulunan Abdulazîz Çavîş'tir. 3. İlmî Yöneliş: Tefsirde ilmî yönelişin başlangıcı

¹ Çalışkan, "Tefsir Tarihi Yazımında Yenilenmenin Gerekliliği", s. 106.

² Muhammed Reşîd b. Ali Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-Hakîm*, el-Heyetu'l-Mısriyyetu'l-Ammetu li'l-Kitâb, Mısır 1990, I, 22.

Gazâlî'ye kadar uzanır. Kadim dönemde Gazâlî'den başka Fahru'r-Râzî, Beydâvî, Nizâmuddîn el-Kummî en-Neysâbûrî, ez-Zerkeşî, Celâluddîn es-Suyûtî, Ebû'l-Fadl el-Mursî yer almaktadır. Modern dönemde ise Şeyh Muhammed Abduh, Muhammed Cemâluddîn el-Kâsımî, Mahmûd Şükrî el-Alûsî, Şeyh Tantâvî Cevherî, Abdulhamîd b. Bâdîs, Mustafa Sâdık er-Râfî, Abdurrezzâk Nevfel¹ gibi isimler ilmî tefsire ilgi gösteren müfessirlerdir.

Günümüzde bütüncül tasniflerin yapılmasına ehemmiyet verilmesi ya da en azından bazı tefsirlerin görmezden gelinmesine ilişkin tenkitlerin serdedilmesi önemli bir merhale olarak kaydedilmelidir. Bu bağlamda bir kısım âlimlerin tefsir tarihinde "kayıp halkadan" bahsetmeleri tefsir için mühim söylemlerden birisidir. Bu meseleye dikkatleri ilk çekenlerden birisi olan İbn Âşûr'a (ö. 1392/1973) göre, nakdî (tenkitli) tefsir metodunun veya nazarî rivâyet tefsirinin kurucusu sayılan Yahyâ b. Sellâm'dır (ö. 200/815) ve kendisinden sonra bu metodu takip edip meşhur olan Taberî'dir. Buna rağmen tefsir tarihiyle ilgili söz söyleyenler Taberî'yi bu tefsir metoduna örnek göstermek sûretiyle bu silsilenin birinci asırla üçüncü asır arasındaki halkasını koparmaktadırlar. İbn Âşûr'a göre Kayravan'da telif edilen ve hicrî ikinci asrı temsil eden Yahyâ b. Sellâm tefsiri "kayıp halka" اضعاء الحلقة olmaktadır.² Ülkemizde ise Cündioğlu, 'kayıp halka' (el-halkatu'l-mefkûde) ibaresini Muhammed Cemil Beyhem ve Muhammed Âbid el-Câbirî'den esinlenerek³, görmezden gelinen Osmanlı tefsir mirasına uyarlamak sûretiyle bu minvalde yeni birçok müspet çalışmanın yapılmasına katkıda bulunmuştur. Dahası tefsir tarihi tasavvurunun belli bir zihniyetin eseri olduğuna işaret ederek, her şeyden önce ana iskeletin sağlıklı bir şekilde teşekkül etmesi gereğine dikkatleri celbetmiştir.

¹ Abdulmecîd Abdusselâm el-Muhtesib, *İtticâhâtü't-Tefsîr fi Asri'r-Râhin*, Ummân 1982, s. 41, 103, 247, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 265, 267, 269, 272, 277, 279, 285.

² Muhammed Fâdıl b. Âşûr, *et-Tefsîr ve Ricâluhu*, Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslâmî, 1970, s. 27-28.

³ Bkz. Cündioğlu, "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası", s. 52, 2. dipnot.

Modern dönemde tefsirlerin sınıflandırılması pek çok veçhesiyle ivme kazanmış gözükmektedir. Çünkü modern dönemde müfessirler, toplumun vaziyetini Kur'ân esasına göre ıslah etmeye ve cahilî eğilimlere, fikirlere karşı durmaya çok çabaladıkları için, tefsir büyük ölçüde merkezi bir konuma geldi ve modern dönemde tefsirde çok sayıda yöneliş ortaya çıktı.¹ Bu itibarla dünyanın dört bir yanında farklı eğilimlere mensup âlimler tarafından yapılan muhtelif tasniflere rastlamak mümkündür. Bu tasnif çalışmalarını tefsir tarihi için önemli addetmek gerekir.

Bazı Şii müfessirler de tefsir sınıflandırmalarına temas etmektedir. Mesela Tabâtabâî (ö.1401/1981), tefsirinin mukaddimesinde tarihsel seyrini göz önüne alarak tefsirleri tasnif etmektedir. Tabâtabâî, 1. Sahabenin tefsiri. 2. Tabiinın tefsiri. 3. Hadisçilerin tefsiri. 4. Kelamcıların tefsiri. 5. Filozofların tefsiri. 6. Mutasaavvufların tefsiri. 7. Şu asırda tabii ve sosyal bilimlere dayalı olarak yapılan tefsir, şeklinde bir sınıflandırmaya gitmektedir. Tabâtabâî, tefsirin tarifini verdikten sonra ilk Müslüman müfessir tabakasının sahabeden bir grup olduğunu söyler. Bunlara İbn Abbas, Abdullah b. Ömer ve Ubey'i örnek verir. Ona göre sahabe dönemindeki tefsir, edebî açılardan ayetlerin bağlantısını göstermek, nüzul durumunu açıklamak ve biraz da bir ayeti bir ayetle istidlal etmekten ibaretti. Bu özellik Mücâhid, Katâde, İbn Ebî Leylâ, Şa'bî, Süddî vb. hicrî ikinci asırdaki tabiin müfessirlerinde de devam etti. Yalnız bu müfessirler rivayetle tefsir yapmayı fazlalaştırdılar. Ayrıca kıssalarda, göklerin yaratılışı, yeryüzünün ve denizlerin oluşumu ile ilgili bilgilerde Yahudilerden ve diğerlerinden gelen rivayetlere başvurular. Halifeler zamanında Müslümanlar fethedilen ülke halklarından çeşitli fırkalarla ve çeşitli din ve mezhep âlimleriyle karşılaştılar. Böylece tefsirde ikinci yöneliş olarak kelâmî araştırmalar şuyu buldu. Emevîler devrinde ise Yunan felsefesi Arap diline çevrildi. Sonra Abbasîler devrinde Müslüman araştırmacılar arasında aklî-felsefî araştırmalar yayıldı. Yaygınlık kazanan felsefî

¹ Salâh Abdulfettâh el-Hâlidî, *Ta'rîfu'd-Dârisîn bi Menâhici'l-Müfessirîn*, Dâru Kalem, Dimeşk 2008, s. 565.

araştırmalara bağlı üçüncü bir yöneliş olarak tasavvuf ortaya çıktı. İnsanlar lafzî-aklî araştırmayı bir tarafa bırakıp, dinî bilgilere mücâhâde ve nefsî riyâzetle ulaşmaya meylettiler. Hadisçilere gelince, bunlar tefsirde seleften sahabe ve tabiinden gelen rivayetle yetindiler. Şu asırda ise tefsirde yeni bir yöneliş neşet etti. Bir grup Müslüman tabî ilimlere ve buna benzeyen tecrübî ilimlerle sayısal verilere dayanan içtimâiyâta ağırlık verdiler. Avrupa'daki geçmiş zamanlardaki materyalist filozoflara meylettiler. Tefsirle ilgili bahsedilen bu metotların hepsini iyice düşündüğünde bunların noksan ve eksikliklerinin olduğunu görürsün. Bu eksiklik ise, ilmî ve felsefî araştırmaların neticesini, ayetlerin delalet ettiği şeylere yüklemektir. Bu yüzden tefsir tatbikî bir faaliyete dönüştü ve bu tatbikî faaliyete tefsir adı verildi. Böylece Kur'ân'ın hakikatleri mecazları oldu.¹

Tefsirleri sınıflandıran çağdaş âlimlerden birisi Hint altkıtasının önemli isimlerinden olan Mevlanâ Emin Ahsen Islahî'dir (ö.1417/1997). "Islahî'nin taksimatına göre tarih boyunca kaleme alınmış tefsir çeşitlerini, (diğer bir tabirle dört farklı düşünce ekolüne ait tefsir türü) muhaddisler (gelenekselciler), kelamcılar, mukallitler ve modernistler olmak üzere dört ana başlık altında gruplandırmak mümkündür. Muhaddisler ya da Gelenekselcilere ait tefsirlerin temel özelliği tefsiri yapılan ayet ile ilgili hadis kitaplarında yer alan konuyla alakalı hadisler birbiriyle çelişse bile alt alta sıralanmış olmasıdır. Bu tür tefsire en büyük örnek İmam İbn Cerîr et-Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân an Tevîli'l-Kur'ân* adlı tefsiridir. Kelamcılara ait tefsirlerin temel özelliği İslâmî coğrafyanın genişlemesi neticesinde karşı karşıya gelen yeni fikir ve ekollere cevap olacak mahiyette ortaya çıkan kelimelere ait tefsir türüdür. Bu şekilde yazılmış tefsirler arasında Mutezile'nin sözcülüğünü yapan Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* ve Eşarîlerin sözcülüğünü yapan Râzî'nin *Tefsîr-i Kebîr* adlı eserleri öne çıkmaktadır. Mukallitler, Kur'ân tefsiri yazarken seleflerini takip eden müfessirler olup bu tefsirlerin temel

¹ Muhammed Huseyn et-Tabâtabâî, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Müessesetu'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrût 1997, I, 7-11.

özelliği yeni bir orijinallik getirmeksizin öncekilerin tefsirlerini özetlemek sûretiyle yeniden kaleme alınmış tefsir çeşitleridir. Örneğin İbn Cerîr'den, Zemahşerî'den ve Râzî'den sonra yazılan tefsirlerin çoğu, ya onların düşünceleri kopya edilerek ya da onların kısaltılmış versiyonu yazılarak onları takip etmiştir. Modernistlere ait tefsir çeşitleri Kur'ân mesajını batı felsefî bilimsel ve akılcı anlayışla yorumlanmasını hedefler. Modernistler Batı ideolojisinin etkisi altında, Batı ideolojisiyle Kur'ân mesajını aynı potada eritebilmek adına, acımasızca, Kur'ân'ın anlamını çarpıttılar. Hindistan'da Seyyid Han ve Mısır'da Tantavî modernist hareketin İslam dünyasına damgasını vuran iki etkin örneğidir."¹

Bazı çağdaş araştırmacılar muasır dönemde tefsirdeki yönelişlerin çokluğuna bakarak bunların en önemlilerini tasnif etmeye çalışmaktadırlar. Buna göre muasır dönemde en önemli tefsir yönelişleri şöyledir: 1. Naklî (Rivâyet) Yöneliş: Bu yöneliş Kur'ân'ın Kur'ân'la, Kur'ân'ın sünnetle ve sahabenin görüşleriyle tefsirini kapsamaktadır. Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir edilmesine özen gösteren tefsirler arasında Muhammed Reşîd Rızâ'nın *Tefsîru'l-Menâr'ı*, Cemâluddîn el-Kâsımî'nin *Mehâsinu't-Te'vîl'i*, Muhammed Emîn Şinkîtî'nin *Advâu'l-Beyân'ı*, İzzet Derveze'nin *et-Tefsîru'l-Hadîs'i* zikredilebilir. 2. Aklî Yöneliş: Bu yöneliş akli kullanmaya, akli tahliller yapmaya ve övülen reyî öne çıkarmaya ağırlık vermektedir. Bu yönelişin meşhur tefsirleri arasında Muhammed Tâhir b. Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-Tenvîr'i*, Ahmed Mustafa el-Merâğî'nin *Tefsîru'l-Merâğî'si*, Muhammed Mahmûd el-Hicâzî'nin *et-Tefsîru'l-Vâdih'ı*, Abdulkerîm el-Hatîb'in *et-Tefsîru'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân'ı* sayılabilir. 3. İlmî Yöneliş: Bu yönelişin mensupları, ayetlerin tefsirinde, modern bilimin kanunlarına, muhtevası olan ayetleri modern bilimin verilerine ve çözümlmelerine uygun olarak açıklarlar. Bu yönelişin meşhur tefsirleri arasında şeyh Tantâvî Cevherî'nin *el-Cevâhir fi Tefsîri'l-Kurân'ı*, Muhammed Abdulmunim el-Cemmâl'ın *et-Tefsîru'l-Ferîd li'l-Kur'âni'l-Mecîd'i* zikredilebilir. 4. İçtimâî Yöneliş: Bu

¹ A. Cüneyt Eren, *Tefsir Okumalarına Giriş Küllî Kaideler*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2013, s. 155-157.

yönelişin mensupları Müslüman toplumlara yoğunlaştılar. Bu toplumların Kur'ân'ın ilkelerine göre ıslah edilmesine ve muhtelif toplumsal problemlerinin ve hastalıklarının tedavi edilmesine özen gösterdiler. İçtimâî yönelişin açıkça görüldüğü tefsirlerin meşhurlarından bazıları şunlardır: Şeyh Muhammed Reşid Rızâ'nın *Tefsîru'l-Menâr'ı*, *Tefsîru'l-Merâğî*, Vehbe Zuhaylî'nin *et-Tefsîru'l-Munîr'i*. 5. Beyânî Yöneliş: Kur'ân'ın beyân, belagât, nahiv ve sarf cihetlerine yoğunlaşan bir yöneliştir. Bu yönelişin meşhur tefsirleri arasında Âişe Abdurrahmân bintu's-Şâtî'nin *et-Tefsîru'l-Beyânî li'l-Kur'ân'ı*, Muhyiddîn ed-Dervîş'in *İ'râbu'l-Kur'ân ve Beyânuhu*, Mahmûd Sâfî'nin *el-Cedûl fi İ'râbi'l-Kur'ân'ı* sayılabilir. 6. Dava ve Hareket Yönelişi: Bu yöneliş dava, hareket, terbiye, tezkiye, cihâd, mücâhade, Müslümanları Kur'ân'ın ilkelerine göre hareket etmeye; kâfirlerle mücâhadeye çağırmaya, davette, cihâdda ve yüzleşmede gayret göstermeyi öncelemeye ağırlık veren bir yöneliştir. Dava ve hareket yönelişinin en meşhur tefsirleri arasında Seyyid Kutub'un *Fî Zilâli'l-Kur'ân'ı* ile Saîd Havvâ'nın *el-Esâs fi't-Tefsîr'i* sayılabilir.¹

Bir kısım âlimler ise tefsirin tarihsel seyrini göz önünde tutarak, tefsirin gelişim-değişim merhalelerine bağlı olarak bir sınıflandırmaya gitmektedir. Mesela Şarkavî, tefsiri A. Modern Çağ Öncesinde Tefsir. 1. Pratik (amelî) Tefsir Evresi. 2. Teorik Tefsir Evresi. 3. Duraklama Dönemi Tefsir Evresi. B. Modern Çağda Tefsir. 1. Uygulamalı Tefsir Merhalesi² şeklinde bir tasnife tabi tutmaktadır.

Modern dönemde muhtelif tasniflerin yapıldığı dikkat çekmekle birlikte, tefsirlerin ağırlıklı olarak ekol eksenli tasnif edildiği söylenebilir. Fransızca bir kelime olan *ekol* bir bilim ve sanat kolunda ayrı nitelik ve özellikleri bulunan yöntem veya akım, okul³ manasına gelmektedir. Tefsir ekolleri kavramı ise, *tefsir ilmi içerisinde müstakil niteliklere ve özelliklere sahip; kendi içinde yöntem ve prensipleri bulunan; ayrıca belli temsilcileri ve literatürü olan akım ve okullara verilen*

¹ Hâlidî, *Ta'rîfu'd-Dârisîn bi Menâhici'l-Müfessirîn*, s. 566-568.

² İffet Şarkavî, *Çağla Yüzleşmede Dini Düşünce*, çev. Orhan Atalay-Veyssel Güllüce, Ekev Yayınevi, Erzurum 2001, s. 5.

³ TDK *Türkçe Sözlük*, Ankara 2005, s. 612.

isimdir.¹Tefsir ekolleri, fikrî bir hareketlilik olduğunu ihsas ettirmektedir. Ayrıca tefsirde ekol bir bakıma Kur'ân'ı anlama ve tefsir etme yönteminin göstergesidir. Bu manada çeşitli tefsir ekolleri vardır. Daha net bir ifadeyle farklı Kur'ân anlama yöntemleri vardır. Bu ekol ve yöntemler, selefın Kur'ân'ı nasıl ve hangi yöntemle anladıklarının göstergesidir. Bu farklılıklar, her ekol ve anlayış tarzının, değişik gayeler gütmemesinden ortaya çıkmıştır.² Bir kısım araştırmacılar günümüz tefsir ekollerini 1. İçtimaî Tefsir Ekolü. 2.Bilimsel Tefsir Ekolü. 3. Edebî Tefsir Ekolü. 4.Konulu Tefsir Ekolü. 5. Aksiyon ve Dava Ekolü. 6.Tasavvufî İşârî Tefsir Ekolü. 7.Modernist Tefsir Ekolü³ şeklinde sınıflamaktadır.

Ülkemizde yakın zamanda akademisyenlerden müteşekkıl bir heyet tarafından telif edilen bir tefsir kitabında ise tefsir çeşitleri şöyle sınıflandırılmaktadır: 1. Rivayet Tefsiri. 2. Dirayet veya Rey Tefsirleri. 3. İki Metodu Cemedan Tefsirler. 4. Tasavvufî-İşârî Tefsirler. 5. Konulara Göre Tefsir. 6. Terkip ve Tahlile Dayalı (Sistematik) Tefsir. Fazlurrahman'ın "Ana Konularıyla Kur'ân" adlı kitabında yaptığı gibi terkip ve tahlile dayanan tefsirdir. Bu tip çalışmaların amacı, "Kur'ân'ın temel fikirlerini ve doktrinlerini sistemli bir şekilde sunup Allah, tabiat, insan ve hayat gibi konulardaki görüşlerini sergilemektir."⁴

Diyanet İslam Ansiklopedisi'nin "Tefsir" maddesinde ise, tefsirler, "Kaynakları ve Yöntemleri Bakımından Tefsirler: 1. Rivâyet Tefsiri. 2. Dirâyet Tefsiri. 3. İşârî Tefsir. 4. Lugavî/Filolojik Tefsir. 5. Karma Yöntem. Yaklaşımları Bakımından Tefsirler: 1. Mezhebî Tefsir: a) Mu'tezile Ekolü. b) Şîa Ekolü. c) Hâricî Ekolü. d) Çağdaş Mezhebî Akım. 2. İlmî Tefsir. 3.İçtimâî Tefsir. Konu Merkezli Tefsirler: 1. Ahkâm Tefsiri. 2. Konulu Tefsir"⁵ şeklinde

¹ Kara, "Tefsir Ekolleri", s. 133.

² Muhammed Gazalî, *Kur'ân'ı Anlamada Yöntem*, çev. Emrullah İşler, Şule Yayınları, İstanbul 1998, s. 51.

³ M. Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası, Konya ts., s. 52-243.

⁴ Hayrettin Karaman ve diğerleri, *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, DİB Yayınları, Ankara 2007, I, 43-47.

⁵ Abdülhamit Birışık, "Tefsir", *DİA*, İstanbul 2011, XL, 285-290.

sınıflandırılmaktadır. Yazar, burada bilhassa kendisinin araştırma konularından birisi olan Hint Alt Kıtasına ilişkin tefsir çalışmalarını göz önünde bulundurarak, “Çağdaş Mezhebî Akım” başlığı altında mezkûr coğrafyadaki tefsirleri gündeme getirmiştir. Bu noktadan hareket edildiğinde, her yazarın bilhassa ilgi/çalışma alanını tasniflere bariz biçimde yansıttığı söylenebilir.

Konuyla ilgili 2012’de yayınlanan müstakil bir çalışmada ise tefsirlerin dört farklı açıdan sınıflandırılmasının mümkün olduğu belirtilmektedir. Buna göre 1. Hacmi, Sınırları ve Kapsamı Bakımından Tefsirler: Bu kategori altında şu tefsirlere yer verilebilir. Kur’ân’ın tamamının tefsirini inceleyen tefsirler; belli bir sûrenin tefsirini yapan sûre tefsirleri, bir ayetin ya da ayet grubunun tefsirini yapan tefsirler, Kur’ân’da geçen bir konunun ya da belli Kur’ân kavramının tefsirini yapan tefsirler; meal tefsirler; şerh ve haşiye niteliğinde olan tefsirler. 2. Tertip Bakımından Tefsirler: Buna göre şu sınıflandırma yapılabilir: Mushaf tertibine göre yazılan tefsirler; nüzul tertibine göre yapılan tefsirler, Mushaf ya da nüzul sırası gibi bir tertibi dikkate almayıp belli bir konunun Kur’ân bağlamında incelenmesini amaçlayan konulu tefsirler. 3. Müfessirlerin Yaklaşımı Bakımından Tefsirler: Bu tür tefsirler meslekî ve mezhebî olmak üzere iki temel kategoriye ayrılabilir. a. Meslekî Yaklaşım: Bu durumda tefsirleri rivayet, dilbilimsel, işari, fıkhi, bilimsel, ictimai, edebi gibi kategorilere ayırmak mümkündür. b. Mezhebî Yaklaşım: Bu tasnif altında Sünnî, Şii, Hâricî, Mutezilî, Selefî tefsir ekolleri incelenebilir. 4. Bölgesel ve Dönemsel Tasnif: Müfessirlerin yaşadıkları coğrafya ya da bölgelere göre bir tasnif yapılabileceği gibi, kronoloji esas alınarak dönemsel bir tasnif yapılabilir.¹ Bu tasniften anlaşıldığı kadarıyla bütüncül bir sınıflandırma yapmak için farklı açılardan, farklı tasniflere yer vermek elzemdir. Her tefsir eserini tek tek ismen elbette zikretmek mümkün değildir. Ne var ki kuşatıcı tasnifler vasıtasıyla tefsir tarihine bütüncül bir şekilde

¹ Mustafa Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, Araştırma Yayınları, Ankara 2012, s. 183-184.

bakabilmek imkânı az çok vardır. Böyle bir neticeye varmak için farklı açılardan sınıflama yapmak gerekmektedir.

3. Tefsirleri Sınıflandırmada Kavramlaştırma Sorunu

Tefsirlerin sınıflandırılmasında aynı şeyin farklı isimlerle anılması zaman zaman karşılaştığımız bir vakadır. Söz gelimi nüzul sırasına göre yapılan tefsir çeşidi bu isimden başka “kronolojik tefsir” veya “tarihî tefsir”¹ şeklinde adlandırılırken; “ilhâdî tefsir” ise, “münharif/inhirâf” şeklinde de adlandırılmaktadır. Öte yandan bazı araştırmacılar Seyyid Kutub’u “İçtimâî Tefsir” ekolüne dâhil ederken, bir kısım âlimler ise onun tefsir anlayışına “Aksiyon ve Dava Ekolü”, “Edebî-İçtimâî Ekol”, “Devrimci Ekol”, “Hareket ve Aksiyon Ekolü” ya da “Çağdaş Haricî Ekol” gibi isimler verirler. Müsteşrikler, bu ekole daha çok “fundamalist, radikal” gibi isimler vermeyi tercih etmişlerdir. Bu isimlendirmelerde isimlendirmeyi yapanın bakış açısı önem arz etmektedir.² Tefsirleri sınıflandırırken verilen isimlerin ve kavramlaştırmaların insan üzerinde etkiler bıraktığı hatırdâ tutulmalıdır. Bu bağlamda son zamanlarda “ilhâdî” kavramı yerine “münharif/inhirâf” kavramının biraz daha fazla öne çıkmış olduğu gözlenmektedir. Kanaatimizce “münharif” kavramı “ilhâdî” kavramına nispetle ılımlı bir çağrışıma sahiptir. Bu yüzden bazı araştırmacılar kavramlaştırmada hassas davranılması gerektiğini belirtmektedirler. Çünkü bu kavramlar bazen yüceltici bazen de yaftalayıcı ya da küçük düşürücü imalar içerebilir. Örneğin ilmî tefsir hareketine “Helenizm” ya da Mutezile’ye “Bid’î Tefsir” denmesi belli bir oranda bir küçük düşürme ya da yaftalama içermektedir.³ Bununla birlikte ilmî bir sorumluluk olarak gerçekleri ifade etmesi bakımından tefsirler hakkında onları betimleyici isimlerin -velev ki yaftalama da olsa- kullanılması mazur görülmelidir.

¹ Davut Aydın, *Tefsir Tarihi, Çeşitleri ve Konulu Tefsir*, Işık Akademi Yayınları, İstanbul 2010, s. 137.

² Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 157.

³ Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazını ve Problemleri*, s. 146, dipnot 160.

Günümüzde yeni araştırmalara bağlı olarak tefsir tarihinde yeni kavramlaştırmaların yapıldığına tanık olmaktadır. Evvela kavramlaştırmayla başlanan bu çalışmalar bilahare tefsirlerin sınıflandırılmasında yerini almaktadır. Bunlardan birisi “Siyasal Tefsir” şeklindeki bir adlandırmadır. Verilen tanıma göre siyâsî tefsir, Kur’ân nasslarını toplumun organizasyon ve yönetimi ile ilgili kavram ve kurumlara uygun olarak yorumlamak veya o nasslardan kişisel ya da grup kanaatlerine denk düşen dayanaklar bulmaktır. Bu durumda bir siyaset teorisi bağlamında veya mezhep, grup ya da parti kaygısıyla yapılan yorumların hepsini bu daire içerisinde değerlendirmemiz mümkündür.¹ Bir başka kavramlaştırma “eklektik eğilim” kavramıdır. “Eklektik eğilim” farklı düşünce ve yorum sistemlerinden seçilen unsurların ayrı bir sistem içinde bir araya getirilmesini ifade eden ve söz konusu unsurlara kaynaklık eden sistemlerin bütünü benimsediği gibi aralarında çözümleme amacı da gütmeyen. Elmalılı’nın *Hak Dini Kur’ân Dili*, Komisyon tarafından yazılan *Kur’ân Yolu Meal-Tefsir*, Süleyman Ateş’in *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*, Bayraktar Bayraklı’nın *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’ân Tefsiri* vd. eklektik tarzda yazılmış tefsirlerdir.² Muhtemelen bu kavramlaştırmalar zaman içerisinde tefsirlerin sınıflandırılmasında kendilerine yer bulacaktır.

4. Tefsirlerin Sınıflandırılmasında Bazı Zorluklar

Tefsirlerin sınıflandırılması elbette belli miktarda bir telifatın vücut bulmasıyla mümkün olmuştur. Ne var ki belli başlı tefsirlere yer verilip diğer tefsirlerin göz ardı edildiği de bir realitedir. Bunda birçok müfessirin önceki tefsirleri ihtisar etme ya da ele alınmış olan meseleleri biraz farklı biçimde bir araya getirmesi ve bu yüzden tefsire özgün bir katkılarının olmadığı düşünülmesi etkili olmuştur. Böyle düşünen müfessirlerden birisi de İbn Âşûr’dur. Ona göre “pek çok tefsir olmasına karşın çatı konumunda bir tefsir

¹ İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003, s. 74.

² Mustafa Öztürk, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Meal ve Tefsirin Serencamı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012, s. 137-141.

bulamazsın. Çünkü pek çok tefsirde müellif, mevcut tefsirleri kısaltma veya ayrıntılı biçimde bir araya getirmekten başka hiçbir paya sahip değildir. En mühim tefsirler ise “*el-Keşşâf*”, İbn Atiyye’nin “*el-Muharreru’l-Vecîz*”i, Fahrüddîn Râzî’nin “*Mefâtihu’l-Gayb*”ı, olağanüstü bir tahkikle Keşşâf ve Mefâtihu’l-Gayb’dan özetlenen “*Tefsîru’l-Beyzâvî*”, “*Alûsî Tefsiri*”, yine et-Tibî, el-Kazvinî ve el-Kutb’un Keşşâf üzerine, el-Hafacî’nin ise Tefsîru’l-Beyzâvî, Tefsîru Ebî’s-Suûd ve Tefsîru’l-Kurtubî üzerine yazdıkları ile İbn Atiyye’nin tefsirine talik olan ve İbn Arefe’nin öğrencisi Ubeyy tarafından kayıt altına alınan İbn Arefe Tefsiri, ahkâm Tefsirleri, İmam Muhammed İbn Cerîr et-Taberî’nin Tefsiri ve Fahrüddîn Râzî’ye kimi zamanda Râgıb el-İsfahânî’ye nispet edilen “*Durretu’t-Tenzîl*” adlı tefsirdir.”¹

Esasen tefsirlerin sınıflandırılmasında kendisinden sonraki tefsirleri çok etkileyen ve ilim çevrelerinde çokça rağbet edilen eserlere öncelik vermek doğaldır. Bunu yadırgamamak gerekir. Ancak sağlıklı bir sınıflandırma yapmak için tefsir araştırmalarından azami derecede istifade etmek yerinde olacaktır. Zira “bilinen tefsir tarihi, bize ulaşan tefsir rivayetlerindeki bazı verilerle örtüşmemektedir. Doğrudan tefsirlerden hareketle bir tefsir tarihi yazma girişiminin zor ve zaman alan bir gayretle gerçekleşebileceği çok aşikârdır. En azından tefsir tarihi bilgilerimiz, bize ulaşan tefsir malzemesi ışığında değerlendirilmelidir. Bilinen tefsir tarihinin daha önce yaşayan tefsir usulcülerinin kanaatleri esas alınarak hazırlandığını; bu yapılırken de onların aralarındaki görüş ayrılıklarına hiç dikkat edilmediğini söyleyebiliriz.”² Bununla beraber tefsirlerin sınıflandırılmasında özellikle çağdaş tefsir faaliyetleri üzerine değerlendirmeleri içeren çalışmalar önemsenmelidir.³ Bunlara ilaveten önemli bir husus da malumatı

¹ Muhammed Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve’t Tenvîr*, ed-Dâru’t-Tûnusiyye, Tûnus 1984, I, 7.

² Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, Kitâbiyât, Ankara 2003, s. 127.

³ Bu bağlamda ülkemizdeki tefsir faaliyetlerine dönük olarak son zamanlarda yapılan Suat Mertoğlu’nun *Osmanlı’da II. Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı* adlı çalışması ile Mustafa Öztürk’ün, *Cumhuriyet Türkiyesi’nde Meal ve Tefsirin*

ciddi bir tetkikten geçirip, imal-ı fikir yapmaktır. Zira fikir tembelliğinden dolayı da hata ettiğimiz oluyor.¹

Günümüzde, tefsirlerin sınıflandırılmasında çeşitli hatalara düşmenin sebeplerinden birisi olarak matbu halde olmayan tefsirlerin göz ardı edilmesi gösterilmektedir. Çünkü tefsir tarihi kitaplarının önemli bir kısmı bütüncül ve objektif bir anlayıştan uzak bir şekilde, sadece matbu ve günümüzde mevcut olan tefsir ve Kur'ân çalışmalarını fırkalara göre tasnif ederek, mirasın literatürümüze ve belleğimize bu şekilde yerleşmesine neden olmuştur.² Tefsirle ilgili kaleme alınan binlerce cilt kitabı tasnif etmek onları çeşitli kategorilere göre değerlendirmek tabii olarak genellemeci bir yaklaşımı beraberinde getirmektedir. Hele bir de pek çok eserin yazmalar halinde kalması ve ilim dünyasına faal biçimde sunulamaması, tefsir kitaplarının sınıflandırılmasını ve bu sınıflandırma yapılırken belli bir çerçevenin aşılmasına sebebiyet vermektedir. Bu durumdan en çok etkilenen tefsir müktesabatının başında Osmanlı döneminde telif edilen tefsirler gelmektedir. “Osmanlı dönemi müellefâtının çağdaş tefsir tarihi tasavvurunun teşekkülüne katkı sağlayamamış olmasının en önemli nedenlerinden biri, bu dönemde tefsir eserleri yazılmamış olması değil, bu müellefâtın tamamına yakınının hâlâ ‘yazma eserler’ kategorisinden çıka(rıla)mamış olmasıdır.”³ Nitekim bazı tespitlere göre Osmanlı dönemi Kur'ân araştırmalarının 23'ü matbudur. Geri kalan 313 eserin büyük bir kısmı İstanbul elyazması kütüphanelerinde olmak üzere Türkiye'nin dört bir yanındaki şehirlerin elyazması kütüphanelerinde yer almaktadır.⁴ Bu durum tefsirlerin sınıflandırılmasında ister istemez bir takım eksikliklerin baş göstermesine neden olmaktadır.

Serencamı adlı kitabının derli toplu bilgileri vermeleri bakımından bir boşluğu doldurdıkları söylenebilir.

¹ Lanson, *İlimlerde Usul, Edebiyat Tarihi*, s. 32.

² İshak Doğan, *Osmanlı Müfessirleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 24.

³ Cündioğlu, “Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası”, s. 53.

⁴ Doğan, *Osmanlı Müfessirleri*, s. 28.

Tefsirlerin sınıflandırılmasında, Zemahşerî ve Beyzâvî'nin tefsirleri üzerine yazılan birkaç şerh ve haşiyeden gayrı, diğer şerh ve haşiyeye niteliğine haiz olan tefsirlere temas edilmemektedir. Bu durum neticede bu tarzda kaleme alınmış olan yüzlerce tefsirin görmezden gelinmesine sebep olmaktadır. Tefsirlerin sınıflandırılmasında şerh, haşiyeye, talika, müstakil sûre tefsirleri ile muhtasar tefsirlerin hak ettikleri alakayı görmemesinde bu eserlerin kıymetini hakkıyla takdir edememek ve tefsir muktesabatını belli başlı eserlerden ibaret görmek gibi yanlış telakkiler etkili olmaktadır. Bilhassa şerh ve haşiyelere yönelik önyargılar mühim rol oynamaktadır. Oysaki haşiyelerin temelinde sadece metni anlama değil, aynı zamanda eleştiri de vardır. Yani haşiyelerde, metinde bulunmayan birçok yeni görüş ileri sürülmüştür.¹ Diğer yandan 'şerh-hâşiyeye geleneği', İslâm ilim mirasının işlenip geliştirilmesinde, bu mirasın tartışılıp zenginleştirilmesinde ve gelecek nesillere muhkem bir tarzda aktarılmasında çok büyük rol oynamış verimli bir yazım tekniğinin kullanılmasıyla oluşmuştur.² Esasen şerh ve haşiyeler temel eserler üzerinden ilgili sahada derinleşmenin ve aynı zamanda istikrarın bir yansıması olarak telakki edilebilir. Muhtasar eserler ise zamandan tasarruf etmek gibi bir fayda sağlamaktadır. Ayrıca şunu belirtmek gerekir ki, tarihte emin adımlarla yürüyebilmek için, değer itibari ile aşağı olan ve unutulmuş bulunan eserlere geniş bir yer tahsis etmek şarttır. Bunlar, şaheserleri ihata eder, hazırlar, bir ilk taslağını arz eder (*ebaucher*), tefsir eyler, bir şaheserden diğer bir şahesere geçmek için intikal rolünü oynar, şaheserlerin menşe ve şümullerini aydınlatır.³

Tefsirlerin eksik ya da hatalı biçimde sınıflandırılmasında övgü ve yargıların da payı vardır. Böyle bir engeli aşmak için aşırı övgü ya da yergi yerine tasvir edici ve anlayıcı bir yaklaşım

¹ Muhammet Abay, "Osmanlı Döneminde Tefsir Haşiyeleri", *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'ân Tefsirine Hizmetleri*, Ensar Neşriyat İstanbul 2012, s. 172 vd.

² Cündioğlu, "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası", s. 58.

³ Lanson, *İlimlerde Usul, Edebiyat Tarihi*, s. 28 vd.

benimsenebilir.¹ Bu meseleye, duyarlı davranan bazı mu'cem yazarları da aynı hususa işaret etmektedir. Mesela Kehhâle (ö.1408/1987), büyütme ve yüceltme âlimlerin varsa ihtisas alanlarına ya da pek çok ilimdeki müşareketine temas ettiğini belirtmektedir.² Zira bazı tefsirlerin şöhret bulmasında, bazılarının ise görmezden gelinmesinde övgü ve yergilerin de mühim etkisi olduğu inkâr edilemez.

Tefsirleri sınıflandırmada konuya bakış açısının en mühim etkenlerden birisi olduğu söylenebilir. Bu yüzden “sorun, İslâm düşünce tarihiyle ilgili son iki asır boyunca oluşturulan tasavvurun kemikleşmesi, tartışılmaz bir söylem hâlini almış olmasıdır. Şayet söylemin genel karakteristikleri çağdaş Müslüman bilincini bu kadar derinden etkilememiş olsaydı, Goldziher’in 1920’de inşâ ettiği ayrıştırıcı tefsir tarihi tasavvurunun böylesine kısa bir sürede (1961’de) kökleşmesi mümkün olamazdı.”³ Diğer yandan siyasal ideolojilerin de tefsir sınıflandırmalarına belli ölçekte tesir ettiği belirtilmelidir. Bu meyanda Osmanlı dönemi tefsir çalışmalarının ihmal edilmesinin, Cumhuriyet döneminin ilk yıllarındaki ideolojik bakış açısıyla irtibatının olduğu düşünülebilir.⁴

Tefsirlerin sınıflandırılmasındaki diğer zorluk da hemen hemen her tefsirin birden fazla sahaya ilişkili olmasıdır. Çünkü tamamen felsefî veya tamamen rivayete dayalı bir tefsir bulmak çok zordur. Söz gelimi Zemahşerî’nin tefsiri ağırlıklı olarak dille ilgilidir. Ama bunun yanı sıra Mutezilî fikirleri de barındırmaktadır. Bu vaziyet aynı tefsirin farklı başlıklar altında gruplandırılmasında açıkça görülmektedir. Aslında bu durum bir zenginlik olarak addedilebilir.

Tefsirlerin sınıflandırılmasında, günümüzde bilhassa “mezhebî tefsirler” adlandırılmasının ve içeriğinin sorgulanması dikkat çekmektedir. Bazı araştırmacılar, Sünnî ulemanın kendi

¹ Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, s. 266.

² Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî*, Beyrût, ts., I, 4.

³ Cündioğlu, “Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası”, s. 73.

⁴ Benzer bir değerlendirme için bkz. Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, s. 151.

mezhebinden olmayanları ötekileştirdiğini öne sürmektedirler. İşte bu yanlış düşünceyi en azından tefsir tarihinde izale etmek gerekir. Bu yönde atılacak ilk adım olarak Sünnî müfessirlere ait tefsirler de “mezhebî tefsirler” başlığı altında incelenmelidir. Yahut daha nesnel bir yaklaşımla söz konusu başlık “Sünnî olmayan müfessirlere ait tefsirler” şeklinde değiştirilmelidir.¹ Kanaatimizce bu tenkitlerin küreselleşmeyle ve çağımızdaki toplum ve medeniyetlerin birbiriyle yaklaşmasıyla bir alakası bulunmaktadır. Bu tarz söylemlerin önemli bir sebebi de postmodernizmdir. Postmodernizm, günümüzde pek çok bilimsel çalışmanın söylem tarzına etki etmektedir. “Postmodernizm söylemini şöyle özetlemek mümkündür; genel geçerlik iddiası taşıyan önermelerin reddedilmesi, dil oyunlarında, bilgi kaynaklarında, bilim adamı topluluklarında çoğulculuğun ve parçalanmanın kabul edilmesi, farklılığın ve çeşitliliğin vurgulanıp, benimsenmesi, gerçeklik, hakikat, doğruluk anlayışlarının tartışılmasına yol açan dilsel dönüşümün yaşama geçirilmesi, mutlak değerler anlayışı yerine yoruma açık seçeneklerle karşı karşıya gelmekten çekinmemek; korkmamak; güvensizlik duymamak gerçeği olabildiğince (sonsuz) yorumlamak, belli bir zaman ve mekânın sözcüklerini kullanmak yerine gerçekliği kendi bütünlüğü özerkliği içinde anlamaya çalışmak, insanı ruh-beden olarak ikiye bölen anlayışlarla hesaplaşmak, tek ve mutlak doğrunun egemenliğine karşı çıkmak.”² Postmodernizmin çoğulculuğa yaptığı vurgu ve farklılıkları dairesinin içine dâhil etme anlayışı bugün tefsir sınıflandırılmalarına yönelik çabalarda da hissedilmektedir. Her ne kadar bugün mezhebî esaslara bağlı kalınarak tefsir yapılmadığı³ söylene de tarihî süreçte mezhepler de bir realite olarak yerlerini almıştır. Ayrıca tefsir ilminde öteden beri yapılan bu çeşit tasnifleri, tefrika ve ayrımcılık

¹ Mustafa Öztürk, *Kur’ân ve Tefsir Kültürümüz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008, s. 68; Ayrıca bkz. Çalışkan, “Tefsir Tarihi Yazımında Yenilenmenin Gerekliliği”, s. 107.

² Nesrin Kale, *Felsefiyat*, Pegem Akademi, Ankara 2009, s. 418.

³ Çalışkan, “Tefsir Tarihi Yazımında Yenilenmenin Gerekliliği”, s. 106.

olarak değerlendirmemek gerekir. Bu bir tasniftir, sınıflandırmadır, tür-çeşit belirlemesidir.¹

Tefsir tarihi ve onun içerisinde yer alan tefsirlerin sınıflandırılması, bize önemli bakış açısı verdiği için, kanaatimizce tefsir ve müfessirlerle ilgili Tabakâtu'l-Müfessirîn için bir veritabanı modeli oluşturulması elzemdir. Çünkü bilgi çağında bilgiye hızlı erişmek daha çok önem kazanmıştır.² Böyle bir veri tabanının oluşturulması zaman ve emek tasarrufunun yanı sıra bilgiler arasında bağlantı kurabilmeye imkân verecektir. Mesela hangi dönemlerde, hangi bölgelerde ne tür konular üzerinde durulmuştur, filan müfessir ağırlıklı olarak hangi meselelere dair eserler vermiştir. Bu tür bağlantılar müfessirlerin üzerlerine eğildikleri meselelerle yaşadıkları dönemin ve bölgenin bağlantısını kurmada da yardımcı olacaktır.³ Böyle bir veri tabanı daha sağlıklı tasnifler yapmaya, yeni araştırmalara ve henüz fark edilemeyen bir takım sebep-sonuç ilişkisini görmeye vesile olacaktır.

5. Tefsirler İçin Bir Tasnif Önerisi

On dört asırlık tefsir külliyyâtını sınıflamanın kolay bir iş olmadığını daha önce belirtmiştik. Bu zorluğa binaen yapacağımız sınıflama önerisinin kifayetsizlikten vareste olmadığını bilhassa belirtmeliyiz.

A. Faydalanma Bakımından Tefsirler:

a. Ders kitabı niteliğindeki tefsirler. Suudi Arabistan'da seçkin tefsir hocaları tarafından kaleme alınan tek ciltlik *et-Tefsîru'l-Müeyesser* ile Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin, *Safvetu't-Tefâsîr* ve *et-Tefsîru'l-Vâdih el-Müeyesser* adlı eserleri bu meyanda zikredilebilir.

¹Abdurrahman Çetin, "Kur'ân'ı Anlamanın Önemi ve Bu Konudaki Çalışmalar", *UÜİFD*, cilt: IX, sayı: 9, Bursa 2000, (s. 193-212), s. 203.

² Erkan Emirzade, "Resim Arama Motorlarının Sorgu Sözcük Sayısına Göre Performans Değerlendirmeleri", *Değişen Dünyada Bilgi Yönetimi Sempozyumu*, Ankara 2007, s. 99.

³ Muhammet Abay, "Yeni Bir Tabakâtu'l-Müfessirîn Denemesi", *Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usulü*, İlim Yayma Vakfı, İstanbul 2009, s. 276.

b. Halka vaaz vb. faaliyetlerde kullanılabilen tefsirler. İsmail Hakkı Bursevî (ö.1137/1725), *Rûhu'l-Beyân*; Konyalı Mehmed Vehbi Efendi (ö.1369/1949), *Hulâsâtu'l-Beyân*; Mahmud Ustaosmanoğlu, *Rûhu'l-Furkân*.

c. Yüksek Zümreye hitap eden tefsirler. Bu tür tefsirler dil, kelâm veya ahkâm gibi ihtisas gerektiren sahalarla alakalı olan eserlerdir.

d. Mezmum/Garip/İlginç tefsirler. Bir kısım tefsirlerde insanı hayrete düşüren bilgiler yoğun bir şekilde nakledilmektedir. Ancak bu tür tefsirleri telif eden bazı müfessirlerin gayesi, naklettiği bu bilgiler vasıtasıyla okuyucuyu sakındırmaktır. Mesela Mahmûd b. Hamza el-Kirmânî'nin (ö. 500/1106) *Acâibu'l-Kur'ân* adlı eseri böyle bir maksada mebni olarak yazılmıştır. Çağdaş dönemde ise Ebû Zeyd'in *el-Hidâye ve'l-İrfân* adlı tefsiri ilginç ve hatta ilhâdî yorumlarla doludur.¹

B. Hacimleri Bakımından Tefsirler:

a. Ansiklopedik Tefsirler. Taberî (ö. 310/922), *Câmi'ul-Beyân*; Kurtûbî (ö. 671/1273), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*; Süleyman Ateş, *Kur'ân Ansiklopedisi*.

b. Muhtasar Tefsirler. Bir kısım tefsirler kısaltılarak okuyucuların istifadesine sunulmuştur. Genellikle hacimli tefsirler ihtisar edilmekle birlikte, Beyzâvî tefsiri gibi kısa olan fakat çok tercih edilen tefsirlerin de muhtasarlarının olduğu görülmektedir. Bu tür eserlere Ebû Yahya Muhammed b. Sumâdih et-Tücibî, *Muhtasar min Tefsîri'l-İmâm et-Taberî*, Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Tenvîru'l-Ezhân min Tefsîr-i Rûhi'l-Beyân*, Muhammed Nesib er-Rifâî, *Teyisîrü'l-'Aliyyi'l-Kadîr li'htisâr-i Tefsîr-i İbn Kesîr*² örnek olarak verilebilir.

c. Meal-Tefsirler. Hasan Basri Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı/Meâl-Tefsir*, Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân Gerekçeli Meâl-Tefsir*.

Daha önce Gazâlî ve Taşkoprîzâde tarafından yapılan hacimsel tefsir sınıflandırmasını (vecîz, vasît ve basît), dörde

¹ Osman Keskiöglü, *Kur'ân-ı Kerîm Bilgileri*, TDV Yayınları, Ankara 1993, s. 227-230.

² Abdulhamit Birışık, "Muhtasar", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 59.

çıkarak, *Hacimleri Bakımından Tefsirler* için şu şekilde bir sınıflama da yapılabilir:

- a. Kısa hacimli tefsirler (1 ciltlik). Vâhidî'nin (Ö.468/1075) *el-Vecîz*, Molla Gürânî (ö.893/1488) *Gâyetü'l-emânî*, el-Mahallî ve Suyûtî'nin, *Tefsîru'l-Celâleyn*.
- b. Orta hacimli tefsirler (2 veya 3 ciltlik). Neseî (Ö.710/1310) *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, İbn Cüzeyy (ö.741/1340) *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, İbn Kayyîm el-Cevziyye (ö.751/1350), *Bedâiu't-Tefsîr*.
- c. Hacimli tefsirler (3-10 arası cilt). Tabressî (Ö.458/1153) *Mecmeu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Ebûssuûd (ö.982/1574) *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Elmalılı (1877-1942), *Hak Dini Kur'ân Dili*.
- d. Geniş hacimli tefsirler (10 ciltten fazla olanlar). Âlûsî (ö. 1270/1854), *Ruhu'l-Meânî*, İbn Âşûr (ö.1392/1973) *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tabatabaî, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*.

C. Hususiyetleri Bakımından Tefsirler:

- a. Öncü Tefsirler. Öncü tefsirler kategorisinde, çığır açan, kendisinden sonraki tefsirleri önemli ölçüde etkileyen tefsirleri sayabiliriz. Mesela Taberî, Mâturîdî, Zemahşerî, Râzî ve Muhammed Abduh'un (1849-1905) tefsirleri bu kabildendir.
- b. Özel Tefsirler. Bu başlık altında Bikâî'nin (ö. 885/1480) *Nazmu'd-Dürer fî Tenâsubi Ây ve's-Süver* adlı tefsiri, Feyzî-i Hindî'nin (ö.1004/1595) noktasız harfler kullanarak yazdığı *Sevâtu'l-İlhâm* adlı tefsiri, yine bu minvalde Mahmûd Hamza Efendi (ö.1305/1888) tarafından noktasız harflerle yazılan *Düreru'l-Esrâr* tefsiri ile Şınkıtî'nin (ö.1392/1973) *Advâu'l-Beyân*'ı gibi sadece Kur'ân'ı Kur'ân ayetleriyle açıklayan tefsiri örnek olarak verilebilir. Ayrıca manzum olarak yazılan tefsirler de bu gruba dâhil edilebilir.
- c. Şerh-haşiye türü ve sadece belli sûre ya da ayetleri konu edinen tefsirler. Şeyhzâde el-Kocavî'nin (ö.951/1544) *Hâşiye 'alâ Envâri't-Tenzîl ve Tefsîru Sûreti'l-İhlâs*, Kadızâde Ahmed Efendi'nin (ö.988/1580) *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beydâvî*¹ adlı eserleri örnek verilebilir.

¹ Ziya Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, s. 332, 444.

- d. Arap dili dışında yazılan tefsirler. İslam dünyasının ilim dili Arapça olmakla beraber, bilhassa ulus devletlerin kurulmasından sonra, Arap dili dışında yazılan tefsir sayısında bir artış olmuştur. Bu manada Türkçe tefsirler, Urduca tefsirler, İngilizce tefsirler, Farsça tefsirler, Malayca tefsirler vb. başlıklarla sınıflandırma yapılması mümkündür. Tefsir sınıflandırmalarında başka dillerde yazılan tefsirlere yer verilmek sûretiyle farklı coğrafyalardaki Müslümanlar arasında ilmî ve kültürel bir iletişimin kurulmasına vesile olunabilir.
- e. Nüzul sırasına göre tefsirler. Muhammed İzzet Derveze (ö. 1404/1984), *et-Tefsîru'l-Hadîs*, Abdulkâdir Molla Huveyş (ö. 1398/1978), *Beyânu'l-Meânî*, Muhammed Âbid el-Câbirî (1936-2010), *Fehmu'l-Kur'ân'il-Hakîm*, M. Zeki Duman (1952-2013), *Beyânu'l-Hak*.
- f. Konulu tefsirler. Abbâs Mahmud el-Akkâd, *el-Mer'etü fî'l-Kur'ân*, Abdullah Şahâte, *Tefsîru'l-Âyâtî'l-Keveniyye*, İbrahim el-Mühennâ, *el-İnsan fî'l-Kur'ân*.¹

D. Muhtevası Bakımından Tefsirler:

- a. Ahkam ağırlıklı tefsirler. Ebû Bekr el-Cessâs (ö. 370/980), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Ebû Bekr İbn Arabî (ö. 543/1148), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Muhammed Sıddîk Hasan Hân (ö. 1307/1890), *Neylu'l-Merâm min Tefsîr-i Âyâtî'l-Ahkâm*.
- b. Tasavvuf ağırlıklı tefsirler. Ebû Abdîrrahman es-Sülemî (ö. 412/1021), *Hakâiku't-Tefsîr*, Ruzbihân el-Baklî (ö. 606/1209), *Arâisu'l-Beyân fî Hakâiki'l-Kur'ân*, Baba Nimetullah Nahcivânî (ö. 920/1514), *el-Fevâtihu'l-İlâhiyye ve'l-Mefâtihu'l-Gaybiyye*.
- c. Kelam/İtikad ağırlıklı tefsirler. Mâturîdî (ö. 333/944) *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, Kummî (ö. 307/919) *Tefsîru'l-Kummî*, Yûsuf Eттаfeyyiş (ö. 1332/1914) *Himyânu'z-Zâd ilâ Dâri'l-Meâd*.
- d. Hadis ağırlıklı tefsirler. İbn Ebî Hâtîm (ö. 327/939), *Tefsîru'l-Kur'ânîl-Azîm*, İbn Kesîr (ö. 774/1373), *Tefsîru'l-Kur'ânîl-Azîm*, Suyûtî (ö. 911/1505), *ed-Dürrü'l-Mensûr fî't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*.
- e. Felsefe ağırlıklı tefsirler. Fârâbî (874-950), İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) felsefî mahiyetteki yorumları bu kabil

¹ Aydüz, *Tefsir Tarihi, Çeşitleri ve Konulu Tefsir*, s. 219.

tefsirlerdir. Bilhassa bu sahada öncü olan İbn Sînâ'nın, İhlâs Sûresi ve Muavvizeteyn ile bir kısım ayetlerin¹ tefsiri dikkat çekicidir.

f. Filolojik ağırlıklı tefsirler. Yahyâ el-Ferrâ (ö. 207/822), *Meâni'l-Kur'ân*, İbn Kuteybe (ö. 276/889), *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, Ebû İshâk ez-Zeccâc (ö. 311/923), *Meâni'l-Kur'ân*.

g. Bilimsel ağırlıklı tefsirler. Abdurrahman el-Kevâkibî (ö. 1320/1902) *Tabâiu'l-İstibdâd ve Masâriu'l-İsti'bâd*, Gazi Ahmed Muhtar Paşa (ö. 1337/1918) *Serâiru'l-Kur'ân*, Tantavî Cevherî (ö. 1359/1940), *el-Cevâhir fî Tefsiri'l-Kur'ân*.

Sonuç

Sınıflandırmayı hayatın her alanında görmek mümkündür. Çünkü insan zihni kaostan hoşlanmaz ve kategorik düşünmeye meyyal olarak işler. Bu yüzden ilimlerde tasnif meselesi tarih boyunca gündemdeki yerini koruyagelmıştır. Sınıflandırma, derli toplu bir bakış açısı sunar, insana yol gösterir, ona zaman tasarrufu ve mevcut çalışmalar hakkında değerlendirme yapma imkânı sağlar.

Tefsirlerin sınıflandırılması evvel emirde basit bir mesele olarak görünse de, pek çok tefsirin ve tefsir çeşidinin bilinmesine ve onlara alaka gösterilmesine, ilmî muhitlerde tanınmasına vesile olduğu için üzerinde hassasiyetle durulmayı gerektirmektedir. Lakin bazı tefsirlerin ön plana çıkmasında ilgili tefsirlerin tefsir sınıflandırmasında yer almasının tek faktör olmadığı bilinmelidir. Müfessirinin kişisel karizmasının yanı sıra siyâsî vb. tarzda söylemleri, irtibatlı olduğu grubun etkinliği, ilmî yeteneği, kitaplarının çeşitli dillere tercüme edilmesi, reklamının yapılması vb. etkenler bir tefsirin şöhret bulmasında rol oynamaktadır.

Değişmeye ve geçen zaman içerisinde meydana gelen gelişmelere koşut olarak tefsirlerin sınıflandırılmasına ait yeni tasniflerin yapılması her şeyden önce ilmî bir vazifedir. Ancak tasnifte tarih tasavvurunun ve yaşanan çağın paradigmasının mühim

¹ Muhammed Huseyn ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Mektebetu Vehbe, Kâhire ts., II, 313.

bir amil olduğu unutulmamalıdır. Çünkü bir çağın hâkim paradigması o çağda yapılan tasnifleri üst düzeyde tayin etmektedir.

Klasik dönemde “tabakat” türü tefsir sınıflandırmaları ağırlıklı olmakla birlikte Sa’lebî gibi bazı müfessirlerin farklı tasniflere yer verdiği müşahede edilmektedir. Sa’lebî’nin, tefsirleri sınıflandırmasında, kendi çağında tasnif ve bibliyografya çalışmalarının önemli bir aşama kaydetmesiyle alakası bulunmaktadır. Öte yandan Gazâlî’nin, tefsirleri faydaları bakımından hacimlerine göre tasnif etmesi, Kâfiyecî’nin rivayet ve dirayeti esas alarak tefsirleri başlıca iki kategoride değerlendirmesi ve Dehlevî’nin müfessirlerin mesleklerine göre tefsirleri tasnif etmesi klasik dönemde göze çarpan sınıflandırmalardır.

Modern dönemde ise tefsir ilminde oldukça zengin bir yöneliş olduğu görülmektedir. Muhtemelen günümüzde tefsirlerin sınıflandırılmasına yönelik çabaların artış kaydetmesinin sebeplerinden birisi işte bu yönelişlerin zenginliğidir. Bunun yanı sıra modern dönemde mezhep esas alınarak yapılan tasniflere müteallik tenkitlerin ve tefsir tarihinin yeniden yazılması gerektiğine yönelik tekliflerin gündeme gelmesinde postmodernizmin, siyâsî bakış açısının değişmesinin, araştırmacıların sayısının artmasına bağlı olarak tefsir sahasında pek çok yeni araştırmanın yapılmasının ve Batı’nın 19. yüzyılda İslam dünyasındaki ilk sadmesinden uzaklaşmış olmasının mühim rolü vardır. Fakat her ne kadar mezhebî eğilimlere göre yapılan tasniflerde ilgili müfessirlerin etiketlenmesi ve bir önyargıya sebebiyet vermesi gibi riskleri taşısa da, mezhebin de bir realite olduğu kabul edilmelidir.

Tefsirler kaynağına göre “rivâyet” ve “dirâyet” ya da bazı müfessirler tarafından hedefine göre “câf tefsir” ve “câf tefsirin sınırlarını aşan tefsir” şeklinde çok genel olarak sınıflandırılmaktadır. Bu tür tasnifler ana hatlarıyla bir tasnif olduğu için tabii olarak pek çok teferruata yer verilmesine mani olmakta, tek tipleştirmeye de sebebiyet vermektedir. Hatta belki de pek çok tefsirin gölgede bırakılıp ihmal edilmesine zemin hazırlamaktadır. Bu yüzden muhtelif tasniflere yer vermek makul olacaktır. O halde tefsirlerin yeniden sahîh bir şekilde sınıflandırılması için çeşitli

tefsirler/müfessirler üzerine yapılan müstakil derinlikli çalışmalar göz önünde bulundurulmalıdır. Ayrıca bir tefsirin bizatihi mukaddimesine ve müfessirin o tefsirde izlediği metoda dayanarak, ilgili tefsiri uygun bir tasnife eklemek gerekir. Fakat netice itibariyle tasnifin bir tür kurgu olduğu unutulmamalıdır.

Her tasnifte olduğu gibi, tefsirlerin sınıflandırılmasında da bir takım sıkıntılar vardır. Mesela belli başlı şablonların dışına çıkılmaması tefsirlerin sınıflandırılmasında bir sorun yaratmaktadır. Oysaki ulusların birbirine yakınlaştığı, iletişimin arttığı günümüzde daha kuşatıcı tasniflerin yapılması önem arz etmektedir. Dolayısıyla daha kapsamlı bir sınıflandırma yapmak için tasnife tabi tutulan tefsirlerin kendi içerisinde de alt başlıklar halinde gruplandırılması yerinde olacaktır. Söz gelimi tasavvufî tefsir'i "işârî sûfî tefsir" ve "nazarî sûfî tefsir" şeklinde ayırmak gibi.

Tefsir sınıflandırmalarında kavramların kullanımı da dikkatle takip edilmelidir. Çünkü kavramlarda bir uzlaşının olması mümkün olduğu gibi, farklı bakış açıları ve değerlendirmelere bağlı olarak değişik kavramlaştırmaların olduğu da gözlenmektedir. Ayrıca günümüzde tefsirler tasnif edilirken bir kelimenin Arapça, Türkçe ve Batı dillerindeki karşılığının birlikte kullanıldığı sıkça karşılaşılan bir hadisedir. Mesela lugavî/filolojik/dilbilimsel tefsir gibi. Bu durum bir zenginlik olarak kabul edilebilir. Öte yandan önerilen tasniflerin ve kavramlaştırmaların muhtevasının hakkıyla doldurulması gerekmektedir. Zira sınıflandırma yapmak hem tefsir kitâbiyâtına derin bir vukûfiyeti hem de önemli bir mesuliyeti gerektirmektedir.

Tefsirlerin sınıflandırılmasıyla uğraşan müellif, kendi mensup olduğu coğrafyadaki tefsir muktesabatını iyi bilmeli ve onu ihmal etmemeli ve hatta gerekirse kendi coğrafyasındaki tefsirlerin tanıtımına daha fazla özen göstermelidir. Büyük bir ilmî miras olması hasebiyle her eserin hakkını verecek şekilde tasnifler yapılmalıdır.

Tasnifteki zorluklardan birisi de millî dille yazılmış olan tefsirlerin Arapçaya tercüme edilmemiş olmasıdır. Bu durum söz konusu tefsirleri tanıma imkânını azaltmaktadır. Böyle bir sorunu aşmak için tasniften yararlanılabilir.

Muhatapları göz önüne alındığında tefsirlerin sınıflandırılmasını, hem teferruatıyla hem de ana hatlarıyla ortaya koymak gerekmektedir. Tabii ki ana hatlarıyla bir sınıflandırmanın yapılmasında ihmale veya gözden kaçmaya daha müsait noktaların olabileceği unutulmamalıdır. Tarihî süreçte biriken ve zenginleşen tefsir müellefatının elbetteki sadece rivayet-dirâyet şeklinde tasnif edilmesi kifâyet etmeyecektir. Zira zenginleşen tefsir birikimi bu birikimine paralel olarak zengin bir sınıflandırmaya ihtiyaç duymaktadır.

Yazılan her tefsir, genellikle kendisinden kaynak olarak faydalandığı önceki tefsirlerin az çok izini taşır. Bu bağlamda yeni eklenen her tefsirin ilgili olduğu ve beslendiği damarı tespit ettiğimizde onları aynı kategoriye dâhil etmek mümkündür. Fakat tefsirler sınıflandırılırken her halükarda kronoloji dikkate alınmalı ve çeşitli riskleri bulunsa bile tasnif yapmaktan kaçınılmamalıdır.

Kaynakça

- Abay, Muhammet, “Osmanlı Döneminde Tefsir Haşiyeleri”, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur’ân Tefsirine Hizmetleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2012.
- Abay, Muhammet, “Yeni Bir Tabakâtü’l-Müfessirin Denemesi”, *Tarihten Günümüze Kur’ân İlimleri ve Tefsir Usulü*, İlim Yayma Vakfı, İstanbul 2009.
- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1994.
- Aydüz, Davut, *Tefsir Tarihi, Çeşitleri ve Konulu Tefsir*, Işık Akademi Yayınları, İstanbul 2010.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1973.
- Birişik, Abdülhamit, “Muhtasar”, *DİA*, cilt. XXXI, İstanbul 2006.
- Birişik, Abdülhamit, “Tefsir”, *DİA*, cilt. XL, İstanbul 2011.
- Cündioğlu, Düccane, “Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: ‘Osmanlı Tefsir Mirası’ Bir Histografik Eleştiri Denemesi”, *İslâmiyât*, cilt:2, sayı:4, 1999, (ss.51-73).

Çalışkan, İsmail, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003.

Çalışkan, İsmail, "Tefsir Tarihi Yazımında Yenilenmenin Gerekliği", *Tefsir Eğitim ve Öğretiminin Problemleri*, Ed. Ömer Kara, Van 2007, (ss. 103-114).

Çetin, Abdurrahman, "Kur'ân'ı Anlamanın Önemi ve Bu Konudaki Çalışmalar", *UÜİFD*, cilt: IX, sayı: 9, Bursa 2000, s. 193-212.

Dehlevî, Veliyullah Ahmed b. Abdirrahim, *el-Fevzu'l-Kebîr fi Usûli't-Tefsîr*, Arapçaya çev. Selman Hüseyinî en-Nedvî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, Beyrût 1987.

Demir, Ziya, *Osmanlı Müfessirleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.

Doğan, İshak, *Osmanlı Müfessirleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011.

Emirzade, Erkan, "Resim Arama Motorlarının Sorgu Sözcük Sayısına Göre Performans Değerlendirmeleri", *Değişen Dünyada Bilgi Yönetimi Sempozyumu*, Ankara 2007.

Eren, A. Cüneyt, *Tefsir Okumalarına Giriş Küllî Kaideler*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2013.

Eroğlu, Ali, *Müfessir Bağavi, Hayatı ve Tefsirdeki Metodu*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) AÜSBE, Erzurum 1987.

Ezherî, Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-Lüğa*, Dâru İhyâi'l-Arabî, Beyrût 2001.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmiddîn*, Dâru'l-Marife, Beyrût ts.

Gazâlî, Muhammed, *Kur'ân'ı Anlamada Yöntem*, çev. Emrullah İşler, Şule Yayınları, İstanbul 1998.

Hâlidî, Salâh Abdulfettâh, *Ta'rîfu'd-Dârisîn bi Menâhici'l-Müfessirîn*, Dâru Kalem, Dimeşk 2008.

Hatîb, Ahmed Sa'd, *Mefâtîhu't-Tefsîr*, Dâru't-Tedmüriyye, Riyâd 2010.

Hatiboğlu, İbrahim, "Musannef", *DİA*, cilt. XXXI, İstanbul 2006.

İbn Âşûr, Muhammed Fâdîl, *et-Tefsîr ve Ricâluhu*, Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslâmî, 1970.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnusiyye, Tûnus 1984.

- İbn Fâris, Ahmed ez-Zekeriyya, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüğa*, Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Teymiyye, Takiyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, thk. Adnan Zarzûr, Dımeşk 1972.
- Kâfiyecî, Muhyiddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleymân, *Kitâbu't-Teysîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsîr*, çev. İsmail Cerrahoğlu, AÜİF Yayınları, Ankara 1974.
- Kale, Nesrin, *Felsefiyat*, Pegem Akademi, Ankara 2009.
- Kara, Ömer, "Tefsir Ekolleri", *Tefsir Tarihi ve Usulü*, ed. Bahattin Dartma, AÜAÖF Yayınları, Eskişehir 2013.
- Karagöz, Mustafa, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, Araştırma Yayınları, Ankara 2012.
- Karaman, Hayrettin ve Ark., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, DİB Yayınları, Ankara 2007.
- Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût ts.
- Keskioglu, Osman, *Kur'ân-ı Kerîm Bilgileri*, TDV Yayınları, Ankara 1993.
- Koç, Mehmet Akif, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, Kitâbiyât, Ankara 2003.
- Koç, Mehmet Akif, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, Kitabiyat, Ankara 2005.
- Lanson, G., *İlimlerde Usul, Edebiyat Tarihi*, çev. Yusuf Şerif, Remzi Kitabevi, İstanbul 1937.
- Mengüşoğlu, Takiyuddin, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, 6. bsk. İstanbul 1997.
- Mollaibrahimoğlu, Süleyman, *Yazma Tefsir Literatürü*, Damla Yayınevi, İstanbul 2007.
- Muhtesib, Abdulmecîd Abdusselâm, *İtticâhâtu't-Tefsîr fî Asri'r-Râhin*, Ummân 1982.
- Nuveyhiz, Âdil, *Mu'cemu'l-Müfessirîn*, Müessesetu Nuveyhiz es-Sekâfiyye, 1983.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'ân ve Tefsir Kültürümüz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008.

- Öztürk, Mustafa, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Meal ve Tefsirin Serencamı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012.
- Paçacı, Mehmet, *Çağdaş Dönemde Kur'ân'a ve Tefsire Ne Oldu?*, Klasik Yayınları, İstanbul 2013.
- Rızâ, Muhammed Reşîd b. Ali, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-Hakîm*, el-Heyetu'l-Mısriyyetu'l-Ammetu li'l-Kitâb, Mısır 1990.
- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim, *el-Keşf ve'l-Beyân*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arâbi, Beyrût 2002.
- Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân Ebû Bekr, *el-Itkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût ts.
- Şarkavi, İffet, *Çağla Yüzleşmede Dini Düşünce*, çev. Orhan Atalay-Veyssel Güllüce, Ekev Yayınevi, Erzurum 2001.
- Şimşek, M. Said, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası, Konya ts.
- Tabâtabâi, Muhammed Huseyn, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Müessesetu'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrût 1997.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-Saâde ve Mesâbilhu's-Seyâde fî Mevdûâti'l-Ulûm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1985.
- TDK *Türkçe Sözlük*, Ankara 2005.
- www.tdk.gov.tr (Erişim tarihi 28.12.2013).
- Yıldırım, Ergün, *Bilginin Sosyolojisi*, Ekin Basım Yayın Dağıtım, Bursa 2007.
- Zaim, Halil, *Bilginin Artan Önemi ve Bilgi Yönetimi*, İşaret Yayınları, İstanbul 2005.
- Zehebî, Muhammed Huseyn, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Mektebetu Vehbe, Kâhire ts.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arâbi, Beyrût 1987/1407.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed Abdullah, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1988.

Hak Dini Kur'an Dili'nde Fatıha ve Bakara Sûreleri Çerçevesinde Bilgi İman Amel İlişkisi

Yrd. Doç. Dr. Nurullah KAYIŞOĞLU*

Özet

Bu makale Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın¹ (1878-1942) *Hak Dini Kur'an Dili* adlı eserinde Fatıha ve Bakara Sûre'lerinde ele alınan bilgi, iman ve amel ilişkisini incelemektedir. Makalede Yazır'a göre ilgili eserde bilgi, iman ve amel'in tarifleri incelenmiş; aralarındaki bağlantı tespit edilip değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Bilgi, iman, amel.

Abstract

This article deals with Elmalılı M. Hamdi Yazır's aspect about knowledge, faith and religious practice and their relations between them in his book of *Hak Dini Kuran Dili* in the Quran Surahs Fatıha Bakara. This text has investigated the description of the knowledge, faith and religious practice by Yazır and attempts to detect the relations between them.

Key words: Knowledge, faith, religious practice

Giriş

Bir konu hakkında sağlam bir kanaate varabilmek ve onun üzerinde verimli bir uygulama yapabilmek için öncelikle onu iyice

* HRÜ. İlahiyat Fakültesi Kalam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Şanlıurfa.

¹ Hayatı, eserleri, ilmî kişilik ve görüşleri için bk. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi (Metinler/Kişiler) I*, Risale Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1987, s. 407; Elmalılı M. Hamdi Yazır *Sempozyumu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993, s. 169; Yusuf Şevki Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi", *DİA*, XI, 57.

bilip tanımak gerekir. Bundan sonra mevzu olan konunun uygulamaya konulabileceğine gönülden inanmak, yani onu içselleştirmek gerekir. Bir şeyi iyice/yakînen bilmeden ve onun uygulamaya konulabileceğine akılla, kalple inanmadan onun hakkında ya hiç uygulama yapılamaz veya o iş uygulama safhasında kemaliyle ortaya konulamaz. Ortaya iyi bir iş çıkmaz.

Öyleyse, bir konu hakkında insana yön verip kişinin o konuyu uygulamaya koymasına sebep olan güçler, evvela bilgi sonra da inanç ve irade olarak gözükmektedir. Kaldı ki zorla bir iş de yapılamaz ve yaptırılmaz. Yaptırılsa bile o işten hayır, bereket, verim çıkmaz. Zorla güzelliğin olmayacağını herkes bilir. Tüm bunlara ilave olarak ta en son olarak bir işin niçin yapıldığı, yapılması gerektiği, kişide şuur haline getirilemezse o işte süreklilik sağlanamaz. Netice olarak bir konu hakkında bilgi, iman, irade ve şuur kişiyi harekete geçiren çok önemli ana dinamiklerdir diyebiliriz.

Demek ki İslam açısından bir işi yapmanın şartı başta akıl-bilgi ve iradedir. Çünkü akıl bulunmayınca dinî teklif olmaz. İrade bulunmayınca da diyanet yani uygulama/pratik yapılamaz. Sadece âlim ve akıllı olmak dindar olmaya kâfi değildir. Dindar olmak için hem dini bilmek, hem sevmek,¹ hem de dinî pratikleri/amelleri uygulamak lazımdır.² Kaldı ki insan için hakkı sevmek, hakka hizmet etmek, hayatın sonunda da Hakk'ın cemaline ermekten daha büyük bir mutluluk da yoktur. Fakat hakkın zevkini duymayan hayaline mahkûmdur. Tahkiki bilmeyen taklide zebundur. Allah'ı bilmeyen dünyaya sarılacaktır. Dünyayı bilmeyen boş şeylere sarılacaktır. Boş işlerle uğraşanlar da hakikate darılacaktır. Böyle bir tip ise kanun kitap tanımadığından yazık ki mahşerde ilâhi hesapta uyanacaktır.³

Aslında hak din olan İslam Allah tarafından insanlığa, zorla değil seve seve hayır işleyen hür iradeli insanlar yetiştiren ilahî bir terbiye kanunu olarak gönderilmiştir. Ve böylece o, bütün saadetlerde hayrın sebebi olmuştur. Öyle ise dinin insanları hayırlı düşünce ve işlere sevk etmesi zaruri ve cebrî değil, irâdî olmak

¹ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 84.

² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 89.

³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Mukaddime, I, 8.

durumundadır. Din önce hür iradeyi esas alıp teşvik eder. İyi ve kötü davranışların sonuçlarını göstererek insanı bilinçlendirir ve hayrı gönül hoşluğu ile yaptırmak ister. İşte bunun içindir ki dinde cebir/zorlama yoktur. Çünkü zorla dindar olunmaz. Zor altında din yaşanmaz. İnsan hayırlı işlere başkalarınınca zorlanırsa, o hayrın fâili o işi zor altında yapan değil, zorlayarak yaptıran olur. Ne zorlayan ne de zorlanan o işten bir sevap alamaz, bir kazanç elde edemez. Halbuki din insanı kâmil, herkesin iyiliğini isteyen hür iradeli bir kişi yapmak için gönderilmiştir.¹

Bunun için Kur'an, insanı ıslah için işe önce zihinden başlar, düşünce ve hareketleri doğru işi yapmaya doğru yönlendirir.² Kur'an'da akletmeye, düşünmeye, tefekküre, tutarlı olmaya emreden ayetler bunun açık delilidir. Şu da var ki bir şeye inanmak, kesin ve şaşmaz yakînî bilgiye dayanmalıdır. Vehme, zanna, delili zayıf bilgiye dayanılırsa insan aldanır, yanlış yapar, tehlikeye düşer. Bu düşüncelerden hareketle bu makalemizde İslamî ilimlerde son devrin otorite şahsiyetlerinden merhum Elmalı Hamdi Yazır'ın bilgi, iman ve amel konusundaki yaklaşımlarını incelemeye çalışacağız.

a-Bilgi

Yazır'a göre bilmek, nefsin manaya ulaşması olup sadece gerçeği tasavvur etmek değil; daha da ötesinde gerçeği tasdik etmektir.³ Yani bilgi, iki tasavvur/olay/olgu arasındaki ilişkiyi bütün vicdan ile idrak etmektir.⁴ Dolayısı ile bilginin hakikati, nesne ve olayları ayırt ettirip tanıttırabilmeyi sağlayan bir sıfat olmasına dayanır.⁵

Tarifte yer alan nefis kavramı, bir şeyin zatı ve kendisi demektir. Nefs; ruh ve kalb manalarına da gelir.⁶ Öyle ise bilgi kişinin; sebep-netice, olay/olgu/tasavvurlar arasındaki ilişkiyi, bütün benliği ile idrak etmesi, bütün donanım ve yetileriyle gerçeği

¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 89.

² Hüseyin Atay, *İslam'ın İnanç Esasları*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1992.

³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 223.

⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 70.

⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 75.

⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 223.

bilip kavrayacak manaya ulaşması ve ulaştığı gerçeği tasdik etmesidir denilebilir. Şunu da unutmamak gerekir ki hakkı, hakikati tanımayan ve hakperest olmayanların; bilgiyi de hayrı da hakkıyla tanınması mümkün değildir. İyiyi, iyiliği, iyileri (hayrı) tanımanın, sevmenin başı hak sevgisidir. Samimiyet ve ihlasın birinci şartı hakperest olmaktır.¹

Kesin yani yakînî bilgi, realiteye/vakıa uygun olan ve herhangi bir şüphe ile yok olmayacak surette şek ve şüpheden uzak olan, sabit ve kesin bir itikâd demektir. Diğer bir deyişle yakîn; içinde şekk ve şüphe olmayan, aksine ihtimal bulunmayan sağlam bilgidir. Şu anda şüphem yok ki bu böyledir. Şimdi ve ilerde şüphe edilmez ki bu böyledir. Bu böyledir başka türlü olması imkânsızdır. Her ne kadar bu üç ifadeye de yakînî bilgi denilirse de, asıl yakînî bilgi; ikinci ve üçüncüdedir. Yakînî bilgide istenen şey, konunun vakıa/realiteye mutabık olması ve içinde şüphenin bulunmamasıdır.²

Kesin bilgiye ulaşabilmenin yolu öncelikle eksiksiz bir şuhudda/gözlemde bulunabilmek ve yeterli tecrübe elde edebilmektir. Bu şuhut ve tecrübeye imkân bulunmayan yerlerde ise, sadık haber ve tarihin şahitliği gerekir. Bunlara ilave olarak ta aklın delile dayalı, tutarlı bilgi ortaya koyması istenir.³ Bedahet⁴, şuhût, aklî istidlal, tecrübe ve haber ilmin, yakînînin en mühim vasıtaları, ölçüleridir.⁵ Bu ifadeler göre kesin bilgiye ulaşmanın yolu gözlem, tecrübe/deney, sadık haber, tarihî gerçeklik, mantikî tutarlılık, bilgide apaçıklık olarak gözükmetedir. Şu da var ki akıl; iyi bir idrak vasıtası olmakla beraber kalbin hallerine, ruhun bütün varlığına hâkim olamadığından dini anlayıp yaşamada ön bilgi ve vasıtalara muhtaç ikinci derecede bir bilgi vasıtasıdır.⁶

¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 85.

² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 201.

³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 168.

⁴ Bedihiyât: Evveliyât, zarûriyyat da denilir. Aklın, hiçbir delile ihtiyaç duymaksızın apaçık ve kesin olarak kabul ettiği, ilk nazarda hemen meydana gelen önermeler demektir. Bir ikinin yarısıdır, küll cüzünden büyüktür gibi (Bk. Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi Giriş*, Damla Yayınevi, İstanbul 2011, s. 68).

⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 270.

⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 86.

Akıl; kaynağı kalp ve ruhta, ışığı dimağda bulunan manevî bir nurdur ki insan akılla, cisim olmayan yani beş duyusuyla idrak edemediği şeyleri idrak edip anlar. Akletmek; sebep ile netice, eser ile müessir arasındaki alakayı, yani illiyet kanununu ve ona bağlı gerekli ilişkileri idrak ederek eserden müessire veyahut müessirden esere yahut da bir müessirin iki eserinin birinden diğerine intikal edebilmektir. Mantık denilen bu intikal sayesinde duyularla bilinen bir olaydan, olayın arkasındaki müessire intikal edilir.¹

Bilgide ruhun fonksiyonuna gelince, doğrusu insan ruhu gerçeğin bilgisinde fâil değil kâbildir, etken değil edilgendir. Çünkü bilgi uydurulmaz alınır. İlimde, nefis ile dış dünya arasında Allah'ın koymuş olduğu bir hak nispeti, hak bağlantısı vardır. Ruhun kendinden ihtiyarını karıştırarak ürettiği fikirlerde ise bazen ilim bulunur, bazen de bulunmaz.²

Kur'an insanları akletmeye, düşünmeye, tefekküre sevk ederek; akıl gereğince kullanılmayınca doğrudan doğruya duyularda tesir gösterecek olan mucizelerin bile büyük bir faydası olmayacağını anlatmıştır. Kuran insanları, gerçekleri idrak ve onlardan yola çıkarak hakikati kavramak için mucizâttan ziyade ma'kulat-ı külliyyeye sevk eder. Duyulara hitap eden mucizelerden daha çok aklın kabul edebileceği temel prensiplere vurgu yapar. Bunun için Kur'an mucizelerin en büyüğüdür.³

Yazır'a göre öncelikle bilinmesi gereken bilgilerin en başında, Allah'ın varlığı-birliği bilgisi gelir. Zira O'nun varlığı ve birliği bilinip tasdik edilmeden, hem âlemi hem de âlemdeki nizâmı gerçek anlamda tanıyıp bilmek imkânsızdır. Bunun da ötesinde Allah'ın varlığı-birliği çerçevesinde edinilmeyen ve örgülenmeyen bilgilerimiz, fenlerimiz, bütün malumat ve maarifimiz; iki ucu bir yere gelmeyen ve varlığımızı anlamsızlaştıran perişan fikirlerden öteye geçemez.

Çünkü insan fıtratı Allah'ı bilip tanıma ve O'na iman etme ile o kadar bütünleşik bir özellikte yaratılmıştır ki ruhumuzun

¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 566.

² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 88.

³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 568.

derinliklerinde her şeyden önce Allah'a ait mutlak bir tasdik vardır. Varlığımızda, Allah'a karşı sınırsız bir alâkamız vardır. Ve bütün bilgilerimizin kökü olan, onları anlamlı hale getiren bu alâka ve duygu, diğer hislerimizden, şuurumuzdan, akıl ve fikrimizden daha kuvvetlidir. Çünkü bu his, onları da kapsamaktadır.¹ İnsan bu fıtrat özelliğini görmezden gelerek kendine yazık etmemeli, fıtratına aykırı davranmamalı, mayasına ihanet etmemelidir. Çünkü fıtrat değişmez ve değiştirilemez.² Allah'ın varlığı ve birliği bilinip tasdik edilmeden insan bilgi konusunda yola bile çıkamaz.

Yaratılışın başında Allah ile insan arasında aklen, fıtraten yapılmış olan ezeli bir iman ve ubûdiyet sözleşmesi vardır. Bu küllî-fitrî kanun, Allah tarafından semâvî kitapların indirilmesi, peygamberlerin gönderilmesiyle de tevsik ve te'kid olunmuştur, kuvvetlendirilip pekiştirilmiştir. Fakat ne yazık ki bu değerli ilâhî misâkı bazı insanlar kırıp fesh etmeye, bozup çözmeye cüret ederler; iman etmemeye veya imandan çıkmaya çalışırlar. Misakı bozmaya uğraşırlar. Çünkü garaz, hırs, teşehhî kalp ve akli sislendirir, insanın basiretini çatallaştırarak hakikati görmeyi engeller. Hâlbuki "bir kimse kendi tarafından tamam olan bir şeyin nakzına çalışırsa yaptığı iş merduttur, yanlıştır" kaidesi böylesi durumlar için geçerlidir.³

Bunun içindir ki bütün ilim ve fenler, küçük küçük birer mevzu etrafında bilgilerimizi örgüleye örgüleye en nihayetinde bir ilm-i âlâ, yüksek bir ilim ile yani bizi bir tevhid-i ilâhî huzuruna yükseltmek için çalışır dururlar. İlimlerin hedefi varlığın ve neyin niçin olduğunu ortaya koyabilmektir. Varlık, hak, sebep-sonuç ilişkisi; bütün fenlere hâkim olan düşünce ve tasdikin temelidirler. Bunun için illiyet bağına esas alarak yapılanmayan bir ilim bulamayız. Bu bağ ise sebep denilen tüm varlığın var edicisi bir ilk varlık olan Allah ile, netice denilen sonradan ortaya çıkan/yaratılan varlıklar arasındaki ilişkiyi ifade eder. Alemin nizamı denilen de işte bu ilişkidir.⁴ Fakat çoğu zaman insan bundan gaflet edip de hatalara,

¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 20.

² Kur'an, Rum 30/30.

³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 282.

⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IX, 19.

dalaletlere düşer. O zaman bu gerçeği bize aklımız yoluyla hatırlatıp ihtar edecek vasıta ve delillere muhtaç oluruz. Kâinat bize bu hatırlatmayı yapacak hak ayetler ile doludur. İşte Ku'ran, bize bu ayetleri bir îcâz belağatı içinde hatırlattığı için, onun bir adı da ez-zikr'dir.¹ Buna göre İslam'ın tevhid inancı; Allah'ı tanıyıp bilmenin ve insanın aklen, kalben, ruhen, fitraten son derece muhtaç olduğu bir inanışın adı olmuş olur.

Çünkü yokluk varlığa illet olmaz, hiçten hiçbir şey husule gelmez.² Âlemde hiçbir şey yoktur ki arkasında ondan evvel, onunla beraber veya onan sonra Allah teâlâ görülmesin. Kalbe ne gelirse arkasında Allah vardır. Kelam, hikmet, felsefe ve tasavvuf kitapları da bu delaletin izahı ile meşgul olur.³ İşte iman bunu iz'an etmek, Müslüman olmak ta bu izafeti yaşamaktır.⁴ Buna göre varlığın var edicisi yüce Allah'ı tanıyıp, O'nunla yarattıkları arasındaki bu hâlik-mahlûk ilişkisini kurmadan ilim yoluna bile çıkılamaz. Aslında bu bağı kurmak çok kolaydır. Hatta bu bağı kurmak o kadar fitrîdir ki insan Allah'ı, gerçeği, Allah-âlem ilişkisini tekzip ederken bile onu tasdik etmek zorunda kalır. Çünkü olmayan bir şey yalanlanamaz. Doğrudan veya dolaylı insana tesir edip onu etkileyen hiçbir şey tasavvur olunamaz ki onun arkasında Allah bulunmasın.⁵

Özetle ilim yolu, her şeyden önce ortağı olmayan, varlığın sebebi olan biricik Allah'ı tanımalı/tanıtmalı ve daima vahdet ölçüsüyle yürümelidir. İlim, ulaşmak istediği her neticenin hak olduğunu temin etmek için onun gerçek ile bağını bulmaya çalışır.⁶ Öyle ise Yazır'a göre tüm bilgilerimizin ve amellerimizin hedefi; bizi tam bir tevhid düşüncesi ile dolmuş olarak ilâhî huzura erebilmektir.

Hâsılı din; iman ve amel konusu olarak, akıl ve iradeye teklif olunan hak ve hayır kanunlarının bütünüdür. Diyanet de bu kanunların insan tarafından uygulamaya konulması onların severek

¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 20.

² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 67.

³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 71.

⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 74.

⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 20.

⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 69.

ve hür irade ile uygulanmasıdır.¹ Öyle ise din ve iman sadece akıl, şuur, irade hiss ve ile değil, ilim ile de alakalıdır.²

b-İman

İman lügatte, emn-emân kökünden türemiş ve if'al babına nakledilmiş bir kelime olup; güven vermek, emin kılmak, emin olmak, kabul, itiraf gibi anlamlara gelir. Tam bir güven ve itimat manasını da ifade eder ki Türkçe'de inanmak denilir.³

Lügat açısından iman; hakka-hak olmayana, doğruya-yanlışta olabildiği gibi mâlâyânî olabilecek şeylere de şâmindir. Lügat açısından iman denebilecek birçok tasdikler vardır ki onlar şer'î açıdan tam bir küfürdürler. Mesela şirke inanmak; küfrün-zulmün hayır olduğuna inanmak; zinanın, fuhşun, hırsızlığın, haksız yere adam öldürmenin, insanlara zulmetmenin iyi olduğuna inanmak gibi şeyler lügat açısından birer "iman"dırlar fakat İslam dini açısından bir küfürdürler.⁴

Din dilinde iman ise; dinde iman edilmesi gereken esasları kesin olarak tasdik etmektir. Çünkü tasdik eden, tasdik ettiğini tekzipten emin kılmış olur.⁵ Şu da var ki imandaki tasdik; küfür gibi kalbî, kavli ve fiilî olur.⁶ Asıl şer'î iman; gayb olan, hak ve hayrın anahtar ve ölçüsünü bahşeden, bir tevhid örgüsü oluşturan ve İslam'da iman edilmesi gereken küllî prensiplere edilen imandır. Hakikatte bütün iş, hak ve hayrın kendisinden evvel, bunların başında ve ölçüsündedir. İşte İslam'ın temelleri olan iman prensipleri, bu anahtar ve ölçüyü verir. Hidayet bunu takip edenleredir. Binaenaleyh insan hayr ve hakkın anahtarını heva ve hevesinde aramamalı, onları bizzat ve bilvasıta Allah'tan almalıdır. Vesaiti inkâr etmemeli, fakat ubudiyeti ancak Hz. Allah'a yapmalıdır.⁷ Ebu Hanife ve fukahânın çoğuna göre iman, kalbin ve lisanın fiilinden olmak üzere iki rükünden ibarettir. Yalnız ikrar,

¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 90.

² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 236.

³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 178.

⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 180.

⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 179.

⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 207.

⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 181.

iman olmaz. Olsa idi münafıklar hep mümin olurlardı. Kezalik yalnız marifetle de iman olmaz, öyle olsa idi ehl-i kitabın hepsi mümin olmak gerekirdi. Ayrıca amel, imandan da ayrı bir iştir.¹

Tasdikın aslı ise, tasdik edilecek sözün ve hükmün doğru olmasında yani realiteye/gerçeğe/vakaya uygun olmasındadır. Vakıa uygun olan ve isabet edebilen zihin ve kalp sâdık; tersi ise kâziptir. Tasdik te; kalbî, lisânî ve fiilî olmak üzere üç türdür.²

İman bir mûcibe-i külliye'dir, yani iman edilecek esaslar açısından bir bütünlük gerektirir. Küfür ise onun zıddı olduğundan salibe-i cüziyye ile gerçekleşir. Yani iman esaslarından sadece bir tanesinin ret ve inkârı ile küfür gerçekleşmiş olur. İman ile küfür sadece zıd değil aynı zamanda mütenakızdırlar. Ne birleşirler ne irtifa ederler.³

Yazır'a göre, din bir meyve ağacına benzer. İman esaslarını kalb ile tasdik onun yeraltındaki kökü, dil ile ikrar ağacın gövdesi, diğer ameller ise onun dalları, yaprakları, çiçekleri, meyvesidir. İmandan amaç güzel ameldir. Allah'a yaklaşmak bunlarla olur. Dalları kesilmekle, yaprak-çiçek açmamakla ve meyve vermemekle bir ağaç kurumuş sayılmayacağı gibi, iman ağacı da kendisinden beklenen meyveleri vermezse o ağaç kurumuş sayılmaz.. Lakin kökünden yerle beraber kesilmiş olan ağaçlar çoğunlukla kururlar. Fırsatını bulduğu halde gövde ve dal sürmeyen ağaç tutmamış demektir. Mazeretsiz ve ikrarsız iman da böyle bir ağaç gibidir. Fırsat varsa iman ikrar edilmeli ve amel meyvesini vermelidir. Ancak kışta kalmış olduğu için henüz topraktan filiz vermeyen tohumun veya kökün kurduğuna hükmedilemeyeceği gibi, mazeret zamanında sadece kalben tasdik de böyledir. İşte imanın böyle bir tasdik gibi bir asıl rüknü, ikrar gibi tâli bir rüknü sonra da birbirine bağlı dereceler halinde fûru ve meyveleri vardır. İmanın kemali bunlarla olur. İman yetmiş küsur şubedir. Bunların en düşük derecelisi yoldan eziyeti kaldırmaktır⁴ denilmiştir.

¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 184.

² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 178-179.

³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 208.

⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 183.

İmanda Allah'a karşı büyük bir sevgi özelliği de vardır. Mümin Allah'ı bütün mâsivadan ziyade sever. O derecede sever ki ateşte yakılmakla Allah'a kalbinden iftira etmek arasında bırakılsa, yanmayı iftiraya tercih eder.¹ Muhabbetin hükmü itaat olduğundan Allah'a iman edip Onu seven bir mü'min seve seve ilâhî emir ve yasaklara itaat da edecektir.

Bütün bunlardan anlarız ki evvela İslam dini yalnız bir iman meselesi değildir. İman ve amel bütünüdür. Tatbikat-ı ameliyeyi, dinin emir ve yasaklarını uygulamayı bir tarafa atıp ta İslam'dan küllî bir feyiz beklemek tehlikelidir. Bu böyle olmakla beraber iman; amel ile özdeş de değildir. Amelin farz olduğuna iman ile, o ameli yapmak bile birbirinden farklıdır. Müslüman amel ettiği için mümin olacak değildir ama iman ettiği için amel işleyecektir. Binaenaleyh bir kişi ameli hafife almamaktan ve önem vermemekten dolayı değil, sırf kendi kusurundan dolayı terketmiş olursa kâfir olmaz.²

İman temelde bir kalp ve vicdan işi olduğunda şüphe yoktur. Fakat Allah'ın bizden istediği iman sadece vicdânî bir işten ibaret değildir. İman, kalbin içinden başlayıp bütün organlara yayılmalı ve sonra da güzel ameller ortaya koymalıdır. Müslümanın imanı, âleme zarar veren müfsit fikirler veya şeytanî ustalıklar değildir ki kalp ve vicdanda hapsedilmeye mahkûm olsun. Müslüman ancak zaruret karşısında imanını vicdanında saklayıp hapsetmeye izinli olabilir. O da düşmanın kesin zorlamasına maruz kaldığı zamana özgüdür. Hatta o zaman bile imanını vicdânî hapisten kurtarması, onu haps ederek nefsinin kurtarmasından daha iyidir. Ama kişi ikisinden birini yapmakta da serbesttir.³

c-Amel

Din Allah tarafından gönderilen kurallar bütünü ise diyanet/ibadet, yani bunun uygulanması insanın işidir.⁴ Din Allah tarafından gönderilir ama yeryüzünde insan tarafından uygulanır. Dinin meyvesi insanın ortaya koyacağı bizzat hayır olan amellerdir.

¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 185.

² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 185.

³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 186.

⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 84.

Yani kişinin kendi zannına ve bakış açısına göre değil, nefsü'l-emirde, hakikatte ve hak mizanında, Allah katında hayır ve faydalı olan işlerdir. Binaenaleyh asıl dindarlık, hayrı Allah'ın nazarında hayır olduğu için, Allah adına yapmaktır.

Amel, insanın zâhiri ve bâtinî, ruhu ve cismiyle, yani bütün varlığı ile yalnız Allah'a yapılan şuurlu bir itaat ve yakınlaşmadır. İbadette niyet öncelikli şarttır.¹ Niyet ise yapılacak fiilin sadece ve sadece Allah'a itaat ve yakınlık için, yani yalnızca Allah rızası için yapılmasıdır. Bilgi, niyet, kasıt, irade ve azimden oluşan bu tam bir şuur hali, ruh ve kalbin işidir.² Bunlar yerli yerinde olmadan Allah'ın istediği salih amel gerçekleştirilemez.

Tüm bunlarla beraber Allah katında taât olan bir fiil ortaya koymuş olmak da lazımdır ki yapılan iş ibadet olsun. Yoksa yalnız istek ve ruhta kalan tefekkür, tezekkür gibi bir iç fiil, taat ve Allah'a yakınlık olsa da ibadet olmaz. Bunun içindir ki ibadetlerin başı olan imanda sadece kalbî tasdik kifayet etmez. Hiç olmazsa onun lisânen ikrar ve dışa vurulması lazımdır. Bunun gibi, niyetsiz yapılan fiiller dahî ne olursa olsun, ibadet olmaz. Niyetsiz yatıp kalkmak namaz değil, niyetsiz aç durmak oruç değil, niyetsiz sadaka vermek yardım etmek zekât değil, niyetsiz Ka'be'ye Arafat'a seyahat edip dolaşmak hac değil, niyetsiz muharebe etmek şehit ve gazi yapan cihad değildir.³

İslam'ın ayırt edici özelliği, akıllı insanları hür iradeleri ile bizzat hayra sevk etmesi, zorla değil seve seve hayır yapan özgür insanlar yetiştirmesidir. Din insanı, kâmil, herkesin iyiliğini isteyen bir iyiliksever, iyilik yapan bir kişi yapmak için gönderilmiştir. Bu ise sadece dinin gelmesiyle gerçekleşemez. İnsan iradesiyle ameli ve ibadeti ile bu işe katılmazsa, din ne kadar hak olursa olsun, cahilde meyvesini veremediği gibi, âliminde bile o kişinin iradesi devrede

¹ Ubudiyet Allah'a karşı kişinin kendi hakirliğini, küçüklüğünü izhar etmesidir. İbadet ise bunun daha kuvvetlisi olarak Allah'a karşı boyun bükmenin, huşunun, tazim ve saygının son derecesidir. İbadet Allah'ın razı olduğu şeyi yapmak, ubudiyet te Allah'ın yaptığına razı olmaktır diye de açıklamalar yapılmıştır (Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 97, 101-102).

² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 96.

³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 96.

olmadan yani diyanet tahakkuk etmeden tesirini icra edemez.¹

Ameli terk etmek iki türlü olur: Biri ameli bazen terk etmek, diğeri terk etmeyi alışkanlık haline getirmektir. Mesela bazen namaz kılmayan kişi ile, namaz kılmayı bütünüyle terk eden kimse arasında büyük fark vardır. Namaza iman olan, onu vazife tanıyan kimsenin, insan olmanın bir zaafı olarak ara sıra bazı tembelliği bulunabilir. Binaenaleyh ameli cüzi terk küfr olmayabilir. Lâkin ameli terk etmeyi alışkanlık haline getiren, mesela namaz kılmayı hiç hatırına getirmeyen, ömründe hiç namaz kılmayan ve hatta kılmamağa azmetmiş bulunan kimselerin ehl-i kible olduklarına, Allah'a peygambere, Kur'an'a ve ahirete, amelin farz olduğuna iman bulunduğuna nasıl hükmedilebilir?²

d-Sonuç: Bilgi, İman, Amel İlişkisi

Kur'an'ın ana hedefi Allah ile âlem, özellikle de Allah ile insanlar arasındaki Allah-kul ilişkisini³ ortaya koymaktır. Öyleyse Kur'an bize Allah'ı, tüm kemâl sıfatlarıyla ve güzel isimleriyle tanıtır bizim ve bütün âlemin Allah ile olan nispet ve alâkasını bildirecek⁴ insanı, varlığı, gerçekleri bütün yönleriyle ortaya koyacaktır.

Fakat İslam dini yalnız Allah'ı, âlemi, insanı tanıttıran bir iman meselesinden ibaret de değildir. Bütün bunların yanında İslam iman ve amelden oluşan bir bütündür. Ameli atıp ta dinden küllî bir feyz beklemek tehlikelidir. Şu da var ki iman, amel demek te değildir. Amelin farz olduğuna iman ile, o ameli yapmak birbirinden farklıdır.⁵

Bilgi-iman-amel konularına şu örnek penceresi ile de bakılabilir: Bir hadiste din yüksek bir binaya teşbih edilerek namaz o binanın direği olarak gösterilir.⁶ İman bu binanın temelidir. Binanın direği güzelce dikilip doğrultulursa, din binası inşâ, ve muhafaza ve

¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 89.

² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 208.

³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 6.

⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 18.

⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 185.

⁶ Tirmizi, iman, 8; *Müsned*, V, 231.

devam ettirilmiş olur.¹ Namazı dosdoğru, içi-dışı temiz ve muntazam olarak kılmak; imanın nemalanıp bütün vücuttan fişkırmasına, hayat yoluna muntazam bir cereyan ve istikamet vermesine sebep olur. Namazla, ibadetle insanın içi ve dışı mümkün olduğu kadar tasfiye edilir. Kalp ile beden ibadete alıştırılmış ve kuvvetlendirilmiş olur.²

İman edip bedenen ve mâlen ibadet etmeyenlerin ve salih amel işlemeyenlerin halleri tehlikeden kurtulamaz. Bunların kurtuluşları mümkün olsa da o kurtuluş tam ve kâmil bir kurtuluş değildir. Mademki imanları vardır, ilâhî rahmet ile kurtuluşları mümkün ise de o harikulade kabilindedir, sünnetullah değildir.³

Ne var ki Allah'ın razı olduğu amel; sağlam ilme ve imana bağlıdır. İnsan iyi bilmeden ve sağlam iman etmeden bir konuda kendisine ilâhî rızayı kazandıracak uygulama yapamaz. Az amelle ilmin, çok amelle birlikte olan cahillikten hayırlı olduğu bilinen bir gerçektir. Bundan dolayı, geçim için zarûrî olan rızkı az, ama hidayeti bol olan kimse; Allah katında yiyeceği çok ama hidayeti kıt olan kimseden daha kazançlıdır. Çünkü bilenlerle bilmeyenleri Allah bir tutmamıştır.⁴

Özetle dindar bir Müslüman olmanın başı, evvela Allah'ı tanımak ve O'na "sadece sana ibadet eder, yalnızca senden yardım dileriz" diye tam bir tevhid ile söz vermektir. Ondan sonra da tam bir sebat ve ihlas ile Cenab-ı Hak'tan dinin icâbını icra için hukuk ve vazifelerin bütün sınırlarını bildiren ve üzerinde kolaylıkla ve selametle yürünmek mümkün olan sırat-ı müstakim'e hidayet yani ilmen irşad ve amelen tevfiik talep etmektir. Demek talep ve diyanet bizden, din şeriat, hidayet Allah'tandır. Hidayet de iki türdür: biri ilmî olan irşad, diğeri fiilî olan tevfiiktir. Kur'an irşad-ı ilmî talebinin cevabıdır, fiilî tevfiikin cevabı da her an ve her lahza vaki olacaktır.⁵

Unutmamalıdır ki müminlere cennet müjdesi⁶ sadece amel ve

¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 187.

² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 188.

³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 204.

⁴ Zümer, 39/9.

⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 143.

⁶ Bakara 2/25.

imanın ikisinden birine değil; ikisinin birlikteliğine bağlanmıştır. Amel imandan bir cüz değilse de bu ayetten müminlere amelsiz müjde haklarının da olmadığı anlaşılır. Müjde iman ve salih amelleri birlikte gerçekleştirenlerdir.¹ Kaldı ki ilâhî emir yasaklara karşı itaat etmemek, emir ve yasakları uygulamaya dökmek büyük bir tehlikeyi beraberinde getirebilir. Çünkü şeytan Allah'ı inkâr ettiği için değil, emrine itaat etmemesi dolayısı ile kâfir olmuştur. Buna nazaran farz olan herhangi bir vazifeyi yapmayanın küfrüne hükmeden bazı bilginler bulunmuştur. Lakin bazı alimler de iblisin küfür sebebinin, yalnız emre itaat etmemesi değil, onu beğenmeyip kibirlenmesidir demişlerdir.²

Netice olarak asıl iş; ilâhî Kelam'ın sözlü ayetlerinden, kâinat kitabının kudret ayetlerini ve oradan da Allah'ın zat ve sıfatlarını okuyup anlamak ve anladıktan sonra onun kanunlarına, emirlerine, hükümlerine uyarak sırat-ı müstakimden radiye ve mardıye makamlarını ihraz ile bekaillah'a ulaşabilmektir.³

¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 274.

² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 318.

³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 569.

Kur'an-ı Kerim'de Kadınlara Karşı Bir Pozitif Ayırıcılık Örneği

Yrd. Doç. Dr. Mahmut ÖZTÜRK*

Özet

Sosyal hayatta bütün insanlar aynı imkânlarla sahip olamaz. Bazı insanlar ise dezavantajlı şartların etkisiyle daha olumsuz bir çevrede yaşamak zorunda kalabilir. Bireyler arasındaki dengesizliği gidermek için özel projelerin devreye sokulması gerekebilir. Pek çok yönetim biçiminde ve hukuk sistemde, pozitif ayırıcılık olarak nitelendirilebilecek bu uygulamaya rastlamak mümkündür. İslam hukukunda kadın, hasta ve yolcular için bazı hükümlerin hafifletilmesi İslam hukuk sisteminin, şartları düzelinceye kadar hükmü bu kişilerden kaldırmasını ifade eder. Pozitif ayırıcılıkta ise dezavantajlı durumda olan bir kişinin/kesimin şartları düzelinceye kadar genel hükümlere tabi olmaktan muaf kılınmaları, aynı zamanda çeşitli şekillerde desteklenmeleri söz konusudur.

Makale, Asr-ı Saadet'te yaşanmış, Kur'an'da zikredilen bir vakayı ele almaktadır. Hudeybiye Antlaşması'nda Müslüman olup Medine'ye hicret edenlerin müşriklere iadesi hükme bağlanmıştı. Ancak Hz. Peygamber (sa) hicret edip gelen kadınlar hakkında bu hükmü uygulamadı. Daha sonra Allah'ın emri de bu minvalde oldu. Muhacir kadınlar müşriklere iade edilmeyip şartları düzelinceye kadar himaye edildiler. Ayrıca kocalarına ödemeleri gereken mehrin temin edilmesi, evlenmeleri durumunda yeni bir mehri hak etmeleri bu destekler arasındadır. Kadınların dezavantajlı durumları düzeldiğinde pozitif ayırıcılık uygulaması da kendiliğinden sona ermiştir.

* Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Şanlıurfa.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Hudeybiye Antlaşması, Pozitif Ayrımcılık, Muhacir Kadınlar

An Example of Positive Discrimination Towards Women in the Holy Qur'an: The Case of Hodaybiya

Abstract

Not All human beings have the same opportunities in social life. Some people have to live in a very negative environment due to the result of disadvantaged conditions. In order to eliminate the unbalanced situation between the individuals, there might be necessary to put into practice some special projects such as positive discrimination. It is possible to find these kind of applications in many administrative and legal systems. In Islamic law, some easing procedures have been legalised for women, the sick and travellers. However, in their case, Islamic law suspends judgement till their conditions improve. In positive discrimination, in addition to the suspension of the general judgement for the disadvantaged upon the improvement of their condition, there also exists a support system that they need.

In this context, the subject of the paper is an incident took place in the Golden Ages of Islam and described in the Holy Qur'an. As well-known, according to one of the articles of Hodaybiya, the new Muslims who emigrated to Medina had to be returned to the Meccan infidels. But when women became Muslims and emigrated to Medina, the Prophet did not uphold the ruling due to their special circumstances. God's decree also supported this decision. The refugee women were not only kept within the Islamic society, they also received state support up to the time when their conditions improved. Furthermore the refunding of their dowry to their infidel husbands and the provision of a new dowry in case of their re-marriage are among these supports. The sources say that when their conditions improve, the application of positive discrimination ended.

Key Words: Holy Qur'an, Positive Discrimination, immigrant women

Giriş

Bütün beşeri sistemlerin hedefinde adalet ilkesine dayalı bir yasama, yürütme ve yargı arzusu bulunsa da bunun başarı ile uygulanabildiğini söylemek kolay değildir. İşin içine insan faktörü girince ideal olanı uygulamak güçleşmektedir. Maneviyatın yetersiz kaldığı durumlarda insanda doğuştan var olan bazı duygular, olumsuz yönde seyredince yanlış hareketler sergilenebilmekte, kişinin konumuna göre bu hareketler sosyal adalet dengesini bozmaya yol açabilmektedir.

Sadece yargı karşısında değil; sosyal haklardan yararlanma noktasında da ortaya çıkabilen dengesizlikten/eşitsizlikten çoğunlukla ekonomik ve fiziksel açıdan zayıf olanlar etkilenmektedir. Ekonomik olarak dezavantajlı olan gruplar arasında bile başta kadınlar olmak üzere bazı kesimler bir kez daha geri plana itilerek kimi vatandaşlık haklarından bile mahrum bırakılmaktadırlar.

Kadınlara karşı, erkeklerin lehine işleyen ve cinsiyet ayırmacılığı¹ olarak nitelenen bu olumsuz yapının temelinde toplumların kültürel alt yapısındaki kadın algısı yatmaktadır. Bu algıyı oluşturan faktörlerin başında din olgusu gelmektedir. Kadının toplumdaki beklenen rolünü, hak ve sorumluluklarını belirlemede doğrudan veya dolaylı olarak o toplumda var olan dini anlayış etkili olmaktadır. Dini anlayış kadınları ötelemiyor, aksine önemsiyorsa kadının toplumdaki konumunda da olumlu yönde gelişmeler olabilmektedir.

Örneğin "Hıristiyanlıkta nihai kuruluş anlamında kadın ve erkeklerin arasında bir farklılık olmadığı öğretilmesine rağmen, bu Hıristiyan gelenek içinde kadın hem yaratılış hem günlük hayat açısından erkeklerle karşılaştırıldığında ikincil bir pozisyona sahip

¹ Gordon Marshal, "Cinsiyetçilik" maddesi, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay, Derya Kömürçü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1998, s. 101.

olmaktadır. Pek çok kutsal pasaj kadının bu ikincil konumu ile ilgili açıklamalarda bulunmaktadır.”¹

Eski Hint Kültüründe kadının kötü bir yaratık olarak kabul edilmesi, Hıristiyanlıkta insanın cennetten kovulmasına kadının sebep gösterilmesi² bu toplumlarda olumsuz kadın algısının oluşmasına neden olmuş, tarih boyunca her alanda bunun yansımaları görülmüştür.

Ortaçağın batılı ünlü düşünürlerinden Nicholas Malebranche (ö. 1715) kadınların soyut gerçekleri anlayamadıklarını ve böyle bir yetenekten mahrum olduklarını iddia ederken, Charles Baudelaire (ö. 1867), kadınların ibadethanelere gitmesine bir anlam veremediğini, bir kadının Tanrı ile bir işi olamayacağını ileri sürmektedir. Bazı istisnalar hariç kadına bakış batıda uzun süre olumsuz seyretmiştir. Zaten feminist hareketlerin Batı'da başlaması ve orada daha fazla revaç bulması, Batı düşüncesinin bu gibi önemli temsilcilerinin kadın hakkında pek olumlu görüşler ortaya koymamalarının bir sonucudur diye değerlendirebiliriz.³

İslamiyet'ten önce Arabistan yarımadasında da kadınlar için durum iç açıcı değildir. Kur'an kız çocuklarını daha doğar doğmaz hor gören erkekleri beyinsizlikle suçlamış⁴ kadına karşı tutumun en kötü örneklerinden olan kız çocuklarını diri diri toprağa gömmeyi şiddetle eleştirmiştir.⁵

İslamiyet bunun yerine kadına şahsiyet kazandırmış, davranışlarından kendisini sorumlu tutmuş, ekonomik bir uygulama olan zekât ve siyasi yönü de bulunan hac gibi ibadetlerle mükellef kılınmıştır. Ekonomik bağımsızlık yolları kadın için kapalı değildir.

¹ İnger Furseth–Pal Repstad, *Din Sosyolojisine Giriş, Klasik ve Çağdaş Kuramlar*, çev. İhsan Çapcıoğlu–Halil Aydınalp, Birleşik Yayınları, Ankara 2011, s. 313.

² Belkıs Konan, “Türk Kadınının Siyasi Haklarını Kazanma Süreci”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 60 (1) 2011:157-174; s. 159-60.

³ İsmail Yakıt, “Batı Düşüncesi ve Mevlana'da Kadın”, *III. Uluslar Arası Mevlana Kongresi, 5-6 Mayıs 2003 [Selçuk Üniversitesi]*, 2004, s. 135-148, 136-138.

⁴ En' am, 6/139-140; Nahl, 16/58-59.

⁵ Tekvir, 81/8-9; Geniş bilgi için bk. Rıza Savaş, “Cahiliye Devrinde Kadın Algısı”, *Kur'an ve Kadın Sempozyumu 4-5 Haziran 2010 Ankara*, 2013, s. 71-79.

Miras ve Mehir gelirleri onun hiç kimse ile paylaşmak zorunda olmadığı haklarından. Kur'an'a göre Kadının kazandığı kendisine aittir.¹ "Kadın da erkek gibi hukuki şahsiyete sahiptir ve hukuk karşısında erkekle eşittir. Kur'an-ı Kerim'de insan, kul, Müslüman, mümin" gibi genel ifadelerin kullanıldığı ayetler, erkeği olduğu kadar kadını da muhatap almaktadır."²

Kur'an, yaşının hiçbir döneminde kadına zulmedilmesine müsaade etmemektedir. Kadının ekonomik hakları konusunda ve bilhassa yetim kızların malları hususunda Müslümanların çok titiz davranmalarını isteyen Kur'an, onların mallarına tecavüzü kesin bir dille yasaklamıştır.³

Kadını ötekileştirmeyen İslam medeniyetinin evrensel kültüre etkisi ile beraber diğer toplumlarda da kadının lehine bir takım iyileştirmeler görülmeye başlanmıştır. Bütün dünyada etkileri görülen XX. Yüzyıldaki Fransız ihtilali gibi gelişmelerle beraber kadına karşı tutumlar kabul edilebilir sınıra yaklaşmış bulunmaktadır.

Günümüzde bazı hukuk sistemlerinde kadınların durumlarında daha iyi koşullara kavuşuncaya kadar bir takım ilave/özel haklarla iyileştirilmeler yapılmaktadır. Dezavantajlı kesimler olarak nitelendirilen bu grupların tanımlanmasında sınırların, bazen erkekleri de içine alacak kadar genişletildiği görülmektedir. Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nda da bu iyileştirmelerin eşitlik ilkesine aykırı olarak yorumlanmaması gerektiği vurgulanarak kadınlar ve diğer dezavantajlı durumda bulunan kesimler için yapılabilecek olumlu düzenlemeler anayasal teminat altına alınmıştır.⁴

¹ "Allah'ın, kiminizi kiminize üstün kılmaya vesile yaptığı şeyleri (haset ederek) arzu edip durmayın. Erkeklere kazandıklarından bir pay vardır. Kadınlara da kazandıklarından bir pay vardır. Allah'tan, O'nun lütfünü isteyin. Şüphesiz Allah, her şeyi hakkıyla bilendir." Nisa, 4/38.

² Hayrettin Karaman, *İslam'da Kadın ve Aile*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1995, s. 57.

³ Rıza Savaş, "İslam'a Göre Kadının Toplumdaki Yeri", *İslam'ın Işığında Kadın*, 1998, s. 98.

⁴ Türkiye Cumhuriyeti Anayasasında da benzer iyileştirmelere gidilmiştir. Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nın Kanun Önünde Eşitlik ilkesini düzenleyen 10.

John Rawls'ın (ö. 2002) "kıt malların, (güç, para sağlık olanakları) dağıtımındaki eşitsizliklerin ancak toplumda en dezavantajlı grupların üstünlüğünü artırmaya yönelik hizmet etmesi halinde meşru görüleceği şeklinde" şeklinde özetlenebilecek *Ayırım İlkesini* bir adalet ilkesi olarak meşru gördüğü ünlü ayırım ilkesi, adaletle ilgili çoğu akademik tartışmanın başlamasına yol açmıştır.¹ Bu tartışmalar pozitif ayırmıcılık kavramı etrafında cereyan etmiştir.

Pozitif ayırmıcılık, tarihsel bakımdan bir takım olumsuzluklar yaşamış gruplar yararına olan politika ve pratikleri ifade eder.² Diğer bir ifade ile pozitif ayırmıcılık toplumdaki diğer kişiler ile eşit koşullarda yaşamadığı düşünülen belli gruplara çeşitli ayrıcalıklar tanıyarak onları desteklemektir.³

Pozitif ayırmıcılığın savunucuları, var olan eşitsizlikler ve stereotipler yapısından dolayı, tarihsel bakımdan imtiyazlı gruplarla eşit bir fırsat yapısı oluşturabilmek amacıyla bu tür politikalar izlenmesinin gerekli olduğu kanısındadır. Sosyolojinin pozitif ayırmıcılığa duyduğu ilgi, büyük ölçüde, bu kavramın fırsat eşitliği kavramı ve pratiği ile ilgili olarak barındırdığı gizli anlamlardan kaynaklanmaktadır."⁴ Görüldüğü üzere pozitif ayırmıcılığın gerçek anlamda eşitsizlik olarak değerlendirilemeyeceği ortadadır.

İslam inanç ve ibadet sisteminde de dezavantajlı durumda olan gruplara yönelik bir takım kolaylaştırmalar olmakla beraber

Madde "Herkes, dil, ırk, renk, cinsiyet, siyasi düşünce, felsefi inanç, din, mezhep ve benzeri sebeplerle ayırım gözetilmeksizin kanun önünde eşittir." şeklinde iken 7/5/2004 tarihinde ilave edilen ek fıkra ile "Kadınlar ve erkekler eşit haklara sahiptir. Devlet, bu eşitliğin yaşama geçmesini sağlamakla yükümlüdür." Hükmü getirilmiştir. Ancak kadın erkek arasındaki eşitlik vurgusunun tekrarlanması beklenen düzelmeyi sağlayamamıştır. Dezavantajlı kesimlere yönelik yapılacak yasama ve yürütme çalışmalarının Anayasaya ile uyumunu sağlamak 7. 5. 2010 tarihinde yapılan değişiklikle pozitif ayırmıcılık şu ek fıkra ile anayasaya girmiştir: Bu maksatla alınacak tedbirler eşitlik ilkesine aykırı olarak yorumlanamaz. (Ek cümle: 7/5/2010-5982/1 md.) Çocuklar, yaşlılar, özürlüler, harp ve vazife şehitlerinin dul ve yetimleri ile malul ve gaziler için alınacak tedbirler eşitlik ilkesine aykırı sayılmaz. (Ek fıkra: 7/5/2010-5982/1 md.).

¹ Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, "Toplumsal Adalet" maddesi, 736.

² Marshal, *Sosyoloji Sözlüğü*, "Pozitif Ayırmıcılık" Maddesi, s. 597-598.

³ (<http://tdkterim.gov.tr/bts/> 17. 06. 2011, 11: 40).

⁴ Marshal, *Sosyoloji sözlüğü*, "Pozitif Ayırmıcılık Maddesi", s. 597-598.

bunların pozitif ayrımcılık kapsamı dışında değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Kadınların, yolcuların, hastaların ve zayıf kimselerin çeşitli sebeplerle istisnai hükümlere tabi tutulmaları¹ pozitif ayırımdan ziyade onların bazı hükümlerden muaf tutulmalarını ifade etmektedir. Ancak söz konusu ayrıcalıkların cezai hükümleri kapsamadığının altını çizmekte yarar vardır. Zira İslam hukukunda cezai hükümlerin ayırım gözetilmeksizin herkese eşit olarak uygulanması esastır ve bu hususta kadın-erkek ayırımı da yapılmamıştır.²

Bu makalede İslam'ın genel olarak bu konuya bakışı değil; Kur'an-ı Kerim'de yer alan özel bir olay, kadınlar açısından pozitif ayrımcılık perspektifi ile ele alınacaktır. Hudeybiye Antlaşması'ndan sonra Medine'ye hicret eden erkek ve kadın muhacirlerin tabi tutuldukları uygulama farklılığı bu tutumların gerekçeleri ve neticeleri üzerinde durulacaktır.

1. Hudeybiye Antlaşması'nın Arka Planı

Müslümanların Medine'ye hicret etmesiyle birlikte, Mekkeli müşriklerle olan ilişkileri farklı bir boyut kazanmıştır. Bu bağlamda iki taraf arasında pek çok seriye ve savaş meydana gelmiştir. Bu sıcak temaslar yanında bir takım diplomatik ilişkilerde söz konusu olmuş, taraflar bu alanda da üstünlük sağlamak istemiş, birbirlerine karşı her zaman müteyakkız bulunmuşlardır.

Hicretin 2. yılında kiblenin Mescid-i Aksa'dan, Kâbe'ye döndürülmesiyle Müslümanların Mekke'den asla vazgeçmeyeceği, Müslümanların kiblesi olan Ka'be'nin ilanihaye müşriklerin elinde bırakılmayacağını ortaya koymuştur. Müşriklerin de bunu net bir şekilde anlamış olduklarını tahmin etmek güç değildir.

Medine döneminde Müslümanların kesin zaferi ile neticelenen Bedir Gazvesi'nden sonra müşriklerce bu savaşın rövanşı sayılan

¹ Geniş bilgi için Bkz. Ülfet Görgülü, "İslâm Hukukunda Kolaylık Prensibinin Yeri", *Diyanet İlmî Dergi*, 2008, C: XLIV, S. 1, s. 79-92.

² Nevin Ünal Özkorkut, "İslam Ceza Hukukunda Kadın", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Yıl 2007, C. 56 S. 2 [83-95] s. 84.

Uhud Gazvesi'ndeki muvakkat zaferleri, müşriklerin öfkelerini yatıştırmış, ancak birkaç yıl sonra Yahudilerin lojistik desteklerini alarak gerçekleştirdikleri Hendek Gazvesi müşrikler için tam bir hayal kırıklığı olmuştur. Hendek Gazvesi müşriklerin Müslümanlara taarruz ettikleri son savaştır.

Diğer yandan Hendek Gazvesi üzerinden henüz birkaç yıl geçmişken ve Mekkelilerin Suriye kervanlarına dayalı ticari faaliyetlerini bitmişlik noktasına getirmişken basit yolculuk silahları ile Müslümanların Mekke'ye gitmesi ilk bakışta mantıklı görünmeyebilir. Zira bu haliyle Müslümanlar açık hedef konumundadırlar. Ancak Ka'be çerçevesinde yıllarca oluşmuş geleneklere bakıldığında hac talebi ile Mekke'ye silahsız olarak gitmenin makul gerekçeleri olduğunu söylemek mümkündür.

Zira Araplarda sair aylarda birbirinin kanını içmekle meşgul kabileler, Ka'be'nin etrafında kardeş gibi toplanırlardı. Müslümanlar da baskı ve haksızlığa uğrayarak Mekke'den uzaklaşmaya mecbur olsalar bile Ka'be'nin etrafında toplanmak hakkını haiz olduklarını unutmuyorlardı.¹

Ana hatları ile çerçevesini çizmeye çalıştığımız bu sosyal ve kültürel zeminde Hz. Peygamber (sa) hicretin altıncı yılında bin beş yüz civarında bir grupla ve tamamen barışçıl niyetlerle, Ka'be'yi ziyaret edip dönmek üzere Mekke'ye bir sefer düzenler. Bundan haberdar olan Mekkeliler bu durumdan hoşlanmayarak onları Mekke'ye sokmamaya karar verirler.² Mekke'ye elçi olarak gönderilen Hz. Osman'ın, orada alıkonulması, insanlar arasında onun öldürüldüğü şeklinde yayıldı. Bunun üzerine Kur'an'da ifadesini bulan ve Rıdvan Bey'ati olarak bilinen hadise vuku buldu. Haberin gerçek olmadığı duyulduktan sonra Müslümanlar ve Mekkeli Müşrikler bir anlaşmaya vardılar. Maddeleri tartışma

¹ Mevlana Şibli en-Numani, *Asr-ı Saadet*, trc. Ömer Rıza Doğrul, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1977, I, 306.

² Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid, et-Taberî, *Cami'ü'l-beyan fi tefsiri'l-Kur'an*, Hicr Basım Yayım Dağıtım, Kahire 2001, XXI, 273.

konusu olan antlaşmada Mekkeli müşrikleri temsil eden kişi daha sonra Müslüman olacak olan Süheyl b. Amr idi.¹

Antlaşmadan her iki tarafın da beklentileri vardı. Mekkeli müşrikler açısından bu antlaşma ekonomik faaliyetler için daha geniş hareket alanına kavuşmak anlamına geliyordu. Bir küsur yıl önce gerçekleşen Hendek Gazvesi'nde² Mekkeliler hemen hiç savaşmaksızın geri çekilip ve fakat kendilerinin kuzey ticaret pazarları (Suriye, Mısır ve hatta Irak) ile irtibatlarının koparılmış olması hiç şüphesiz onların iktisadi durumlarının büsbütün zayıflaması sonucunu doğurdu. ³ Mekkeliler Arap kamuoyundaki itibarlarının zedeleneceği düşüncesiyle Mekke'ye sokmamakta kararlı görünseler de⁴ ticari faaliyetlerini rahatlıkla yapabilecekleri zemine ihtiyaçları olduğundan sulh hususunda daha istekli olmuşlardır. Yoksa Medine'den yüzlerce kilometre uzakta, silahsız denebilecek durumdaki Müslümanları bir ordu ile karşılayıp ciddi kayıplar verdirmeleri hiç de zor değildi. Bu kolay zafer uzun vadede kendilerine bir yarar temin etmeyecekti.

Müslümanlar açısından ise durum daha farklı idi. Müslümanların istikrarlı bir ortama ihtiyaçları vardı. Zira Hudeybiye Antlaşması'ndan önce Medine'nin siyasî ve askerî durumunun pek parlak olduğu söylenemezdi. Güneyde genç İslâm devletinin huzur ve sükûnunu devamlı surette tehdit eden Mekke, kuzeyde ise yağmacı Gatafân ve Fezâre kabileleriyle Medine'den çıkarılan Benî Nadîr'in yerleşmesi sonucunda önemli bir Yahudi merkezi durumuna gelen Hayber bulunuyordu. Hendek Gazvesi'nde bu üç

¹ Abdü'l-Melik b. Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, Tahkik: Muhammed Ali el-Kutub, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1998, III, 290-291; Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail Buharî, *el-Câmiü's-sahih*, el-Matbaatü's-Selefiyye, Kahire 1980, Kitabü'l-Megazi, 43. bab; Taberî, *Cami'ü'l-beyan*, XXI, 272; Suyuti, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *ed-Dürri'l-mensur fi't-tefsiri'l-me'sur*, Merkezi Hicrî'l-buhusi ve'd-dirasati'l-arabiyye, Kahire, 2003, XIII, 481; İbn Hacer el-Askalanî Ahmed b. Ali, *Fethu'l-Barî*, VII, 575 Ayrıca bk. Kasım Şulul, *Son Peygamber Hz. Muhammed'in Hayatı*, Siyer Yayınları, İstanbul 2011, s. 475.

² Hendek Gazvesi M. 627 yılının Mart ayında, Hudeybiye Umresi ise M 628 yılının Haziran ayında olmuştur. Aralarında yaklaşık 16 aylık bir süre vardır.

³ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi Hayatı ve Faaliyeti*, çev. Salih Tuğ, İrfan Yayıncılık, İstanbul, I, 250.

⁴ Şulul, *Son Peygamber Hz. Muhammed'in Hayatı*, s. 475.

düşman gücünün ittifakı boşa çıkarılmış olmakla beraber tehlike henüz geçmemişti.¹ Şartlar, bunlardan en az birinin dost edinilmesini ya da hiç olmazsa tarafsız hale getirilmesini gerektiriyordu.²

Hz. Peygamber (sa)'in de Mekkelilerle daha fazla bir gerginlik yaşamak istememesinin altında makul sebepleri vardı. İslam'a karşı ortak hareket etmek hususunda anlaşmaya varmış grupların güç birliğini bozmak Hz. Peygamber (sa)'in öncelikli hedefiydi. Mekke ahalisi ile Hayber'dekiler arasında yapılan ve İslam için çok büyük bir tehdit olan³ antlaşmaya göre "Resulullah şayet bu iki taraftan biri üzerine yürüyecek olursa, diğeri derhal (boş bırakılan) Medine'yi istila ve işgal edecekti. İşte bu sebeple Resulullah, Hayber üzerine ordusunu sevk ettiğinde Mekkelilerin tarafsız kalmalarını teminat altına almak için onlarla bir antlaşma yaptı."⁴

Kureyşi Hayber'den soyutlamak ise Hz. Peygamber (sa)'in ileriye gören politikasının önemli bir sonucuydu. Mekke'nin fethine doğru atılmış fiilî bir adım olan Hudeybiye Antlaşması sayesinde Müslümanlar daha fazla serbestlik kazandılar; tehlikeler de bir süreliğine önlenmiş oldu; dolayısıyla bu antlaşma İslâm tarihinde bir dönüm noktası teşkil eder." O güne kadar Müslümanları tanımayan, onları muhatap saymayan ve Hz. Muhammed (sa)'e atalarının dinini ortadan kaldırmak isteyen bir âsi nazarıyla bakan Kureyşli müşrikler, bu antlaşma ile Müslümanları kendileriyle denk bir taraf olarak kabul etmiş oldular.⁵

Hudeybiye'de antlaşma metni yazılırken bir takım tartışmalar çıkmış, Hz. Peygamber (sa) dirayeti ile bu tatsızlıklar gidermişti. Ancak antlaşmada öyle bir madde vardı ki, Müslümanların kahir ekseriyeti bu maddenin müminlerin aleyhine sonuçlar doğuracağını öngörüyorlardı.

¹ Hamidullah, "Hudeybiye Antlaşması", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 297.

² Hamidullah, "Hudeybiye Antlaşması", *DİA*, XVIII, 297.

³ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 254.

⁴ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 250. Ayrıca Bkz. Ramazan Hurç, "Hz. Muhammed'in Müşrikler İle Yaptığı Anlaşmalara Siyasal Bağlamda Bir Bakış" *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (2000), s. 30.

⁵ Hamidullah, "Hudeybiye Antlaşması", *DİA*, XVIII, 299; Hurç, "Hz. Muhammed'in Müşrikler İle Yaptığı Anlaşmalara Siyasal Bağlamda Bir Bakış", s. 30.

Bu maddeye göre Müslümanlardan birisi irtidat ederse Mekke'ye dönebilecekti. Müslümanlar onu müşriklerden isteyemeyecekti. Ama müşriklerden birisi İslâm'a girse Medine'ye kabul edilmeyecekti.¹ Müşrikler bu tedbirin insanların Müslüman olmalarını engelleyeceğini veya en azından yavaşlatacağını düşünüyorlardı. Başta Hz. Ömer olmak üzere bu maddeye inial düzeyinde tepki gösterenlere Hz. Muhammed şöyle açıklama yapma gereği duymuştur: "İçimizden birinin kalkıp Mekkelilere sığınması bir dinden çıkma (irtidat) hareketidir ve biz böyle hainlere muhtaç değiliz. Buna mukabil Mekkeliler arasından gelip bize katılan biri, müşriklerin gösterdiği eza, cefa ve işkenceler sebebiyle Allah katında mükâfatlandırılacaktır."²

Şartlar göz önünde bulundurulduğunda görülür ki Hudeybiye Antlaşması, bir tarafın üstünlüğünü kanıtlayan bir belge değil; iki tarafın da kendileri için yararlı gördükleri ortak bir mutabakat metnidir. Antlaşma metinlerini sadece yazıldıkları zamana ve içerdiği ifadelerle bakarak değerlendirmenin sağlıklı olmayacağı açıktır. Bu antlaşma ile Mekkeli müşrikler istediklerini kabul ettirmiş olmanın psikolojisi ile rahatlarak, Müslümanlar ise kısa bir süre içinde Allah'ın fetih müjdesi ile tereddütlerinden sıyrılmışlardır. Kaldı ki bu antlaşma belgesi ile Mekkeli müşrikler İslam devletini resmen tanımış, Müslümanların bölgenin önemli güçleri arasında yer aldığını kabul etmiş oluyorlardı. Cereyan eden olayların seyri, bu süreçten Müslümanların daha kârlı çıktığını göstermektedir.

2. Antlaşmanın Tartışma Konusu Olan Maddesi

Hudeybiye Antlaşması'na karşı Müslümanların ilk tepkileri olumsuz olmuştur. Bu tepkiye yol açan maddelerden biri de iadelerle ilgilidir. Söz konusu maddeye göre Mekke'den Müslüman olacak kişiler Medine'ye kabul edilmeyip Mekkelilere iade edilecektir. Böyle bir maddenin varlığı sahih hadislerde sabit olup Hudeybiye'yi takiben meydana gelen olaylardan da anlaşılmaktadır. Ancak maddenin ibaresi hakkında farklı rivayetler bulunmaktadır.

¹ İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, III, 292.

² Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 257.

Antlaşma metnine kadınların ismen mi yer aldığı, yoksa genel mana içinde mi yer aldıkları hususunda âlimlerin farklı görüşleri mevcuttur. Onlardan bir kısmı kadınların açık bir ifade olarak antlaşma metninde yer aldığını, Allah'ın maddeyi kadınlar hakkında nesh edip, erkekler hakkında yerinde bıraktığını söylerler. Diğerleri kadınların lafzen antlaşma metninde yer almadığını, antlaşmanın "Müslüman olan herkesi" içine aldığını söylerler. Buna göre lafzın umumiliği erkeklerle beraber kadınları da kapsamaktadır.¹

Kurtubî'nin (ö. 671) bu şekilde özetlediği söz konusu maddeyle ilgili rivayetlerin tasnif edilerek ele alınması konunun anlaşılmasına ve aşağıdaki soruların cevaplanmasına katkı sağlayacaktır. Kadınların antlaşma da açıkça zikredilip edilmemesi makalede tartışılan düşünceye nasıl etki eder? Müslüman olan kadınların iade edilmemesi Hz. Peygamber (sa)'in ictihadı mıdır yoksa vahiy gereğimidir? Hz. Peygamber (sa)'in diplomatik başarısı maddenin ibaresinde mi, sürecin sonucunda mı gizlidir?

Bu sorulara ilaveten şu hususlar da netlik kazanmış olacaktır. Bu sorulara verilecek cevapların hangisi kadınlar açısından pozitif ayrımcılık anlamına gelir? Hz. Peygamber (sa) kadınlar açısından pozitif ayrımcılık sayılabilecek bu duruşu Müslüman erkeklerin tamamen göz ardı edildiği manasına gelir mi?

c) Antlaşma Maddesinde Umum İfade Eden Müzekker Sığasının Kullanılması

Konuyla ilgili Buharî'nin (ö. 256) *Sahih*'inde yer alan rivayete göre antlaşma maddesi olarak Suheyl b. Amr şöyle demiştir: "Senin dininden bile olsa bizden kim sana gelirse onu mutlaka bize iade edecek ve aramızdan çekileceksin."² Bazı rivayetlerde " من اتى محمدا /

¹ Maverdî, *en-Nüket ve'l-uyun*, IX, 521; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zadü'l-Mesir fi ilmi't-tefsir*, el-Mektebetü'l-İslami, bby, bty, VIII, 240; Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebibekr Kurtubî, *el-Câmi'ü li ahkâmi'l-Kur'an*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2006, XX, 411; Ayrıca İbn Kesir de, bu konuda farklı görüşler olduğunu söyleyip bu görüşleri özetler. Detaylar için bk. İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim*, Mektebetü Evladi's-Seyh li't-Türas, Kahire 2000, XIII, 520.

² Buhari, *Megazi*, 35. bab.

Kim Muhammed'e gelirse..." ibaresi yer almaktadır.¹ Her iki rivayette de müzekker siğasi kullanılmıştır. Razî (ö. 606), herhangi bir rivayet zikretmeden bu sözü "Mekke'den kim size gelirse..." diye aktarmaktadır. Bu şekildeki bir ifadeye kadınların da dâhil olacağı açıktır. O halde Mekkelilerin maddeyi kadınları da kapsar şekilde yorumlayıp hicret eden kadınları Resulüllah'tan istemiş olmaları antlaşmaya aykırı değildir.

Durum böyleyse Hz. Peygamber (sa), kadınları neden iade etmedi? Bu tavır antlaşmaya aykırı davranmak anlamına gelmez mi? İbnü'l-Arabî'ye (ö. 543) göre kadınların iade edilmemesi (kadınların umundan tahsis edilmesi) vahiy gereğidir. Bir bu mucizevî müdahale ile Allah Teâlâ müşriklere "Muhammed sözünde durmadı" deme fırsatını vermemiştir.² Bu uygulamanın Hz. Peygamber (sa)'in ictihadı olduğu ve Kur'an'ın Hz. Muhammed (sa)'i teyit ettiğine dair görüşler de bulunmaktadır.³

Şafiî (ö. 204) antlaşmanın kadınları da kapsadığı düşüncesindedir. Ona göre eğer antlaşmada kadınların iadesi olmasaydı bırakıp geldikleri kocalarına mehir ödenmezdi.⁴ Şafiî bu maddenin sadece erkekler için işletmesi ve kadınları bundan hariç tutmasının Hz. Peygamber (sa)'in uygulamasına muvafık olarak devlet başkanı için caiz olduğunu, Allah'ın kadınların iadesi kısmını nesh ettiğini, artık bu kadınların hiçbir şekilde iade edilmesinin söz konusu olmayacağını belirtir.⁵

a) Antlaşma Maddesinde Erkeklerin Açıkça Zikredilmiş Olması

Bu konuda üzerinde tartışılacak bir diğer husus ilgili maddenin sadece erkekleri kapsadığı anlamına gelebilecek bir

¹ İbn Hişam, *es-Siretü'n-nebeviyye*, III, 292; Vâhidî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed, *Esbabü'n-nüzûl*, Darü'l-Ma'rife, Beyrut ty, 317-318; Merağî, *Tefsirü'l-Merağî*, XXVIII, 73.

² Ebûbekir Muhammed b. Abdullah, İbn Arabî, *Ahkamü'l-Kur'an*, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2003, IV, 229.

³ Kurtûbî, *el-Câmi'ü li ahkâmi'l-Kur'an*, XX, 410-411.

⁴ Şafiî, Muhammed b. İdris, *Tefsirü'l-imamü's-Şafi'i*, III, 1339.

⁵ Şafiî, Muhammed b. İdris, *Tefsirü'l-imamü's-Şafi'i*, III, 1339.

ifadenin antlaşmada yer alıp almadığı konusudur. Bu da antlaşmada “... لا يأتك منا رجل / Bizden sana hiçbir adam gelmesin ki. . .” ibaresinin antlaşmada bulunması ile mümkün olabilecektir. Böyle bir ifade kadınları kendiliğinden antlaşmanın dışına çıkarmış olacaktır. İster Resulüllah’ın tercihi olsun, isterse günün şartlarının bir sonucu olsun, bu durumun kadınlar açısından pozitif bir ayırım olduğu ortadadır. Fakat bu zayıf bir ihtimaldir. Zira Hamidullah’ın belirttiği gibi bu takdirde genel olarak antlaşmalarına sadık olan ve verdikleri söze sadık kalmayı önemseyen Mekkelilerin¹ muhacir kadınları Hz. Peygamber (sa)’den istemeleri anlamsız olacaktır. Kadınların iadesini reddeden ayet de malumu ilam/bilineni bildirme kabilinden havada kalacaktır. Sadece Tefsirü’l- Kur’ani’l-Azim’in tahkikli neşrinde “ رجل / erkek” kelimesi açıkça zikredilmektedir. Ancak verilen dipnotta eserin diğer nüshasında bu ibarenin “ احد / bir kimse...” şeklinde olduğu belirtilmektedir. ² Elmalılı’nın (ö. 1942) konu hakkındaki değerlendirmesi şöyledir: Antlaşma müzakeresinde erkekler üzerine söz cereyan etmiş, kadınlar hakkında bir şey konuşulmamış, antlaşmaya açık bir ifade yazılmamıştı. “ و من ” lafzının şümulü ihtimali bulunmakla beraber “ من ذكر او انثى / kadın veya erkekten biri” denilmemişti. Binaenaleyh mesele tefsire müsait ve şüpheyi daî idi. İşte bazı rivayetlere göre bu ayet bunun çözümü için nazil olmuştur. ³

b) Antlaşma Maddesinde Kadınların Açıkça Zikredilmesi

Müslümanlarla müşrikler arasında imzalanan antlaşma metninden kadınların hariç olduğuna dair bir rivayet veya antlaşmadaki ibareden kadınların kapsam dışında kaldığına dair bir yoruma rastlamadık. Aksine kadim ve çağdaş müfessirler antlaşma maddesine kadınların da dâhil olduğu hususunda hemfikirdirler.

¹ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 251.

² İbn Kesir, *Tefsirü’l-Kur’ani’l-Azim*, XIII, 520.

³ Elmalılı, *Hak Dini*, VII, 4913.

Ancak erkekler için olduğu gibi kadınlar için de ayrı bir ibare kullanıldığına dair rivayetler müfessirlerce paylaşılmamış, Dehhak'tan bu bağlamda gelen rivayet taraftar bulamamıştır. Dahhak'a dayandırılan rivayete göre Resulullah ile müşrikler arasında şöyle bir antlaşma vardı: "Eğer bizden sana, senin dininden olmayan bir kadın gelirse onu bize geri vereceksin. Eğer evli olduğu halde birisi senin dinine girerse onun kocasına, infak ettiğini iade edeceksin."¹ Maverdî (ö. 450) de bu konudaki ihtilafları zikrederken kaynak belirtmeksizin antlaşma metninde Müslüman kadınların da Medine'ye kabul edilmeyip iade edileceğine dair antlaşmada sarih bir hüküm bulunduğunu görüşüne de yer verir. Hz. Resulullah (sa) bu konuda ictihad etmiş, Allah Teâla bu hükmü nesh ederek onun hatada devam etmesine müsaade etmemiştir.²

İster açıkça zikredilmiş olsunlar, ister umumi ifadenin kapsamında değerlendirilsinler, Hz. Peygamber (sa), Medine'ye hicret eden Müslüman kadınları müşrik olan velilerine iade etmemiştir. Fakat bu tavır kabaca bir reddediş değildir. Kur'an-ı Kerim bundan sonra devlet başkanı olarak Hz. Peygamber (sa)'in hicret eden kadınlara nasıl davranacağına ilişkin hükümler de vazetmiştir.

Kaynaklara bakıldığında muhacir kadınların iade edilmemesinin müşrikler cephesine antlaşmanın bozulması şeklinde yorumlanmadığı görülür. Bu itibarla kadınların umum ifade eden müzekker sığıması kapsamında mütalaa edildiği anlaşılmaktadır. Müşrikler her şeye rağmen kadınların iadesini istemişler, fakat Hz. Peygamber (sa)'in bu talebi reddetmesine infial derecesinde bir tepki de göstermemişlerdir.

3. Antlaşma Sonrasında Gelişen Olaylar

İnsanların Müslüman olmasını engellenmek üzere antlaşmaya konulan söz konu madde Müslüman olmak isteyenleri durdurmaya yetmemiştir. Müslümanlar fırsatını buldukça daha rahat ibadet yapabilecekleri Medine'ye hicret etmekten geri durmamışlardır. Sadece erkekler değil, kadınlar da bu süreçte rol almış, hareketleri,

¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXIX, 306.

² Maverdî, *en-Nüket ve'l-uyun*, IX, 521.

her iki tarafta da yankı uyandırmış, Kur'an- Kerim'de kendileri ile ilgili ayetlerin inmesine zemin hazırlamışlardır. Konunun daha iyi anlaşılması için antlaşma sonrasında Medine'ye hicret eden erkeklerin durumuna kısaca değinecek, sonra tekrar kadınların hicreti üzerinde duracağız.

3.1. Hudeybiye Antlaşması sonrası hicret eden erkeklerin durumu

Bazı Müslümanlar, Hicretten önce veya bir süre sonra iman etmiş, ancak çeşitli sebeplerden dolayı Medine'ye hicret edememişlerdi. Bunlardan birisi de Hicretten çok önce Müslüman olduğu halde ailesi tarafından hapsedildiği için hicret edemeyen Ebû Cendel'dir.

Hz. Peygamber (sa)'in Hudeybiye'de olduğunu işiten Ebû Cendel, bağlı bulunduğu zincirlerle birlikte Hudeybiye'ye geldi. Kaynakların verdiği bilgilere göre antlaşma maddeleri belirlenmiş, fakat henüz tamamlanmamıştı. Antlaşmada müşrikleri temsil eden Süheyl b. Amr, kendi oğlunun bu halde geldiğini görünce onu dövdü, yakasından tutup yere fırlattı. "Ey Muhammed, bu sana gelmeden önce yeterince konuştuk" diyerek Ebû Cendel'i Müslümanlara vermeyeceğini belirtti. Hz. Peygamber (sa) onu doğruladı.¹ Ebû Cendel "Ey Müslümanlar, ben Müslüman olarak geldiğim halde beni müşriklere geri mi vereceksiniz? Bana neler yapıldığını görmüyor musunuz? Onlar beni çok kötü işkencelere tabi tuttular.² Beni dinimden döndürmeye çalışan bir kavme geri mi veriyorsunuz?" diye bağırdı.³

Ebû Cendel'in bu serzenişleri üzerine Hz. Peygamber (sa) onun kendisine verilmesini istediye de babası bu teklifi reddetti. "Bu senin antlaşmayı bozman olur." dedi. Hz. Peygamber (sa) antlaşmanın henüz tamamlanmadığını söylese de Süheyl b. Amr buna yanaşmadı ve antlaşmadan sonra Ebû Cendel'i alıp gitti.⁴ Ebû

¹ Ebû'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim, *İbnü'l-Esir, Üsdü'l-gabe fi ma'rifeti's-sahabe*, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1996, VI, 54.

² İbnü'l Hacer, Şihabü'd-Din Ebû'l-Fadl, *el-İsabe fi temyizi's-sahabe*, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut ty, VII, 33.

³ İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gabe*, VI, 54.

⁴ İbnü'l Hacer, *el-İsabe*, VII, 33.

Cendel oradan ayrılmadan önce Hz. Peygamber (sa) “Ey Ebû Cendel, sabret! Allah sana ve seninle beraber güçsüz durumda olanlara bir çıkış yolu bulacaktır. Biz bu toplulukla antlaşma yaptık. Sözümüzden caymayız.” dedi.¹

Müşriklerin Antlaşma metnine Müslüman olanların iadesine ilişkin bir madde koymalarının arka planına baktığımızda kaygılarında haklı olduklarını görürüz. Mekke’de Müslüman olduğu halde Medine’ye hicret edemeyenler bulunduğu gibi Müslüman olması muhtemel insanlar da vardı. Hz. Peygamber (sa)’in Hudeybiye’ye kadar gelmesi özellikle birinci gruptaki insanları Müslümanlara katılma hususunda cesaretlendirmiş olmalıdır. Bunu fark eden müşrikler Medine’ye gidişleri engellemek için antlaşmaya bir madde koyarak tedbir almayı planladılar. Böyle bir maddenin antlaşmaya girmesin de Süheyl b. Amr’ın da etkisi vardır. Böyle bir madde ile Medine’ye kaçmak için fırsat kollayan kendi oğlu Ebû Cendel’i Mekke’de tutmaya çalışmış olması muhtemeldir. Hudeybiye’e gelen Ebû Cendel değil de başka birisi olsaydı Süheyl b. Amr’ın davranışı farklı olabilirdi. Amr b. Süheyl antlaşmayı imzalayan taraflardan birisi olarak tavizsiz bir tutum sergilemeyi tercih etmiştir. Ancak bu tedbirleri yeterli olmamış Hz. Peygamber (sa) Hudeybiye’den ayrıldıktan hemen sonra ihtida ve hicret hareketleri hız kazanmıştır.

Müslüman olup Medine’ye hicret edenlerden birisi de Ebû Basir’dir. Hudeybiye Antlaşması gereğince onu geri getirmek üzere Mekkeliler Medine’ye iki muhafız gönderdiler. Bu iki kişi Ebû Basir’in kendilerine iade edilmesini istediler. Hz. Peygamber (sa) Ebû Basir’i çağırarak “Ey Ebû Basir! Senin de bildiğin gibi bu kavim bizimle bir antlaşma yaptı. Biz sözümüzü çiğnemeyiz. Kaomine katıl!” dedi. Ebû Basir kâfirlerin kendisini dinden döndürmeye çalışacaklarını söyleyip Medine’de kalmak istediye de bu talebi kabul edilmedi. Hz. Peygamber (sa) ona sabretmesini, Allah’ın kendisine çıkar bir yol göstereceğini söyleyip onu gelenlerle gönderdi.² Mekke’ye dönerlerken Medine’ye yaklaşık 10 km. uzaklıkta olan Zülhuleyfe’de yemek molası verdikleri bir sırada Ebû Basir iki muhafızlardan

¹ İbnü’l-Esir, *Üsdü’l-gabe*, VI, 54.

² İbnü’l-Esir, *Üsdü’l-gabe*, VI, 33.

kurtularak tekrar Medine'ye geldi. Fakat Hz. Peygamber (sa)'in kendisi hakkında verdiği kararın hala geçerli olduğunu anlayınca Kızıldeniz sahilindeki Sîfûlbahr'e kaçtı.¹

Müslüman olanların antlaşma gereği Medine'ye kabul edilmemeleri caydırıcı olmaya yetmedi. Bundan sonra Mekke'den müslüman olanlar, Medine'ye kabul edilmeyeceklerini bildikleri için doğrudan Ebû Basîr'in yanına kaçtılar. Sayıları yetmiş bulunca, yaptıkları çete savaşlarıyla Kureyşliler'e ait ticaret kervanlarını soymaya ve kervancıları öldürmeye başladılar. Mekke'liler hiç beklemedikleri bu gelişmenin kendilerine zarar verdiğini görünce durumu düzeltmek üzere, antlaşmanın ilgili şartından vazgeçtiklerini söylemek üzere Hz. Peygamber (sa)'e bir heyet gönderdiler. Böylece kurdukları tuzağa kendileri düşmüş oldular. Müslümanların aleyhine olacağını düşündükleri antlaşmanın mezkûr maddesi kendilerinin aleyhine dönmüş oldu. Medine'ye gidişi önündeki engel kalksa da çok hasta olan Ebû Basir bulunduğu yerde vefat edip bu arzusunun gerçekleştiğini Medine'ye hicret ise, Ebû Basir'in cenaze namazını kırdıran Ebû Cendel'e nasip oldu.²

3.2. Hudeybiye Antlaşması Sonrası Hicret Eden Kadınların Durumu

Hudeybiye antlaşmasından sonra erkekler gibi Müslüman kadınlar da hicret etmişlerdir. Bu kadınların Hz. Peygamber (sa)'e ulaşabilmek için fırsat kolladıkları, O'nun Hudeybiye gibi çok yakın

¹ İbn Hişâm, *es-Sîretün-nebeviyye*, III, 297-298; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gabe*, VI, 33. Sîfûlbahr, Medine'nin batısında Kızıldeniz sahilinde bir yerin adıdır. Benî Cüheyne kabilesinin arazisi olup, Kureyş kabilesinin ticaret kervanlarının güzergâhında bulunuyordu. Hicretten sonra Resûl-i Ekrem, Medine'ye sığınan müslümanları tehdit eden Mekke müşriklerinin ticaret kervanlarını sıkıştırmaya, 1. yılın Ramazan ayında (Mart 623) ilk defa buradaki İs mevkiine Hamza b. Abdülmuttalib kumandasında gönderdiği seriyye ile başladı. Hudeybiye Antlaşması'nın müslüman olup Medine'ye sığınanların Mekke'ye iade edilmesini öngören maddesi gereğince Mekke'de müşrik zulmünden kaçan Ebû Basîr, Sîfûlbahr'de mevzilenerek Kureyş kervanları için bir tehdit unsuru olmuştu (Elşad Mahmudov, "Sîfûlbahr Seriyyesi", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, 156).

² İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gabe*, VI, 33.

bir mevkide olduğunu öğrenince bu fırsatı kaçırmak istemedikleri anlaşılmaktadır. Daha sonra görüleceği üzere Mekke'deki kadınlar arasında Müslüman olsun olmasın Medine'ye sığınma bir kurtuluş yolu olarak görülmektedir. Ayette kadınlardan istenen yemin metninde de geliş amacını sorgulayan ifadeler bulunması bazı kadınların Müslüman olmadan Medine'ye gelmiş olma ihtimalini güçlendirmektedir.

Kadınlar hakkında takip edilecek yol bizzat Kur'an tarafından çizildiği için kaynaklarda kadınlara ilişkin bilgiler daha fazla yer almaktadır. Hicret eden kadınların kimlikleri, ilk önce kimin hicret ettiği, evli olup olmadıkları, hicret eden kadınların Medine'de hangi Müslümanla evlendirildiği ve ne üzerine yemin ettiklerine ilişkin kaynaklarda bir takım ihtilaflarla beraber oldukça fazla malumat bulunmaktadır.

Gerek Hudeybiye'ye gerekse daha sonra Medine'ye hicret eden kadınlardan tespit edebildiklerimizin isimleri şöyledir:

1. Ümmü Kesum (Gülsüm) bt. Ebi Muayt¹
2. Sübey'a bt. Hars el - Eslemî²
3. Ümeyme bt. Bişr³
4. Saide - Eski kocası Sayfi b. Rahib⁴
5. Erva bt. Kureyz:⁵
6. Erva bt. Rebi'a el Haris b. Abdulmuttalib¹

¹ İbn S'ad, Muhammed, *Tabakatü'l-kübra*, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 2001, X, 219; İbn Habib, Ebû Ca'fer Muhammed, *Kitabü'l-Muhabber*, el-Mektebü't-Ticariyye li'-Tibaati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', Beyrut, bty, 377; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gabe*, VII, 376; İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim*, XIII, 520; İbn Hacer, *el-İsabe*, VIII, 274; Merağî, *Tefsirü'l-Merağî*, XXVIII, 73; Kurtûbî, *el-Câmi'ü li ahkâmi'l-Kur'an*, XX, 411. Kaynaklarda Ümmü Kelsum olarak geçen ismi, Türkçede yaygın olan kullanım biçimi ile Ümmü Gülsüm olarak kullanmayı tercih ettik.

² Vahidî, *Esbabü'n-nüzul*, s. 318; İbn Arabî, *Ahkamül-Kur'an*, IV, 229; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXIX, 306; Kurtûbî, *el-Câmi'ü li ahkâmi'l-Kur'an*, XX, 410 Merağî, *Tefsirü'l-Merağî*. XXVIII, 73.

³ Kurtubî, *el-Câmi'ü li ahkâmi'l-Kur'an*, XX, 411.

⁴ Kurtubî, *el-Câmi'ü li ahkâmi'l-Kur'an*, XX, 411.

⁵ İbn Habib, *Kitabü'l-Muhabber*, s. 408.

Kaynaklarda ilk hicret eden kadın olarak farklı isimler zikredilmektedir. Kaynaklarda ayetin sebab-i nüzulü olarak çoğunlukla Ümmü Gülsüm bt. Ebi Muayt ve Sübey'a bt. Hars el-Eslemî'nin adı geçtiğinden² bu iki Muhacir kadın hakkında kısa açıklamalarda bulunacağız.

3.2.1. Sübey'a bt. Hars el-Eslemî'nin hicreti

Vâhidî'nin (ö. 468) de aralarında bulunduğu bazı müfessirler, Ebû Hatim ve Mukatil'den nakille hicret eden ilk kişinin Sübey'a bt. Hars el-Eslemî olduğuna dair rivayetlere öncelik verirler. Buna göre, Hudeybiye'de antlaşma henüz tamamlanmışken Sübey'a Hudeybiye'ye geldi. Peşinden de kocası Müsafir b. Mahzûmî (veya Safiy b. Rahib) gelip Hz. Peygamber (sa)'e antlaşmadaki maddeyi hatırlattı ve "Ya Muhammed, mürekkebi bile henüz kurumamış bulunan antlaşmaya göre bizden sana kim gelirse gelsin onu bize iade edeceğin şartını kabul ettin. Lütfen karımı bana iade et" dedi. Bunun üzerine imtihan ayeti nazil oldu.³

3.2.2. Ümmü Gülsüm bt. Ebû Muayt'ın Hicreti

Kaynaklarda Hudeybiye Antlaşması'ndan sonra hicret eden ilk kadın olarak daha çok Ümmü Gülsüm'ün ismi önce çıkmaktadır. Maverdî gibi Kurtubî de âlimlerin çoğunun bu görüşte olduklarını söyler. ⁴ Ümmü Gülsüm hicretten önce Müslüman olup Hz. Peygamber (sa)'e biat eden ancak Hz. Peygamber (sa)'in Medine'ye gidişinden sonra da hicret edenlerdendir.⁵

Ümmü Gülsüm'ün diğer kadınlardan farkı, anne ve babasının evinden Müslüman olarak çıkıp hicret eden ilk genç kız olmasıdır.

¹ Kurtûbî *el-Câmi'ü li ahkâmi'l-Kur'an*, XX, 417.

² İbnü'l-Cevzî, *Zadü'l-mesir*, VIII, 239. Elmalılı, *Hak Dini*, VII, 4913

³ Vahidi, s. 318; İbn Hacer el-Askalani, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed, *el-İsabe fi temyizi's-sahabe*, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut ty, VIII, 104.

⁴ Maverdî, *en-Nüket ve'l-uyun*, IX, 521; Kurtûbî, *el-Câmi'ü li ahkâmi'l-Kur'an*, XX, 411.

⁵ İbn Sad, *Tabakat*, X, 219; İbn Habib, *Kitabü'l-Muhabber*, 377.

Huzâ'a kabilesinden bir erkeğin desteği ile¹ Medine'ye kadar yürüyerek hicret etmiştir. ² Medine'ye ulaştıktan bir gün sonra kardeşleri Velid ve Umare Medine'ye gelip Hz. Peygamber (sa)'den Ümmü Gülsüm'ün kendilerine geri verilmesini istediler.³ Ümmü Gülsüm: *"Ey Allah'ın Resûlü! senin de bildiğin gibi kadınların durumu zayıftır. Beni kâfirlere iade edersen dinim hususunda beni fitneye sokacaklarından korkuyorum. Bende dayanma gücü yoktur."* diyerek içinde bulunduğu durumu arz etti. Bunun üzerine Allah Teâla Hudeybiye Antlaşması'ndaki maddeyi kadınlar hakkındaki iptal etti.⁴ Hz. Peygamber (sa) Ümmü Gülsüm'ü ve ondan sonrakileri ayet gereğince imtihan etti; kardeşleri Velid ve Umare'ye *"Bildiğiniz gibi Allah, kadınlar hakkında bu maddeyi bozdu."* dedi. Kardeşleri geri döndüler.⁵ Hz. Peygamber (sa) Ümmü Gülsüm'ü Zeyd b. Harise ile evlendirdi.⁶

Bu durum antlaşmaya uymamak anlamına gelebilir mi? Allah'ın Tevbe Suresindeki *"Ancak Allah'a ortak koşanlardan, kendileriyle antlaşma yapmış olduğunuz, sonra da antlaşmalarında size karşı hiçbir eksiklik yapmamış ve sizin aleyhinize hiç kimseye yardım etmemiş olanlar, bu hükmün dışındadır. Onların antlaşmalarını, süreleri bitinceye kadar tamamlayın. Şüphesiz Allah, kendine karşı gelmekten sakınanları sever."*⁷ ayetine aykırı bir davranış söz konusu mudur? Öncelikle belirtmek gerekir ki, antlaşmaya uyma emrini veren de, muhacir kadınların iade edilmemesini isteyen de mutlak hüküm sahibi olan Allah Teâlâ'dır. Allah Teâlâ antlaşmayı bozmamış, antlaşmada muallâkta olan bir hususu müslüman muhacir kadınlar lehinde açıklığa kavuşturmuştur. Antlaşma maddesini doğru yorumlamanın en önemli dayanaklarından birisinin Hz. Peygamber

¹ İbn Sad, *Tabakat*, X, 219; İbn Hacer el-Askalanî, *el-İsabe*, III, 170; İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim*, XIII, 520.

² İbn Hacer, *el-İsabe*, VIII, 274.

³ İbn Sa'd, *Tabakat*, X, 219; İbn Hacer el-Askalanî, *el-İsabe*, III, 170; İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim*, XIII, 520; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gabe*, VII, 376.

⁴ İbn Sa'd, *Tabakat*, X, 219; İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim*, XIII, 520; İbn Hacer, *Üsdü'l-gabe*, VIII, 274.

⁵ İbn Sa'd, *Tabakat*, X, 219; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gabe*, VII, 377; Kurtûbî, *el-Câmi'ü li ahkâmi'l-Kur'an*, XX, 411.

⁶ İbn Sa'd, *Tabakat*, X, 219; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gabe*, VII, 377.

⁷ Tevbe, 9/4.

(sa)'in uygulaması olduğunu dikkate almak gerekir. Kaldı ki Süheyl b. Amr, Ebu Cendel'in iade edilmemesini antlaşmanın feshi için gerekçe sayacağını söylerken muhacir kadınların iade edilmemesine bir itiraz gelmemiş, yukarıda da belirtildiği gibi müşrikler bunu antlaşmanın feshine yormamışlardır.

3.3. Muhacir Kadınların İmtihana Tabi Tutulmaları

Görüldüğü üzere Hudeybiye'den sonra Medine'ye hicret eden erkekler ve kadınlar hakkında Hz. Peygamber (sa) farklı davranmıştır. Bu farklı muamelenin sebepleri hususunda müfessirler şu iki noktada hemfikirdirler.

1. Nazil olan ayetle birlikte Müslüman olan kadınların nikâhlarının müşriklere haram olması.¹ Bu husus ayetle sabittir.

2. Kadınların kalben erkeklerden daha yumuşak olmaları ve değişmeye daha çabuk meyledebilmeleri.²

İster Kur'an Hz. Peygamber (sa)'in ictihadını teyit etmiş olsun, isterse tahsis etmiş olsun, muhacir kadınların müşriklere iade edilmemesi hususu Kur'an'daki hükümlerle sarahate kavuşmuştur. Kur'an sadece kadınların iade edilmemesini değil; bundan sonra sürecin nasıl yönetileceğine ilişkin de hükmünü belirtmiştir:

“Ey iman edenler! Mümin kadınlar muhacir olarak size geldiklerinde, onları imtihan edin. Allah, onların imanlarını daha iyi bilir. Eğer siz onların inanmış kadınlar olduklarını anlarsanız, onları kâfirlere geri göndermeyin. Çünkü müslüman hanımlar kâfirlere helâl değillerdir. Kâfirler de müslüman hanımlara helâl olmazlar. Mehir olarak harcadıklarını onlara (kocalarına geri) verin. Mehirlerini verdiğiniz takdirde, bu kadınlarla evlenmenizde size bir günah yoktur. Müşrik karılarınızın nikâhlarına tutunmayın. (Zira bu nikâhlar ortadan kalkmıştır.) Onlara harcadığınız mehri, (evlendikleri kâfir kocalarından) isteyin. Kâfirler de (İslâm'ı kabul

¹ Maverdi, *en-Nüket ve'l-uyun*, IX, 521; İbn Arabi, Ebûbekir Muhammed, *Ahkamü'l-Kur'an*, IV, 230; İbnü'l-Cevzi, *Zadü'l-Mesir*, VIII, 240; Kurtûbî, *el-Câmi'ü li ahkâmî'l-Kur'an*, XX, 411.

² Maverdi, *en-Nüket ve'l-uyun*, IX, 521; İbn Arabi, Ebûbekir Muhammed, *Ahkamü'l-Kur'an*, IV, 230; İbnü'l-Cevzi, *Zadü'l-mesir*, VIII, 240; Kurtûbî, *el-Câmi'ü li ahkâmî'l-Kur'an*, XX, 411.

*eden ve sizinle evlenen eski hanımlarına) harcamış oldukları mehri (sizden) istesinler. Bu, Allah'ın hükmüdür. O, aranızda hüküm veriyor. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir. Eğer eşlerinizden biri kâfirlere kaçar ve siz de onlarla çarpışıp ganimet alırsanız, eşleri gidenlere sarf ettikleri (mehir) kadarını verin ve inandığınız Allah'a karşı gelmekten sakının.*¹ Bu ayetlerle birlikte hicret edip Medine'ye gelen Müslüman kadınlar hakkındaki kararlar netlik kazandı. Bu ayetlerle beraber Müslümanlara terettüb eden şu görevler ortaya çıkmış bulunmaktadır:

1. Muhacir kadınları ilk andan itibaren mümin olarak kabul edip sonraki uygulamaları buna göre belirlemek
2. Kalplerde olanı ancak Allah'ın bileceğini göz ardı etmeden muhacir kadınları, haklarında bir kanaat oluşacak şekilde imtihan etmek.
3. Mümin oldukları kanaati hâsıl olduğunda onları kâfirlere iade etmemek.
4. Müslüman kadın ve erkeklerin gayr-ı Müslim eşlerinden ayrılmaları
5. Muhacir kadınların mehrini eski kâfir kocalarına iade etmek ve Müslüman erkeklerden boşanıp Mekke'ye giden müşrik kadınların mehirlerinin de eski Müslüman kocalarına geri verilmesini istemek.
6. Müslüman kadınların sosyal hayatta yerlerini almaları için – onları evlendirmek gibi- tedbirleri almak.
7. Müslüman kadın ve erkeklerin ekonomik olarak mağduriyetini önlemek için de tedbirler almak üzere Muhacir kadınların ödemeleri gereken mehri onlar adına ödemek; Müslüman erkeklerin müşriklerden alamadığı mehirleri ganimet mallarından tazmin etmek.

Süreçteki bütün uygulamalar imtihandan geçmeye bağlandığından bu kısımda imtihanın ilkeleri, imtihanın mahiyeti ve son olarak mehir meselesi üzerinde duracağız.

¹ Mümtehine, 60/10-11.

3.3.1. İmtihanın İlkeleri

Her şeyden önce üzerinde durulması gereken şey hicret eden bu kadınların daha işin başında Allah tarafından mümin olarak isimlendirilmiş olmalarıdır. Ayette hicret eden kadınlara “Müminat” tabirinin kullanılması, imanın gereği olan kelime-i şehadeti açıktan söylemiş olmaları, ona aykırı bir davranış göstermemiş olmaları veya imanlarını ispat edebilme pozisyonunda olmaları itibarıyla zahiridir. Aksi halde onların imtihana tabi tutulmalarının bir anlamı olmayacaktır. Kur’an’da istenen, müminlerin onlar hakkındaki düşüncelerinin netleşmesi, onların kalplerinin de dillerine uygun olduğu hususunda zann-ı galibe sahip olacak kadar gelen kadınların imtihan edilmeleridir.¹

Ayetteki “Allah onların imanlarını daha iyi bilir...” ifadesi de süreci kadınlar açısından kolaylaştırma anlamını içermektedir. Daha başlangıçta onları mümin diye isimlendiren Allah Teâla uygulama hakkında Müslümanlara bir örnek uygulama sunmaktadır. Allah’ın her şeyi daha iyi bildiği bir hakikatken ayette özellikle zikredilmesinde şöyle bir yarar bulunmaktadır. Bu kadınların gerçekten iman edip etmediklerini kalpleri tatmin edecek şekilde ortaya koymaya bir yol yoktur. Bunu ancak Allah bilebilir.² Bu demektir ki “ben Müslüman oldum.” diyen hiçbir kadın asla geri çevrilmeyecektir. İlk hicret eden kim ve sayıları kaç olursa olsun Allah Teâlâ’nın antlaşmayı kadınlar hakkında feshetmesiyle beraber müşriklerle sulh içinde bulunsalar dahi hiçbir Müslüman kadının onlara iade edilmediği bir gerçektir.³ Müminler ise imanın hükmünü zayi etmemek üzere hicret edip gelenleri imtihan etmekle yükümlü tutulmuşlardır.⁴

Mevdudî hadiseyi günümüze bakan yönüyle ele almakta ve şu sonuca varmaktadır. Bu uygulamadan çıkan sonuca göre, mahkemede hâkimin gerçek bilgi sahibi olması şart değildir. Şahitlerden alınan bilgi yeterlidir. Bir diğer kural, yemin eden bir

¹ Râzî, *Mefâtilu'l-gayb*, XXIX, 306; Meraği, *Tefsirü'l-Meraği*. XXVIII, 72; Elmalılı, *Hak Dini*, VII, 4909.

² Râzî, *Mefâtilu'l-gayb*, XXIX, 307.

³ Şafî, Muhammed b. İdris, *Tefsirü'l-İmamü's-Şafî'i*, III, 1339.

⁴ Elmalılı, *Hak Dini*, VII, 4910.

kimseye yalancı olduğuna dair bir başka delil bulunmadıkça güvenilmesidir. Üçüncü bir kural ise bir kimsenin inancı hakkında kendi söylediklerinin esas olmasıdır. İnancın söylendiği gibi olup olmadığını kurcalamak ise açık bir delil onun imanını yalanlamadıkça doğru değildir. Dördüncü kural başka bir kimsenin bilmesine imkân olmayan bir durumda şahitlikte bulunan kimselerin açıklamaları kabul edilmelidir.¹

3.3.2. İmtihanın Mahiyeti

Mekke'den Medine'ye hicret eden kadınların müşriklere iadesini reddeden Kur'an-ı Kerim aynı zamanda onların imtihan edilmesini de emretmiştir. Bu imtihanın niçin, nasıl, kim tarafından ve ne hangi hikmetlere binaen gerçekleştirildiğine dair tefsirlerde kısmen tekrarlanan malumat oldukça fazladır. İmtihanın mahiyetine gelince:

Sülasi kökü محن olan fiilin iftia'l veznindeki mastarı " imtihan" sınamak anlamına gelmektedir. İbtıla ile müteradif olan imtihan lügatte araştırma, inceleme anlamındadır. Aynı zamanda iş hakkında mükemmel derecede malumat edinmek, bir işin künhüne ve hakikatine varmak anlamındaki hibre ile eş anlamlıdır. ² Bu ayetteki, "İmtihan" dan maksat, hicret eden kadınların imanları hakkında zann-ı galiple bir kanaat sahibi olacak düzeyde bir araştırma yapmaktır.

İbn Kesir (ö. 774) " فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ " ibaresinin imana yakinî derecede muttali olunabileceğine delalet ettiğini söyler.³ Âlûsî'ye (ö. 1857) göre de zannın ölçüsü imtihandan sonra ilim

¹ Mevdudi, *Tefhimü'l-Kur'an*, VI, 248.

² Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Ragıb İsfahani, *Mu'cemu müfredati elfazi'l-Kur'ân*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, " محن " maddesi, 518; s. Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, Daru Sadır, Beyrut, ty, " محن " maddesi, XIII, 411; Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, Şifa Yayınları, İstanbul, 2012, " محن " maddesi, s. 584.

³ İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim*, XIII, 521.

derecesinde güçlü olmasıdır.¹ Ancak, müfessirlerin çoğuna göre, Allah'tan başka hiç kimse kalplere muttali olamayacağından gerçek manada imanın tetkiki mümkün değildir. Bu ayetteki imtihandan maksat zannı galiple imanlarının tetkikidir.² Râzî'ye göre bu tetkik, yemin ettirerek sınamaktır. Bunun da gayesi de zann-ı galiple imanları hakkında bilgi sahibi olmaktır.³

İmtihanın ne şekilde yapıldığına dair tefsirlerde yer alan rivayetler, bunun yeminle beraber sözlü bir beyandan ibaret olduğu noktasında birleşmektedir. Râzî'nin zikrettiği dört maddelik yemin metninin giriş sözü, kelime-i tevhidi de içermektedir. Buna göre kadınlar sadece "Allah'a yemin" ederim ki..." diye değil; "kendisinden başka ilah olmayan Allah'a yemin ederim ki..." diye söze başlıyorlardı.⁴ Bu rivayetlerde yer alan ifadeler sıralandığında yemin sırasında söylenmesi gerekenlerle ilgili şöyle bir liste oluşmaktadır:

- 1-Müslümanlar bir erkeğe karşı duyduğu ilgiden dolayı gelmiş olmamak⁵
- 2- Kocasına kızarak gelmiş olmamak⁶
- 3- Bir yeri başka bir yere tercih ederek gelmemiş olmak⁷
- 4- İşlediği bir suçtan kurtulmak için gelmiş olmamak⁸
- 5- Dünyevi bir beklenti için gelmemiş olmak⁹

¹ Şihabüddin es-Seyyid Mahmud Şakir, Alusî, *Ruhü'l-maa'nî tefsirü Kur'an'il-Azim ve's-seb'a'l-mesani*, İhyaü Türası'l-'arabi, Beyrut, bty. XXVIII, 76.

² Muhammed Ali Sabuni, *Revai'ü'l-beyan tefsirü ayati'l-ahkâm mine'l-Kur'an*, Müesse-setü Menahili'l-İrfan, byy, 1980, II, 550.

³ Râzî, *Mefatihü'l-gayb*, XXIX, 306.

⁴ Râzî, *Mefatihü'l-gayb*, XXIX, 306.

⁵ Taberî, *Cami'ü'l-beyan*, XXII, 577; Kurtubî, *el-Câmi'ü li ahkâmi'l-Kur'an*, XX, 412.

⁶ Taberî, *Cami'ü'l-beyan*, XXII, 575; İbn Arabi, Ebûbekir Muhammed, *Ahkamü'l-Kur'an*, IV, 229; Râzî, *Mefatihü'l-gayb*, XXIX, 306, İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim*, XIII, 520; Merağî, *Tefsirü'l-Merağî*. XXVIII, 72; İbn Arabi, Ebûbekir Muhammed, *Ahkamü'l-Kur'an*, IV, 229.

⁷ Taberî, *Cami'ü'l-beyan*, XXII, 575; Râzî, *Mefatihü'l-gayb*, XXIX, 306, Kurtubî, *el-Câmi'ü li ahkâmi'l-Kur'an*, XX, 412; İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim*, XIII, 520; Merağî, *Tefsirü'l-Merağî*. XXVIII, 72; Kurtubî, *el-Câmi'ü li ahkâmi'l-Kur'an*, XX, 412.

⁸ Taberî, *Cami'ü'l-beyan*, XXII, 575, İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim*, XIII, 520; Kurtubî, *el-Câmi'ü li ahkâmi'l-Kur'an*, XX, 412.

⁹ Râzî, *Mefatihü'l-gayb*, XXIX, 306, Merağî, *Tefsirü'l-Merağî*. XXVIII, 72.

- 6- İslam dinini tercih ederek gelmiş olmak¹
- 7- Sadece Allah ve Resulüne olan muhabbetinden dolayı gelmiş olmak²
- 8- Allah'tan başka ilah olmadığına Muhammed'in onun kulu ve resulü olduğuna şahadet etmek³ Bu sözleri tekrarlayarak ikrar ettiklerinde serbest kalırlardı.⁴

İmtihan içeriğinin Mümteherine Suresi 12. ayetinde⁵ yer alan emirlerden oluştuğunu belirten görüşler de bulunmaktadır. Bu ayette kabul edilen hükümleri kabul eden kadın imtihandan başarı ile geçmiş oluyordu. ⁶ Bazı tefsirlerde yer alan bu görüş isabetli görünmemektedir. Zira bu ayette geçen ifadeler sadece hicret edip gelen kadınların değil; bütün kadınların kabul etmesi gereken emirlerdir. Zira imtihanda sınama, bu ayette ise biat ve itaat söz konusudur. Genel anlamda imtihandaki esas gaye, bilinmeyen bir şeyin ortaya çıkmasıdır.

Kaldı ki bazı müfessirler bu muhacir kadınların imtihan edilmeleri emrinin, gereklilik ve şart anlamına geldiği gibi mendub anlamına gelebileceği de söylenmiştir. Vahidî bu imtihanın kesin bir emir değil müstehab olduğunu söyler.⁷ Kurtubî, daha ileri bir adım atarak muhacir kadınların imtihan edilmeden önce de Müslüman oldukları anlaşılması halinde de onların kâfirlere iade edilmeyeceğini belirten bir görüşe yer verir. ⁸ Mesela Ümmü

¹ İbn Arabî, Ebûbekir Muhammed, *Ahkâmü'l-Kur'an*, IV, 229.

² Taberî, *Cami'ü'l-beyan*, XXII, 575, Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXIX, 306, Kurtubî, *el-Câmi'ü li ahkâmî'l-Kur'an*, XX, 412; İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim*, XIII, 520; Merağî, *Tefsirü'l-Merağî*. XXVIII, 72.

³ Taberî, *Cami'ü'l-beyan*, XXII, 577; İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim*, XIII, 521. Kurtubî, *el-Câmi'ü li ahkâmî'l-Kur'an*, XX, 412.

⁴ Taberî, *Cami'ü'l-beyan*, XXII, 576.

⁵ "Ey Peygamber (sa)! Mümin kadınlar, Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocuklarını öldürmemek, elleriyle ayakları arasında bir iftira uydurup getirmemek, 5 hiçbir iyi işte sana karşı gelmemek konusunda sana biat etmek üzere geldikleri zaman, biatlarını kabul et ve onlar için Allah'tan başışlama dile. Şüphesiz Allah, çok başışlayandır, çok merhamet edendir."

⁶ İbnü'l-Cevzî, *Zadü'l-mesir*, VIII, 241; Kurtubî, *el-Câmi'ü li ahkâmî'l-Kur'an*, XX, 412.

⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXIX, 307.

⁸ Kurtubî, *el-Câmi'ü li ahkâmî'l-Kur'an*, XX, 414.

Gülsüm'ün Müslümanların Medine'ye hicretinden önce Müslüman olduğu bilinmektedir. Çok önceden Müslüman olan ve Medine'ye hicret eden birisinin imtihan edilmeden de Medine'ye kabulü pek alamümkündür.

Kadınların imtihana tabi tutulmaları biraz da siyasi mülahazalardan kaynaklanmaktadır. İmtihan Medine'nin, toplumdaki kaçan suçlu, kabahatli insanların sığındıkları bir yere dönüşmesinin önüne geçmek, gereksiz bir krize neden olmamak için alınan bir tedbirdir. Tefsirlerdeki rivayetlerden anlaşıldığına göre Medine diğer bölgelerdeki kadınlar açısından sığınabileceği bir yer olarak görülmektedir. Müslüman olmasalar bile kadınlar, kocaları ile bir problem yaşadıklarında onları kızdırmak için "Ben Muhammed'e hicret edeceğim" derlerdi.¹

Elmalılı, Müslümanların antlaşmalı olma veya savaş hali gibi bir ilişki içinde olmadıkları toplumlardan ayrılıp Müslümanlara katılanların sınanması hususunda genel kaidelere göre bir zorunluluk söz konusu olmadığını belirtir.² Yine ona göre Nisa suresinde geçen "Ey iman edenler! Allah yolunda sefere çıktığınız zaman, gerekli araştırmayı yapın. Size selâm veren kimseye, dünya hayatının geçici menfaatine (ganimete) göz dikerek, "Sen mü'min değilsin" demeyin. Allah katında pek çok ganimetler vardır. Daha önce siz de öyle idiniz de Allah size lütufta bulundu (müşlüman oldunuz). Onun için iyice araştırın. Çünkü Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır."³ ayeti gereği Müslümanlara selam veren ve Müslüman olduğunu ifade eden kişiye kâfir muamelesi yapılamaz. Ancak dar-ı harb'den gelenlerin sadece "müminim" demeleri ile hiçbir incelemeye tabi tutulmaksızın Müslümanlara tanınan bütün haklardan yararlandırılması ihtiyatsızlık olduğu gibi bundan Müslümanların zarar görmesi düşünülebilir. Bu kişilerin casusluk gayesiyle veya başka bir ahlaksızlıktan dolayı gelmiş olmaları muhtemeldir. Bu yüzden o kişilerin sadece iman ve iyi niyetle gelmiş olduklarının bir dereceye kadar bilinmesi için denemeleri gerekmektedir.⁴ Zuheylî de

¹ Taberî, *Cami'ü'l-beyan*, XXII, 577; Kurtûbî, *el-Câmi'ü li ahkâmî'l-Kur'an*, XX, 412.

² Elmalılı, *Hak Dini*, VII, 4912.

³ Nisa, 4/94.

⁴ Elmalılı, *Hak Dini*, VII, 4910-4911.

Kur'an'daki imtihan emrinin vücup ifade ettiği gibi, mendub veya müstehab anlamında da alınabileceği kanaatindedir.¹

Müslüman olduklarını söyleyip gelen kadınların “mutlaka” ama “basit” bir usulle imtihandan, tetkikten geçirilmesinden beklenen faydalara şunları da ilave etmek mümkündür:

Eğer hiçbir şekilde imtihan söz konusu olmasaydı kocasına kızdığı için, sadece sosyal bir çevre olarak Medine'yi tercih ettiği için, yaşadığı yerde bir suça bulaştığı için ve benzeri sebeplerle gelenlerden ötürü Medine'nin adeta bir mülteci kampına dönüşmesi ihtimali vardı. Geliş sebebinin inceleme ve araştırmaya tabi tutulması bu olası karmaşayı engellemiştir.

Eğer yapılan imtihan basit usullerle değil de göz hapsi, kişinin geldiği yerde yapılacak bir tetkik, tanık gösterme gibi kişinin elinde olmayan veya süreci uzatacak şekilde yapılırsa idi gerçekten hicret edip gelmeyi düşünen kadınların vazgeçme ihtimalleri söz konusu olabilirdi. Müşrikler de bu sıkı kontrolü dillerine dolayabilir, muhacirin aleyhine olacak şekilde yanlış haberler yayabilirlerdi.

Ayrıca imtihan şartları ne kadar zorlaştırılırsa zorlaştırılsın, bir kişinin gerçekten iman etmiş olup olmadığını ispatlamak imkânsız gibidir. Aşırıya kaçan tedbirlerin beyhude güç ve zaman israfı ile sonuçlanması muhtemeldir. Onların imanları hakkındaki en doğru bilginin ancak Allah Teâlâ nezdinde olduğunu ifade eden ayet de bunu doğrular niteliktedir.

Hız. Peygamber (sa) bu muhacir kadınları kendi haline bırakmamış, onların bir kısmını evlendirmiş, onların eski kocalarına ödemeleri gereken mehri devlet adına üstlenmiştir. Müslüman olan kadınlara yaptığı bu muameleyi imtihansız bir şekilde Medine'ye gelen her kadın için uygulayamazdı.

3.4. İmtihan Sonrası Kadınların Durumu ve Mehir Meselesi

Kur'an'ın öngördüğü şekilde imtihana tabi tutulan ve Müslüman olduklarına kanaat getirilen kadınlar başka bir yaptırıma

¹ Vehbe Zuhayli, *Tefsiri'l-münir*, Darü'l-Fikr, Dımaşk 2005, XIV, 518.

gerek kalmaksızın Medine’de yaşama hakkını elde etmiş oluyorlardı. Dezavantajlı durumlarından dolayı içinde buldukları durumun daha da iyileştirilmesi için kendilerinin lehine olmak üzere bazı uygulamalar hayata geçirilmiştir.

Bugünkü gibi bir kadın sığınma merkezleri olmadığı için, Merâğî’nin (ö. 1945) de işaret ettiği gibi müşrik kocalarının nikâhından kurtulup serbest kalan kadınların geçimlerini temin etmek üzere mümin bir ailelerinin olması gerekiyordu.¹ Medine’deki sosyal hayatın sağlıklı işlemesi için de böyle bir tedbir gerekliydi. Ayrıca eski müşrik kocalarının onların peşini bırakmama ihtimalleri vardı. Bu muhacir kadınların toplumla kaynaşmasını hızlandırmak üzere kendilerine bir aile çatısı altında yaşama imkânı sunulmuştur. Kaynaklarda Müslüman oldukları için müşrik kocalarından boşanmış sayılan muhacir kadınların Hz. Peygamber (sa) tarafından kısa sürede evlendirildikleri kaydedilmektedir.²

Medine İslam Devleti’ne kabul edildikten sonra İslam toplumunun bir üyesi olarak sosyal hayatta da yerlerini alan muhacir kadınların elde ettikleri asıl hak ise, hicretlerinin sebebi olan ibadet ve düşünce özgürlüğünü elde etmeleridir. Böylece onlar da diğer kadınlar gibi, istedikleri takdirde Hz. Peygamber (sa)’i görebilme ve onun irşadından faydalanma imkânına kavuşmuş oldular.

Bu iyileştirmelere rağmen evli iken gelen muhacir kadınların çözüm bekleyen bir problemleri daha vardı: Müşrik kocalarından aldıkları ve onları terk edip geldikleri için aldıkları mehir bedelini ödemeleri gerekirdi. Kur’an-ı Kerim bu konuya da açıklık getirerek bu konudaki belirsizliği ortadan kaldırmıştır.

Buna göre öncelikle, Müslüman erkek ve kadınların müşrik olan önceki eşleri ile nikâh bağı ortadan kalkmıştır. Zira İslamiyet’in bidayetinde Müslüman bir kadının müşrik birisi ile evlenmesi yasak

¹ Merağî, *Tefsirü'l-Merağî*. XXVIII, 73.

² Kaynaklara göre, Ümmü Gülsüm, Zeyd b. Harise ile; Sübey’a bt. Hars el-Eslemî, Hz. Ömer’le; Ümeyme bint Bişr, Sehl b. Hüneyf’le evlendirilmiştir (Merağî, *Tefsirü'l-Merağî*, XXVIII, 73; *el-İsabe*, VII, 377; İbn Arabî, *Ahkamül-Kur’an*, IV, 229; Kurtûbî, *el-Câmi’ü li ahkâmi'l-Kur’an*, XX, 410-411).

değildi. Dolayısıyla Hz. Peygamber (sa)'in kızı Zeynep, As b. Rebi' ile evlenebilmişti.¹ Müslüman erkeklerin yanında da henüz Müslüman olmayan müşrik kadınlar bulunuyordu. Bu ayet nazil olunca müminler nikâhlarında bulunan gayr-ı müslim zevcelerini boşamışlardır.²

Müslüman olup Medine'ye hicret eden kadınlar gibi, gerek irtidat ederek, gerekse ayetin inmesi ile beraber nikâhın düşmesinden dolayı Mekke'ye giden kadınların kimlikleri hakkında da bazı kaynaklarda isimler bulunmaktadır. Tespit edebildiğimiz isimlerin listesi şöyledir:³

1. Ümmü'l-Hakem bt. Süfyan
2. Fatıma bt. Ebi Ümeyye b. el-Muğire
3. Berve' bt. Utbe b. Rebi'a
4. Amra bt. Abdu'l-Uzza
5. Hind bt. Ebû Cehil,
6. Ümmügülsüm bt. Cervel b. Malik
7. Şehbe bt. Gaylan

Konumuz açısından önemli olan diğer bir husus tam da bu noktada odaklanmaktadır. Hicret eden kadınların eski kâfir kocalarına ödeyecekleri mehir konusunda da kadınlar açısından bir pozitif ayrımcılık bulunduğu görülmektedir. Kurtubî'ye göre mehirlerinin iade edilmesi emrinin muhatabı devlet başkanıdır. İmam bunu elindeki beytülmalden ödemek durumundadır.⁴ Medine'de yaşamakta iken boşanan kadınların kocalarına ödemeleri gereken mehirle ilgili devlet başkanının bir yükümlülüğü bulunmazken, muhacir kadınların mehir ödemelerini tekeffül etmeninde kadınlar açısından bir pozitif ayrımcılık olduğunu

¹ İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim*, XIII, 521.

² Hz. Ömer Nikâhu altında bulunan Mahzum kailesinden Ebû Ümeyye'nın kızı Kuraybe ve Huzaa kabilesinden Cervel'in kızı Ümmü Gülsüm'ü boşamıştır. Mekke'de Kuraybe ile Ebû Süfyan'ın oğlu Muaviye, Ümmü Gülsüm ile de Ebû Cehm b. Huzafe evlenmiştir. Keza, Talha b. Ubedullah da Müslüman olmadığı için eşi Arva bt. Rabia'yı boşamıştır (Taberî, *Cami'ü'l-beyan*, XXII, 584).

³ Râzî, *Mefatihü'l-gayb*, XXIX, 308; Kurtubî, *el-Câmi'ü li ahkâmi'l-Kur'an*, XX, 423.

⁴ Kurtubî, *el-Câmi'ü li ahkâmi'l-Kur'an*, XX, 415.

söyleyebiliriz. Taberi, (ö. 310) uygulamanın yukarıda belirttiğimiz şekilde olduğunu, Müslüman olduğu için Müslümanların yanına kaçan bir kadınla bir Müslüman evlense, onun mihrini Hz. Peygamber (sa), aralarında muahede bulunan müşrik olan kocasına gönderdiklerini belirtmektedir.¹

Kurtubî bunun ayrıca ahde vefadan kaynaklandığını belirtir. Ona göre Müslüman kadın, İslam'ın haram kılmasıyla kocasına menedildiğinden, eski kocasının Hem mali hem sosyal yönden olmak üzere iki yönlü bir zarara düşmemesi için Allah kocasına malının iade edilmesini emretmiştir.²

Mukatil'e (ö. 150) göre bu kadınların eski kocalarına ödemeleri gereken mehir onlarla evlenen yeni kocaları tarafından ödenir. Eğer kadın Müslüman birisi ile evlenmezse kâfir kocasına bir şey ödenmez.³ Ancak böyle bir uygulamanın kadınlar için bir yarar getireceği söylenemez. Zira böyle bir durumda muhacir kadınların eski kocalarına olan mehir borcundan kurtulmak için istemediği halde yeni bir evlilik yapmaya zorlanma ihtimali bulunmaktadır.

Ebüssuud Efendi'nin görüşü buna muhaliftir. Ona göre kadının zimmetinde iken devlet başkanı veya yeni kocası tarafından müşrik olan kocasına ödenen miktar, yeni bir nikâh için şart olan mahirden sayılamaz. Yeni bir nikâh için ayrıca mehir ödemesi ilan içindir.⁴ Bu durumda bir kadın iki defa mehir almış sayılır ki bu durum kendisi açısından olumlu bir durumdur. Görülmektedir ki müfessirlerin ekserisi muhacir kadınların eski kocalarına ödemeleri gereken mehir ile yeni bir nikâh akdinde bu muhacir kadınlara ödenmesi gereken ilişkilendirmemektedirler. Burada genel ilke muhacir kadınların işlerini kolaylaştırmak olduğundan öncelikle eski mehir borcundan kurtarılmaları, daha sonra herhangi bir Müslümanla evlenip evlenmeme de muhayyer bırakılmaları maslahata daha uygun düşmektedir.

¹ Taberi, *Cami'ü'l-beyan*, XXII, 582.

² Kurtubî, *el-Câmi'ü li ahkâmi'l-Kur'an*, XX, 414.

³ Kurtubî, *el-Câmi'ü li ahkâmi'l-Kur'an*, XX, 415.

⁴ Ebüssuud Efendi, Muhammed b. Muhammed b. Muhyiddin el-İmad, *İrşadü'l-akli's-selîm ila mezaya'l-Kur'an-ı Kerim*, Mektebetü Riyadi'l-Hadis, yy, ty, V, 318.

Sonuç

Toplum bireyleri güç, ekonomi, eğitim ve inanç bakımından heterojen yapıya sahiptirler. Bu yapının oluşmasında en önemli faktör insanın doğuştan sahip olduğu imkânlardır. Kişiler bireysel olarak bir gelişim gösterebilirler. Ancak toplumun yapısı ana hatlarıyla sabit kalır. Diğer bir ifade ile insanların hiçbir zaman bütün yönleriyle eşit seviyede olabilmesi mümkün değildir.

Mevcut pozisyonunu değiştirmek isteyen insanla toplumun diğer kesimleri arasında zorunlu bir ilişki gerçekleşir. Bu ilişki olumlu olabildiği gibi olumsuz da seyredebilir. Toplum katmanları arasındaki farkın açılmaması, diğer bir ifade ile uçurum meydana gelmemesi için yöneticiler bazen rutin uygulamaların dışına çıkarak dengeyi sağlamaya çalışırlar. İyi niyetle yürürlüğe konulan bu uygulamalarda, düzeltilmesi uzun zaman alacak denge bozuklukları, dezavantajlı gruplar lehinde pozitif ayrımcılık ilkesi ile giderilmeye çalışılır. Bu uygulamalar dengeleri alt-üst edecek ölçüde olmadığı sürece itirazla karşılaşmaz.

Asr-ı Saadette ortaya çıkan benzer bir durum, Kur'an-ı Kerim'de ifadesini bulmuştur. Hz. Peygamber (sa)'le Mekkeli müşrikleri arasında imzalanan Hudeybiye Antlaşması'nın "Mekke'den Müslüman olup Medine'ye hicret eden Müslümanların velilerine iadesi"ne ilişkin madde kadınları da içine alacak şekilde umum ifade etmesine rağmen, Hz. Peygamber (sa)'in bu maddenin kapsamından "antlaşmada kadın lafzı geçmiyor; dolayısıyla kadınlar bu maddeye dâhil değildir" diyerek ince bir siyasî ve diplomatik hamleyle kadınları hariç tutması Allah Teâlâ'nın da bu tavrı onaylaması ile muhacir kadınlar tam anlamıyla pozitif ayrımcılık uygulamasından yararlandırılmışlardır.

Muhacir kadınlara tanınan bu özel haklar sadece müşriklere iade edilmemekle sınırlı değildir. Derhal ibadet ve düşünce özgürlüğüne kavuşturulmaları, evlendirilerek süratle toplumla kaynaştırılmaları ve eski kocalarına olan mehir borçlarının devlet başkanı tarafından ödenmesi bu destek çıkışın sözde kalmadığını göstermektedir. Bütün bunların yanında bir Müslümanla nikâhlanması durumunda kendilerine yeniden mehir alma hakkı

tanınması, bu uygulamayı kendi şartları içinde oldukça ileri düzey sosyal ve hukuki bir seviyeye taşımaktadır.

Muhacir kadınlara tanınan bu hakların Medine İslam Devleti'nin kadınlara sunduğu hak ve özgürlükler ortamının beklenen sonucudur. Medine'deki güven ortamı Müslüman olmayan kadınlar için bile cazip olmuştur. Öyle ki Mekkeli kadınlar Müslüman olmasalar bile kocaları ile tartıştıklarında, onları terk edip Medine'ye sığınmakla tehdit edebilmişlerdir. Şunu da belirtmek gerekir ki sadece Mekke'den değil; Müslümanlarla aralarında bir antlaşma bulunmayan kabilelerden de kadınlar, kocalarını terk ederek Medine'ye gelebilmişler, Hz. Peygamber (sa) onları da himaye ederek Müslümanlardan biriyle evlendirmiştir.

Muhacir kadınlara tanınan bu imtiyazlar, İslamiyet'in kadın algısı hakkında da fikir verecek niteliktedir. Bu olay göstermektedir ki İslamiyet nazarında kadın lütfedilmiş bir takım haklarla teselli olması beklenen bir figür değil; sosyal hayatın her boyutunda, varlığı göz ardı edilemeyecek bir aslî unsur ve umdedir. İslam Dini'nin bütün kadınlara genel olarak tanıdığı kolaylaştırmadan ayrı olarak gerektiğinde kadınlar birey olarak da önemsenmekte, onların problemleri bir ayetin sebab-i nüzulünü oluşturabilmektedir.

Medine İslam Devleti'nin muhacir kadınları önemseyerek tercih ettiği bu uygulama henüz imzalanmış antlaşmanın feshedilmesine de yol açabilirdi. Müslümanlar bu riski göze alarak Müslüman muhacir kadınlara sahip çıkmışlardır. Bu durum insana değer veren İslam Dini'nin zaman sınırlamasına sığmayacak özellikteki vizyonunun bir eseridir.

Ancak bu pozitif ayrımcılık muhacir kadınların diğer kadınlarla eşit şartlara kavuşmasından sonra sona ermiştir. Müşriklere iade edilmeyen, eski kocalarına olan borçları ödenen, yeni bir mehirle Müslüman bir erkekle evlenen muhacir kadınlar İslam toplumunda diğer bireyler gibi yaşamlarını sürdürmeye devam etmişlerdir.

Kaynakça

- Alusî, Ebû's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd, *Ruhü'l-maa'nû tefsirü Kur'an'il-Azim ve's-seb'a'l-mesani*, İhyaü Tûrasi'l-'Arabi, Beyrut, bty.
- Buhari, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiü's-sahih*, el-Matbaatü's-Selefiyee, Kahire, 1980.
- Ebüsuud Efendi, Muhammed b. Muhammed b. Muhyiddin el-İmad, *İrşadi'l-akli's-selim ila mezaya'l-Kur'an-ı Kerim*, Mektebetü Riyadi'l-Hadis, byy, bty.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, 1979.
- Furseth, İnger – Repstad, Pal, *Din Sosyolojisine Giriş, Klasik ve Çağdaş Kuramlar*, çev. İhsan Çapcıoğlu-Halil Aydınalp, Birleşik yayınları, Ankara, 2011.
- Görgülü, Ülfet, “İslâm hukukunda kolaylık prensibinin yeri”, *Diyanet İlmî Dergi*, cilt: XLIV, Sayı: 1(2008), s. 79-92.
- Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi Hayatı ve Faaliyeti*, çev. Salih Tuğ, İrfan Yayıncılık, İstanbul, 1990.
- Hurç, Ramazan, “Hz. Muhammed'in Müşrikler İle Yaptığı Anlaşmalara Siyasal Bağlamda Bir Bakış” *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (2000), s. 21-40.
- İbn Arabi, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed Meafiri İbnü'l-Arabi, *Ahkamü'l-Kur'an*, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- İbn Habib, Ebû Ca'fer Muhammed, *Kitabü'l-Muhabber*, el-Mektebü't-Ticariyye li'-Tibaati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', Beyrut, bty.
- İbn Hacer el-Askalani, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed, *el-İsabe fi temyizi's-sahabe*. Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, bty.
- İbn Hişâm, Abdü'l-Melik b. Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, Tahkik: Muhammed Ali el-Kutub, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1998.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer, *Tefsirü Kur'ani'l-Azim*, Mektebetü Evldi's-Şeyh li't-Tûras, Kahire, 2000.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisanü'l-Arab*, Daru Sadır, Beyrut, bty.
- İbn Sa'd, Muhammed, *Tabakatü'l-kübra*, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 2001.

- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî *Zadü'l-mesir fi ilmi't-tefsir*, el-Mektebetü'l-İslami, byy, bty.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim, *Üsdü'l-gabe fi ma' rifeti's-sahabe*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1978.
- Kandemir, M. Yaşar, "Ebû Basir", *DİA*, X.
- Karaman, Hayrettin, *İslam'da Kadın ve Aile*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1995.
- Konan, Belkis, "Türk Kadınının Siyasi Haklarını Kazanma Süreci," *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 60 (1) 2011:157-174.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebibekr, *el-Câmi'ü li ahkâmi'l-Kur'an*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 2006.
- Kutub, Seyid, *fi Zilali'l-Kur'an*, Darü İhayaü't-Türasi'l-'Arabî, Beyrut, 1971.
- Mahmudov, Elşad, "Sîfûlbahr Seriyyesi", *DİA*, XXXVII, İstanbul, 2009.
- Marshal, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998.
- Maverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, *en-Nüket ve'l-uyun tefsiri'l-Maverdi*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992.
- Meraği, Ahmed Mustafa, *Tefsirü'l-Meraği*, Şirketü Mektebeti ve Matbabati Mustafa el- Babi, Mısır, 1946.
- Mevdûdî, Ebû'l-A'la, *Tefhimü'l-Kur'an*, çev. Muhammed Han Kayanî ve diğerleri, II. Baskı, İnsan Yayınları, byy, bty.
- Mevlana Şibli en-Numani, *Asr-ı Saadet*, trc. Ömer Rıza Doğrul, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1977.
- Özkorkut, Nevin Ünal, "İslam Ceza Hukukunda Kadın", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Yıl 2007, C. 56 Sa. 2 [83-95].
- Ragıb İsfahanî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal, *Mu'cemu müfredati elfazi'l-Kur'ân*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- Râzî, Fahrüddin Ebû Abdullah Muhammed El-Kuraşî et-Taberistani, *et-Tefsirü'l-kebir (Mefâtihu'l-gayb)*, Darü'l-Fikr, Beyrut, 1981.
- Sabuni, Muhammed Ali, *Revai'ü'l-beyan tefsirü ayati'l-ahkâm mine'l-Kur'an*, Müessesetü Menahili'l-İrfan, 1980.
- Savaş, Rıza, "İslam'a Göre Kadının Toplumdaki Yeri", *İslam'ın Işığında Kadın*, 1998, s. 95-112.

- Savaş, Rıza, Cahiliye Devrinde Kadın Algısı, *Kur'an ve Kadın Sempozyumu 4-5 Haziran 2010 Ankara*, 2013, s. 71-79.
- Suyuti, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *ed-Dürri'l-mensur fi't-tefsiri'l-me'sur*, Merkezi Hicr li'l-buhusi ve'd-dirasati'l-arabieyye, Kahire, 2003.
- Şafii, Muhammed b. İdris, *Tefsirü'l-İmamü's-Şafi'i*, Darü't-Tedmüriyye, 2006.
- Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, Şifa Yayınları, İstanbul, 2012.
- Şulul, Kasım, *Son Peygamber Hz. Muhammed'in hayatı*, Siyer Yayınları, İstanbul, 2011.
- Taberî, Muhammed b. Cerir, *Cami'ü'l-beyan fi tefsiri'l-Kur'an*, Hicr Basım Yayım Dağıtım, Kahire, 2001.
- Tantavi b. Cevheri el-Mısri Tantavi Cevheri, *el-Cevâhir fi tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerim*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed, *Esbabü'n-nüzûl*, Darü'l -Ma'rife, Beyrut, bty.
- Yakıt, İsmail, "Batı Düşüncesi ve Mevlana'da Kadın", III. Uluslar Arası Mevlana Kongresi, 5-6 Mayıs 2003 [Selçuk Üniversitesi], 2004, s. 135-148.
- Zemahşerî, Muhammed b. Ömer, *el-Keşşaf an hakâiki ğavâmizi't-Tenzil ve 'uyuni'l-ekâvili fi vücuhi't-te'vil (Keşşâf)*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan, 1995.
- Zuhayli, Vehbe, *Tefsirü'l-münir*, Darü'l-Fikr, Dımaşk, 2005.

Kur'an'ın Metinleşmesi Bağlamında Nesih Problemi

Yrd. Doç. Dr. Osman KAYA*

Özet

İslâm'ın ilk kaynağı Kur'an'dır. Kur'an'ın nuzûlü, yazılması, toplanması, bir araya getirilmesi ve günümüze kadar değiştirilmeden gelmiş olması önemli bir hadisedir. Bunun için Kur'an'ın toplanması esnasında gösterilen hassasiyeti ve nesih meselesini, özellikle hükmü baki, lafzı mensuh olduğu iddia edilen âyetleri ve Kur'an'ın bütünlüğünü iyi anlamak ve yorumlamak gerekir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an'ın Cem'i, Vahiy Kâtipliği, Nesh Problemi, Lafzı Mensuh Hükmü Baki Âyetler ve Kur'an'ın Bütünlüğü Meselesi.

Abstract/Summary

The first source of İslâm is Holy Koran. It is an important event on behalf of Holy Koran to be revealed, written, collected, conflated and to have come unchanged up to now. That's why, it is necessary to understand and comment well on Koran's completeness and sensitiveness shown on Holy Koran at the time of

* Adıyaman Üniversitesi Eğitim Fakültesi, osmankaya57@hotmail.com.

being collected and abolishing subject, especially the verses whose jurisdiction is eternal and word is abolished.

Key Words: Bringing together of Holy Koran, Revelation Secretary ship, Abolishing problem, Auyaats whose word is abolished and whose jurisdiction is eternal and the Matter of Holy Koran's entirety

I. Kur'an'ın Yazdırılması ve Vahiy Kâtipliği

a. Hz. Peygamber'in Ümmiliği

Kaynaklarımız, Hz. Peygamber'in kendisine vahiy edilen Kur'an metnini bazı sahabelere yazdırdığını, bu görevi yerine getirmek için de bazı sahabelerden yararlandığını kaydederler. Bunun tabii sonucu olarak da Resûlullah (s.a.v.)'in ümmiliği gündeme gelmektedir. Bundan dolayıdır ki Kur'an'ın metinleşmesi ve yazımı gündeme geldiğinde Hz. Peygamber'in ümmiliğini ele almak gerekir.

Lügatte ümmi kelimesi; ana, asıl, kaynak anlamına gelen "ümm" kelimesinin sonuna nispet "y'sı" eklenerek "anaya mensup" yahut "anadan doğduğu gibi kalan" gibi anlamlara gelmektedir.¹ Ayrıca ümmi kavramının bu manalarının dışında "Arap ümmetine veya Ümmü'l-kurayş/ Mekke'ye mensup" gibi anlamları da mevcuttur.²

Kur'an'a göre ümmi okuma yazma bilmeyen anlamına geldiği gibi, Yahudi ve Hıristiyan olmayanlar için de kullanılmaktadır.³

وما كنت تتلوا من قبله من كتاب ولا تخطه يمينك اذا لارتا ب المبطلون

"Sen bundan önce ne bir yazı okur, ne de sağ elinle onu yazardın. Öyle olsaydı batıla uyanlar kuşku duyarlardı."⁴ âyeti Hz. Peygamber (s.a.v.)'in okuma yazma bilmediğini ifade etmektedir.

¹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1971, VIII, 4955; Osman Keskiöglü, *Kur'an Tarihi*, İstanbul, ts, s. 88.

² er-Rağıb el-İsfahani, *el-Müfredat fi Ğaribi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Seyyid Keylanî, Beyrut, ts, s. 23-24; Elmalılı, *Hak Dini*, VII, 4956; Keskiöglü, a.g.e., s. 88; Mehmet Sofuoğlu, *Tefsire Giriş*, İstanbul 1981, s. 25.

³ Bkz. Bakara, 2/78; Al-i İmran, 3/75.

⁴ el-Ankebut, 29/48.

الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل
يأمرهم بالمعروف و ينهيهم عن المنكر

“Yanlarındaki Tevrat ve İncil’de yazılı buldukları o elçiye, o ümmi Peygamber’e uyanlar (var ya) işte o Peygamber onlara iyiliği emreder, onları kötülükten meneder...”¹

فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته وابتغوا له لعلكم تهتدون

“... Öyle ise Allah’a ve ümmi Peygamber olan Resûlü ne – ki o, Allah ve O’nun sözlerine inanır- iman edin ve ona uyun ki; doğru yolu bulasınız”² âyetleri Hz. Peygamber’in ümmi olduğunu ifade etmektedir.

Ancak şunu hemen ifade edelim ki, Allah Teâla’nın Hz. Peygamber’i ümmi olarak vasıflandırması onun bilgisiz olduğu anlamına gelmez. Bilakis Kur’an’ın kaynak itibarıyla ilahi kaynaklı olduğunu gösterir. Şayet Hz. Peygamber ümmi olmamış ve okuma – yazma bilmiş olsaydı, ümmi olan bir Peygamber için, “Bu Kur’an’ı o uydurmuştur”³ diyen müşriklerin sözlerini bir noktada doğrulamış olurdu. Gerçi böyle olmadığı halde müşrikler bu iddialarına devam etmişlerdir fakat bu sözleri havada kalmıştır. Nitekim A’raf suresi 157. ayette geçen “ümmi” kelimesi, okuma-yazma bilmeyen anlamında kullanılmış Resûlullah’ın bir vasfıdır. Allah Teâlânın onu bu vasıf ile açıklaması, ümmi olduğu halde ilmin bütün kemalatına sahip olmasındandır ki, bu da O’nun hakkında bir mucizedir.⁴

Hız. Peygamber’in ümmi olduğu kendi sözlerinden de açıkça anlaşılmaktadır. Bilindiği gibi vahyin ilk başlangıcında Cebrail (a.s.)’in üç defa üst üste “oku” diye emretmesine karşılık Resûlullah (s.a.v.); “Ben okuma bilmem”⁵ diye cevap vermiştir. Ayrıca başka bir

¹ el-A’raf, 7/157.

² el-A’raf, 7/158.

³ el-En’am, 5/7.

⁴ Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Mealî, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993, s. 169 (A’raf suresi 157. ayetin mealinin dipnotu).

⁵ Buharî, Muhammed b. İsmail el-Buharî, Sahihu’l-Buharî, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992/1413, Bedü’l-vahiy, 3; İmam Ebu’l-Huseyin Müslim b. Haccac, Sahihu’l-Müslim, Çağrı Yayınları, Yayınları, İstanbul 1992/1413. el-İman, 252.

hadisinde de “Biz ümmi bir toplumuz, okuma- yazmayı ve hesabı bilmeyiz”¹ buyurmuştur.

Ayrıca Hz. Peygamber’in hayatını en ince noktalarına kadar takip edenler, hatta Hz. Peygamber’in hanımlarıyla olan ilişkilerine varıncaya kadar vakıf oldukları bilgileri anlatan sahabelerden de Hz. Peygamber’in okur-yazar olduğuna dair bir rivayet gelmemiştir. Sahabelerin naklettikleri bu kadar çok bilgi arasında böyle bir haberin olmaması Resûlullah (s.a.v.) ’ın ümmi olduğunu gösteren deliller arasındadır.²

Nitekim Taif’ten gelen bir heyet İslam’a girmek için bazı şartlarının olduğunu ileri sürmüşlerdi. Hz. Peygamber onlardan bu isteklerini yazıp getirmelerini istedi. Bunun üzerine Taif Heyeti, Hz.Peygamber’in bu teklifi doğrultusunda, kendi isteklerini yazarak Resûlullah’a arz ettiler. Fakat ileri sürdükleri istekler arasında faizin yasaklanmaması gibi kabul edilemez talepler de vardı. Faiz ile ilgili cümle okunduğunda Resûlullah: “Elimi bu cümlenin üzerine koyun” dedi. Elini koyduklarında da faizle ilgili ayeti³ okuyarak o cümleyi sildi.⁴ Görüldüğü gibi eğer Hz. Peygamber okuma yazma bilseydi söz konusu cümleyi kendisi bulup silerdi.

Bununla birlikte Hz. Peygamber’in ümmiliği hakkında tam bir görüş birliği sağlanmış değildir. Kimi İslam âlimleri söz konusu naslara dayanarak Resûlullah’ın ümmiliğini savunurken; diğer bazı İslâm âlimleri de, başka delillere dayanarak ümmi olmadığını savunmaktadırlar. Ancak bizim asıl konumuz Hz. Peygamber’in ümmiliği meselesi olmadığı için bu konudaki teferruata girmeyeceğiz.

b. Vahiy Kâtipliği

Daha önce de belirttiğimiz gibi Hz. Peygamber ümmi idi. Bundan dolayı risaletin başlangıcından itibaren okuma-yazma bilen sahabelerden bazılarının vahiy kâtipliği yaptırılıyordu. Ne zaman

¹ el-Buharî, es-Savm,13; el-Müslim, es-Siyam, 15; Ebu Davud, el-Hafız Ebu Davud Süleyman b. el-Eşas, *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul,1992/1413, es-Savm, 4.

² Ahmet Önkal, “Hz. Peygamber’in Ümmiliği”, *SÜİFD*, sy.2, Konya 1987, s. 251.

³ el-Bakara, 2/275.

⁴ İbnü'l-Esir, *Usdu'l-Ğabe fi Ma'rifeti's-Sahabe*, yy, ts., I, 216.

kendisine bir vahiy nazil olsa hemen kâtiplerden birini çağırır ve gelen vahyi eksiz yazdırırdı. Nitekim لا يستوي القا عدون من المؤمنين غير اولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم "Mü'minler'den özür sahibi olanlar dışında, cihaddan geri kalanlarla ve mallarıyla ve canlarıyla Allah yolunda cihad edenler bir olmaz."¹ âyetinde yer alan "ğayri uli darar"/ "özür sahibi olanlar hariç" kısmının görme özürlü olan Abdullah ibn Ümmi Mektumun: " Ey Allah'ın Resûlü, eğer cihad yapabilecek güçte olsaydım elbette yapardım" demesi üzerine nazil olduğu ve Hz. Peygamber'in yazı malzemesi isteyerek Zeyd b. Sabit'e yazdırdığı rivayet edilmektedir.²

İbn Hacer'e (ö. 852/148) göre Hz. Peygamber'e Mekke'de ilk vahiy kâtipliği yapan sahabî, Abdullah b. Sa'd Ebi Serh'tir³ Hz. Peygamber'in Medine'deki ilk Vahiy kâtibinin de Übey b. Ka'b olduğu rivayet edilmektedir.⁴ Übey b. Ka'b'ı bulamadığı zamanlarda ise Zeyd b. Sabit'i çağırır ve ona yazdırırdı. Ayrıca Kur'an vahyinin dışında özellikle Medine döneminde Zeyd b. Sabit'i yazışmalarda sekreter olarak kullandığı zikredilmektedir.⁵

Hz. Peygamber'in vahiy kâtiplerinin sayıları hakkında tam bir ittifak sağlanmamıştır. İslâm âlimler bu konuda farklı sayılar kullanmışlardır. Halebî, (ö. 1044/1176) yirmi altı olarak zikrederken,⁶ İbn Asakir (ö. 571/1176) kâtiplerin sayısının yirmi üç olduğunu zikreder.⁷ Bazı kaynaklarda ise bu sayı kırka kadar çıkarılmaktadır.⁸ Hz. Peygamber'e vahiy kâtipliği yapan sahabelerden başlıcaları şunlardır: Ebu Bekr, Ömer, Osman, Ali, Abdullah b. Sa'd b. Ebi Serh, Zeyd b. Sabit, Zübeyr b. Avam, Übey b. Ka'b, Halid b. Said, Ebban, b.

¹ en-Nisa, 4/95.

² el-Buhari, et-Tefsir Sure,4; ez-Zerkanî, *Menahilu'l-İrfan fi Ulumi'l-Kur'an*, Mısır, ts. I, 368.

³ İbn Hacer, *Fethu'l-Barî fi Şerhi Sahihi'l-Buhari*, Kahire, 1398/1978, IX, 22.

⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-Barî*, IX, 22.

⁵ el-Belazurî, *Futuhu'l-Buldan*, trc. Mustafa Fayda, Ankara 1987, s. 693; Muhsin Demirci, *Kur'an Tarihi*, İstanbul 2005, s. 100.

⁶ Halebî, *es-Siretu'l-Halebiye*, yy, 1320, III, 326.

⁷ Keskiöğlü, *Tefsir Tarihi*, s. 87.

⁸ el-Halebî, *Siretu'l-Halebiye*, III, 326; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1983, s. 53.

* Kanatimce Muaviye b. Ebi Sufyan'ın kâtipliği siyasidir. Vahiy kâtipliği yapmamıştır.

Said, Muaviye b. Ebi Sufyan,* Hanzala b. er-Reb'i,'Muaykib. b. Ebi Fatıma, Abdullah b. Erkam, Şurahbil b. Hasene, Abdullah b. Revaha,¹ Amr b. el-As, Muaz b. Cebel, Muğire b. Şu'be.

Diğer bazı rivayetlerde ise ayrıca şu isimler zikredilmektedir: Talha b. Ubeydullah, Sa'd b. Ebi Vakkas, Huzeyfe b. el-Yeman, Huvaytib b. Abdiluzza,² Huseyn en-Numeyri, Ebu Said b. el-As, Cehm b. es-Salt,³ Halid b. Velid, Sabit b. Kays ve Erkam b. Übeyy.⁴

Bundan dolayı da her vahiy indirildiğinde bir vahiy kâtibini çağırır ona yazdırırdı. Bazen vahiy kâtiplerinin bulunmadığı anlarda nazil olan ayetleri daha sonra yazdırırdı. Şayet ümmi olmasaydı Hz. Peygamber Vahiy Kâtibinin bulunmadığı zamanlarda vahiy geldiğinde kendisi yazardı. Oysa Hz. Peygamber'in bizzat yazarak vahiy tespit ettiğine dair hiç rivayet bulunmamaktadır.⁵

c. Hz. Peygamber Döneminde Kur'an'ın Yazdırılması

Hz. Peygamber, gelen vahyi hemen vahiy kâtiplerine yazdırırdı. Çünkü Hz. Peygamber'in asli görevi vahiy yoluyla gelen Allah'ın emir ve yasaklarını insanlara tebliğ etmek, açıklamak ve aynı zamanda gelecek nesillere intikalini sağlamak amacıyla onu korunabilecek bir hale getirmektir. Bir yandan tebliğ görevini yerine getirirken diğer taraftan da sahabeleri Kur'an'ı okumaya ve ezberlemeye teşvik ediyordu.⁶ Esasen Müslümanlar yeni dine girmenin ve yeni bir şey işitmenin heyecanı ile nazil olan Kur'an ayetlerini hemen ezberliyorlardı. Fakat ezberlemek yalnız başına yeterli değildi. Çünkü ezberlenen her metnin unutulması ve karıştırılması her zaman imkân dâhilindedir. İşte bundan dolayı Hz. Peygamber, Kur'an'ın ezberlenmesinin yanında yazılmasını da emrediyordu.⁷

Kur'an'ın Hz. Peygamber döneminde yazıldığını gösteren birçok delil mevcuttur. Bunlardan bir kaçını şöyle sıralayabiliriz:

¹ Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Barî*, IX, 22; el-Halebî, *es-Siretü'l-Halebiye*, III, 326-327; ez-Zerkanî, *Menahil*, s. 246.

² Kastalanî, *Mevahibu'l-Leduniyye*, trc. Şair Abdülhakî, yy., ts, I, 23 vd.

³ Ahmed b. Ebi Ya'kub, *Tarihu'l-Ya'kubî*, Neced, 1385, II, 64.

⁴ ez-Zerkanî, *Menahil*, I, 246.

⁵ Bkz. Önkal, "Hz. Peygamber'in Ümmiliği", s. 252.

⁶ el-Buhari, *Fedailu'l-Kur'an*, 20; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Beyrut, ts, VI, 66.

⁷ Demirci, *Vahiy Gerçeği*, s. 219.

1-Allah Taâla'nın Kur'an'a "*el-Kitâb*"¹ adını vermesi Kur'an'ın yazıldığını gösterir. Çünkü "*el-Kitab*" yazılı metin anlamına gelir.²

Fakat vahiy Hz. Peygamber'in hayatı müddetince devam ettiği için bir kitap halinde bir araya getirilemiyordu. Kur'an-ı Kerim'in iki kapak arasında bir kitap haline getirilmesi ancak Hz. Peygamber'in vefatından sonra mümkün olabilmıştır.³

2-İbn Hişâm'dan (ö.218/933) yapılan rivayete göre, Hz. Ömer'in (r.a.) Müslüman olması hadisesinde kız kardeşinin elinde bulunan Taha Suresi'nin baş tarafının yazılı bulunduğu nüsha⁴ Kur'an'ın yazılı olduğunu göstermektedir.

3-Hz. Peygamber (s.a.v.)'in "Benden Kur'an dışında bir şey yazmayınız. Kim benden Kur'an dışında bir şey yazmışsa onu imha etsin"⁵demesi Kur'an'ın yazıldığını gösteren önemli bir delildir.

4-Bir başka rivayette ise, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) herhangi bir vahiy geldiğinde kâtiplerden birini çağırıp ona: "Bu ayetleri falan ayetleri içine alan sureye (yazıp) koy⁶ dediği nakledilmiştir.

5-Abdullah b. Ömer: "Biz Kur'an metni üzerimizde olduğu halde düşman memleketlerine gitmekten menedilmiştik. Bunun sebebi bu nüshaların düşman eline geçme korkusu idi.⁷

6-Bera b. Azib'den gelen rivayete göre: لا يستوي القاعدون ayeti⁸ nazil olduğu zaman Resulullah (s.a.v.): "Bana falanı çağırın" dedi. Çağrılan şahıs (Zeyd b. Sabit) mürekkep, kalem ve üzerine yazı yazılacak malzeme ile geldiğinde Peygamber (s.a.v.) ona : لا يد سد توي : "ال قاعدون" ayetini yaz," dedi.⁹

Bütün bu deliller açıkça göstermektedir ki, Hz. Peygamber, kendisine nazil olan vahyi yalnızca ezberlemekle yetinmemiş, ayrıca

¹ Bkz. el-Bakara, 2/8, 9, 151; Âl-i İmran, 3/3; el-A'raf, 7/2.

² Ömer Rıza Doğrul, *Kur'an Nedir?*, Ankara 1967, s. 41.

³ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 63.

⁴ İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviye*, thk. Mustafa es-Saka, İbrahim el- Ebyarî, Abdulaziz eş-Şelebî, Mısır, 1355/1936, III, 276-268.

⁵ Müslim, *el-Camiu's-Sahih*, İstanbul, ts., ez-Zühhd, 16.

⁶ İbn Hanbel, *el-Müsned*, I, 57.

⁷ İbn Hanbel, *el-Müsned*, II, 6, 10, 55, 63, 76.

⁸ en-Nisa, 4/95.

⁹ el- Buhari, *Tefsir*, Sure,4.

yazı ile de tespit ettirmiştir. Ayrıca bunu büyük bir titizlikle hıfz, kitabet ve arza usulü ile tespit ve muhafaza etmiştir.¹

Ancak Kur'an, Hz. Peygamber zamanında bir kitap haline getirilmemişti. Yaklaşık yirmi üç senelik bir zaman zarfında nazil olan Kur'an'ın kitap haline getirilmemiş olmasının elbette ki, bir takım sebepleri vardır. Bunların başında vahiy sürecinin devam etmesi gelir. Ayrıca gerek Hz. Ebu Bekir döneminde toplanıp bir araya getirilmesi, gerekse Hz. Osman döneminde yapılan istinsah çalışmaları hep bir ihtiyaç sonucu yapılmıştır. Hz. Peygamber döneminde böyle bir ihtiyaç ortaya çıkmış değildir. Kur'an'ın kaybolma tehlikesi yok, çünkü Resulullah henüz hayatta idi ve vahiy süreci devam ediyordu.²

Ayrıca Kur'an'ın tamamı bir defada inmemiş çeşitli vesilelerle değişik zamanlarda nazil olmuştu. Böyle bir durumda Kur'an'ın iki kapak arasına alınması imkânsızdı.³

Öte yandan, son nazil olan ayet ile Hz. Peygamber'in vefatı arasında geçen süre bir rivayete göre 81 gün, diğer bir rivayete göre ise 9 gecedir. Gerek birinci rivayette, gerekse ikinci rivayette geçen süreler Kur'an'ın bir araya getirilmesi için yeterli değildir. Bunun için Zeyd b. Sabit dağınık olan Kur'an metinlerini ancak bir yılda bir araya getirebilmiştir.⁴ Bundan dolayı Kur'an ancak Hz. Peygamber'in vefatından sonra bir kitap haline getirilmiştir.

d. Hz. Ebu Bekir Döneminde Kur'an'ın Bir Araya Getirilmesi

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Hz. Peygamber hayatta olduğu müddetçe vahiy devam ettiği için, gelen vahiyleri iki kapak arasında bir Mushaf haline getirmek mümkün olmamıştır. Ancak Hz. Peygamber gelen vahyi öncelikle kendisi ezberlemiş, sahabelerin ezberlemelerini teşvik etmiş, vahiy kâtiplerine yazdırmış, sonra da ashabına okumuş ve okutturmuştur. Kur'an'ın kitâbeten derlenmesi mümkün olmamışsa da, tilâveten derlenmesi tam ve mükemmel bir

¹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, IX, 12; ez-Zerkanî, *Menahil*, I, 248.

² ez-Zerkanî, *Menahil*, I, 248.

³ ez-Zerkanî, *Menahil*, I, 248.

⁴ ez-Zerkanî, *Menahil*, I, 248.

şekilde gerçekleştirilmiştir.¹ Kur'an'ın kitap haline getirilmesi bilindiği gibi, Hz. Peygamber'in vefatından sonra, Hz. Ebu Bekir döneminde, Hz. Ömer'in teklifi ve Zeyd b. Sabit'in görevi üstlenmesi ile yapılmıştır. Kur'an'ı o sıralarda bir araya toplayıp iki kapak arasında cem etmenin elbette ki, bir takım sebepleri vardı.²

Özellikle şunu belirtmek gerekir ki; Peygamberimiz bütün konularda olduğu gibi emin sıfatına sahipti. Bundan dolayı Hz. Peygamber'in varlığı, Kur'an metni için de bir güven mercii (Eminu'ul-vahiy) idi. Fakat ondan sonra gelen halifenin böyle bir sıfatı yoktu. Bundan dolayı Kur'an'ın dağınık olan sahifelerini derleyip iki kapak arasında bir Mushaf haline getirmek lüzumu hâsıl olmuştu.³ Halifelerin böyle bir sıfatlarının olmayışı, onların güvensiz oldukları anlamına gelmez. Sadece Peygamberlerin sıfatları gibi, olmazsa olmaz değildir.

Hz. Ebu Bekir (r.a.) hiçbir komisyon kurmadan Hz. Peygamber'in vahiy kâtiplerinde bulunan nüshaları bir araya getirip bir Mushaf meydana getirebilirdi. Ancak bunun bir takım sakıncaları ileride çıkabilirdi. Bazı sahabelerin yanlarında kendileri için istinsah ettikleri Kur'an metinleri vardı. Fakat bunlarda bazı farklılıklar bulunabiliyordu. Hz. Ebubekir'in Kur'an'ı toplamada elde mevcut bulunan metni bir yandan sahabenin nüshaları ve hafızaların bilgileri ile teyit etmesi, bir yandan da, ferdi hataları tashih etmesi, ümmetin icmâna mazhar olabilecek "İmam Mushaf"a resmi bir hüviyet kazandırmak istemesinden kaynaklanıyordu.⁴

Bütün bu görünmeyen sebeplerin yanında esasen asıl bir sebep vardır ki, o da Hz. Ebu Bekir döneminde yalancı peygamber "Müseylemetü'l- Kezzab"a karşı 12/633 yılında yapılan Yemame Savaşı'nda Müslümanların verdiği büyük kayıptır.⁵ Bu savaşta çok büyük kayıplar verildiği rivayet edilir. Corci Zeydan (ö.1322/1914) Yemame Savaşı'nda Müslümanların verdiği şehit sayısının 10.200 olduğunu ifade eder ki; bunların yaklaşık beş yüz ile yedi yüz

¹ Keskiöglü, *Kur'an Tarihi*, s. 152; Demirci, *Kur'an Tarihi*, s. 117.

² Demirci, *Kur'an Tarihi*, s. 117.

³ Suat Yıldırım, *Kur'an-ı Kerim ve Kur'an İlimlerine Giriş*, İstanbul, 1993, s. 63.

⁴ Yıldırım, a.g.e., s. 63-64; Demirci, *Kur'an Tarihi*, s. 118.

⁵ Demirci, *Kur'an Tarihi*, s. 118.

kadarının Kur'an hafızı olduğu ifade edilmektedir.¹ Tabi ki bu Müslümanlar için çok vahim bir sonuçtu. Bu vahametın en büyük sebebi ise verilen şehitlerin içinde henüz bir araya getirilmemiş olan Kur'an hafızlarının bulunması idi. İşte bu durum ilerisi için bir tehlike idi. Bu durumun vahametini fark eden Hz. Ömer, Hz. Ebu Bekir'e tamamı yazılı olsa bile henüz bir araya getirilmemiş olan Kur'an'ın derlenmesini teklif etti. Hz. Ebu Bekir önce böyle bir teklife tereddütle baktı. Bunun sebebi sorumluluktan kaçmak değildi. Bundan böyle insanların Kur'an'ı ezberlemede gösterecekleri gevşeklik endişesi idi. Bunun ötesinde Hz. Peygamber döneminde yapılmamış olan bu işi yapmakta gösterdiği çekince idi. Fakat buna rağmen, Hz. Ebu Bekir (r.a.) Hz. Ömer'in teklifini kabul etmiş ve Kur'an'ı cem etme işi için seçilecek en uygun kişinin de Zeyd b. Sabit olacağı fikrini benimsemişti.²

Zeyd b. Sabit (r.a.) kendisinin Hz. Ebu Bekir tarafından çağrıldığında yanında Hz. Ömer'in de bulunduğunu ve kendisine bu görevi tevdi etmek istediklerinde, kendisinin bu işi yüklenmenin büyük sorumluluk gerektirdiğini, Hz. Peygamber'in(s.a.v.) yapmadığı bir işi yapamayacağını söylediğini fakat Hz. Ömer'in ısrarı üzerine bu görevi kabul ettiğini söyler.³

Zeyd b. Sabit'in tercih edilmesinin önemli birçok sebepleri vardır. Çünkü Zeyd b. Sabit böyle bir komisyonun başına getirildiğinde aralarında Abdullah b. Mes'ud ve Übey b. Ka'b'ın da bulunduğu hafızlar ve hususi Mushafları bulunan bazı büyük sahabeler de vardı. Bunların yanında Zeyd'in tercih edilmesinin önemli sebepleri olmalıdır. Çünkü Zeyd, henüz küçük yaşta iken Hz. Peygamber'in dikkatini çekmiş bundan dolayı yazışmalarında ona kontrolcü görevini vermiştir. 15 gün gibi kısa bir sürede Yahudilerin dilini, Hz. Peygamber'in yazdığı mektupları yazmak için Süryaniceyi 17 günde öğrenmiştir.⁴

Zeyd b. Sabit'in Resûlullah (s.a.v.) daha hayatta iken Kur'an'ın tamamını ezberlemesi ve çok düzgün bir şekilde okuması da onun

¹ Corci Zeydan, *Medeniyet-i İslamiyye Tarihi*, trc. Zeki Megamiz, İstanbul, 1329, III, 115; Demirci, *Kur'an Tarihi*, s. 119.

² Demirci, *Kur'an Tarihi*, s. 119.

³ İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Beyrut, 1960, V, 346.

⁴ İbn Hacer, *el-İsabe fi Temyizi's-Sahabe*, Mısır 1358/1939, III, 23.

böyle bir göreve getirilmesinin bir başka gerekçesidir. Nitekim Hz. Peygamber, Tebuk Gazvesinde Neccar oğullarının sancağını ona vermiş ve “Kur’an’ı en iyi bilen ve hıfz eden Zeyd’dir; Kur’an mukaddemdir (her işin üstündedir)” buyurmuştur.¹

Ayrıca Zeyd b. Sabit’in “Arza-i Ahirede” bulunması genç olması dolayısıyla kendisinden istenileni daha iyi bir şekilde yapabilecek kapasiteye sahip olması, herhangi bir şeyle itham edilmemiş olması, diğer sahâbelerin ona güven duyması² gibi sebepler onun böyle bir göreve getirilmesinin temel nedenleri arasında sayılabilir.

e. Komisyonun Derlemede Takip Ettiği Yöntem

Kur’an’ın derleme işini üzerine alan Zeyd, bu hususta son derece sağlam bir yol izlemiştir. Çünkü o, ne sadece hıfz edilenle ne de yazılanla yetinmeyerek, Kur’an’ı derleme işinde hem Allah’ın Resûlü yanında yazılana, hem de insanların ezberlerinde bulunanlara birlikte itibar emiştir.³ Yani kendisine getirilen her Kur’an nüshasının Resûlullah’ın (s.a.v.) yazılıp yazılmadığını tespit ettikten sonra söz konusu yazılı nüshada bulunan Kur’an metninin insanlar tarafından fazla veya eksik olmadan aynı lafızlarla ezberlenip ezberlenmediğini kontrol etmeyi esas almıştı. Ayrıca getirilen herhangi bir metnin kabul edilmesi için de, o metnin Hz. Peygamber huzurunda yazıldığına şahitlik edecek iki şahit istemiştir. Çünkü Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Zeyd’e “Mescidin kapısında oturun size kim iki şahitle Allah’ın kitabından getirirse, onu yazın” demişti.⁴

Kaynaklarda bildirildiğine göre Zeyd Kur’an’ı derleme işini tamamlayınca, yazılan metni tashih amacıyla başından sonuna kadar okumuş ve bu esnada iki ayetin olmadığını görmüştü. Buhari’den yapılan nakle göre, Zeyd b. Sabit Tevbe Suresi’nin son iki ayetini Huzeyme b. Sabit’in yanında bulmuş ve onun şahadetiyle bunu

¹ Demirci, *Kur’an Tarihi*, s. 122.

² ez-Zerkanî, *Menahil*, I, 250; Keskioglu, a.g.e., s. 157-158; Demirci, *Kur’an Tarihi*, s. 122.

³ Mustafa Sadık er-Rafii, *’Icazu’l-Kur’an*, Mısır 1345/1926, s. 18; Demirci, *Kur’an Tarihi*, s. 122.

⁴ ez-Zerkanî, *Menahil*, I, 252.

Kur'an'a dercetmiştir. Bu konudaki haber Abdullah b. Zübeyr'den şöyle naklediliyor: Huzeyme b. Sabit Tevbe Suresinin son iki ayeti ile Hz. Ömer'in yanına geldi. Hz. Ömer ona: "Bunların Kur'an'da olduğuna dair şahit var mı?" dedi. Huzeyme de: "Hayır dedi, şahit olup olmadığını bilmiyorum. Vallahi ben şahadet ederim ki bu ayeti Resûlullah (s.a.v.)'tan işittim. Ve ezberleyip kalbime yerleştirdim." Bunun üzerine Hz. Ömer: "Ben de şahadet ederim ki bu ayeti Resûlullah (s.a.v.)'tan ben de duydum" dedi.¹ Böylece söz konusu iki ayet mushafa yazıldı.

Başka bir rivayette ise, Zeyd b. Sabit'in Ahzab Suresi 23. âyetini Huzeyme'nin yanında bulup kaydettiği belirtilir. Buna göre: Zeyd b. Sabit yazılan metni okur, Resûlullah (s.a.v.)'tan işittiği Ahzab Suresi 23. ayeti bulamayınca Huzeyfe'nin yanında bulmuş ve kaydetmiştir.²

Bu iki rivayet bir araya getirildiğinde görülür ki, Zeyd b. Sabit yukarıda belirtilen üç ayeti, yazılı metin olarak sadece Huzeyme'nin yanında bularak ondan herhangi bir şahit istemeyerek Kur'an'a kaydetmiştir. Tabii ki bu da Zeyd'in Kur'an'ı derleme faaliyetleri başında ileri sürmüş olduğu "iki şahit getirme" şartını burada çiğnediği şeklinde anlaşılabilir. Ancak hemen belirtelim ki, Huzeyme'den şahit istenmemesi, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) onu, "zü's-Şehadeteyn" (şahitliği iki kişinin şahitliğine denk) nitelendirmesinden dolaydır. Yani bu Zeyd'in Allah Resûlü (s.a.v.)'nün sözüne dayanarak yapmış olduğu tercihten başka bir şey değildir.

Kaynaklar, Huzeyme'ye bu sıfatın verilmiş hadisesini şöyle naklederler: "Denildiğine göre Resûlullah (s.a.v.) bir gün Sevâ b. el-Kays isimli bir bedeviden bir at satın almıştı ve ona: "Gel bedelini ödeyeyim." diyerek, yürüyüp gitmişti. Ancak bedevi (muhtemelen daha fazla paraya satabilirim düşüncesiyle) işi ağırdan alıyordu. Nihayet aradığını da bulmuştu. Hz. Peygamber'in alış verişinden haberi olmayan bazı kimseler ona daha fazla para vermişlerdi. Resûlullah (s.a.v.) geri dönüp geldiğinde Sevâ: "Ben sana onu satmadım, eğer sattıysam şahit göster" dedi. Bu esnada oraya gelen Huzeym b. Sabit, Hz. Peygamber'in lehine şahitlik ederek bedevinin

¹ el-Buhari, Fedailü'l-Kur'an, 3.

² Demirci, *Kur'an Tarihi*, s. 124.

atı ona sattığını söyledi. Bunun üzerine Hz. Peygamber: “ Bu alışverişte bulunmadığın halde hangi kanaatin seni böyle bir şahitliğe sevk etti?” dedi. Huzeyme: “Ey Allah’ın Resûlü, ben seni tebliğ etmiş olduğun semâvi haberle tasdik ettim ve kesin olarak bildim ki, sen ancak doğruyu söylersin! Diye cevap verdi” Bunun üzerine Hz. Peygamber: “Huzeyme kimin lehine veya aleyhine şahitlik yaparsa onun şahitliği kâfidir.” buyurdu.¹

f. Kur’an’ın Toplanması ve Recm Âyeti

Recm ayetinin varlığı ile ilgili değişik birçok rivayetler vardır. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

1-Rivayet edildiğine göre Hz. Ömer halifeliği esnasında bir gün Cuma hutbesinde minbere çıkarak şunları söylemiştir: “...Şüphesiz ki Allah Muhammed’i hak Peygamber olarak gönderdi ve ona kitap indirdi. Allah’ın indirdiği şeyler içerisinde “Recm âyeti” de vardı. Biz bu âyetleri okuduk, ezberledik ve hükmünü kavradık. Bunun içindir ki, Resûlullah (s.a.v.) recm ceasını uyguladı recm etti, ondan sonra biz de recm ettik. Ama insanların üzerinden uzun zaman geçerse korkarım ki, birisi çıkıp, ‘Biz Allah’ın Kitabında recmi göremiyoruz’ der de, Allah’ın indirdiği farizayı terk ederek sapıklığa düşerler. Gerçekten erkek ve kadınlardan zina eden kimse üzerine-muhsan olmak, beyine, gebelik yahut itirafta bulunmak şartıyla-Allah’ın Kitabında sabit bir haktır.²

2-Başka bir rivayette ise Hz. Ömer; “Eğer insanların, Ömer Kur’an’dan olmayan bir şeyi Kur’an’a derc ediyor” şeklindeki ithamlarından korkmasaydım şüphesiz recm âyetini Kur’an’a yazdırırdım”³ sözü mübalağaya ve recmin tatbikine teşvik olarak

¹ Kâmil Miras, *Sahih-i Buhari Muhtasar Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, Ankara 1974, VIII, 275.

² el-Buhari, *Hudûd*, 31; İmam Malik b. Enes, *el-Muvatta*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992, *Hudûd*, 10; Ebu Davud, *Hudûd*, 23; et-Tirmizî, Ebu’l-İsa Muhammed b. İsa, *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992, *Hudûd*, 7; İbn Mace, Hafız Abdullah b. Muhammed b. Yezid, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992, *Sünen*, *Hudûd*, 9; Darimî, Ebu Muhammed Abdullah, Abdurrahman ed-Darimî, *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992, *Hudûd*, 16; İbn Hanbel, I, 23.

³ İmam Malik, *Muvatta*, *Hudûd*, 1; Ebu Davud, *Hudûd*, 23; Fahreddin Razi; *Mefatihü’l-Ğayb*, Mısır ts, XXIII,134; İbn Kesir, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azim*, Beyrut 1402/1982, III, 26; ez-Zerkeşî Ebu Abdullah Muhammed ibn Bahadır İbn Abdullah,

hamlederler. Yoksa Hz. Ömer gibi birinin lafzı mensuh olan bir ayeti, Kur'an'a yazdırmaya kalkması veya Kur'an'dan olan bir metni insanlardan çekindiği için Kur'an'a yazmaması düşünülemez.¹

3-Suyûtî'nin *el-İtkan* adlı kitabında belirttiğine göre, Zeyd b. Sabit Kur'an âyetlerini ancak iki şahit getirilince kabul ediyor ve yazıyordu. Hz. Ömer recm âyetini getirdiğinde Zeyd bunu yazmadı. Çünkü onun şahidi yoktu. Buna karşılık Huzeyme'nin getirdiği Tevbe Suresinin son iki âyetini yazdı. Çünkü Resûlullah (s.a.v.) onun şahitliğini iki şahit yerine kabul etmişti.²

4-Abdullah b. Ömer ise konu ile ilgili şöyle bir rivayete bulunmaktadır. İbn Ömer diyor ki: "Kesir b. Ebi's- Salt'ın şöyle dediğini duydum: "Bir gün Mervan'ın yanında bulunuyorduk. Aramızda Zeyd b. Sabit de vardı. Zeyd dedi ki, "Biz Kur'an'da recm âyetini okuyorduk." Mervan: "O halde bunu Mushaf'a yazsaydın ya!" dedi. Bunun üzerine Zeyd b. Sabit, biz bu meseleyi Ömer b. Hattab'a ilettik. O, dedi ki: "Bu hususta size bilgi vereyim," "Nasıl?" dedik. Dedi ki: "Bir gün Allah Resûlü (s.a.v.)'ne bir adam geldi. Rasûlullah ona birçok şey anlattı. Hz. Peygamber'in anlattığı hususlardan bir de recm meselesi idi. O adam Hz. Peygamber'e recm âyetini bana yaz dedi. Allah Resûlü (s.a.v.) de şimdi olmaz veya buna benzer bir şey söyledi."³

5-Übey b. Kâ'b, Zir b. Hubeyş'e: "Ahzab Suresi size göre kaç âyettir?" diye sordu. Zir de: "Yetmiş üç âyet" diye cevap verdi. Bunun üzerine Übey b. Kâ'b yemin ederek dedi ki: "Ahzab Suresi (âyet sayısı bakımından) Bakara Suresi kadar hatta ondan daha uzundu. Biz o surede "اذاننيا فارجموهما البتة نکالا من الله و رسوله والله عزيز حكيم" yaşlı (evli) erkek ve yaşlı (evli) kadın zina ettiklerin Allah'tan

el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an, Tahkik: Ebu'l-Fadl İbrahim ed-Dimyati, Daru'l Ma'rife, Beyrut, 1391, II, 35.

¹ Yusuf Ziya Keskin, *Recm Cezası Ayet ve Hadis Tahlilleri*, Beyan Yayınları, İstanbul 2001, s. 96.

² Celaluddin Abdurrahman es-Suyutî, *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an*, Kahire, 1427/2006, I, 73.

³ el-Beyhakî, *Sünenü'l-Kubra*, VIII, 221'den naklen Musin Demirci, *Kur'an ve Yorum*, s. 239.

*Resûlullah'tan bir ceza olarak mutlak surette recmediniz. Allah Azizdir ve hikmet sahibidir." âyetini okuyorduk."*¹

6-Amir b. Şurahil anlatıyor: "Şuraha adında kadın, kocası yanında olmadığı halde hamile kaldı. Kadının mevlası onu Ali'ye getirdi. Ali kadına: "Belki kocan yanına gelmiş (de ondan dolayı hamile kalmışsındır). Belki seni bu işe zorlamıştır" dedi. Kadın: " hayır dedi ve zina yaptığını söyledi." Bunun üzerine Ali kadına Perşembe günü yüz celde (sopa) vurdu. Ben bu olaya bizzat şahit oldum. Cuma günü de söz konusu kadına recm cezasını uyguladı. Ben bu olaya da şahit oldum.- Daha sonra Ali emretti, kadının göbeği hizasına kadar bir çukur kazıldı. Bunun arkasında da Ali şöyle dedi: "Recm Allah Resûlü (s.a.v.)'nden gelen bir sünnettir. Daha önce recm âyeti inmişti. Yemame Savaşında recm ve başka ayetleri okuyanlar şehit oldular (ve dolayısıyla bu âyet kayboldu.)"²

7-Hz. Ayşe (r.a.) (v. 58/677) şöyle demiştir: " Recm ve bilinen on defa emzirmenin haramlık hükmü doğurduğu konusunda ayetler indirildi. (Bu âyetler) evimin içindeki divanın altında bir sahife üzerinde yazılı idi. Resûlullah (s.a.v.) hastalanınca onunla ilgilenmiştik. O sırada bir evcil hayvan gelip (söz konusu âyetlerin yazılı olduğu) sayfayı yemişti."³

Hz. Aişe'den gelen bu rivayette recm ayetinin metni geçmemekte, sadece recm ayetinin indiği ifade edilmektedir. Ravi zincirindeki ibn İshak hakkında bazı alimler sika derken, onu yalancılıkla itham etmişlerdir. İbn Kuteybe (v. 276/889) Hz. Aişe'den gelen rivayette mecruh olan İbn İshak sebebiyle zayıf olduğunu söyler. Ayrıca muhadramundan olan Zirr b. Hubeyş'in Ubey'e recm ayetini sorması bu ayetin yaygın olarak bilinmediğini göstermektedir. Darekutnî (v. 385/995) ise imamların onun hakkındaki ihtilafından dolayı delil olarak kabul edilemeyeceğini, ancak rivayetlerin itibar için kullanılabileceğini söyler.⁴

¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 132; Kurtubi, *el-Cami li Ahkâm'il Kur'an*, Beyrut 1405/1985, XIV, 113; Süleyman Ateş, *Çağdaş Tefsir*, İstanbul, 1988, VII, 128.

² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 143.

³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 269.

⁴ Keskin, a.g.e., s. 106-108.

Ayrıca bu rivayetin senedindeki bütün raviler sika olsalar bile metin yönünden tenkit edilmesi gerekir. Çünkü Yüce Allah kendi Kitabını koruyacağını vaad etmiştir.¹ Bir evcil hayvanın insafına bırakılacak kadar basit bir mesele değildir. Kur'an'a nasip olan bu kuruma, başka hiçbir kitaba nasip olmamıştır. Bu da Kur'an'ın bir mucizesi olarak kabul edilmiştir. Bu koruma, gerek levhi mahfuzdan Hz. Peygamber'e nazil olurken her türlü cin ve şeytanî saldırılara karşı olmuş, gerekse nüzûlünden günümüze kadar geçen süreçte olmuştur. Hiç kimse Kur'an'a müdahale edememiş, günümüze kadar geldiği gibi kıyamete kadar da devam edecektir.² Çünkü vaadi vardır³. Allah'ın koruması altına aldığı bir vahyi başkasının müdahale etme gücü olamaz. Kaldı ki, Hz. Aişe'den gelen rivayet gerek senet gerekse metin yönünden doğru olsa bile böyle bir şeyin olması mümkün değildir. Çünkü Kur'an'ın yazılı nüshaları vahiy kâtiplerinin yanında bulunuyordu. Çok sayıda Kur'an'ı ezbere bilen sahabe de hayatta idi.

g. Recm Âyetinin Kur'anîliği

Recm âyetinin Kur'anîliği konusu tartışıldığı zaman ilgili rivayetlerin tahlil edilmesi gerekir. Konu ile ilgili âyetler incelendiği zaman görülür ki, âyet olduğu ileri sürülen metnin değişik şekillerde rivayet edildiği anlaşılmaktadır. Bu metinleri şöyle sıralayabiliriz:

4 الشيخ والشيخة اذازنيا فارجموها البيت

"Zina eden ihtiyar(evli) erkek ile ihtiyar(evli) kadını muhakkak recm ediniz."

5 اذازني الشيخ والشيخة فارجموها البيت نكالا من الله والله عزيز حكيم

¹ Hicr, 15/9.

² Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, İşaret Yayınları, İstanbul 1999, II, 515; Elmalılı, *Hak Dini*, III, 3043-3044; İzzet Derveze, *Tefsiru'l-Hadis*, trc. Ahmet Çelen-Şaban Karataş-Mehmet Çelen, Ekin yayınları, İstanbul 1998, III, 5.

³ Hicr, 15/9.

⁴ ed-Darimî, Sünen, Hudûd, 16; İmam Malik, *Muvatta*, Hudûd,10; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 183; İbnu'l-Cevzî, *Nevasihu'l-Kur'an*, nşr. Muhammed Eşref Ali el-Milbarî, Medine 1404/1984, s. 116; Muhammed Abdulazîm ez-Zerkanî, *Menahilu'l-İrfan fi Ulumi'l-Kur'an*, Mısır, ts, II, 215.

⁵ İbnu'l-Cevzî, *Nevasihu'l-Kur'an*, s. 116; Celaluddin Abdurrahman es-Suyutî, *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an*, Kahire, 2006/1427, II, 32.

“Zina eden ihtiyar(evli) erkekle ihtiyar(evli) kadını Allah’tan bir ceza olarak recm ediniz Allah Aziz ve Hâkimdir.”

1 الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عليم حكيم

“Zina eden yaşlı(evli) erkekle yaşlı(evli)kadını Allah’tan bir ceza olarak recm ediniz. Allah çok bilicidir ve hüküm ve hikmet sahibidir.”

2 الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم

“Zina eden yaşlı(evli) erkekle yaşlı(evli) kadını Allah’tan bir ceza olarak recm ediniz. Allah Azizdir hüküm ve hikmet sahibidir”

3 الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ورسوله

“Zina eden yaşlı(evli) erkekle yaşlı(evli) kadını Allah ve Resûlünden bir ceza olarak recm ediniz”

4 الشيخ والشيخة اذا زنيا فاجلدهما بما قضيا من اللذة

“Zina eden yaşlı(evli) erkekle yaşlı(evli) kadına tattıkları lezzete karşılık olarak celde vurunuz”

Görüldüğü gibi recm ayeti olduğu iddia edilen metinde bir birliktelik söz konusu değildir. Recm ayeti olarak rivayet edilen metin manen rivayet edilmiş olup isnad yönünden de haberi vahidir. Her rivayette farklı kelimelerle ifade edilmiştir. Bundan dolayı onun lafzen mütevatir olduğunu söylemek mümkün değildir. Halbuki bir metnin Kur’an’a ait olması için mütevatir olması gerekir. Elimizdeki Kur’an ise lafzen mütevatirdir. Bu özelliği taşımayan bir metni Kur’an âyeti olarak nitelendirilemez. Bu nitelikten yoksun olan recm âyetini Kur’an’dan saymak mümkün değildir.⁵

h. Ademoğlunun İki Vadi Dolusu Malı Olsa Rivayetinin Kur’ani’liği

Ebu Musa el- Eş’arî’den yapılan bir rivayette; Hz. Peygamber zamanında okunan bir sure vardı ki, Berae (Tevbe) Suresi kadar uzun bir sure idi hepsi bana unutturuldu ancak ezberimde şu cümle (ayet) kalmıştır;

¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 132.

² el-Hakim Muhammed b. Abdullah, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, I-IV, Beyrut 1411/1990, IV,359.

³ el-Beyhakî, *Sünen*, VIII, 211; el-Heysemî, *Mecmau'z-Zevaid*, Beyrut, 1408/1988, VI, 265.

⁴ el-Beyhakî, *Sünen*, VIII, 211; el- Heysemî, *Mecmau'z-Zevaid*, VI, 265.

⁵ Keskin, a.g.e., s. 108.

لو كان لابن آدم واديان من مال لا بتغي وديا ثا لثا ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب يتوب
الله علي من تاب

“Şayet Âdemoğlunun iki vadi dolu malı olsa üçüncüsünü ister. Âdemoğlunun karnını ancak toprak doldurur. Allah tövbe edenlerin tövbesini kabul eder”¹ dedi.

Söz konusu metnin değişik rivayetleri vardır. Bunların bir kısmında ayet olarak geçiyor, bir kısmında ise hadis olarak geçmektedir. Şimdi bunları ayrı, ayrı incelemeye çalışalım:

1. Âyet olarak kabul edilen rivayetler

a- Abdullah b. Abbas (68/732)’tan yapılan rivayete göre: Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Ademoğlunun bir vadi dolusu malı olsa, onun bir misli kadar olmasını ister. Ademoğlunun gözünü ancak toprak doyurur Allah tövbe edenlerin tövbesini kabul eder.” İbn Abbas, “bunun Kur’an’dan (bir âyet) olup olmadığını bilmiyorum ancak İbnü’z-Zübeyr’in (73/692) minberde bunu naklettiğini işittim” demiştir.²

b- Übey b. Kâ’b Resûlullah’ın (s.a.v.) kendisine şöyle dediğini rivayet etmiştir: “Allah Teâlâ sana (Kur’an) okumamı emretti. Sonra “kitap ehlinde kâfir olanlar..”³ Suresini okudu, bu esnada Peygamber (s.a.v.) ona; “Allah katında makbul olan din, ne Yahudilik ne de Hıristiyanlıktır. Dosdoğru olan İslam dinidir. Kim bir hayır işlerse Allah onu gizlemez.”⁴ Ayetini okudu. Nebi (s.a.v.) şunu da okudu: “Âdemoğlunun bir vadi dolusu malı olsa, ikincisini de ister. İkincisi olsa, üçüncüsünü de ister. Âdemoğlunun karnını ancak toprak doyurur. Ancak Allah tövbe edenlerin tövbesini kabul eder.”⁵

c- Enes b. Malik (93/712) Âdemoğlunun iki vadi dolusu malı olsa, ilâveten üçüncüsünü de ister. Âdemoğlunun karnını ancak

1 ez-Zerkanî, *Menahil*, II, 155.

2 Buhari Rikak, 10 (6437) VII, 224; Müslim, Zekat, 118 (1049) II, 726’daki rivayette “gözünü” yerine “gönlünü” kelimesi geçmektedir.

3 Beyyine, 98/1.

4 Elimizdeki Mushafta böyle bir ayet yoktur. Ancak buna yakın ayet: Âl-i İmran, 3/67 ayetidir muhtemelen bu metni karıştırmış olabilir.

5 İbn Hanbel, *el-Müsned*, V, 131-132.

toprak doyurur. Ancak Allah tövbe edenlerin tövbesini kabul eder” Beyanın vahiy olarak nazil olanlar arasında olduğunu söyler.¹

d- Zeyd b. Erkam (66/685), Biz Resûlullah (s.a.v.) zamanında “Âdemoğlunun iki vadi altını ve gümüşü olsa, onların yanında üçüncüsünü de ister. Âdemoğlunun karnını ancak toprak doldurur. Allah tövbe edenlerin tövbesini kabul eder.” (âyetini) okuyorduk,² dedi.

e- Ebu Musa el- Eş’arî’den (42/662) yapılan bir rivayette; Hz. Peygamber zamanında okunan bir sure vardı ki, Berae (Tevbe) Suresi kadar idi hep unutturuldu, ancak ondan şunları ezberlemiş bulunuyorum.

“Âdemoğlunun iki vadi dolu malı olsa üçüncüsünü ister. Âdemoğlunun karnını ancak toprak doldurur. Allah tövbe edenlerin tövbesini kabul eder”³ diye rivayet eder.

f- Ebu’l Vâkid el-Leysi şöyle demiştir: Vahiy nazil olduğu zaman, Resûlullah’a (s.a.v.) giderdik, o bize bildirirdi. Bir gün bize dedi ki: “Allah Azze ve Celle şöyle buyurdu: Namaz kılınıp, zekât verilmesi için biz mal verdik. Âdemoğlunun bir vadi (malı) olsa, ikincisinin de olmasını ister. İkincisi olsa, üçüncüsünün de olmasını ister. Âdemoğlunun karnını ancak toprak doldurur, Allah tövbe edenin tövbesini kabul eder.”⁴ Burada görüldüğü gibi ayet olarak aktarılan bu rivayetin başına namaz ve zekâtla ilgili ekleme yapılmıştır.

2. Hadis Olarak Kabul Edilen Rivayetler

Enes b. Malik: Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Ademoğlunun bir vadi altını olsa, iki vadi olmasını ister. Onun ağzını ancak toprak doldurur. Allah tövbe edenlerin tövbesini kabul eder.”⁵

1 Abdurrezzak, *el-Musannaf*, Tahkik. Habiburrahman el A’zamî, I-XI, Beyrut 1983, X, 36.

2 İbn Hanbel, *el-Müsned*, IV, 368.

3 Müsüim, *Zekat*, 119 (1050) II, 726.

4 İbn Hanbel, *el-Müsned*, V, 219.

5 Buhari, *Rikak*, 10 (6439); Müslim aynı hadisi başka Ravi zinciri ile, *Zekât*, 117’de rivayet etmiştir.

Ahmed b. Hanbel'in Enes b. Malik'e dayandırdığı bir rivayette ise :“Ademoğlunun iki vadi altını olsa üçüncü bir vadi (altın) daha ister. Onun ağzını ancak toprak doldurur. Allah tövbe edenlerin tövbesini kabul eder.”¹ buyrulur.

İbn Hanbel'in Cabir b. Abdullah'tan (74/693) yaptığı rivayette, Resûlullah “Ademoğlunun bir vadisi olsa diğerini de ister dedi mi?”- diye sordu. Cabir dedi ki; Resûlullah (s.a.v.)'ın şöyle buyurduğunu işittim: “Ademoğlunun bir vadi hurmalığı olsa, onun bir benzerini daha ister. Sonra bir mislini daha ister. Hatta (hurma) vadileri ister. Ademoğlunun karnını ancak toprak doldurur.”²

İbn Abbas Nebi (s.a.v.)'nin şöyle buyurduğunu işitmiştir: “Ademoğlunun iki vadi malı olsa, üçüncüsünü de ister. Ademoğlunun karnını ancak toprak doldurur. Allah tövbe edenin tövbesini kabul eder.”³ İbn Abbas'a dayandırılan başka bir rivayette; “Ademoğlunun gönlünü ancak toprak doldurur.”⁴ ifadesi yer almaktadır.

Übey b. Ka'b, (30/650) şöyle demiştir. “Çokluk kuruntusu sizi öyle oyaladı ki,”⁵ suresi nazil oluncaya kadar, bu (Ademoğlunun bir vadi altını olsa) hadisini Kur'an'dan bir âyet zannediyorduk.”⁶

Hz. Ayşe (r.a.), “Resûlullah (s.a.v.) eve girdiğinde bir şey söyler miydi? diye soran Mesruk'a (63/687) şöyle dedi: “Eve girdiğinde durur ve Ademoğlunun iki vadi malı olsa, üçüncü vadiyi (malı)de ister. Ademoğlunun ağzını ancak toprak doldurur. Biz malı ancak namaz kılıp oruç tutulması için verdik. Allah tövbe edenin tövbesini kabul eder.”⁷ derdi.”

Ebu Hüreyre (ra) (58/678) , Resûlullah'ın şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: “ Ademoğlunun iki vadi malı olsa, o ikisi ile birlikte üçüncüsünü de ister. Ademoğlunun gönlünü ancak toprak doldurur.”⁸

1 İbn Hanbel, *el-Müsned*, III, 236.

2 İbn Hanbel, *el-Müsned*, III, 341.

3 Buhari, Rikak,10 (6436) VII, 224.

4 İbn Hibban, Zekat, 2 (3231), VIII, 26.

5 Tekasur, 101/1.

6 Buhari, Rikak, 10 (6440) VII, 225.

7 İbn Hanbel, *el-Müsned*, VI, 55.

8 İbn Mace, Muhammed b. Yezid, *es-Sünen*, thk. M. Nasıruddin el-Elbani, Riyad, 1417, Zühhd, 27 (4235).

İbnü’z-Zübeyr’in Mekke’de hutbe okurken şöyle dediği rivayet edilir: Ey İnsanlar! Nebi (s.a.v.) şöyle derdi: “Ademoğlunun altınla dolu bir vadisi olsa, ikincisini ister. İkincisi verilse, üçüncüsünü ister. Ademoğlunun karnını ancak toprak doldurur. Allah tövbe edenin tövbesini kabul eder.”¹

Söz konusu metnin birçok rivayeti vardır. Biz buraya âyet olarak kabul edilenlerden altı rivayeti; hadis olarak kabul edilen rivayetlerden ise sekizini aldık.² Adil Yavuz makalesine aldığı 32 rivayetin kritiğini yaparken, 26 sının senedinin çeşitli sebeplerden zayıf olduğunu; buna karşılık Buhari, Rikak,10,Tirmizi, Zühd, 27; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 236’daki Enes b. Malik rivayetleri; Buhari Rikak, 10’daki Übey b. Ka’b ve İbnü’z-Zübeyr rivayetlerinin senetlerinin muttasıl ve sika ravilerden oluştuğunu, dolayısıyla bunların sahihu’l-isnat olduğunu belirtir.³

Adil Yavuz makalesinde, toplam 32 rivayetin beş tanesinde haber, âyet olarak, yedi tanesinde ise “Âyet mi bilmiyorum” tereddüdü olduğunu belirtir. Hepsinin isnadında farklı şekillerde zayıflık bulunduğunu belirtirken incelenen rivayetlerin yirmisinde haber, Hz. Peygamberin sözü olarak aktarıldığını ve bunların 14 tanesinde isnadın farklı seviyelerdeki zayıflıklarından dolayı zayıf olduğunu, 6 tanesinde ise sika ravi ve senedin muttasıl olması sebebiyle sahih olduğunu belirtir.⁴ Ayrıca 32 rivayetin âyet veya âyet mi tereddüdüyle aktarılmasına ve hepsinin isnadının zayıf olmasına karşılık yirmi tanesinin haberi, merfu hadis olarak aktarması ve bunların altı tanesinin sağlam rivayetlere sahip olması, isnat yönüyle haberin merfu hadis olduğu ihtimalini güçlendirdiğini söyler. Öte yandan haberi merfu hadis olarak aktaran sahâbî ravilerden Enes b. Malik, Übey b. Ka’b ve İbn Abbas’dan aynı haberin âyet veya âyet mi tereddüdüyle aktarılması da dikkat çeken bir husustur.⁵ Bu durum aradaki ravilerin rivayette yeterli olmamaları sebebiyle yanlış rivayet

1 Buhari, Rikak, 10(6438) VII, 225.

2 Adil Yavuz, “Ademoğlunun İki Vadi Malı Olsa Rivayeti Üzerine bir Değerlendirme” (Kur’an’da Eksiklik Bağlamında) adlı Makalesinde 32 rivayeti almış ve ayrı değerlendirmesini yapmıştır. Geniş bilgi için bkz. söz konusu makale *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 22 (2006), s. 7-32.

3 Adil Yavuz, a.g. mk. s. 23.

4 Adil Yavuz, a.g. mk. s. 23-24.

5 Adil Yavuz, a.g. mk. s. 24.

edebileceklerini de akla getirmektedir. Muhteva yönüyle iki farklı durum arz eden rivayetlerin, aynı hadis musannıflarınca aktarılmış olması da dikkate değer bir husustur. Söz konusu rivayetlerin bulunduğu kaynaklara baktığımızda gerek Buharî'nin (rikak10) gerekse Müslim'in (zekat 116) tahriç ettikleri haberi, merfu hadis olarak aktaran rivayetlere öncelik vererek bu şekilde tahriçlerini yansıttıkları düşünülebilir. Hadisleri konularına göre tasnif eden musannıfların eserlerine baktığımızda, bu haberi, bir Kur'an âyeti olarak kaydetmeleri gereken Kur'an kırâtî gibi bölümler yerine rikak, zühd, zekat ve menakıb bölümlerine almışlardır. Şayet âyet olduğu kanaatinde olsalardı bu rivayetleri söz konusu bölümlere kaydetmeleri gerekirdi. Bu durum acaba sadece senet tenkidıyla yetinip metin tenkidini ihmal mi ettiler sorusunu akla getirmektedir.¹

II. Nesh Problemi

Nesh meselesi de Kur'an İlimleri arasında en çok tartışılan konuların başında gelir. Bu ilmi bilmeden Kur'an tefsirini yapmaya kalkışmak caiz değildir. Hz. Ali bir kimseye : "Nasih Mensuhu biliyor musun? Sorusuna o kimsenin hayır demesine karşılık, sen kendini de helak ettin başkasını da" şeklinde cevap vermesi bu ilmin önemini gösteren delillerdendir.² Nesh probleminin Kur'an'ın toplanması ile de önemli bir ilişkisi vardır. Onun için: "*Kur'an'ın Metinleşmesi Bağlamında Nesh Problemi*" başlığını koyduk. Çünkü Kur'an'ın toplanması esnasında komisyonun almış olduğu prensip kararı ve Kur'an'ın dışında bırakıldığı varsayılan recm âyeti³'nin nesh problemi ve dolayısıyla Kur'an'ın bütünlüğü ile doğrudan ilişkisi vardır.

1 Adil Yavuz, a.g. mk. s. 24.

2 ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, II, 29; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 122.

3 Kâmil Miras, *Sahih-i Buhari Muhtasar Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, Ankara 1974, VIII, 275.

3 el-Buhari, *Hudûd*, 31; İmam Malik, *Hudûd*, 10; Ebu Davud, *Hudûd*, 23; et-Tirmizi, *Hudûd*, 7; İbn Mace, *Hudûd*, 9; ed-Darimi, *Hudûd*,16; İbn Hanbel, I, 23.

İmam Malik, *Muvatta*, *Hudûd*, 1; Ebu Davud, *Hudûd*, 23; Fahreddin Razi, *Mefatihü'l-Ğayb*, Mısır ts, XXIII, 134; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Beyrut 1402/1982 III, 261; ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, II, 35.

Suyûti, *el-İtkan fi Ulumi'l- Kur'an*, I, 73.

Nesh kelimesi sözlükte: İzale etmek,¹Araplar: ذ سخت الظل “Güneş gölgeyi yok etti; onu giderdi” demek isterler² Gidermek, yok etmek ve tahvil etmek anlamlarına gelir. الشيطان ثم يحكم فينسخ الله ما يلقي الله آياته Hacc Suresi 52. âyetinde “Allah şeytanın katacağı şeyi iptal eder, sonra kendi âyetlerini sağlam olarak yerleştirir” buyrulurken bu mana kastedilmektedir.

İstılahta ise; âlimlere göre farklı anlamlar verilmiştir. İbn Abbas’tan (v.68/687) yapılan ve İbn Mesud (v.67/686) tarafından da kabul gören bir rivayete göre muhkem ayetler nasih, müteşabihler ise mensuhtur.³

Selef ise, Mutlakın takyidini, mücmel ve müphemini tebyinini, âmm’in tahsisini⁴ nesh olarak kabul etmişlerdir. Bazıları ise, istisnayı bile nesh kabul etmiştir.⁵

Bazı âlimler ise Kur’an’da unutturulan veya kaldırılan ayetlerin nesh⁶ olduğunu kabul ederler. Kur’an’ın Levh-i Mahfuzdan indirilmesine bile nesh⁷ diyenler olmuştur.

Esas itibariyle ıstılahta Nesh; şer’î bir hükmün daha sonra gelen şer’î bir hüküm ile kaldırılmasıdır.⁸ Nesh edilen hükümlerle amel edilmez.⁹

Tefsir Usûlü ilminin karışık olan meselelerinden biri olan nesh problemi İslam’ın ilk devirlerinden beri tartışıla gelmiştir. Bir rivayette Yahudilerle müşrikler: “Muhammed’in sahabelerine önce verdiği sözün hilafına olarak, sonradan başka emirler verdiğini görmüyor musunuz? Şeklinde itiraz etmek istemişlerdir.

1 Hacc, 22/52; İsfahânî, *el-Müfredat*, s. 746; ez-Zerkeşî, *el-Burhan*, II, 29; İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, Beyrut 2008, XIV, 243.

2 et-Tahanevi, *Keşşafu İstilahati’l-Funun*, İstanbul 1984, II, 1377; İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, XIV, 243.

3 Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *el-Camiu’l Beyan Fi Te’vili Âyi’l -Kur’an*, Mısır, 1954’den naklen Sait Şimşek, *Kur’an’ın Anlaşılmasında İki Mesele*, İstanbul 2004, s. 87.

4 Kasimî, Muhammed Cemalu’d-Din, *Mehasinu’t-Te’vil*, Mısır 1957, IV, 753.

5 İbnu’l-Cevzi Ebu’l-Ferac, *Nevasihü’l-Kur’an*, Beyrut, 1985, s. 22; Kasimî, *Mehasinu’t-Te’vil*, IV, 753.

6 ez-Zerkeşî, *el-Burhan*, II, 30.

7 ez-Zerkeşî, *el-Burhan*, II, 30.

8 Casiye, 45/29.ayetleri tebdil ve tahvil anlamlarında kullanılmıştır. Ayrıca bkz. İsfahânî, *el-Müfredat*, s. 746; ez-Zerkanî, *Menahil*, II, 126.

9 es-Suyutî, *el-İtkan*, II, 28

Müsteşrikler de: “Allah kendi sözünü nasıl değiştirir” şeklinde bir soru ortaya koyarak bu meseleyi kabul etmek istememişlerdir.¹ Bazı kişiler ise, nesh keyfiyetini “Beda” ve “Tahsis” kelimesiyle karıştırmışlardır.

“Beda” Kelimesi, birbirine yakın iki anlama gelir. Birincisi, gizlilikten sonra ortaya çıkma,² ikincisi ise, mevcut olmayan bir görüşün meydana gelmesi, bir şeyin kaynağı, başlangıcı gibi anlamlarına gelir.³ Allah ilmiyle her şey kuşattığı için, Onun ilminde hiçbir şey gizli kalmaz.⁴ Bu konuda Yahudiler ile bazı Şii guruplar aşırı gitmişlerdir. Yahudiler, neshi inkâr ederken, bazı Şii gurupları ise neshi kabul etmişler aynı zamanda nesh “Beda” benzerliğinin ispatı için aşırı görüşler ileri sürmüşlerdir.⁵

Tahsis ise umumun zıttı, umumi olan bir şeyin bazı fertlerini hasretmektir.⁶ Nesh ise şer’î delille, diğer şer’î bir hükmü kaldırmaktır. Bu iki tarifte bir benzerlik vardır. Neshde, bazı zamanlarda, hükmün tahsisine benzeyen bir şey, tahsiste ise, fertlerin bazısında hükmün kaldırılmasına benzeyen bir anlam vardır. İşte şu zikrettiğimiz şeyler bir birine benzemektedir. Bu benzerlikten dolayı bazı âlimler neshin olmadığını kabul etmişlerdir ve nesh olarak zikredilen şeylerin tahsisten başka bir şey olmadığını söylemişlerdir. Halbuki nesh ile tahsis arasında bazı önemli farklar vardır. Onlardan bir kaçını şöyle zikredebiliriz: Nesh bütün fertlerin hükmünü iptal ettiği halde, tahsis bütün fertlerin hükmünü iptal etmez. Nesh, ancak kitap ve sünnette olduğu halde, tahsis bu iki asılın dışında da olabilir. Nesh, haberler de olmadığı halde, tahsis, haberlerde de olabilir. İşte nesh ile tahsis buna benzer farklarla ayırt edilebilir.⁷

Şimdi yukarıdaki son tarife göre Kur’an’da neshin olup olmadığını tespit etmeye çalışacağız. Bunun için önce nesh taraftarlarının bazı delillerini sıralamaya çalışacağız. Sonra neshe

1 Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 122.

2 ez-Zerkanî, *Menahil*, II, 130; Zümer, 39/48; Casiye, 45/33.

3 el-İsfahânî, *el-Müfredat*, s. 52; ez-Zerkanî, *Menahil*, II, 130; Yusuf, 12/35.

4 el-Hadid, 57/22; el-Enam, 6/59; er-Ra’d, 13/8-10.

5 ez-Zerkanî, *Menahil*, II, 131.

6 el-İsfahânî, *el-Müfredat*, s. 214; ez-Zerkanî, *Menahil*, II, 132.

7 ez-Zerkanî, *Menahil*, II,132-134; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s.123.

karşı olan yani Kur'an'da neshin olmadığını kabul edenlerin delillerinden bazılarını sıralamaya çalışacağız daha sonra da bu rivayet ve delillerin kritiğini yaparak konumuzu değerlendireceğiz.

a.a. Neshin Başlıca Problemleri

Nesh üzerinde çalışma yapanların önüne şu üç problem çıkmaktadır.

1-Prensip itibarıyla nesh keyfiyeti aklen caiz midir?

2-Caiz ise pratik olarak vaki olmuş mudur?

3-Kur'an-ı Kerim'de nesh var mıdır?

Birinci soruya Ebu Müslim el İsfahanî hariç Müslümanların çoğunluğu olumlu cevap vermişlerdir Yani prensip itibarıyla nesh aklen caizdir, demişlerdir. Aynı zamanda Hıristiyanlar da bu konuda olumlu cevap vermektedir. Ancak bazı Hıristiyan gruplar ile Yahudiler, neshin aklen caiz olmadığını ileri sürmüşlerdir.¹

İkinci soruya ise Müslüman gurupların çoğunluğu olumlu cevap vermişlerdir. Yani pratikte nesh vaki olmuştur. Buna örnek olarak da; Hz. Adem'in çocuklarının birbirleriyle evlenmelerinin önce tecviz edilmişken, daha sonraları kaldırılmasını ve Yahudiler için Tevrat'ta cumartesi günleri yasak iken bu yasağın İncil'de yer almamasını gösterirler.²

Üçüncü soruya ise; İslam âlimleri arasında farklı iki görüş vardır. Âlimlerin çoğunluğu Kur'an'da neshin olduğunu kabul ederken bir kısmı ise neshin Kur'an'da vaki olmadığını görüşünü benimsemiştir. Neshi kabul edenler Bakara, 2/106; R'ad, 13/39; Nahl, 16/101 ile Nisa, 4/160 ayetlerini ve nesh olduklarına inandıkları diğer ayetleri delil gösterirler.³

a.b. Kur'an'da Vaki Olan Neshin Çeşitleri

Kur'an'da vaki olduğu kabul edilen nesh üç kısma ayrılır:

1-Hükmü ve metni mensuh olmuş olan ayetler.

2-Metni mensuh fakat hükmü baki olan ayetler.

3-Hükmü mensuh fakat metni baki olan ayetler.

1 ez-Zerkanî, *Menahil*, II, 134; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 124.

2 İbn Cevzî, *Nevasihu'l-Kur'an*, s. 15; ez-Zerkanî, II, 138; Cerrahoğlu, a.g.e., s. 124.

3 ez-Zerkanî, *Menahil*, II, 139.

Hükmü ve metni mensuh olan ayetlere örnek olarak şu iki rivayet verilmiştir. Bunlardan birisine göre Hz. Ayşe Kur'an'da sütkardeşliği ile ilgili on defa süt emmenin olduğu ve daha sonra bunun nesh edildiğini söyler. İkincisi Übey b. K'ab'dan yapılan rivayettir. Bu rivayete göre ise, Ahzab Suresi Bakara Suresi kadar veya daha uzun idi. Sonra nesh olundu ve şimdiki halini aldı.¹

Hükmü mensuh metni baki olan ayetlere örnek olarak mensuh kabul edilen birçok ayeti örnek vermek mümkündür. Bunlardan biri;

يا أيها الذين آمنوا اذانا حيتم الرسول فتقدموا بين يدي نجويكم صدقةً
“Ey İman edenler! Peygamberle gizli bir şey konuşacağınız zaman, konuşmadan önce bir sadaka verin”...²” âyetinin
ءأشفقتم ان تقدموا بين يدي نجويكم صدقات فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم فأقيموا الصلوة وآتوا
الزكوة و أطيعوا الله ورسوله

“Gizli bir şey konuşmazdan önce sadaka vermekten çekindiniz mi? Bunu yapmadığınıza ve Allah da sizi affettiğine göre artık namazı kılın, zekâtı verin Allah'a ve Resülüne itaat edin...”³ Ayetiyle nesh edildiğini söylerler. Dolayısıyla birinci ayetin metni baki olsa da hükmü mensuh olmuştur.⁴

Metni mensûh hükmü baki kalan ayetlere örnek ise, meşhur recm ayeti diye bilinen metin:

الشيخ والشيخة اذازنيا فارجموهما البتة “Zina eden yaşlı (evli)erkek ve yaşlı (evli) kadınları bir ceza olarak recmediniz.” ayeti ile Ebu Musa el-Eş'arî'nin rivayet ettiği; “Hz. Peygamber zamanında okunan bir sure vardı ki, Berae (Tevbe) Suresi kadar uzun idi biz onu okuyorduk, sonra hepsi bana unutturuldu, ancak şunlar ezberimde kalmış bulunmaktadır, diye bilinen

لو كان لابن آدم واديان من مال لا بتغي وديا ثا لثا ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب يتوب
الله علي من تاب

1 İbn Cevzî, *el-Musaffa bi-Ekfa Ehli Rusuh min İlmi Nasih ve'l Mensuh*, Beyrut 1410, s. 13; Ebu Cafer Ahmed İbn Muhammad İbn İsmail el-Meradi en-Nahas, *en-Nasih ve'l-Mensuh*, Kuveyt, 1408, s. 65; ez-Zerkanî, *Menahil*, II,154.

2 Mücadele, 58/12.

3 Mücadele, 58/13.

4 ez-Zerkanî, *Menahil*, II, 154.

“Şayet Âdemoğlunun iki vadi dolu malı olsa üçüncüsünü ister. Âdemoğlunun karnını ancak toprak doldurur. Allah töve edenlerin tövesini kabul eder”¹ metinler delil olarak gösterilmektedir.

a.c. Birbirini Nesh Edip Edemeyen Deliller Bakımından

Neshin Çeşitler

1-Kur’ân’ın Kur’ân’ı Nesh etmesi,² bu mümkündür. Neshi kabul edenlere göre Kur’an’da metni olduğu halde hükmü nesh edilmiş ayetleri buna delil olarak gösterirler.

2-Kur’an’ın Sünneti Nesh etmesi bu da bu da caizdir. Çünkü Hz. Peygamber Aşura Orucunu tutmayı emretmişti, sonra bu Ramazan orucu ile nesh edilmiştir.

3-Sünnetin, sünneti nesh etmesi ki, bu da caizdir. Hz. Peygamber’in: “Önceleri size kabir ziyaretlerini yasaklamıştım, bundan sonra ziyaret ediniz” buyurması gibi.

4-Sünnetin Kur’an’ı nesh etmesi: bu Hanefilere göre caizdir. Çünkü “ana baba ve akrabalar için vasiyet vardır...”³ Ayetinin, “Pay sahipleri için vasiyet yoktur.”⁴ Hadis ile nesh edildiğini söylerler.⁵ Şafiî ve Sevrî’ye göre ise sünnet Kur’an’ı nesh etmez. Çünkü

“Biz ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها لم تعلم أن الله على كل شيء قدير bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak (ertelerse) mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki, Allah her şeye kadirdir.”⁶ Buyrulur. Sünnet ne Kur’an’dan daha hayırlı ne de benzeridir. Bundan dolayı sünnetin Kur’an’ı nesh etmesi mümkün değildir.⁷

a.d. Nesh Taraftarlarının Delilleri

Neshin varlığını kabul edenlerin delillerini şöyle sıralayabiliriz:

1 ez- Zerkanî, *Menahil*, II, 155.

2 Bkz. Bakara, 2/106; Nahl, 16/101.

3 Bakara, 2/180.

4 Ahmed b. Hasan b. Ali Musa Ebubekr el-Beyhakî, *Sünenu’l-Kubra*, Mekke, 1994/1414, VI, 264.

5 Hibetullah İbn Abdurrahim İbn İbrahim, *Nasih Kur’an’il Azizi ve Mensuhu*, Beyrut 1405, s. 20-21; ez-Zerkeşi, *el-Burhan fi Ulumi’l-Kur’an*, II, 32.

6 Bakara, 2/106.

7 İbn Cevzi, *Nevasihü’l-Kur’an*, s. 25-26.

1-)Nesh taraftarlarının en kuvvetli delillerinden birisi şu ayettir.

وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما انت مفتر بل أكثرهم لا يعلمون

“Biz bir âyeti başka bir âyetin yerine getirdiğimizde- ki Allah, ne indirdiğini gayet iyi bilir- onlar (Muhammed’e) sen sadece uyduruyorsun” derler. Hayır, öyle değildir, ama onların çoğu bunu bilmezler.”¹ ayetidir.²

2-)

ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها لم تعلم أن الله على كل شيء قدير
Hükümünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak (ertelerse) mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki, Allah her şeye kadirdir”³ âyetidir⁴

3-)

يحموا الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب
“Allah dilediğini siler, (dilediğini de) sabit bırakır; Ümmü’l-kitab bütün kitapların aslı O’nun yanındadır”⁵ ayetidir ki, müşrikler ve Yahudilerin nesh hakkında İslam’ı ve Hz. Peygamber’i kınayarak söz söylemelerine cevaben indirilmiştir. ⁶

4-)

فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم
“Yahudilerin zulüm etmelerinden dolayı onlara daha önce helal kıldığımız bazı temiz şeyleri onlara haram kıldık”⁷

5-) Selefin neshin İslam Şeriatında vuku bulduğuna dair icma etmeleridir.⁸

6-) Nesh olduğu kabul edilen ayetlerdir⁹

7-) Nesh ile ilgili haberlerdir.¹⁰

8-) Nesh ile ilgili akli delillerdir. Neshe taraftar olanlar, neshin vaki olması için birtakım şartlar ileri sürmüşlerdir. Bunlar:

1 Nahl, 16/101.

2 ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, II, 22; ez-Zerkani, *Menahil*, II, 89.

3 Bakara, 2/106.

4 ez-Zerkeşi, *Menahil*, II, 22; ez-Zerkanî, *Menahil*, II, 139; İbnu Cevzi, *Nevasihü'l Kur'an*, s. 17.

5 Ra'd, 13/39.

6 ez-Zerkanî, *Menahil*, II,139; İbn Cevzî, a.g.e., s. 18.

7 Nisa, 4/160.

8 ez-Zerkanî, a.g.e., II, 139.

9 ez-Zerkanî, a.e.a.y.

10 Şimşek, a.g.e., s. 89.

a-Nasih ve mensuh olan naslar, uzlaşmayacak derecede birbirleriyle çelişik olmalıdır. Aralarını uzlaştırmak mümkün ise, nesh söz konusu olmaz.

b-İniş zamanı itibariyle mensûh, nasihten önce inmelidir.

c-Her iki hüküm de şer'i olmalıdır,

d-Sıhhat açısından nasih, mutlaka mensuh seviyesinde veya ondan üstün olmalıdır.¹

a.e. Delillerin Tartışılması

Nesh taraftarlarının en kuvvetli delillerinden bir tanesinin; "Bir ayeti başka bir ayetin yerine getirdiğimizde....."² âyeti olduğunu belirtmiştik. Bilindiği gibi nesh ancak hükümlerde olur.³ Söz konusu âyetin içinde bulunduğu sure (Nahl) Mekkî suresi bir suredir. Mekke döneminde ise, neshe konu olacak herhangi bir ayetten bahsetmek mümkün değildir. Burada söz konusu olan yer değişikliğinden maksat zaman ve mekânla ilgili bir husustur. Yahudi ve Hıristiyanların sahip oldukları kitaplar toplu olarak indiğinden, Kur'an'ın peyderpey inişine karşı çıkıyorlardı ve müşrikler de ilahi kitapların toplu olarak indiğini, Muhammed'in (s.a.v.) Kur'an'ı kendisinin uydurduğunu şayet öyle olmasaydı Kur'an da, diğer kitaplar gibi toplu olarak inerdi diyerek karşı çıkmışlardı. Nitekim bunun üzerine "İnkâr edenler Kur'an ona bir defada indirilmeli değil miydi? dediler."⁴ âyeti indirildi. Kur'an peyderpey indiriliyordu ve Resûlullah, vahiyden aldığı emirle hangi âyetin hangi sureye ait olduğunu ve nereye yerleştirileceğini söylüyordu. Bu âyette kastedilen yer değişikliği olduğu gibi zaman değişikliği de olma ihtimali vardır. Şöyle ki, o takdirde buradaki "âyet"ten kasıt risalettir. Yani Hz. Musa ve İsa'nın risaletinin son bulduğu Hz. Muhammed'in (s.a.v.) risaletinin onun yerine kaim olduğuna delalet eder. Bu da söz konusu ayetin neshe delalet etmediğini gösterir.⁵

1 İbnu'l-Cevzi, *Nevasihü'l-Kur'an*, s. 23-24'den naklen Şimşek, a.g.e., s. 89; ez-Zerkanî, II, 129-130.

2 Nahl, 16/101.

3 ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, II, 23; es-Suyutî, *el-İtkan*, II, 27; Şimşek, a.g.e., s. 89.

4 Furkan, 25/32.

5 Şimşek, a.g.e., s. 90-91.

Kur'an'da neshin bulunduğunu ileri sürenlerin ikinci delilleri: *"Biz daha iyisini veya benzerini getirmediğe bir âyeti nesh etmez veya unutturmayız."*¹ âyetidir.

Bu âyet neshe dair olsa bile neshin varlığına kesin delil olamaz. Çünkü burada nesh şarta bağlanmıştır. Nesh söz konusu olacak olursa daha iyisi veya benzerinin getirileceği belirtilmektedir. Kur'an'da bu üslupla ifade edilen birçok şart vardır ki vuku bulmamıştır. Resûlullah'a (s.a.v.) hitaben inen: *"Yeryüzünde bulunanların çoğuna uyacak olursan, seni Allah'ın yolundan saptırırlar."*² âyetiyle *"Andolsun, eğer (Allah'a) ortak koşacak olursan, amelin boşa çıkacak ve ziyana uğrayanlardan olursun."*³ âyeti bunlardandır. Haşa Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Allah'ın emirlerinden yüz çevirmesi veya yeryüzündekilerin çoğuna uyması söz konusu değildir. Fakat şarta bağlı olarak böyle bir hitapta bulunuyor. Söz konusu âyet hicretten hemen sonra nazil olmuştur. O zamanda nesh olacak herhangi bir hüküm de yoktur. Âyetin siyak ve sibakına baktığımız zaman Yahudilerden bahseden bir bölümde geçtiği görülmektedir. Yahudilerin Peygamberlik müessesini kıskanmaları buradaki âyetten maksat da risalet ve dolayısıyla Tevrat ve hükmü geçmiş şeriatların ve Kudüs'e yönelmenin neshi olduğu anlaşılacaktır.⁴

Nesh taraftarlarının üçüncü delilleri ise:

"يٰمٰحٰو الله ما يٰشء و يثبٓت و عنده أم الكتاب"

*"Allah dilediğini siler, (dilediğini de)sabit bırakır; Bütün aslı O'nun yanındadır."*⁵ âyetidir. Bu âyetin nesh ile ilgisinin olması mümkün değildir. Çünkü âyetin geçtiği Ra'd Suresinin Medenî olduğunu söyleyenler var ise de, asıl olan Mekkî bir sure olmasıdır.⁶ Çünkü surenin üslup ve içeriği daha çok Mekkî olduğunu göstermektedir.⁷ Sure, tamamen müşrikleri hedef almakta; tevhid, peygamberlik, kıyamet günü gibi itikadi konulardan bahsetmektedir. Sure Mekkî olunca neshe konu olan ahkâm âyetleri inmiş değildi. Dolayısıyla

1 Bakara, 2/106.

2 En'am, 6/116.

3 Zümer, 39/65.

4 Şimşek, a.g.e., s. 92-95.

5 Ra'd, 13/39.

6 Kurtubi, V, 278; Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 2940.

7 Seyyid Kutub, *Fi zilali'l-Kur'an*, trc. Emin Saraç-İ. Hakkı Şengüler-Bekir Saraç, Hikmet Yayınları İstanbul, trs, VIII, 500.

burada neshten söz etmek mümkün değildir. Bu âyetin siyak ve sibakı da bunu göstermektedir. Hemen bir önceki âyette peygamberlik sürecinden bahsetmektedir. Kur'an'ın geçmiş risaletleri nesh ettiğiinden bahsetmektedir.¹

Nesh taraftarlarının ileri sürdüğü, icma, akli deliller ve bazı haberlerin de tutarlı bir yanı yoktur. Burada konuyu fazla uzatmamak için neshin varlığını kabul edenlerin üzerinde durdukları birkaç örneği zikretmekle yetineceğiz.²

Birinci örnek:

“Haram aylar çıkınca, müşrikleri nerede bulursanız öldürün; onları muhasara edin ve her gözetleme yerinde oturup onları bekleyin”³ “... Ortak koşanlar nasıl sizinle topyekûn savaşıyorlarsa, siz de onlara karşı topyekûn savaşın ve bilin ki, Allah korunanlarla beraberdir.”⁴Âyeti gibi savaştan bahseden diğer âyetlerin, müşriklerle barış içerisinde olmayı, onları affetmeyi, onlardan yüz çevirmeyi ve eziyetlerine sabretmeyi ifade eden âyetleri nesh ettiğini söylerler. Bazı âlimlerin ifadelerine göre bu âyetlerle nesh edilen âyetlerin sayısını yüz on dörde çıkarırlar bile vardır.⁵

Oysa Resûlullah'ın hayatını ve Kur'an'ı nüzûl sürecini incelediğimiz zaman, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) müşriklere karşı vahyin ışığında müşriklere karşı takınılan tavrını dört safhada görmek mümkündür; söz konusu safhalara baktığımızda bir tedricilik sürecinin olduğunu görmekteyiz.

- a- Davet ve tebliğ safhası
- b- Savaş safhası
- c- Antlaşma safhası
- d- Müşriklerin antlaşmalara sadık kalmadıkları ortaya çıktığında “ülmaton ve top yekûn savaş” safhası

Bu dört safhada da, âyetler inmiş ve o safhada müşriklere karşı nasıl tavır takınılması gerekiyorsa belirtilmiştir. İnen âyetlerin hepsi kendi şartları ve ortamında geçerli olmuştur.

1 Şimşek, a.g.e., s. 95-96.

2 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Şimşek, a.g.e., s. 97-12.

3 Tevbe, 9/5.

4 Tevbe, 9/36.

5 Şimşek, a.g.e., s. 101.

Kur'an kıyamete kadar geçerli olacağı ve İslâm Dini belli zaman ve mekânla sınırlı olmadığına göre, başka zamanlarda da aynı şartların olacağı muhakkaktır. Bu durumda bu ayetlerin geçerli olmayacağını söylemek mümkün değildir. Hatta bazı zamanlarda Müslümanların bazıları birinci safhayı yaşarken, dünyanın bir başka bölgesinde yaşayan Müslümanlar dördüncü safhayı yaşıyor olabilirler. Bu durumda bu âyetlerin nesh edilmiş olmasından söz etmek mümkün değildir.¹

İkinci örnek:

İçki ile ilgili âyetlerin nüzûl sırası şöyledir:

*"Hurma ve üzüm gibi meyvelerden hem içki hem de güzel gıdalar edirsiniz işte bunlarda aklını kullanan kimse için büyük ibret vardır."*²

*"sana şarap ve kumar hakkında soru sorarlar. Deki; o ikisinde büyük bir günah ve İnsanlar için bazı faydaları vardır ancak her ikisinin de günahı faydasından daha büyüktür."*³

*"Ey iman edenler siz sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayın...."*⁴

*"Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar,(putlar) şans okları, şeytan işi birer pislidir. Bunlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz. Şeytan içki ve kumar yoluyla aranızda düşmanlık ve kin sokmak, sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık (bunlardan) vazgeçtiniz değil mi?"*⁵

Nesh taraftarlarına göre ilk üç âyet, son iki âyetle nesh edilmiştir. Buna sebep olarak da ilk âyette içkinin helal olarak gösterilmiştir.⁶

Bu âyetleri dikkatlice incelediğimizde, burada neshin değil, tedriciliğin olduğunu görürüz. Birinci âyette içkinin helallığı, haramlığı söz konusu değildir. Sadece hurma ve üzümlerden içki ve helal rızık edinildiği belirtiliyor. İçki ise temiz rızık olarak zikredilmiyor. Diğer ikinci ve üçüncü âyetlerde ise içki müptelası olan bir fert veya toplumun tedrici olarak içkiyi bırakmasının yolları gösteriliyor. Adeta alkolik olan toplum veya fertler rehabilite

1 Şimşek, a.g.e., s. 101-102.

2 Nahl, 16/67.

3 Bakara, 2/219.

4 Nisa, 4/43.

5 Maide, 5/90-91.

6 Şimşek, a.g.e., s. 106.

edilerek içkinin bırakılması sağlanıyor. Düşünün ki, bir tebliğci içki müptelası olan bir toplum veya ferde gittiğinde, herhalde fıkıh kitaplarında olan son hükmü söyleyerek işe başlamayacak. Önce içkinin kötülüğünden bahsedecek, sonra Müslüman kimliğe sahip olduğu için namaza başlamasını tebliğ edecektir. Tabi ki, namaza başlayan birine, namazda Allah'la konuştuğu anlatılacak, böylece sarhoş olmadan namaz kılması gerektiği anlatılacaktır. Böylece söz konusu kişi veya kişilerin içkiyi azaltmaları sağlanacak ve tedavi olmuş olan kişi veya kişiler rehabilite edilerek içkiyi bırakmaları sağlandıktan sonra onlara içki, kumar, dikili taşlar ve fal oklarının şeytan işi olan birer pislik olduğu söylenecektir. Aksi takdirde içki bağımlısı olan birinin içkiyi bırakmasının sağlanması mümkün olmayacaktır. Bu durumda ise burada nesh yoktur. Tedricilik vardır. Her zaman ve mekânda böyle şartlar oluşabilir ve bunların her safhasında ilgili âyetten faydalanabiliriz. Nesh olmuş âyetlerde ise tekrar faydalanmak mümkün değildir.

Üçüncü örnek:

Nesh taraftarlarının bir kısmı:

“İçinizden ölüpde geriye (dul) eşler bırakan kimseler eşlerinin, evlerinden çıkarılmaksızın bir yıla kadar geçimlerinin sağlanmasını vasiyet etsinler. Şayet o kadınlar, (kendiliklerinden) çıkıp giderlerse, kendileri hakkında yaptıkları meşru şeylerden size bir günah yoktur. Allah Azizdir, Hakimdir.”¹ Âyetinin:

“Sizden ölenlerin, geride bıraktıkları eşleri, kendi başlarına (evlenmeden) dört ay on gün beklerler. Bekleme müddetlerini bitirdikleri vakit, kendileri hakkında yaptıkları meşru şeylerde size bir günah yoktur. Allah yapmakta olduklarınızı bilir.”²âyetiyle nesh edildiğini söylerler. Gerekçeleri ise, iki âyette söz konusu edilen müddetlerin birbirinden farklı olmasıdır. Birinci âyette, kocalarının ölümünden sonra kadınların, kocalarının evinde bir yıl kalmaları, ikinci âyette ise dört ay on gün kalmaları öngörülmektedir³

Âyetlerin manaları iyice tetkik edildiği zaman aralarında hiçbir çelişkinin bulunmadığı rahatlıkla tespit edilebilir. Çünkü birinci âyette, istediği takdirde kadının, bir yıla kadar kocasının

1 Bakara, 2/240.

2 Bakara, 2/234.

3 Şimşek, a.g.e., s. 108.

evinde kalabileceği anlatılıyor; ikinci âyette ise, kalmak mecburiyetinde olduğu müddet belirtiliyor. Buna göre kadın, kocasının ölümünden sonra dört ay on gün kocasının evinde kalmak mecburiyetindedir. Ama bu müddeti bir yıla kadar uzatmak isterse, bunda muhayyerdir.

Görüldüğü gibi âyetler arasında çelişki yoktur, aksine âyetler birbirlerini teyid etmekte ve açıklamaktadır.¹

Dördüncü örnek:

*“Kadınlarınızdan fuhuş yapanlara karşı içinizden dört şahit getirin; eğer onlar şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm (alıp) götürünceye, ya da Allah onlara bir yol gösterinceye kadar, evlerde tutun”*² âyetinin, Nur Suresindeki;

*“Zina eden kadın ve zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun”*³ âyetiyle nesh edildiğini söylerler.⁴

Zina konusunda söyledikleri doğrudur. Ancak nesh edildiği söylenen âyette “Fahişe” (fuhuş) yapan kadınlar denilmektedir. “Fahişe” kelimesinin kapsamı, zina kelimesinin kapsamından daha geniştir. İtidal sınırını aşan her türlü kötülüğe “fahişe” denir. Böylece bu kelime zina ile birlikte benzeri diğer ahlaksızlıkları da içermektedir. Diyebiliriz ki, önce zina edenler de bu âyetin kapsamına giriyordu, ama onlarla ilgili özel hüküm geldiğinde onlar artık o özel hükme tabi oldular. Eğer zina edenler âyetin kapsamı dışına çıktıktan sonra âyetin kapsamına girecek başka hiçbir davranış kalmamış bulunsaydı, belki de o zaman “mensuhtur” denilebilirdi.

Âyetin kapsamına ne gibi davranışlar girebilir?

Âyetin manasını tespit edebilmek için siyak ve sibakına bakmak gerekir. Bu konuda bize ışık tutacak olan sonraki âyete baktığımızda; *“..... İçinizde iki (er) kişi fuhuş yaparsa....”*⁵ buyuruluyor. Âyetin orijinalinde “ellezan” ismi mevsûlü kullanılmaktadır. Mensuh olduğu söylenen yukarıdaki âyette ise müennesler için kullanılan “ellati” ismi mevsûlü geçmektedir.

1 Şimşek, a.g.e., s. 108.

2 Nisa, 4/15.

3 Nur, 24/2.

4 İbn Cevzî, *Nevasihü'l-Kur'an*, s. 122; İbn Kesir, II, 204-205 ; Şimşek, a.g.e., s. 109.

5 Nisa, 4/16.

Mensuh olduğu söylenen âyette “*fuhuş işleyen kadınlar*” buyrulurken, sonraki âyette “*fuhuş işleyen iki erkek*” deniliyor. Bu kelimelerin bu şekilde kullanılmaları, mensuh olduğu söylenen âyette seviciliğin, sonraki âyette ise, erkekler arası eşcinselliğin kastedilmiş olabileceği ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Cahiliye toplumlarında zinanın yaygın olduğunu biliyoruz. Ayrıca zinanın yaygın olduğu toplumlarda hem kadınlar arasında, hem de erkekler arasında eşcinselliğin de yaygın olduğunu biliyoruz. Zira günümüzde bile bazı toplumlarda bu tür sapık ilişkilerin olduğu da bir gerçektir. Durum böyle olunca söz konusu âyetin mensuh olduğunu söylemek doğru değildir.¹

Bu konuda daha birçok örnek vermek mümkündür. Ancak makalemizin sınırını aşacağı için bu kadar örnekle yetiniyoruz²

a.f. Neshe Karşı Olanların Delilleri

Neshe Karşı olanların başında Ebu Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahanî (ö. 322/934) gelir. O, “*Camiu't Te'vil li Muhkemi't Tenzil*” eserinde bu konuyu işlemektedir. Öte yandan “*ed-Din fi Nazari Ali's -Sahih*” adlı eserin sahibi olan Dr. Muhammed Tefvik Sıdki de Kur'an'da Neshin olmadığı kanaatini taşır. 1906'da “*el-Menar*” mecmuasında neşrettiği “*en-Nasih ve'l Mensuh*”da bu görüşünü geniş bir şekilde açıklamıştır. Türkiye'den Ömer Rıza Doğrul da Kur'an'da neshin olmadığını savunanlar arasındadır.³

Yukarıda sözünü ettiğimiz bu kesim neshi aklen caiz olarak görür, fakat neshin geçmiş semavi kitaplar için olduğunu; Kur'an'da ise neshin vaki olmadığını kabul ederler.⁴

Öte yandan Ebu Müslim b. Muhammed el-İsfahanî Neshin Kur'an'da vaki olmadığını şu şekilde savunur:

1- Allah Taala kitabında herhangi bir kusur, yanlışlık ve eksiklik bulunmadığını, şayet nesh vaki olmuş olsa, Kur'an'da bir kusur ve yanlışlık gelmiş olur ki, böyle bir şey söz konusu olamaz.

1 Şimşek, a.g.e., s. 109-110.

2 Bu konudaki örnekler için bkz. Şimşek, a.g.e., s. 101-120.

3 Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 125.

4 Cerrahoğlu, a.g.e., s. 125.

Nitekim “Ona önünden de ardından da batıl gelmez. O hikmet sahibi, çok övülen Allah’tan indirilmiştir.”¹ ayeti de bunun delilidir.

2- ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها “Biz hiçbir âyeti nesh etmedik ondan daha hayırlısını veya benzerini getirmedikçe...”² âyetinden maksat Tevrat ve İncil gibi geçmiş kitaplardaki şeriatlardır. Veyahut da “Levhi mahfuzdan” diğer kitaplara yapılan nakillerdir.

3- Yine yukarıda söz konusu olan âyet neshin vaki olduğuna değil, bilakis şuna delalet eder ki, şayet nesh vaki olmuş olsa, daha hayırlısı getirilirdi demektir.³

Öte yandan Kur’an’da neshin olmadığını savunanların görüşlerini şöyle sıralayabiliriz:

1-Nesh aklen caiz olmakla beraber, Kur’anı Kerim’de bilfiil vaki olmamıştır.

2-Kur’an’da nesh meselesi İslam akideleriyle ilgili olmayıp, tefsir ilminde bir görüştür. Zira akidelerle ilgili olmuş olsaydı inkâr edilemezdi.

3-Mensuh âyetlerden maksat, Tevrat ve İncil’deki yani eski şeriatlardaki hükümlerdir.

4-Kur’an’da şu veya bu âyetin, şu veya bu âyeti nesh ettiğine dair bir açıklık yoktur.

5-Neshi kabul edenler, mensuh âyetin önce nasihin ise sonradan geldiğine dair çoğu kez kati delillere sahip değillerdir. Hatta bazı ayetlerin nasihin mensuhtan önce nazil olduğu da görülmüştür.

6-Şu veya bu âyetin, şu veya bu âyeti nesh ettiğine Hz. Peygamber’den sadır olmuş ve müttfekun aleyh olarak kabul edilen bir hadis de mevcut değildir.

7-Nasih ve mensuh âyetlerin sayıları hakkında bir ittifak da sağlanmış değildir.

8-Neshi kabul edenler bir taraftan neshin sadece “Ahkâmda” vaki olacağını savunurken, diğer taraftan “Ahbara” ait lafızların bile nesh olunduğunu kabul etmektedirler.

1 Fussilet, 41/42.

2 Bakara, 2/106.

3 Muhammed Ali Sabunî, *Revaiu’l-Beyan Tefsiru’l-Âyeti’l-Ahkami Minel-Kur’an*, İstanbul, trs. II, 93.

9- Ahad rivayetlerle Kur'an âyetleri ispat olunmadığı gibi, inkâr da olunamaz. Bu sebepten dolayı "el -Fatiha" ile "el-Muavizetan" surelerinin Kitabullah'tan addedilmediğine dair bu gibi bazı rivayetler nazarı dikkate alınmamıştır.

10-Kur'an Hz. Peygamber zamanında yazdırılmış, diğer bazı sahabeler kendileri için Mushaflar yazmışlar, ezberlemişler, Hz. Peygamber tarafından da birçok kez tekrarlanmıştır. Mushafın hangi âyetlerden meydana geldiği tespit edilmiştir. Hz. Ebu Bekir zamanında kitap haline getirilmiş ve Hz. Osman zamanında da çoğaltılmış ve çeşitli İslam beldelerine gönderilmiştir. Bu Mushaflar Hz. Peygamber tarafından tebliğ edilen Kur'an'ın ta kendisi idi. Aksi takdirde itiraz edilirdi. Belki de kavgalar çıkardı. Böyle bir şey vaki olmamıştır bu yüzden için, içinde nasih ve mensûh âyetlerin olduğunu ispat etmek için daha kuvvetli deliller bulmak gerekir.¹

Rivayetlerin Tahlili ve Değerlendirilmesi

Bu rivayetlerin bazı yönlerden tahlil edilmesi gerekir. Şöyle ki: Hz. Ömer'den nakledilen rivayetler gösteriyor ki, "recim âyeti" metni nazil olduktan sonra Hz. Peygamber onu insanlara tebliğ etmiş, sahabeler onu ezberlemiş ve hatta hükmü Resûlullah tarafından uygulanmıştır. Ancak neshi kabul edenlere göre bu âyetin metni nesh edilmiş fakat hükmü baki kalmıştır. Bunun için Hz. Ebu Bekir döneminde derlenen Kur'an'a yazılmamıştır ki, bu düşündürücüdür.

Yine Hz. Ömer'den nakledilen rivayette, anlaşılıyor ki, Hz. Ömer söz konusu ayeti Kur'an'a yerleştirmek istiyor fakat insanların ithamlarından çekindiği için bunu yapmıyor. O zaman insanın aklına şu geliyor: Bu kadar toplumsal bir değeri olan ve hayati bir önem taşıyan bir âyetin lafzan nesh edilmesinin hikmeti nedir? Acaba Hz. Ömer gibi birinin, uygulaması Resûlullah tarafından yapılmış bir âyetin neshinden haberdar olmaması nasıl karşılanabilir? Bu durumda onun Kur'an karşısındaki duyarlılığını nasıl izah edebiliriz. Şayet bu âyet önce nazil olup sonra nesh edilmişse Hz. Ömer'in onu Kur'an'a yazdırma konusunda çabası ve arzusu nasıl olur? Şayet böyle bir şeyi bilerek yapıyorsa bunu nasıl izah edebiliriz? Çünkü

1 Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 125-126.

böyle bir şeyi teklif etmek Allah'ın emrine açıkça karşı gelme anlamına gelir. Ayrıca Hz. Ömer'in "... Bir zaman gelecek birisinin çıkıp 'Allah'ın kitabında recm yoktur' diyerek dalaletе düşmesinden korkarım," şeklindeki ifadesi oldukça şüphelidir. Çünkü recm hükmü ile ilgili ayet, şayet nesh edildiği için Kur'an'da yoksa zaten böyle bir şeyin söylenmesi söz konusu olmaz. Söylense bile gerçeği ifade etmiş olur. Dalaletе düşmesi söz konusu olmaz.

Hz. Ömer nispet edilen bir rivayette: "Eğer insanların, 'Ömer Kur'an'dan olmayan bir şeyi Kur'an'a derc ediyor' ithamlarından çekinmese idim şüphesiz recm âyetini Kur'an'a yazardım¹ şeklindeki sözünün de problemlili olduğu kanısındayız. Çünkü Hz. Ömer her zaman cesareti ve açık sözlülüğü ile tebarüz etmiş birisidir. Böyle bir özelliğe sahip olan birinin Allah'ın kitabında olduğuna inandığı bir âyeti insanların ithamlarından çekinerek geri durması mümkün görünmemektedir.

Burada üzerinde durulması gereken rivayetlerden birisi de Hz. Ömer'in iki şahit bulunmadığı için Kur'an'a kaydettirmek üzere getirdiği recm âyetini Zeyd b. Sabit'in yazmamasıdır. Bir defa şunu ifade edelim ki, Kur'an'ın toplanmasını Hz. Ebu Bekir'e teklif eden Hz. Ömer'dir. Bu durumda onun âyet olduğuna inandığı bir metnin Kur'an dışında kalmasına gönlü razı olabilir miydi? Kur'an'a yazdırılmamasının sebebi eğer komisyonun aldığı bir prensip kararı ise acaba bu karar Kur'an âyetinden daha mı önemliydi? Sonra Resûlullah tarafından uygulanması bütün halkın önünde yapılan bir âyetin Hz. Ömer'den başka kimse tarafından duyulmamış olması mümkün müdür? Farz edelim ki, iki şahit bulunmadı. Bu durumda, az sayıdaki Kur'an hafızlarında biri olan ve son arz olan "arza-i ahire" de bulunmuş olan ve bu özelliğinden dolayı da komisyon başkanlığına getirilen Zeyd b. Sabit'in toplumsal önemi bulunan bir Kur'an âyetini sırf şahit bulunmadığı için Kur'an'a yazmaması mümkün müdür? Kendisinin böyle bir âyeti duymaması ve bilmemesi mümkün değildir. Çünkü kendisi Kur'an hafızı idi. Bu durumda kendisi buna şahitlik etmeyip bir âyeti Kur'an dışında bırakmasına gönlü razı olabilir miydi? Sonra gerek Mekke'de gerek

1 İmam Malik, *Muvatta*, Hudûd; Ebu Davud, Hudûd, 23; İbnu'l-Cevzi, *Nevasihu'l-Kur'an*, s. 115; Razi, *Mefatihü'l-Gayb*, XXIII, 134; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, III, 261; ez-Zerkeşi, *el-Burhan*, II, 35.

ise Medine’de kırk kûsur vahiy kâtibinin olduğu kabul edilirse Hz. Ömer’den başka hiç kimsenin bu âyetten haberdar olmaması mümkün müdür? İşte bu sebepten dolayı bu rivayeti kuşku ile karşılamak gerekir diye düşünüyoruz.

Hz. Peygamber’in uyguladığı recm cezası sayısı da toplam olarak dört tanedir. Bunlardan Maiz b. Malik¹ ile Fâtıma-i Gamidiye’ye² itirafları üzerine recm cezası uygulamıştır. Kendi oğlunun yanında çalıştığı birisinin hanımı ile zina ettiğini söyleyen adamın oğluna yüz değnek ve bir yıl sürgün; (Sakif olayı) (bekâr olduğu için) suçunu kabul eden kadına ise recm cezası uyguladığı³ rivayet edilmektedir. Ancak uygulanan recm cezalarının hangi delile göre uygulandığı konusu tam net değildir. Bazı İslam âlimleri uygulanan bu recm cezaları; “Zina eden erkekle zina eden kadına yüz değnek vurun....”⁴ ayetinin sünnetle tahsis edilerek yani genel bir ifade ile açıklanan yüz değnek meselesini Hz Peygamber tarafından bekârlara tahsis edildiğini, evlilere ise recm uyguladığını ve bunun üzerinde icmanın vaki olduğunu söylerler.⁵ Diğer bazıları ise, bu uygulamanın yukarıda bahsi geçen lafzı mensûh hükmü baki olan ve Hz. Ömer’in tek şahitle getirdiği ve komisyon tarafından kabul edilmeyen ve Kur’an’da yer almayan recm âyetine! dayanılarak yapıldığını savunurlar.⁶ Ehli Sünnet âlimlerinin çoğunluğu bu konuda böyle düşünmektedirler.⁷ Yine Hz. Peygamber’in uyguladığı bu recm cezalarının Nur Suresi ikinci âyetinin nüzülünden önce mi sonra mı olduğu meselesi de tam açık değildir.⁸ Muhammed İzzet Derveze ile Süleyman Ateş, recm ve ilgili uygulamalardan bahseden hadislerin “celde âyetin”den⁹ önceki döneme ait uygulamalar

1 Müslim, Hudud, 5; Ebu Davud, *Sünen*, Hudud, 23, 24; İbn Hanbel, *Müsned*, V, 127, 216.

2 Müslim, Hudud, 5, 22(1695); Ebu Davud, *Sünen*, Hudud, 24-25.

3 Buhari, Hudud, 30, Muharibin, 30, 32, 38, 46, Vekâlet, 13, Ahkâm, 39, Eyman, 3; Müslüm, Hudud, 25; Ebu Davud, Hudud, 25; Tirmizi, Hudud, 8; Nesai, Kudat, 22; İbn Mace, Hudud, 7; İbn Hanbel, *Müsned*, III, 115-116.

4 Nur, 24/2.

5 Kurtubi, *Tefsir*, V, 83-86.

6 Ebu Davud, *Sünen*, IV, 572.

7 Demirci, *Kur’an ve Yorum*, s. 252.

8 Buhari, Hudud, 21.

9 Nur, 24/2.

olduğunu söz konusu uygulamanın, Hz. Peygamber'in kendi ictihadına göre¹ ya da Tevrat'ın hükmüne² göre uygulanmış olabileceğini belirterek, bunun da celde âyetiyle nesh edildiğini belirtmektedirler.³ Fakat zina eden iki Yahudiye uyguladığı recm cezasını Tevrat'a göre uyguladığı kesin olarak bilinmektedir.⁴

Joseph Schacht, *İslâm Ansiklopedi'sinin* zina maddesinde söz konusu recm ayeti ile ilgili şöyle demektedir:

“Halife Ömer tarafından da doğrulandığı söylenen ve Kur'an'ın orijinal âyetlerinden sayılan “recm âyeti; ergin erkek (şeyh) ve ergin kadın (şeyha) zina ettiklerinde Allah'ın başkalarına ibret dersi olacak bir cezası olmak üzere onların ikisini de taşla tutunuz.” Böyle bir âyetin varlığı muhtemel değildir. Ömer'in adıyla birlikte zikredilen bununla ilgili rivayetler açıkça maksatlıdır. Peygamber'in recm cezası uyguladığına dair hikâyeler ise inandırıcı değildir. İslam'a daha erken bir devirde girmiş olan bu ceza, ayrıca bir hadiste de belirtildiği gibi Yahudi Hukukundan (Tensiye, 22/22) alınmıştır”⁵

Abdullah b. Ömer'den gelen rivayette ifade edildiği gibi Resûlullah (s.a.v.)'in kendisine recm ayetini yazdırmasını isteyen birine “şimdi olmaz” diye geri çevirmesi de makul görünmemektedir. Çünkü Hz. Peygamber gelen âyetleri vahiy kâtiplerine yazdırıyordu. Kendisinin okuma-yazma bilmediğini hesaba katarsak, Hz. Peygamber'in bir zaman belirtmeden böyle onu geri çevirmesi onun tebliğ görevine aykırı düşmektedir.⁶

Muhsin Demirci ise: “Recm cezasının, âyet olarak inzal edilip sonra nesh edilmiş bir Kur'anî metinle değil, fiilî sünnetle sabit olmuş bir cezadır. Yani dayanağı Kur'an değil sünnet vahyidir. Ancak onun verdiği hüküm sonuçta Allah'ın onayından geçtiği yani takrir-i vahyi olduğu için meşru ve bağlayıcıdır. İşte bu hüküm de Kur'an'ın ortaya koymuş olduğu celde hükmünü tahsis etmiş

1 Muhammed Derveze, *Tefsiru'l-Hadis*, X, 110'dan naklen Demirci, *Kur'an ve Yorum*, s. 253.

2 Tevrat'ın bu konudaki hükmü için bkz. Levliler, 22/10, 11, 12, 13, 17, 19; Tensiye, 22/22-26.

3 Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul 1988, VI, 145 vd.

4 Buhari, Hudud, 30; Müslim, Hudud, 25; Ebu Davud, Hudud, 27; Tevratın bu konudaki hükmü için bkz. Levliler, 20/10, 11, 12, 13, 17, 19; Tensiye, 22/22-26.

5 Joseph Schacht, “Zina”, *İslam Ansiklopedisi*, XIII, 571-574.

6 Demirci, *Kur'an ve Yorum*, s. 242.

olmalıdır ki, evli zani ve zaniyeler recm, Nûr Sûresi ikinci âyetinde ifade edilen mutlak hüküm de söz konusu sünnet vahyi ile tahsise tabi tutularak zina yapan bekâr erkek ve kadınlara da celde cezası verile gelmiştir”¹ derken sünneti Kur’an vahyi ile eşdeğer kılmaktadır ki, bu doğru olmasa gerektir. Oysa bunun celde ayetinden önce uygulandığını bunun da yukarıda da belirttiğimiz gibi, içtihadî veya Tevrat’a dayandırılarak uygulandığını söylemek daha doğru olsa gerek.

Yusuf Ziya Keskin ise; recm ayeti olduğu iddia edilen ayetlerle ilgili olan rivayetleri tek tek naklederek ayrı, ayrı tahlillerini yapar.² Daha sonra ise söz konusu rivayetlerin toplu bir değerlendirmesini şöyle sürdürür: “Hz. Ömer (v. 23/644), Zeyd b. Sabit (v. 45/665), İbn Abbas, Ebu Umame b. Sehl’in teyzesi el Acma’dan gelen rivayetlerin sahih olduklarını, Ubey b. Ka’b’tan gelen rivayetin hasen, diğer sahabelerden gelen rivayetlerin senedleri ve cerh edilmiş ravileri sebebiyle zayıf olduğunu belirtir. Hz. Ali (v. 40/660) ve Hz. Aişe’den gelen rivayette recm Âyetinin metni geçmemekte sadece recm ayeti ile ilgili ifadeler geçmektedir. İbn Abbas’tan gelen rivayette, Maide Suresi 15. ayetin recme işaret ettiği belirtilmektedir.

Rivayetlerde geçen recm ayetinin lafzının mensuh, hükmünün bâki olduğuna dair açık bir ifade geçmemektedir. Recm ayet metninde de bir metin birliği yoktur. Buna göre recm ayeti olarak rivayet edilen metin manen rivayet edilmiş olup isnad yönünden haberi vahiddir. Elimizdeki Kur’an ise lafzen mütevatirdir. Bu sebeple recm ayeti olarak rivayet edilen metni Kur’an ayeti saymak mümkün değildir.³

Bu arada Ubey b. Ka’b’ın, recm ayetinin Ahzab Suresi içerisinde olduğuna dair iddiası diğer sahabelerden gelen rivayetlerde mevzubahis edilmemiştir. Söz konusu ayet Ahzab Suresinin kafiyesine uymamakta ve celde ayeti ile de çelişmektedir. Bu durum Ubey’den gelen rivayetin metnini zayıf kılmaktadır. Ayrıca recm ayetinin lafzının mensuh, hükmünün bakî olduğuna dair açık bir ifade de geçmemektedir. İslam âlimleri recm ayetinin

1 Demirci, *Kur’an ve Yorum*, s. 259.

2 Keskin, a.g.e., s. 93-109.

3 Keskin, a.g.e., s. 108-109.

lafzının mensuh, hükmünün sabit olduğunu kabul etmişlerdir. Çünkü metni sabit olsa Kur'an'dan şüphe edilecek, hükmünün mensuh olduğu kabul edilse Hz. Peygamber'in recm uygulamaları hakkındaki rivayetlerden şüphe edilecek. Bundan dolayı recm ayetinin hükmü sabit, lafzının mensuh olduğunu kabul ederek bir ara formüle doğru bir yol bulmuştur."¹

Kanaatimiz odur ki, Hz. Peygamber'in uyguladığı recm cezası, ayet olarak kabul edilen ve metni mensuh, hükmü sabit telakki edilen ayet üzerinden orta yollar aramaktansa, Cariyeler için "evlendikten sonra zina edecek olurlarsa onlara hür kadınlara uygulanan cezanın yarısını veriniz" ² ayetini düşünerek şayet recm Kur'an'a dayandırılacaksa ve hür kadınlara da recm uygulanacaksa recmin yarsının nasıl uygulanacağını cevap aramak gerekir.

Lafzı mensuh olarak kabul edilen rivayetlerden birisi de,

لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغي واديا ثا لثاولا يملأ جوف ابن آدم الا التراب
يتوب الله علي من تاب

"Ademoğlunun iki vadi malı olsa üçüncüsünün olmasını ister. Ademoğlunun gözünü ancak toprak doldurur. Allah töbe edenlerin töbesini kabul eder."³ Bu rivayet bazı varyantlarıyla âyet veya âyet olup olmadığı tereddütle karşılanan; bazı varyantlarıyla da hadis olarak geçen bir rivayettir.

Müslim'in tahriç ettiği Enes b. Malik'ten gelen bir rivayette, "Enes b. Malik'in bu indirilenin bir vahiy mi? Yoksa Peygamberin kendi sözü mü? Olduğunu bilmediğini" naklederken⁴ diğer bir rivayetin de ise Hz. Peygamberin sözü olduğu nakledilir⁵ Meseleye bu yönü ile baktığımızda; Müslim'in bunu sağlam olarak nakletmesi, diğer taraftan Vahiy olup olmaması bakımından sahabenin tereddüt göstermesi bunun âyet olmadığını göstermektedir. Haber-i vahid olmas hasebiyle zan ifade etmektedir. Bu cihetiyle de âyet olması mümkün görülmemektedir.

1 Keskin, a.g.e., s. 108-109.

2 Nisa, 4/25.

3 ez-Zerkanî, *Menahil*, II, 155; Bu rivayetin değişik varyantlarını yukarıda verdik. Ayrıca geniş bilgi için bkz Adil Yavuz a.g. mk. s. 7-32.

4 Müslim, Zekat, 116 (II,725).

5 Müslim, Zekat, 117 (II,725).

Ebu Musa el-Eş'arî rivayetini dikkatle incelediğimiz zaman şu husus dikkatlerden kaçmamaktadır. Ebu Musa el-Eş'arî, gerek Ademoğlunun iki vadi dolusu malı olsa rivayetini gerekse “*ey İman edenler niçin yapmadıklarınızı söylüyorsunuz...*” “rivayetlerin geçtiği sureleri uzunluk ve şiddet bakımından Berae (Tevbe) suresine benzettiğimiz bir sure okuyorduk.....” “Müsebihhat surelerine benzer bir sure okuyorduk...” derken siğayı çoğul olarak (biz okuyorduk) dediği halde; unutmadan bahsederken “*Bana unutturuldu.*” demesi ve siğayı tekil olarak kullanması dikkate değer bir husustur. Burada sahabeyi kast etmeden “*Bana unutturuldu.*” demesi burada “nesh” veya “insa” olayından değil kendisinin unutmamasından kaynaklandığını gösterir. Dolayısıyla onun unutulması bütün sahabelerin unutulmasına delalet etmez.

Ebu Musa el-Eş'arî Hz. Ebu Bekir zamanında Kur'an'ın bir araya getirilmesi çalışması sırasında da komisyona gelip böyle bir âyet veya surenin varlığından söz etmemiştir. Bu esnada herhangi bir kimse de gelip bu âyet nesh olundu veya unutturuldu dememiştir.

Ebu Musa el-Eş'arî'nin unuttuğunu söylediği müsebbihata benzeyen surelerden birinde: “*Ey İman edenler niçin yapmadığınız şeyleri söylersiniz. Bu şahit olarak üzerinize yazılacak sonra kıyamet gününde ondan sorulacaksınız.*” âyetinin geçtiğini söylüyor. Halbuki Kur'an'da bu anlamda bir âyet bulunmamaktadır. Ancak Ebu Musa'nın söylediği ilk cümleyi içeren “*Ey İman edenler niçin yapmadığınız şeyleri söylersiniz? Bu Allah'ın yanında büyük bir kabahattir.*”¹ Ayetinde içerik olarak geçmektedir. Hz. Peygamber bu âyetleri okuduktan sonra tefsir mahiyetinde, “bu kıyamet günü üzerinize şahitlik edecektir. Ondandır sorulacaksınız” şeklinde tefsir mahiyetinde söylemiş olabilir. Bu şekilde anlaşıldığı zaman bu rivayet Kur'an'da bir eksikliğin olmadığını göstermektedir. Ebu Musa'nın da itiraf ettiği gibi bu ayeti unuttuğu veya yanlış hatırladığı anlaşılmaktadır.

Ebu Musa el-Eş'arî gerek Hz. Ömer gerekse Hz. Osman döneminde çeşitli yerlerde valilik yapmıştır. Şayet Kur'an'da bir

1 Saf, 61/2-3.

eksiklik olduğunu kabul etmiş olsaydı buna bir itirazı olurdu. Oysa bu konuda onun bir itirazına da rastlayamıyoruz.

Söz konusu bu rivayetlerde metin birliğini de göremiyoruz. Şayet âyet olmuş olsaydı bir metin birliği söz konusu olurdu. Bir tanesinde “Ademoğlunun bir vadi altını olsa..” bir diğerinde “iki vadi altını olsa” bir diğerinde ise “iki vadi malı olsa...” şeklinde geçen ve sahih olarak belirtilen bu ibarelerin hadis olabilme ihtimali daha fazladır. Nitekim Übey b. Ka’b’tan aktarılan bir rivayet bu hadisin bazı ravilerce neden yanlış anlaşıldığını da açıklamaktadır. Söz konusu bu rivayette Übey b. Ka’b şöyle demektedir: “Çoklukla övünme yarışı sizi o kadar oyaladı ki”¹ suresi nazil oluncaya kadar biz söz konusu metnin Kur’an’dan bir âyet olarak zannediyorduk” şeklindeki ifadesi, bu yanlış anlamanın sadece Übey b. Ka’b tarafından değil birçok sahabe tarafından da anlaşıldığını göstermektedir. Bundan hareketle bunun bir âyet değil bir kudsî hadis veya merfu hadis olma ihtimali olabileceğini söyleyebiliriz. Bu şekilde unutulmuş olmasını da farklı yaş ve zamanda İslâm’a giren sahabelerin hepsinin aynı zekâ, bilgi ve ezber kabiliyetinde olmamalarından kaynaklandığını söyleyebiliriz.²

Sonuç

Sonuç olarak Kur’an’ın nüzûlü Hz. Peygamber’in zamanında eksiksiz olarak tamamlanmıştır. Nüzûl sürecinde Hz. Peygamber’in Mekke ve Medine dönemlerinde toplam yaklaşık kırk civarında vahiy kâtibi olmuştur. Her seferinde hangi âyetin hangi sûreye yerleştirileceğini de söylemiş ve ilgili yere yazdırmıştır. Her sene Ramazan ayında bir defa olmak üzere Hz. Peygamber, Hz. Cebrail’in ve sahabelerin hazır olduğu mecliste, nazil olan ayetleri okuyor ve teyit ettiriyordu. Vahyin tamamlanmasından sonra Hz. Peygamber’in vefat edeceği yıl bu “arz” meselesi iki kez olmuştu. Yazılan âyet metinleri aynı zamanda Hz. Peygamber’in evinde muhafaza ediliyordu. Öte yandan bazı vahiy kâtipleri de yazdıkları âyetlerin birer nüshasını kendileri için de yazıyorlardı.

Kur’an’ın metinleşmesi esnasında komisyonun kurulması, komisyonun gelen âyetleri titizlikle kabul etmeleri bir tedbir olarak

1 Tekâsur, 102/1.

2 Geniş bilgi için bkz. Yavuz, a.g. mk., s. 27-30.

anlaşılmalıdır. Zaten birçok Kur'an hafızı vardı ve Kur'an metninin tamamı Hz. Peygamber'in evinde muhafaza ediliyordu. İstenilen iki şahit meselesi sadece bir tedbirden ibaretti. Huzeyme b. Sabit'in getirdiği ayetlerin tek şahitle kabul edilmesi, Hz. Ömer'in getirmiş olduğu "zina eden erkekle zina eden kadını Allah'tan bir ceza olarak recim ediniz..." hükmü baki lafzı mensûh olarak kabul edilen âyetini iki şahit olmadığı için kabul edilmemiş olması iddiası çok düşündürücüdür.

Çünkü yukarıda zikrettiğimiz gibi, söz konusu âyetteki uygulamanın Resûlullah tarafından yapıldığı kabul edilmektedir. Recm cezası ağır bir cezadır. Kalabalık bir toplum tarafından uygulandığı rivayet edilmektedir. Durum böyle olunca bu âyetin! Hz. Ömer'den başkası tarafından duyulmamış olması mümkün görülmemektedir. En azından komisyon başkanı olan Zeyd b. Sabit Kur'an hafızı idi. Bunun ayet olduğunu bilmiş olsaydı kendisi buna şahitlik etmez miydi? Hz. Ömer bunun âyet olduğunu kabul etmiş olsaydı, bunun Kur'an dışında kalmasına razı olur muydu? Biz komisyonun adil olduğunu vurgulamak için âyet olduğunu kabul ettiğimiz metnin Kur'an dışında kalmasına razı oluyoruz. Böylece Kur'an'ın eksik olduğunu kendimiz söylemiş oluyoruz.

"Ademoğlunun iki vadi dolusu malı olsa...." rivayeti de karmaşık bir durum arz etmektedir. Çünkü âyet olduğuna dair mütevatir bir rivayet yoktur. Ahad haberler ise zan ifade etmektedir. Zan ile gelen rivayetlerle Kur'an tespit edilmez.

Kur'an'da neshin varlığını kabul etmek beraberinde birçok problemi getirir. Örneğin hükmü baki lafzı mansuh olan (recm âyeti gibi) âyeti kabul etmek Kur'an lafzının eksik olduğunu kabul etmek gibi bir noktaya götürür ki, bu çok tehlikelidir.

Lafzı baki hükmü mensûh olan ayetleri kabul etmek ise (ki bazıları bu sayıyı beş yüze kadar çıkarır) Kur'an'ın evrenselliğini ve tedriciliğini görmemezlikten gelmek olur ki, bu da çok problemlili bir husustur. Oysa her zaman ve mekânda farklı âyetleri uygulamak mümkündür. Artık Medine döneminden sonra hiç Mekke dönemi gelmez diye bir şey söz konusu değildir. Hatta aynı zamanın farklı mekânlarında Müslümanlar farklı dönemlerle karşılaşabilirler. Bu gün nesh edilmiştir" denilen birçok âyeti uygulamak mümkündür. Gelecek bir zamanda ise diğer bazı mensuh kabul edilen âyetleri

uygulamak mümkündür. Onun içindir ki, Kur'an'da nesh değil, tedricilik ve tahsis vardır demek kanaatimizce daha doğrudur.

Sonuç olarak Kur'an metni tam ve eksiksizdir. Bu konuda yapılacak bir yanlış hareket, söylenecek bir yanlış söz bizi çok problemlili noktalara götürür. Bunun için Kur'an'ın metinleşmesi süreciyle ilgili bu güne kadar söylenenleri eleştirel bir bakışla iyi okumak ve değerlendirmek gerekir. Buna bağlı olarak nesh problemini de iyi okumak ve değerlendirmek gerekir. Bunu yaptığımız zaman, nesh meselesinin geçmiş şeriatlar için söz konusu olduğu, Kur'an'da ise neshin söz konusu olmadığı anlaşılacaktır. Eleştirel bir bakışla bu meseleyi incelemeyiz ve çoğunluk böyle söylüyor diye öyle kabul edersek daha da problemlili bir noktaya varırız. Bu da Kur'an metni üzerinde eleştiriler yapan kendi kitapları ile (Tevrat, İncil) kıyaslamak isteyen müsteşrikleri cesaretlendirmiş olur ki, bunun vebali daha da büyük olacağı kanaatini taşımaktayız.

Kaynakça

- Abdurrezzak, *el-Musanna*, Tahkik: Habiburrahman el A'zamî, I-XI Beyrut 1983.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Beyrut ts.
- Ahmed b. Ebi Ya'kub, *Tarihu'l -Ya'kubî*, Nefes 1385.
- Ateş, Süleyman, *Çağdaş Tefsir*, İstanbul 1988.
- el-Belazurî, *Futuhu'l-Buldan*, trc. Mustafa Fayda, Ankara 1987.
- Beyhakî, Ahmed b. Hasan b. Ali Musa Ebubekr, *Sünenu'l-Kubra*, Mekke 1994/1414.
- Buharî, Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l -Buharî*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1413.
- Corci Zeydan, *Medeniyet-i İslamiyye Tarihi*, trc. Zeki Megamiz, İstanbul 1329.
- Doğrul, Ömer Rıza, *Kur'an Nedir?*, Ankara 1967.
- Ebu Cafer Ahmed İbn Muhammad İbn İsmail el-Meradi, *en-Nahas, en-Nasih ve'l- Mensuhu*, Kuveyt 1408.
- Ebu Davud, *Sünen-i Ebi Davud*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1413.
- Demirci, Muhsin, *Vahiy Gerçeği*, İstanbul 1996.
- , *Kur'an ve Yorum*, İstanbul 2006.
- , *Kur'an Tarihi*, İstanbul 2005.

- Derveze, İzzet, *Tefsiru'l-Hadis*, trc. Ahmet Çelen-Şaban Karataş-Mehmet Çelen, Ekin Yayınları, İstanbul 1998.
- Dıraz, Abdullah, *Kur'an'a Giriş*, trc. Salih Akdemir, Ankara 2000.
- Darimî, Ebu Muhammed Abdullah, Abdurrahman ed-Darimî, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1413.
- Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1971.
- Esed Muhammed, *Kur'an Mesajı*, İşaret Yayınları, İstanbul 1999/1420.
- Fahredden Razi, *Mefatihü'l-Ğayb*, Mısır ts,
-el-Hakim, Muhammed b. Abdullah, *el-Müstedrek ale's-sahihayn*, I-IV, Beyrut 1411/1990.
- el-Halebî, es-Siretu'l-Halebiye, yy, 1320.
- el- Heysemî, *Mecmau'z-Zevaid*, Beyrut 1408/1988.
- Hibetullah İbn Aburrahim İbn İbrahim, *Nasih Kur'an'il Azizi ve Mensuhu*, Beyrut 1405.
- İbnu'l Cevzî, *Nevasihü'l- Kur'an*, (nşr. Muhammed Eşref Ali el-Milbarî,) Medine 1404/1984,
- İbnu'l- Esir, *Usdu'l-Ğabe Fi Ma'rifeti's-Sahabe*, yy, ts.
- İbn Hacer, *Fethu'l-Barî fi Şerhi Sahihi'l-Buhari*, Kahire 1398/1978.
- İbn Hacer, *el-İsabe fi Temyizi's -Sahabe*, Mısır 1358/1939.
- İbn Hişâm, *es-Siretu'n-Nebeviye*, thk. Mustafa es-Saka, İbrahim el-Ebyarî, Abduaziz eş-Şelebî, Mısır 1355/1936.
- İbn Cevzi, Cemaluddin Ebu'l Ferac Abdurrahman İbn Ali İbn Muhammed el-Cevzî, *el Musaffa bi Ekafa Ehli' Rusuh min İlmi Nasih ve'l Mensuh*, Beyrut 1410.
- İbn Kesir, *El- Bidaye ve'n-Nihaye*, Beyrut 1960.
- İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Beyrut 1402/1982.
- İbn Mace, Hafız Abdullah b.Muhammed b.Yezid, *Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1413.
- İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut 2008,
- İsfahani er-Rağıb, *el-Müfredat fi Ğaribi'l-Kur'an*, nşr. Muhammed Ahmed Haflfullah, Mısır ts.
- İmam Malik b.Enes, *el-Muvatta*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1413.
- Kastalanî, *Mevahibu'l-Leduniyye*, trc. Şair Abdulkakî, yy. ts
- Kasimî, Muhammed Cemaluddin, *Mehasinu't-Te'vil*, Mısır 1957.
- Keskioglu, Osman, *Kur'an Tarihi*, İstanbul, ts.

- Keskin, Yusuf Ziya, *Recm Cezası Ayet ve Hadis Tahlilleri*, Beyan Yayınları, İstanbul 2001.
- *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993.
- el-Kurtubî, *el-Cami li Ahkâmi'l -Kur'an*, Beyrut 1405/1985.
- Miras, Kâmil, *Sahih-i Buhari Muhtasar Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, Ankara 1974.
- Muhammed Ali Sabunî, *Revaiu'l-Beyan Tefsiru'l-Âyeti'l-Ahkami Mine'l -Kur'an*, İstanbul trs.
- Müslim, İmam Ebu'l Huseyin Müslim b. Haccac, *Sahihu'l- Müslim*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1413.
- Önkâl, Ahmet, "Hz. Peygamber'in Ümmiliği", *SÜİFD*, sy. 2, Konya 1987.
- Özsoy, Ömer, *Kur'an'ın Metinleşme Tarihi*, Ankara 2002.
- er-Rafii, Mustafa Sadık, *İ'cazu'l- Kur'an*, Mısır 1345/1926.
- Seyyid Kutub, *Fi zilali'l-Kur'an*, trc. Emin Saraç-İ. Hakkı Şengüler-Bekir Saraç, Hikmet Yayınları, İstanbul, trs.
- Sofuoğlu, Mehmet, *Tefsire Giriş*, İstanbul 1981.
- Suyûti, el-Hafız Celaluddin Abdurrahman, *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an* Kahire 2006/1427.
- et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *el-Camiu'l -Beyan Fi Te'vili Âyi'l Kur'an*, Mısır 1954.
- et-Tahanevi, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşâfu Istilahati'l-Funun*, İstanbul 1984.
- et-Tirmizî, *Sünen*, Ebu'l İsa Muhammed b.İsa, Tirmizî, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1413.
- Yıldırım, Suat, *Kur'an-ı Kerim ve Kur'an İlimlerine Giriş*, İstanbul 1993.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Muhammed b. Amr b. Ahmed, *Esasu'l-Belağa*, Kahire 1960.
- ez-Zerkanî, Muhammed Abdul-Azîm, *Menahilu'l-İrfan fi Ulumi'l -Kur'an* Mısır, ts
- ez-Zerkeşî Ebu Abdullah Muhammed ibn Bahadır İbn Abdullah, *el-Burhan fi Ulum'il-Kur'an*, Tahkik: Ebu'l Fadl İbrahim ed-Dimyâtî, Daru'l Ma'rife, I-IV, Beyrut, 1391.

Vasat Ümmet Örneği

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Vehbi ŞAHİNALP*

Özet

Varlıkların en üstünü olarak yaratılan insan, çok yönlü sosyal bir varlık olmanın gereği, akıl gibi son derece önemli bir cevherle beraber, oldukça karmaşık duygularla da donatılmıştır. Bu itibarla insan, hem akıl, hem de duygularının etkisinde kalabilecek bir yapıda yaratıldığından, farklı boyutlarda olumlu veya olumsuz davranışlar sergileme kabiliyetine sahiptir. Ancak insan bu davranışlarını içgüdüsel tahriklerle değil, iradî olarak gerçekleştirdiğinden yaptıklarından sorumlu tutulmuştur.

Kişi, akıl ve duygu yönlerinden birisini ihmal etmek, diğerini ise devreye sokmakla, insanî ve hayvanî noktalar arasında gelgitler yaşayabilmektedir. Bu uç noktalar arasında meydana gelecek bocalamalar ise, insan için oldukça önemli kayıplara neden olabilmektedir. Kullarını çok seven yüce Allah; onları, böyle bir şaşkınlık içinde bırakmak istemediğinden rahmetinin gereği olarak birer elçi ve eğitimci olarak yetiştirip hazırladığı peygamberlerin rehberliğinde, bizzat kendisi tarafından geliştirilen bir eğitim programına tabi tutmuştur. Bu eğitimi başarıyla bitirenler, aklın ve duyguların verilmiş amacını iyi kavrayarak onlar arasındaki dengeyi kurmakla, Allah'ın sevdiği ideal birer insan kıvamına ermişler ve huzurlu toplumlar oluşturmuşlardır. Bu eğitimi reddedenler ise, akıl almaz maceralara girerek, hem kendilerine, hem insanlığa büyük acılar yaşatmışlar, adeta dünyayı kendilerine de, başkalarına da zindan etmişlerdir.

Bu makalemizde, Yüce Allah'ın, dengeli ve tutarlı olarak övdüğü "Vasat Ümmet" kapsamına girmek için hangi özelliklere sahip bireyler olması gerektiğini, böyle bir huzur toplumunun nasıl

* HRÜ. İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Şanlıurfa.

inşa edilebileceğini, başta Kur'ân, Sünnet olmak üzere ilgili kaynaklardan ana hatlarıyla tespit etmeye çalışacağız.

Anahtar kelimeler: Vasat, Ümmet, İtidal, Denge, İstikamet, İfrat, Tefrit.

Abstract

Human, created the most sublime of existence, as required to be a multi-faceted social presence, equipped with a very complicated feelings, besides an extremely important ore as mind. By his nature, since human affected by his mind and emotions, may have a number of positive or negative behavior. Because of acting not instinctive but his will, human has held responsible for his behavior.

Human may neglect or keep in the forefront his mental or emotional side. So, they may choose one of the humane or beastly life. This vacillation can lead to significant losses for the people. Allah Almighty who very loves his servants has sent a training program through the prophets, developed by Himself, , trained as a messenger and educator, in order not to leave his servant in vacillation. The successfully finishers of this training have become an ideal human Allah loves and created a peaceful society by good grasping the purposes of mind and senses given and establishing the balance between them. Those who reject this training have hurt both themselves and human civilization and turned the world into the dungeon for both themselves and the other people by entering inconceivable adventures.

In this paper, it has been tried to determine required characteristics of human, involved in the "Mediocre Ummah" that praised by Allah Almighty as consistent and balanced, and how to built a peaceful community from viewpoint of the Qur'an and Sunnah.

Keywords: Mediocre, Ummah, Moderation, Balance, Direction, Extremism, Negligence.

Giriş

1. “Vasat Ümmet”

Vasat Ümmet tabiri, Vasat ve ümmet olmak üzere iki kavramdan oluşmaktadır. Bu tabirin anlamının iyi anlaşılabilmesi için, öncelikle her bir kavramın hangi anlamlara geldiklerinin vuzuha kavuşturulmasında, bunların Kur’ân-ı Kerim ve Sünnette hangi anlamlarda kullanıldıklarının bilinmesinde fayda vardır.

1.1. “Vasat” (الوسط)

1.1.1. Sözlükte “Vasat”

Vasat kavramı sözlükte, her şeyin dengelisi, mutedili, makbulü, iyisi, muteberi, ortancası ve ortalaması gibi anlamlara gelir. Vasat, iki tarafı da dengede tuttuğundan adalet anlamında da kullanılmıştır.¹ “Veseta” (وسط) veya “tevsseta” (توسط) şeklinde fiil olarak kullanıldığı zaman “Bir yerin veya toplumun ortasına girdi veya ortalarında bulundu” anlamını ifade etmiş olur.² Buna göre ism-i tafdil kipi olan “Evsat” (أوسط), bir şeyin en iyisi, en hayırlısı, kişi olarak bir toplumun en âdili,³ soy bakımından en üstünü ve en tercihlisi gibi anlamlara da gelir. Bir kişi hakkında, “Evsetu’l-Kavm” *أوسط القوم* denildiği zaman, onun kendi toplumunun konum, kalite, kişilik, soy ve şeref açısından önde olanı olduğu ifade edilmiş olur.⁴ Ayrıca “Evsat” (أوسط), vasat gibi normal düzey, bir şeyin ortalaması, ortancası, insanların normali, orta hallisi gibi anlamlara da gelmektedir.⁵ “Vâsîtatü’l-Kılâde” *واسطة القلادة* denildiği zaman ise, kolyeyi ortalayan en değerli cevher kastedilmiş olur.⁶ Bu nedenle,

¹ el-Askerî, *Mu’cemu Furuki’l-Luğaviyye*, Müessesetu’r-Risâle, et-Tab’atu’l-Ûlâ, Kum 1412, I, 572.

² İbn Seyyideh, *el-Muhkemu ve’l-Muhît*, thk. Abdülhamid Hindavî, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, et-Tab’atu’l-Ûlâ, Beyrut 2000, VII, 595.

³ Bkz. el-Hamevî, *el-Misbâhu’l-Münîr fi Garîbi’iş-Şerhi’l-Kebîr*, el-Mektebetü’l-İlmiyye Beyrut, ts, II, 658.

⁴ İbn Faris, *Mücmelu’l-Luğa*, et-Tab’atu’s-Sâniye, Müessesetu’r-Risale, Beyrut 1986, I, 924.

⁵ el-Hamevî, *el-Misbâhu’l-Münîr fi Garîbi Şerh’il-Kebîr*, II, 658.

⁶ el-Cevherî, *es-Sihah Tâcul-Luğa*, et-Tab’atu’r-Râbi’a, Daru’l-İlm Li’l-Melâyîn, Beyrut 1987, III, 1167.

adet olarak gerek gerçekten itibarlı kişiler veya liderler, gerekse de kendisine itibar atfedilenler, içinde buldukları mecliste halkı ortalayacak bir konumda otururlar. “el-Vasat” الوسط kelimesinin müennesi, “el-Vusta” الوسطي dır.

1.1.2. Kur’ân-ı Kerim’de “Vasat”

Kur’ân-ı Kerim’de “Vasat” ve türevleri; âdil, akli başında, akli-ı Selim sahibi, ortalama, orta halli gibi anlamlarda kullanılmış olup, türevleriyle birlikte Kur’ân-ı Kerim’de beş yerde geçmektedir.¹

1.1.2.1. Âdil Anlamında “Vasat”

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا “İşte böylece sizi insanlığa şahit olmanız, Resûlün de size şahit olması için sizi âdil bir ümmet kıldık” ayetinde geçen “Vasat” kelimesi, âdil anlamındadır.

1.1.2.2. Akl-ı selim sahibi Kişi Anlamında “Evsat”

Çoğu müfessirlere göre Kalem suresinin yirmi sekizinci ayeti, önceki kavimlerden Yemen’li hayırsever yaşlı bir babadan çocuklarına miras kalan bahçe sahiplerinin yoksullara karşı katı tutumlarını, Kureyş müşrikleri hakkında bir darb-ı mesel olarak getirmektedir. Bunlar, babalarının yoksullara yaptığı yardımı keserek o bahçeden hiçbir yoksula hiç bir şey vermeyeceklerine ilişkin yemin ederek inşallah bile demeden ertesi gün sabahleyin erkenden bahçenin ürünlerini devşirmeye gitmişlerdi. Ancak bahçelerinin kapkara kesilmiş olduğunu gördüklerinde, قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُونَ “Onların en vasatı (akl-ı selim sahibi olanı), ‘Ben size, Rabbinizi tenzih etsenize! dememiş miydim?’ dedi.”²

1.1.2.3. Bir şeyin Ortalaması, İyisi Anlamında “Evsat”

Yeminini bile bozan bir kimsenin kefareti belirleyen فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ “Onun kefareti,

¹ Bkz. Muhammed Fuâd Abdü'l-Bakî, *el-Mu’cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Lur’âni'l-Kerim*, (v s t) maddesi.

² Bkz. es-Sa’lebî, *el-Keşfu ve'l-Beyân An Tefsîri'l-Kur’ân*, Thk. İbn Âşûr, Dâru İhyai’t-Turâsi'l-Arabi, et-Tab’atu’l-ûlâ, Beyrut 2002, II, 8.

*ailenize yedirdiğinizin vasat olanından on yoksulu doyurmak yahut onları giydirmek ya da bir köle azat etmektir*¹ ayetinde geçen “Evsat” *أوسط* kelimesi, çeşitli tefsirlere göre normal, orta halli, emsal, benzer, bir şeyin iyisi gibi anlamlarda kullanılmıştır. Buna göre ayetin *فَكَفَّارَتُهُ* *إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ* kısmı, “Onun yemini bozmanın kefareti, ailenize yedirdiğinizin normalinden, benzerinden, iyisinden ve ortalamasından on yoksulu yedirmektir” gibi bir birine yakın şekillerde tefsir edilebilmektedir. Buna göre, yoksulu yedirme şeklindeki kefaretin en makbulü, kişinin ailesine yedirdiğinin iyisinden on yoksulu yedirmesi olarak ortaya çıkmaktadır. “(Malınızdan) sevdiğinizden (Allah yolunda) harcamadıkça, siz iyiliğe erişemezsiniz!”² ayeti de bu anlamı desteklemektedir.

1.1.2.4. Ortanca Anlamında “Vasat”

Kur’ân-ı Kerim’de beş vakit farz namaza devam edilmesi emredilirken “es-Salâtu’l-Vusta” (الصلاة الوسطى) olarak bildirilen ortanca bir namaza özen gösterilmesine özellikle dikkat çekilmiştir.³ Böylece ortanca namazın, zaman ve önem bakımından diğer dört vakit namazdan farklılık arz ettiğini anlamaktayız. Ancak Kur’ân-ı Kerim’de önemine vurgu yapılan bu namazın hangi namaz olduğu açıklanmadığından, buna dair hadis rivayetlerinin de farklı olmalarından, bu namazın bazen ikindi, bazen öğlen, bazen de sabah namazı olduğu yönünde değişik görüşler ileri sürülmüştür.⁴ Bu nedenle ayette geçen ortanca namaz anlamındaki “es-Salatu’l-Vusta” (الصلاة الوسطى) nın hangi namaz olduğu konusunda müfessirler arasında bir ittifak bulunmamaktadır. Böyle olunca, beş vakit namaza hassasiyet gösteren mü’minler, aynı zamanda namazların kalbi mesabesindeki ortanca namazı da eda etmiş olmanın bahtiyarlığına ermiş olurlar.

¹ Maide, 5/89.

² Âl-i İmran, 3/92.

³ “Namazlara ve orta namaza devam edin, Allah’a gönülden boyun eğerek namaza durun!” (Bakara, 2/238).

⁴ Bkz. İyad b. Musa b. İyad b. Amrun es-Sebtî, *Meşâriku’l-Envâr fi Sihâhi’l-Âsar*, el-Mektebetu’l-Atîka ve Daru’l-Âsar, Beyrut ts, II, 295.

1.1.2.5. Fiil Kipi Olarak “Vasata”

Vasat (الوسط) mastarının fiil kipi, “Veseta” (وسط) dır. Kur’ân-ı Kerim’de fiil olarak sadece Âdiyat suresinin فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا ayetinde, cemi müennes gaip kipinde geçmektedir. Yüce Allah bu ayette, saldırgan düşman topluluklarının üzerine akın ederek onların ortalarına kadar dalmakla, taşıdığı mücahide yardımcı olan değerli atlara yemin etmektedir.¹

1.1.3. Sünnette “Vasat”

Vasat, hadislerde daha da çok kullanılan bir kavramdır. Genellikle bir şeyin ortası, orta hallisi, bir şeyi ikiye ayıran ayırım, halkın arası gibi anlamlarda kullanıldığını görmekteyiz. Resulullah (s.a.s) zekât konusunda, “Allah sizden ne malınızın en iyisini ister, ne de en kötüsünü vermenizi emreder; lâkin malınızın orta hallisini zekât olarak veriniz!” buyurmuştur.² “Evsat” (أوسط) kipi, cennetin yüz dereceye ayrıldığını, en yüksek ve en güzel derecesinin Firdevs olduğunu, bunun ise cennetin ortasında bulunduğunu bildiren hadiste de geçmektedir.³ Yine, amellerinin en hayırlısının orta hallisi olduğunu ifade eden hadislerde de aynı kip kullanılmıştır.⁴

1.2. Ümmet (الامة)

1.2.1. Sözlükte “Ümmet”

Ümmet kavramı sözlükte; bir asrın insanları, her bir peygamberin kendi tabileri, arkasından gidilen adam, halktan bir grup insan, bir zaman dilimi, bir insan grubunu temsil eden kişi, boy-pos ve anne olmak üzere sekiz farklı anlama gelmektedir.⁵

¹ “Soluk soluğa koşan, (koşarken ayaklarını) vurarak ateş çıkaran, sabah erkenden baskın yapan, orada tozu dumana katan ve düşman topluluğunun ortasına dalan atlara yemin olsun ki, insan Rabbine karşı pek nankördür.” (Âdiyat, 100/1, 2, 3, 4, 5, 6.)

² Ebu Davûd, *Sünenü Ebî Davûd*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut, ts, II, 274.

³ et-Taberanî, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, ts, VII, 213.

⁴ el-Beyhakî, *Şu’abü’l-İman*, Mektebetü’r-Rüşd, Bombay- Hindistan 2003, V, 296.

⁵ Takıyyu’d-Din, Süleyman b. Benîn b. Halef b. Avd, *İttifaku’l-Mebânî ve İftiraku’l-Meânî*, Daru Ammar, et-Tab’atü’l-Ülâ, Ürdün 1985, I, 234.

1.2.2. Kur'ân-ı Kerim'de "Ümmet"

Ümmet kavramı, Kur'ân-ı Kerim'de yaklaşık 50 yerde geçmektedir. Bu kavramın; Hz. İbrahim'in nesli, geçmiş kavimler, kendilerine peygamber gönderilen her bir kavim, ardından gidilen önder, kendi başına bir mü'min ve bir zaman dilimi gibi çeşitli anlamlarda kullanıldığını görmekteyiz.

Bunlar arasında bizim üzerinde durmaya çalışacağımız anlam, "Peygamber ümmeti" anlamıdır.

2. Vasat Ümmetin Önem ve Misyonu

Gerek bu kavramların sözlük anlamları, gerekse Kur'ân-ı Kerim ve sünnette kullanıldığı anlamlar dikkate alındığında; insanların, mücevheratın, ibadetlerin, amellerin, hatta cennetlerin bile vasat olanlarının, hep merkezî konumunda olmaları hasebiyle kendi nevelerinin en iyisi ve en üstünü oldukları anlaşılmaktadır.

Öbür taraftan bir et parçasından ibaret olan kalbin, insan vücuduna göre küçük olmakla beraber merkezî konumda olması ve vücudun en uç noktasına kadar kanı pompalaması bakımından insanın maddî hayatının idamesine vesile olmakla büyük bir önem arz etmektedir. Bunun gibi, insan hayatının her tarafına hakikat nurlarını göndererek vicdanı aydınlatan ve duyguların merkezi hükmünde olan manevî kalbinin de en az o kadar önemli olduğu unutulmamalıdır.¹

Buna göre "Vasat Ümmet", ümmetlerin en âdili, en mutedili, en hayırlısı ve hayat çizgisi bakımından en istikametlisi olduğu anlaşılır. Kur'ân-ı Kerim'de yüce Allah'ın övgüsüne mazhar olan bu ümmetin, Hz. Peygamber'in (s.a.s) ümmeti olduğuna vurgu yapılmaktadır. Zira Kur'ân'ın muhatabı, genel manada tüm insanlar ise de, özel manada mü'minlerdir. Böylece Kur'ân, Resulullah'ın (s.a.s) ümmetinin, ümmetlerin kalbi mesabesinde olması hasebiyle, onların en hayırlısı olması şerefine ermesini, diğer ümmetlerin peygamberlerine olan bağlılıklarına oranla, onların üsve-i hasene olarak Resulullah'a (s.a.s) daha doğru bir tarz ve daha büyük bir

¹ Bkz. Bediüzzaman Said Nursî, *İşaratu'l-Îcâz fi Mezanni'l-Îcâz*, thk. İhsan Kasım es-Sâlihî, Daru'n-Neşr li Sozler, et-Tab'atu's-Sâlise, Kahire 2004, s. 84.

sadakatle tabi olmalarına bağlamıştır.¹ “İşte böylece sizi insanlığa şahit olmanız, Resûlün de size şahit olması için sizi âdil bir ümmet (ümmetlerin en iyisi) kıldık”² ayetindeki hitap, ümmet-i Muhammed’e yöneliktir. Vasat Ümmet olmanın gereğini ise şu ayet açıklamaktadır: “Siz, insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı bir ümmet oldunuz. İyilikleri tavsiye eder, çirkinliklerden sakındırır ve Allah’a gerçek anlamda iman edersiniz.”³

Yüce Allah, “İnsanlığa şahitler olmanız, Resûl’ün de size şahit olması için sizi âdil bir millet kıldık” buyurmakla, Ümmet-i Muhammed’e bir tanıklık misyonunu yüklediğini, bunu da bu ümmetin âdil olmasına bağladığını beyan etmiştir. Zira hâkim’in âdil karar vermesi, şahitlerin âdillğine dayalıdır.

Her şeyden önce Allah Teâlâ, birçok Kur’ân ayetiyle Dünya’yı bütün semavatla beraber zikretmekle, ikisini birbirine denk tuttuğunu ifade buyurmaktadır. Bu da O’nun dünyaya büyük bir önem atfettiğini göstermektedir. O halde dünyanın, milyarlarca galaksiler içindeki trilyonlarca dev yıldızlar arasında kütleli olarak çok küçük kaldığı kesin iken bu küçüklüğüyle beraber, ayetlerde hep semavatla birlikte anılması, onlara karşı fiziksel yönüyle değil, önemi bakımından boy ölçüştüğünün ifadesidir. O halde dünya, Kur’ân’a göre önemini, eşref-i mahlûkat olan insanı üzerinde taşımakla kâinatın kalbi konumuna gelmekten, insanlık ise önemini Resulullah’ın (s.a.s) ümmeti olmakla vasat ümmet haline gelmekten almaktadır.

Yüce Allah tarafından Ümmet-i Muhammed’e atfedilen vasıfların başında gelen Vasat kavramının anlamların başında yer alan âdillik; herkese, hatta insanlarla hayatı paylaşan hayvanlar da dâhil, varlık âleminde yer alan canlı, cansız her şeye Allah Teâlâ’nın tanıdığı her bir hakkın tamamıyla tevdi etmekle⁴ hayatın

¹ “And olsun ki, Resulullah, sizin için, Allah’a ve ahiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah’ı çok zikredenler için güzel bir örnektir.” (Ahzap, 33/21).

² Bakara, 2/143.

³ Âl-i İmran, 3/110.

⁴ Resulullah (s.a.s), “Daha sonra şüphesiz ki, siz Kıyamet gününde davalacaksınız” ayetini okuyunca, Zübeyr (r.a), “Ya Resulallah, dünyadayken daha önce günahata has arkadaşlarımızla olan konular da Kıyamet gününde tekrar gündeme gelecek mi?” diye sordu. Bunun üzerine Resulullah (s.a.s), “Evet, siz her hak sahibine hakkını vermedikçe kesinlikle yeniden gündeme gelecektir” buyurunca Zübeyr

dengelenmesine katkı sağlamaktır. Bu nedenle âdillik, toplumları ayakta tutan dinamiklerin başında geldiğinden, emsaline göre daha hayırlı olmanın ve daha iyi olmanın sembolü olarak bu ümmetin marka vasfı olmuştur.

Bir binayı ayakta tutan dengenin mühendislik yönünden önemi ne ise, atomlardan galaksilere kadar tüm kâinatın hassas düzeninin korumasında temel faktör olarak rol oynayan adaletin önemi de en azından o dur. Bu doğrultuda, “Adalet mülkün temelidir” denilmiştir. Bu tabir, geçmişte ve günümüzde fen ve sosyal bilimlerle uğraşan tüm bilginler tarafından temel ilke olarak kabul edilerek onaylanmıştır. Önemine binaen vecizeleşen bu ifade, dünya dâhil tüm kâinat mülkünü anlam kapsamına almaktadır.

Tüm kâinatta cari olan bu hassas düzenin idamesi için, her bir gök cisminin teker teker mevcut denge kanuna riayet etmesi gerektiği gibi, o cisimlerde yer alan katrilyonlarca atomlardan her birinin dahi aynı kanuna ayak uydurması kaçınılmazdır. Bunlardan bir tanesinin en küçük çapta bile dengesini kaybetmesi, büyük bir kıyametin kopmasına sebebiyet verecek kadar oldukça kritik bir durum arz eder. Yunus Emre, bu dengenin hassasiyetini şöyle dile getirmektedir:

Yerden göğe küp dizeseler, / Birbirine bent etseler, / İçinden birin alsalar, Seyreyle sen gümbürtüyü!

Aynı denge, hassasiyet ve önemini trilyonlarca hücrelerden meydana gelen insan vücudunun yapısı ve işleyişinde de kendisini göstermektedir. Böylece Kur’ân’ın “vasat” olarak isimlendirdiği denge, başta insan olmak üzere, kâinatın tüm unsurlarını kuşatan temel bir ilkedir. Maddî hayatın herhangi bir alanında meydana gelen bir takım yıpranmalar ve arızalarla sarsılan dengelerinin, gerekli bakım ve onarımlarla yeniden sağlanması önem taşıdığı gibi ferdî, ailevî ve içtimaî hayatta meydana gelen sarsıntılarla meydana gelen manevî dengelerinin de Kur’ânî ve Nebevî çözümlerle giderilerek hayatın yeniden stabile edilip aktivitesine kavuşturulması daha da büyük bir önem arz eder.

(r.a), “İşler zordur” dedi (Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü’l-İmam Ahmed b. Hanbel, Müessesetü’r-Risâle, et-Tab’atu’l-Ülâ, Beyrut, 2001, III, 45*).

Ayette geçen *عَلَى النَّاسِ شُهَدَاءَ* insanlara şahit olmak, sadece Âhirette, insanlar aleyhinde tanıklık yapmaktan ibaret olmayıp, meselenin dünyevî ayağı olan toplumda maddeten ve manen meydana gelen veya gelebilecek sosyal problemlerin giderilmesinde sorumluluk almak anlamına geldiği de göz ardı edilemez.

Ayette geçen şahitler anlamındaki *شهداء*, “şühedâ”, *شهِيد* “şehîd” sıfatının çoğuludur. Şehîd *شهِيد* ise, *فَعِيل* kalıbında, işin yapıcısını gösteren bir ism-i faildir. Bu kavramın mastarı ise, *الشهادة* şehadettir. Bu ise, kesin bir doğrudan haber vermek, doğru bilgi vermek¹, olay yerinde hazır bulunmak, bir şeyi, bir olayı gözüyle görmüş olmak, gözüyle gördüğünü anlatmak veya gözüyle görmüş gibi kesin bir bilgiyle meseleyi aydınlığa kavuşturmak demektir.² Buna göre insanın bir şeye tanıklık yapması için toplumsal hayatta meydana gelen olayları bizzat kendisinin hazır bulunup gözüyle görmüş olması gerekmektedir. Böyle olunca da, “Sizler insanlara birer şahit (ve örnek) olunuz, Peygamber de size bir şahit (ve örnek) olsun diye sizi vasat bir ümmet yaptık” ayetinin “Sizler insanlara birer şahit (ve örnek) olunuz” kısmına, İslâm Ümmetinin, görmedikleri geçmiş peygamberlerin ümmetlerine yapmış oldukları tebliğle ilişkin Kıyamet gününde tanıklık yapacakları yönünde bazı tefsirlerde getirilen yorumlar, biraz daha zayıf bir ihtimaldir. Bilindiği gibi Resulullah (s.a.s), İlâhî mesajları ümmetine tebliğ ederken onlarla iç içeydi. Başta Veda’ Hutbesi olmak üzere, çeşitli konuşmalarında *ألا بلغت* “Acaba tebliğ edebildim mi?” şeklindeki mükerrer sorusunu sahabeye yöneltip onlardan “Evet” cevabını alınca, *اللهم اشد* “Allahım, sen şahit ol!” diyerek orada bulunan sahabeyi şahit gösterdikten sonra, Yüce Allah’tan da tanıklık yapmasını dilemesi, tebliğ noktasında ümmetine karşı sorumluluğunu bir nevi test etme ve sorgulama biçimiydi. Böylece Resulullah (s.a.s), ümmetine yönelik yaptığı tebliğ ve irşat ödevinin ümmet içindeki yansımalarını da bizzat kendisi de gözetliyordu. Bunun gibi, Onun ümmetinin fertleri

¹ Bkz. el-Cevherî, *es-Sihâh Tacu’l-Luğa*, (ş. h. d) maddesi, II, 494.

² en-Nesefî, *Talebetu’t-Talebe*, Mektebetu’l-Âmire, Bağdat 1311, I, 132.

de bizzat içinde yaşadıkları insanlara Allah'ın Kitabından ve Resulünün (s.a.s) sünnetinden yapmış oldukları tebliğ ve irşat¹ sorumluluğu noktasında tanıklık yapmaları, bu Nebevî misyon itibariyle ayetin ruhuna daha uygun düşmektedir. Bu şekil bir tanıklık ise, toplumun şerefine direkt katkıda bulunmak olduğundan, şerefli bir ödevdir.

İnsanoğlu, sosyal bir varlık olmanın gereği iç içe yaşamak durumundadır. Bu da fertlere bir takım haklar verdiği gibi, karşılıklı sorumluluklar da yüklemektedir. Bir arada yaşayan insanlar ise birbirlerinin tavır, tutum, davranış ve gidişatından ya bizzat görerek veya kesin bilgiye dayalı bir şekilde dolaylı olarak haberdar olacaktır. Bu durum ve gidişat ise, ya olumlu veya olumsuz yönde gelişecektir. Kur'ân, her iki halde de İslâm toplumunun fertlerine bir sorumluluk yüklemektedir. Buna göre olumlu gelişmeleri "Emr-i bilmaruf" ödeviyle teşvik edip, destekleyerek daha da gelişmenin daha da güçlenmesine katkı sağlamak, olumsuz gelişmelerin ise, "Nehy-i 'anilmünker sorumluluğuyla izalesine çalışmaktır.² Zaten ayetin *وَيَكُونُ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا* "Ta ki, Peygamber de size bir şahit (ve örnek) olsun" ifadesiyle bağlanmış olması, tebliğden sonra ümmetin gözetim misyonunun başta Resulullah'a (s.a.s), Onun üzerinden de ümmetine yüklendiğini açıkça göstermektedir.³

Görüldüğü gibi, gidişatın seyrine göre farklı tavırlar almak, yukarıda temas edilen iki yönlü tepki göstermeyi gerektirmektedir. Buna göre durum ne olursa olsun topluma karşı bigâne kalmak, bir tepkisizliktir; tepkisizlik ise sorumsuzluktur; sorumsuzluk ise insanın yaradılış amacına aykırı bir tutum olduğundan iki dünya da cezayı mucip bir davranış biçimi ve eski kavimlerin helâk nedenidir. O halde, olumsuzluklar karşısında suskunluğu tercih etmek nasıl bir tepkisizlik ve sorumsuzluk ise, güzel ve olumlu gelişmeleri desteklememek veya teşvik etmemek de farklı bir sorumsuzluk biçimi olduğu gibi, bu gelişmelere karşı olmak veya engel olmaya

¹ Bkz. Ebu'l-Kasım en-Nisabûrî, *I'cazu'l-Beyan fi Meâni'l-Kur'ân*, Thk. Hanif b. Hasan el-Kasimî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, et-Tab'atu'l-Ûlâ, Beyrut 1415, II, 583.

² "Sizden hayra çağırın, iyiliği tavsiye edip, kötükten sakındıran bir topluluk bulunsun! İşte onlar kurtuluşa erenlerdir." (Al-i İmran, 3/104).

³ Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Daru't-Tunusiyye li'n-Neşr, Tunus 1984, II, 21; XXIII, 273.

çalışmak ise tamamen bir hıyanettir. Bu gibi tepkisizler, zulüm ve fitneyi onaylamak anlamına geldiğinden onların yaygınlaşmasına, sonuçta da sosyal dejenerasyonların ve erozyonların yaşanmasına, böylece toplumun çöküşüne neden olduğundan Kur'ân'ın uyardığı musibet-i ammenin gelmesine sebebiyet vermektedir.¹ Bundan dolayı da birey ve toplum hangi çeşit sorumsuzluğu işlerse işlesin, Kur'ân'a göre sorguya çekilmekten kurtulamayacaktır.²

4. İslâm Ümmetinin Özellikleri

Yukarıda da görüldüğü gibi İslâmî bir toplum olma, içi boş bir aidiyetle değil, bazı görev ve sorumlulukları yerine getirmeyi, bazı bedeller ödeyip fedakârlıklar göstermeyi gerektirmektedir. Toplumun bunların gerçekleştirilmesi sonucunda yüce Allah'ın övgüsüne lâyık bazı üstün vasıfları kazanabilmektedir.

İnsanlara şahitlik yapma, onlara örnek olma kıvamına gelebilme açısından bu ve ödev ve sorumluluklar, birbiriyle bağlantılı olarak aşağıdaki iki ayette şöyle ifade edilmektedir:

“Ey İman edenler, rükûa varın, secde edin Rabbinize kulluk edin ve hayır işleyin ki, kurtuluşa eresiniz.”; “Bir de Allah yolunda hakkıyla cihad edin, O sizi seçti ve dinde üzerinize hiçbir güçlük yükledi. Babanız İbrahim'in dinine uyun. Allah sizi hem daha önce, hem de bu Kur'ân'da müslüman diye isimlendirdi ki, Peygamber size şahit ve (örnek) olsun, siz de insanlara şahit ve (örnek) olasınız.”³

Birinci ayette, mü'minlere imanlarıyla hitap edilerek, kurtuluşa ermeleri umuduyla imanlarının gereği olarak ibadetin özü olan ve tazimi sembolize eden rükû ve secdeye varmaları, yani ihlasla adabına uygun bir şekilde namaz kılmaları, Rableri olması hasebiyle sadece Allah'a kulluk etmeleri ve hep hayırlı işler sergilemeleri kendilerinden istenmektedir.

Müteakip ayetin başında da mü'minlerden, Allah yolunda hakkıyla cihad etmeleri istenmektedir. Ayette hakkıyla cihat vurgusunun yapılmasında, konunun mecrasından saptırılabilmesine

¹ “Bir de öyle bir fitneden sakının ki, o, içinizden sadece zalimlere erişmekle kalmaz,(umuma sirayet eder ve hepsini perişan eder)” (Enfal, 8/25).

² “Allah yaptığınızdan sorumlu tutulmaz; onlar ise sorguya çekileceklerdir.” (Enbiya, 21/23).

³ Hac, 22/78.

dair ince bir işaret bulunduğundan “Cihad” kavramı üzerinde de kısaca durmakta fayda vardır.

Cihad sözlükte, maksada ulaşmak için elden geldiğince gösterilen çaba ve sarf edilen tüm gayretler ve fedakârlıklar demektir. İstilahta ise, Allah’ın rızasına ermek amacıyla ilay-i Kelimetullah için, bir mü’minin her yönden elden geldiğince gerekli tüm çaba ve gayretleri sarf etmesi demektir. Şunu özellikle belirtmek gerekir ki, gerek önceden, gerek günümüzde geniş anlam alanı daraltılan cihad kavramı, sadece istisnâî bir hal olan silahlı savaşla özdeşleştirilmekle ne yazık ki, hep kısırlaştırılmakla onun içi boşaltılarak yozlaştırılmasına sebebiyet verilmiştir. Bu nedenle ne zaman cihattan bahsedilmiş ise, çağrışımla akla hep savaş gelmiştir. Oysa cihad genel anlamda, Allah’ın emirlerine tam anlamıyla uymaya, yasaklarından da elden geldiğince kaçınmaya çalışmak;¹ bununla beraber insanları ihlasla Allah yoluna davet ederek insanların en büyük maksat olan Allah’ın rızasına ermeleri, dolayısıyla da iki cihan saadetine kavuşmaları için üstün çaba ve gayret sarf etmek demektir. Bu kapsamda insanları en büyük düşmanları olan cehaletten kurtarmak üzere sağlıklı bir eğitim ve öğretimi yaygınlaştırmak, güzel öğütlerle insanları Allah’ın yoluna davet etmek, güzel ahlâk ve edep ilkelerine yönlendirerek bunların davranış haline gelmelerine katkı sağlamak, her türlü kötü davranış ve alışkanlıklardan vazgeçirmeye yönelik alınması gereken tedbirlere destek vermek, toplumun ilâhî ilkeler etrafında birlik ve beraberliğini sağlama yönünde gayret sarf etmek, manen olduğu kadar maddeten de ilerlemesine katkı sağlamak gibi hususlar söylenebilir.²

¹ Enes b. Malik’in annesi Ümmü Süleym Resulullah’a, “Bana tavsiyelerde bulun, Ya Resulallah” dedi. Resulullah (s.a.s) da ona, “*Me’asîyi (günahları) terk et, zira bu en hayırlı hicrettir, feraize (farz kılınan bütün ibadetlere) dikkat edip, devam et; zira bu cihadın en üstünüdür, Allahu da çok zikret, Kıyamet gününde Allah’ın huzuruna Onu zikretmekten daha güzel bir şeyle gelemezsin ” buyurdu.*” Bkz. et-Taberanî, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, Mektebetü İbn Teymiye, Kahire, ts, XXV, 129.

² Bkz. es-Sa’dî, Abdurrahman b. Nâsir b. Abdillâh, *Teysîru’l-Kerîmi’r-Rahman fi Tefsiri Kelâmi’l-Mennan*, Thk. Abdurrahman b. Mualla el-Luveyhik, Müessesetu’r-Risâle, et-Tab’atu’l-Ûlâ, byy. 2000, I, 546. Ayrıca bkz. el-Begavî, *Me’âlimu’t-Tenzîl fi Tefsiri’l-Kur’ân*, Thk. Abdu’r-Rezzak el-Mehdî, Dâru İhyai’t-Turâsi’l-Arabî, et-Tab’atu’l-Ûlâ, Beyrut 1420, III, 354.

Böylece İslâm âlimleri cihadı, maddî ve manevî olmak üzere iki kısma ayırmışlardır. İslâm yurdunun düşman istilasına uğraması gibi istenmeyen bir durumun vukuunda mutlaka başvurulması gereken silahlı cihad, istisnâî bir durum arz ederken, başta nefsin rezil tasallutu ve istibdadından kurtulmak üzere bütün kötülüklerle yapılan mücadele kapsamında ma'siyetlerden sakınma ve evâmire imtisal manevî cihadı ifade eder. Manevî cihat, kesintisiz bir süreklilik arz ettiğinden büyük cihat anlamında, "Cihad-ı ekber" olarak adlandırılmıştır.¹

Bediüzzaman, konuyla ilgili şu hususlara dikkat çekmektedir: "Asıl mesele bu zamanın cihad-ı mânevîsidir. (Zamanın) Mânevî tahribatına karşı sed çekmektir. Bununla dahilî âsâyîşe bütün kuvvetimizle yardım etmektir."² Herkes kendi âleminde bir kumandan olduğundan, âlem-i asgarında (kendi küçük âleminde) cihad-ı ekber ile (büyük cihadla) mükelleftir. Ve ahlâk-ı Ahmediye (aleyhissalâtü vesselâm) ile tahallûk (ahlâklanmak) ve sünnet-i Nebeviyeyi ihyâ ile muvazzaftır."³ Mademki muvahhidiz, müttehidiz. Herbir mü'min i'lâ-yı kelimetullah ile mükelleftir. Bu zamanda en büyük sebebi maddeten terakki etmektir. Zira, ecnebîler fünün ve sanayi silâhıyla bizi istibdad-ı mânevîleri altında eziyorlar. Biz de, fen ve san'at silâhıyla i'lâ-yı kelimetullahın en müthiş düşmanı olan cehil ve fakr ve ihtilâf-ı efkârla cihad edeceğiz."⁴

Cihad kavramını bu geniş anlamıyla dikkate alarak ayete tekrar baktığımızda, şu hususlar ortaya çıkar: Allah Teâlâ, mü'minleri gerek emir ve yasaklarına riayet etmek, kuralına göre tebliğ ve irşada devam etmekle, sürekli bir şekilde manevî cihada, istenmemekle birlikte İslâm ülkesi ve toplumunun saldırıya uğraması durumunda da savunma hakkını kullanmaya gerekli hassasiyeti göstermeye davet etmektedir. Bu görevler, şerefli birer mükellefiyetler olup, ifa edilmeleri durumunda, mükelleflerinin

¹ "Resulullah, (s.a.s) bir gazadan döndüğünde, biz küçük cihaddan büyük cihada döndük" dedi." şeklindeki hadisin rivayetinde zayıflık görülmüşse de mana bakımından doğru kabul edilmiştir. Bkz.

² Bediüzzaman, *Emirdağ Lahikası*, İstanbul 1993, s. 481.

³ Bediüzzaman, *Divan-ı Harb-i Örfî*, s. 55.

⁴ Bediüzzaman, *Hakikat Dinî Ceride*, sayı: 70, Mart 1909.

değerlerine değer katarlar. Ayette bu görevler aşamalı olarak zikredildikten sonra, bunlara dayalı değerler şöyle sıralanmıştır:

“O sizi seçti”, “dinde üzerinize hiçbir güçlük yükledi”, “Babanız İbrahim’in dini üzere kıldı”, “önceki kitaplarda da, bu Kur’ân’da da sizi Müslüman olarak adlandırdı.” Mü’minlere yüklenen bu mükellefiyetlerin karşılığı olan bu yüce değerlerin İslâm toplumuna atfedilmesinin illeti ise, *“Ta ki, Peygamber size şahit ve (örnek) olsun, Siz de insanlara şahit ve (örnek) olasınız”* şeklinde açıklanmıştır. Böylece geçen ayetler ışığında İslâm toplumunun özelliklerini şöyle sıralayabiliriz.

4.1. Vasat bir Ümmet Olma

Yukarıda da geçtiği gibi, âdil ve mutedil bir ümmet olmaktır ki, Bir taraftan hakkı hak olarak bilir, ona ittiba eder; batılı da batıl olarak bilir ondan içtinap eder. Öbür taraftan ifrat ve tefrit halinin zararlı olduklarının bilinciyle onlardan kaçınarak tutarlı bir hayat sürdürmesi hasebiyle yolların en iyisi olan itidal çizgisini takip eder. Bu nedenle itidal, İslâm ümmetinin önceki ümmetlerden farklı bir özelliği olduğu gibi, peygamberlerin de özelliklerindedir. Aynı zamanda tüm peygamberlerin insanları davet ettikleri hususlardandır. Zira itidal çizgisi her şeyin en iyisi olduğu gibi, ifrat ve tefrit şeytanın insanları en çok sevk etmeye çalıştığı en tehlikeli iki noktadır. Bu nedenle eski kavimlerin helâk nedenlerindedir.

4.2. Seçilmiş Bir Toplum Olmak

Yüce Allah tarafından tüm toplumlar arasından tercih edilmiş bir toplum olmak, başka toplumlara göre kesin bir üstünlük ifade etmektedir. Bu şerefin yüceliği, fazla izaha ihtiyaç göstermemektedir.

4.3. Dinde Bir Zorluğun Olmaması

Yukarıda geçen Hac Suresinin 78. ayetinde Yüce Allah, mü’minleri mükellef tuttuğu bu şerefli dinî vecibelerin hiç birisinin edasında hiç bir zorluk ve sıkıntının bulunmadığına dikkat çekmiştir. Bu ise yüce Allah’ın diğer ümmetlerden farklı olarak İslâm ümmetine dinî yönden bir takım kolaylıklar sağladığını ifade eder. Aslında mevcut mükellefiyetlerin tümü, her insanın rahatlıkla yerine

getirebileceği kolaylıkta olmakla beraber, yine de beşerî açıdan meydana gelebilecek bir takım sıkıntılar karşısında ayrıca bazı kolaylıkların sağlandığını da görmekteyiz. Misal olarak İslâm dininin; yaşlılardan, hastalardan, çocuklardan, âmâlardan ve topallardan dışa karşı cihada çıkma ve Cumaya gitme mükellefiyetini, malı nisap miktarına varmayanlardan ise zekât mükellefiyetini kaldırması, yolculukta geçen dört rekâtlı farz namazların iki rekâta indirilmesi, Ramazan ayında yapılan yolculuk esnasında geçen orucun başka zamanda güne gün kaza edilmesi şartıyla tehir edilebilmesine, yolculuk esnasında su bulamama veya hastalıktan dolayı suyu kullanamama, cenaze namazına yetişememe gibi endişelerin bulunması durumunda teyemmümle namazın kılınmasına ve soğuk havalarda mestler üzerine mesh edilebilmesine cevaz vermesi, ümmetine tanıdığı kolaylıklardan bazılarıdır.

4.4. İslâm Toplumunun Hz. İbrahim’le İlişkilendirilmesi

Ayette, Resulullah’ın (s.a.s) neslinin Hz. İbrahim’e dayandığına işareten, İslâm toplumu ile Hz. İbrahim arasında manevî bir babalık ilişkisi kurulmakla beraber, Hz. İbrahim’in dini ile İslâm dini Vahdaniyet ortak paydasında buluşturulmaktadır.

4.5. Müslüman Olarak Adlandırılma

Ayetin bir sonraki aşamasında İslâm Ümmetinin, gerek önceki kitaplarda, gerekse Kur’ân’da bizzat yüce Allah tarafından “Müslümanlar” olarak adlandırılmış olduğuna dikkat çekilmiştir. Bu şekilde bir adlandırılma, yine İslâm ümmetinin alâmet-i farikalarındadır.

4.6. İnsanlara Şahit Olma

Ayetin sonuna doğru, İslâm ümmetinin Allah Teâlâ tarafından hazırlanarak böyle önemli bir kıvama getirilmesinin illeti ise, bu ümmetinin insanların durum ve davranışlarıyla alakadar olup onlara örneklik teşkil etmesidir. Ayetin sonunda ise, Allah tarafından Ümmete bu şerefe karşılık, bazı şanlı mükellefiyet yüklenmiştir ki onlar da, bütün ibadetlerin özü olan namazın ikamesi, yani namazın sırf Allah rızası için tüm adap ve erkânıyla eda edilmesi, zekâtın verilmesi ve insanın bütün varlığıyla en güzel dostu ve en iyi

yardımcısı olan Rabbine bağlanması ve O'na sığınmasıdır. Görüldüğü gibi, ayette İslâm ümmetine yüklenen üstün ödev ve sorumluluklar açıklandıktan sonra, gelen her bir ifade ile Ümmet-i Muhammed'in şerefi adım, adım güçlendirilip yüceltilmektedir.

Konuyla alakalı ayetlere toplu baktığımızda, Kur'ânî yüce vasıfları hak etmenin, bir takım bedeller ve fedakârlıklar gerektirdiğini görmekteyiz. *“Vasat ümmet olma”, “Âdil Ümmet Olma”, “En hayırlı bir ümmet olarak insanların hayrı için ortaya çıkarılmış olma”*¹; *“Allah tarafından seçilmiş bir toplum olma ve yine O'nun tarafından “Müslüman” olarak adlandırılmış olma”*² gibi Bunları da ümmet bireylerinin *“İlâhî emir ve yasaklara hassasiyet göstermekle Allah'a verdikleri ahde vefa gösterip verdikleri güçlü sözleri bozmamaları, Allah'ın kurulmasını emrettiği akrabalık başta olmak üzere insanlar arasındaki dostluk ilişkilerine hassasiyet gösterenler, sırf Allah'ın rızasını göz önünde tutarak sabredenler, Allah'a karşı kötü bir hesap vermekten korkanlar, namazlarını dosdoğru kılanlar, Allah'ın verdiği rızıktan gizli-açık infakta bulunanlar, kötülükleri, iyilikle savmaları,”*³ *“sadece eşlerine ilgi duyarak iffetlerini korumaları, emanete riayet edenler”*⁴ *“emr-i bilmaruf, nehy-i ani'l-münkere itina göstermeleri”*⁵, *“işlerini meşveret ve şuraya dayalı sürdürmeleri”*⁶, *“birbirlerine karşı çok merhametli, ancak saldırgan inkârcılara karşı şiddetli ve cesur olmaları”,* hem kendi kendilerine, *“hem birbirlerine karşı sorumluluk duygusu içinde olmaları”* şeklinde özetleyebiliriz.

Bu şekilde İslâm'ın fertle beraber topluma da bir takım sorumluluklar yüklemesiyle, toplumda kendiliğinden bir oto kontrol sistemini ortaya çıkmaktadır. Aslında, milletin kendi kendisini idare etme iradesi de, tam bu noktada gerçek anlamıyla tecelli etmektedir.

Ayetin hedef gösterdiği otokontrol sistemi, toplum açısından yüce Allah'ın Ümmet-i Muhammed'e (s.a.s) kazandırmış olduğu özel bir sosyal sigortadır. Toplumsal bilincin fert üzerindeki etkileri inkâr edilmediği gibi, ferdin de toplum üzerindeki etkisi inkâr edilemez.

¹ Bkz. Bakara, 2/143.

² Bkz. Hac, 22/78.

³ Ra'd, 13/22.

⁴ Mü'minûn, 23/6.

⁵ Al-i İmran, 3/104.

⁶ Şûrâ, 42/38.

Ancak yine de hiçbir kimse, insanın bizzat kendisi kadar kendi benliği üzerinde etkili olamaz.

5. Vasat Bir Hayat Tarzı (En İyi Bir Hayat Tarzı)

Kur'ân-ı Kerim'e topluca baktığımızda, vasat diye tabir edilen itidal halinin, hayatın tüm yönlerini ve alanlarını kuşatmış olduğunu görürüz. Bu alanların önde gelenlerini şöyle sıralamamız mümkündür:

5.1. Din ve İnançta Vasat

Kâinata en büyük hakikat elbette imandır. Hiçbir şeye inanmamak, en büyük bir tefrit olduğu gibi, olur olmaz şeylere inanmak ise, büyük bir ifrattır. Bunun vasat hali ise doğruya, doğru bir şekilde inanmaktır. Bu nedenle yüce Allah, Peygamber'inin (s.a.s) hak ve istikamet üzerinde olduğunu çeşitli ayetlerle bildirmekle onun vasat yolun davetçisi olduğunu ifade buyurmuştur. “Şüphesiz ki, sen açık bir hak üzeresin!”¹; “Sen, sana vahyedilene sınıksız sarıl, Şüphesiz sen, dosdoğru yoldasın.”²; “Sen gerçekten dosdoğru bir yol üzeresin.”³ Yüce Allah, bu gibi ayetlerle Hz. Peygamberin tam anlamıyla hak ve istikamet üzere bulunduğunu, başta iman ve ubudiyette en mükemmel bir çizgide bulunduğunu, buna bağlı olarak Onun irşat ve tebliğinin de hep hak ve istikamet çizgisinde olduğunu, dolayısıyla Onun takip ettiği yolun dışında kalan tüm yolların batıl olup şeytanî olduğunu beyan buyurmuştur.

Aslında Fatıha suresinde yer alan ve oldukça güzel bir dua örneği olan dördüncü, beşinci, altıncı ve yedinci ayetler, din ve inanç yönünden takip edilen üç yolu dile getirmektedir. Bunlardan “An'amte aleyhim” (أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ) ifadesi; nebiler, sıddıklar, sâlihler ve şehitlerin takip ettiği Sirat-ı Müstakim ve hidayetin ta kendisi olan vasat yolu, “el-mağdubi aleyhim” (الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ) ifadesi; bütün delil ve bilgiye rağmen inkârcılık yapan ifratçı Yahudilerin yolunu, “ed-

¹ Fetih, 48/36.

² Zuhruf, 43/43.

³ Hac, 22/67.

dâllîn” (الضَّالِّينَ) ifadesi ise; hiçbir bilgiye dayanmayarak haktan sapan tefritçi Hıristiyanların yolunu temsil eder.¹

Gerçekten ve haktan yana olma, Yüce Allah’ın insan tabiatına dercetmiş olduğu fitrî özelliklerin başında gelir. Bu itibarla çevresinden hiç yalan duymayan bir çocuk, yalanın ne olduğunu bilmez; çünkü yapısında böyle bir şey yoktur. Bu nedenle ilk dönemlerinde duyduğu her sözün ve çevresinde gelişen her şeyin hep doğru olduğuna inanır, bu nedenle konuşurken de daima da doğruları söyler; kendisine vaat edilen bir şeyin yerine getirilmemesi durumunda verilen o sözün yalan olduğuna hükmederek ondan oldukça rahatsızlık duyduğundan ağlamaya başlar. İşte bu ağlayış, çocuğun fitratına ters düşen yalana karşı gösterebildiği en sert bir tepki biçimidir.² Böylece çocuk yalan söylemeyi, yapısal olarak doğuştan değil, çevresinden görmek ve duymakla taklitçilik yoluyla öğrenir. Yaradılış, tamamen doğruluk üzerine temellendirildiğinden, fitrat yalan söylemez. İşte Resulullah’ın (s.a.s) daveti, insanların mahiyetinde fitratın var olan gerçekçilik duygusuyla bire bir örtüştüğünden bu duygusu dumura uğramamış toplum kesimlerinde hüsn-ü kabul görmüştür. Gerek Resulullah’ın (s.a.s) ve gerekse ashab-ı Kiramın Hudeybiye barışının sağladığı imkânla yaptıkları irşat ve davet, kalpleri duru halk olan kitlelerinde mükemmel bir yansıma bulduğundan Nasr Suresinde açıkça bildirildiği gibi -üç yıl gibi kısa bir süre içinde- hiçbir baskı altında kalmadan insanlar kendi hür iradeleriyle dalga dalga Allah’ın dinine girmişlerdir.

İnsanın her zaman kendi başına yaptığı arayışla doğruyu bulması, önemli bir problem oluşturmuştur. Yüce Allah kullarının bu arayışlarında çıkmaza girmemeleri ve yollarını şaşırılmaları için, rahmetinin gereği olarak zamanın ihtiyacına göre, Hz. Âdem’den, Resulullah’ın (s.a.s) dönemine kadar bir rivayete göre yüz yirmi dört bin sadık muhbir ve mürşitler göndermiştir. Bunların hepsinin ilk ve

¹ Bkz. Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, Dâru İhyau'l-Kütubi'l-Arabiyye, Kahire, 1383, I, 307.

² “Her dünyaya gelen çocuk, fitrat üzere (temiz İslâm fitratı) doğar.” (İmam Malik, *el-Muwatta'*, Müessesetü Zayed b. Sultan Âl-ü Neheyân, et-Tab'atu'l-Ülâ, Ebu Zabî, 2004, II, 338).

ortak davası, kâinatın en büyük gerçeği olan “*Lâ ilâhe illallah*” لا اله الا الله olmuştur. Bu peygamberlerden her birisi, Kâinat Halkından başka mabud-u bilhak hiçbir ilâh olmadığı gerçeğini ders vermekle, bir taraftan insanların kalplerini şirkin kirinden arındırma, bir taraftan da iman cevheriyle süsleme yolunda olağan üstü çaba sarf etmişlerdir, başta Resulullah (s.a.s) olmak üzere, suikast girişimleri dâhil, akla hayale gelmedik insanlık dışı muamelelerle karşı karşıya kalmışlar, hepsi de kendi kavimlerinin ileri gelenleri tarafından bile bile yalanlanmışlardır.¹

Şirk kavramının sözlük olarak; paylaşmak, bölüşmek anlamına geldiği gibi terim olarak; Yüce Allah ile Ulûhiyet, Rubûbiyet ve Ubûdiyetinden, esma, sıfat, fiil ve tasarrufundan olan her hangi bir şeyin bir denk ve benzer tarafından paylaşıldığına inanılması şeklinde tarif edilebilir. Bu tariften hareketle, şirk; şirk-i ekber (büyük şirk) ve şirk-i asgâr (küçük şirk) olmak üzere iki kısımda mütalaa edilmiştir. Yaptığımız bu tarif, şirk-i ekberin tarifidir. Şirk-i asgâr ise Resulullah’ın (s.a.s) ifadesiyle riyadır.² Dinî bir vecibeyi Allah rızası için değil, başkası görsün, beğensin diye yapmaktır. Ancak sürekli bir riyakârlık pozisyonu, kişiyi şirk-i asgardan ziyade, psikolojik bir hastalık olan münafıklık statüsüne sokar. Münafığın hükmü ise kâfirden eşedir.

Elbette gerek Kureyş’in, gerekse önceki kavimlerin üzerinde buldukları şirk, şirk-i ekberdir. Ancak bu şirkin genel anlamda tamamen bir inkâr-ı ülûhiyet olmayıp, bir inanış biçimi olduğunu Kur’ân-ı Kerim’in birçok ayetlerinden öğrenmekteyiz. Kur’ân-ı Kerim, müşriklerin kendileri açısından putlara tapma gerekçelerini, onların kendi diliyle şöyle ifade eder: “*Biz onlara (putlara), sadece bizi Allah’a daha çok yaklaştırsınlar diye ibadet ediyoruz*” derler.³ Bu ve benzeri⁴ âyetler, müşriklerin çoğunluğunun, yerin göğün

¹ “Eğer seni yalanladılarsa da, senden önce açık delilleri, hikmetli sayfaları ve aydınlatıcı kitabı getiren peygamberler de yalanlanmıştı.” (Âl-i İmran, 3/184).

² Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü’l-İmam Ahmed b. Hanbel, Müessesetü’r-Risâle*, et-Tab’atu’l-Ûlâ, Beyrut 2001, III, 39.

³ Zümer, 39/3.

⁴ “*And olsun, Onlara (müşriklere) yerin göğü kim yarattı; güneşi ve ayı emrinize kim verdi? diye soracak olsan, onlar, “kesinlikle Allah” diyeceklerdir.*” (Ankebût, 29/62); Ayrıca bkz. Lokman, 31/25; Zümer, 39/38; Zuhruf, 48/87.

yaratıcısının yüce Allah olduğuna; semadan yağmur yağdırarak ölmüş olan yeri yeniden ihya edenin, Âlemlerin Rabbi olduğuna inandıklarını göstermektedir. Bununla beraber, sadece Kâinat Halikî'nin dostluğuna daha fazla erişebilme arzusuyla putların sembolize ettiği manvî bir takım güçlerin, kendileriyle Allah arsında aracılık yaptığını inanmaları, onları müşrik statüsüne sokmuştur. Netice itibariyle bazı insanların, Allah-kul arasında bir takım araçların var olduğuna inanmaları, doğru ve hak olan vasat ümmet inancından bir uzaklaşma ve sapma olduğundan, kendilerince böyle bir masumane inanış bile Kur'ân'ın ifadesiyle şirk gibi en büyük bir zulmün karanlığından ve müşrik gibi bir sıfatı taşımaktan onları kurtaramamıştır.

Öbür taraftan ehl-i kitaptan olan Hıristiyanların din ve inanç noktasında hak olan vasat inanç çizgisinden saptıkları için, Yüce Allah tarafından şöyle uyarıldıklarını görmekteyiz: *“Ey Ehl-i Kitap! Dininizde aşırı gitmeyin ve Allah hakkında gerçekten başka bir şey söylemeyin. Meryem oğlu İsa Mesîh, ancak Allah'ın resulüdür; Allah'ın Meryem'e ulaştırdığı “Kün (Ol!)” kelimesi(nin eseri)dir. O'ndan bir ruhtur; şu halde, Allah'a ve peygamberlerine iman edin; Allah üçtür demeyin; sizin için hayırlı olmak üzere böyle demekten vazgeçin; Allah ancak bir tek Allah'tır. O, çocuğu olmaktan münezzehdir. Göklerde ve yerde ne varsa hepsi O'nundur. Vekil olarak Allah yeter.”*¹ Kur'ân bu ayetiyle, Hıristiyanların, dinlerinde aşırıya gitmekle, nasıl şirke düştüklerini ayrıntılarıyla ortaya koyarken yüce Allah, ehl-i Kitab'ın Hz. Peygamber tarafından da şöyle uyarılmasını istemiştir: *“De ki: Ey Kitap ehli! Dininizde haksız yere aşırı gitmeyin!”*² Çünkü, Hıristiyanlar, Hz. İsa ve Annesi Hz. Meryem hakkında ifrat ederek onları ilâhlaştırdılar. Yahudiler ise, tefrit ederek Hz. İsa'nın peygamberliğini inkâr etmekle kalmayıp Hz. Meryem'in iffetine de dil uzatmışlardır. Vasat ve hak olan din-i İslâm ise, Hz. İsa'yı peygamber, Hz. Meryem'i de iffet sembolü kabul etmekle beraber, ikisinin de ülûhiyetini reddederek bunu şirk olarak telakki eder.³

¹ Nisa, 4/171.

² Maide, 5/57.

³ Bkz. el-Hicâzî, *et-Tefsîru'l-Vadîh*, Dâru'l-Cil, et-Tab'atu'l-Âşire, Beyrut 1415, I, 545. Yine bkz. ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Münîr*, Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, et-Tab'atu's-Sâlise, Dimâşk 1418, VI, 276.

Kur'ân, yine ehl-i Kitabın peygamberlerine karşı sevgide, dolayısıyla da dinlerinde aşırıya gitmeleri sonucunda nasıl şirk bataklığına düştüklerini de şöyle haber vermektedir: *“Yahûdiler, Uzeyr Allah'ın oğludur” dediler. Hıristiyanlar ise, Mesih Allah'ın oğludur” dediler. Bu onların ağızlarıyla söyledikleri (hiçbir gerçeği yansıtmayan) sözleridir. Onlar bu sözlerini, daha önce inkâr edenlerin sözlerine benzetiyorlar. Allah onları kahretsin! Nasıl da çevriliyorlar?”*¹

Elbette ayette dikkat çekilmek üzere açıklanmayan çevrildikleri şey; hak, vasat ve itidal çizgisi olan tevhit inancıdır.

Kur'ân bu şekilde din ve inançta ifrata varan bu kesime yönelik eleştirisini şöyle yoğunlaştırmaktadır: *Yahudiler, Allah'ı bırakıp, hahamlarını; (Hıristiyanlar) ise, rahiplerini ve Meryem oğlu İsa'yı rab edindiler. O'ndan başka ilâh yoktur. O, onların ortak koştukları her şeyden uzaktır.”*² *“İsrail oğullarından kâfir olanlar, Davud ve Meryem oğlu İsa'nın diliyle lânetlenmiştir. Bunun sebebi, söz dinlememeleri ve sınırı aşmalarıdır.”*³

Kur'ân, böylece ehl-i Kitabın içine düştüğü açmazdan önemle bahsederken, ehl-i İslâm'ın da dikkatini çekerek bir nevi, *“Siz de peygamberinizin, ulemâ ve meşâyihinizin sevgisinde ehl-i Kitabın yaptığı gibi ölçüyü kaçıırırsanız, aynen onların durumuna düşersiniz!”* şeklinde dolaylı bir mesaj vermektedir. Resul-i Ekrem, bu konuda şu uyarıyı yapmaktadır: *“Sakın dinde aşırılık yapmayın! Sizden öncekileri helâke götüren, onların dinde aşırı gitmeleri idi.”*⁴ Kur'ân, direkt olarak da Müslümanlara şu açık uyarıyı yapmaktadır: *“Ey iman edenler, eğer küfrü imana tercih ederlerse, babalarınızı ve kardeşlerinizi bile dost edinmeyin! İçinizden kim onları dost edinirse, işte zalimlerin ta kendileridir.”*⁵

5.2. İbadette Vasat

İbadet, Yüce Allah'ın başta hayat olmak üzere kullarına vermiş olduğu sayısız nimetler aracılığıyla onlara göstermek ve yaşatmak istediği engin sevgisine, kullarının da O'nun hoşlandığı bir

¹ Tevba, 9/30.

² Tevbe, 9/31.

³ Maide, 5/78.

⁴ en-Nesâî, *es-Sünenu's-Suğra*, Mektebetu'l-Matbu'ati'l-İslâmiyye, et-Tab'atu's-Sâniye, Halep 1986, V, 268.

⁵ Tevbe, 9/23.

tarzda ubudiyet adıyla yine sevgiyle karşılık verme faaliyetidir. Bu nedenle ibadet, insan ile Yaratıcı arasındaki dostluk sözleşmesinin gereğinin ifasıdır. “Bezm-i Elest”¹ olarak tabir edilen ve Rububiyet-Ubûdiyete ilişkisi bağlamındaki bu sözleşme, her iki tarafa da bazı haklar vermiştir. Cabir b. Abdillâh’tan gelen bir rivayete göre, Resulullah (s.a.s) bu hakları şöyle açıklamıştır. “Allah’ın kulları üzerindeki hakkı, Ona ibadet ederek, hiçbir şekilde O’na şirk koşmamalarıdır. Kulların Allah üzerindeki hakkı ise, bunu yerine getirdikleri takdirde onlara azap etmemesidir.”²

Unutulmamalıdır ki, Yüce Allah’ın üzerindeki bu nevi hak, kendisinin kulları namına kendi üzerinde kabul ettiği bir haktır; yoksa kulun Rabbi üzerinde bir hak iddia etmesi söz konusu olamaz. İşte ibadet, sırf bu dostluk sözleşmesine dayalı olarak insanın yaratılış amacı kılınmıştır.³ Buna göre ibadetsizlik, atomlardan güneşlere kadar her şeyin üzerinde birleştiği ahde vefa gerçeğine⁴ ters düşmek, Yaratıcıyla olan bu sözleşmeyi askıya almak veya tanımamaktır. Bundan dolayı, “Kim namazı kasten terk ederse, Allah ile yaptığı sözleşmeden çıkmış olur”⁵ hadisine dayalı olarak namazı terk edenin hükmü, itikat mezhepleri arasında bir tartışma konusu olmuştur.⁶

Yüce Allah, yaratılış amacının gerçekleştirilmesi, O’nunla olan dostluğun sürdürülmesi ve güçlendirilmesi açısından, insanın rahatlıkla yerine getirebileceği şekilde, ibadetlerin farziyet miktarını belirlemiş; nevâfili ise, kullarının isteğine bırakmıştır. Bu nedenle farzların miktarında insanın azaltma veya çoğaltma yapma gibi bir yetkisi bulunmamaktadır. Ancak kişinin, nevâfilde Resulullah’ın

¹ Bu sözleşme için, bkz. A’raf, 7/172.

² el-Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebu Abdillâh, *Sahîhu’l-Buhârî*, Daru Tavki’n-Neca, et-Tab’atu’l-Ûlâ, Byy., 1422, VII, 170.

³ “Ben cinlerle insanları sadece bana ibadet etsinler diye yarattım.” (Zariyat, 51/57).

⁴ “Yedi gök, yer ve bunlarda bulunan herkes, O’nu tesbih eder. O’nu övgüyle tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur; ne var ki siz onların tesbihini tamamen anlayamazsınız.” (İsra, 17/44).

⁵ Abdurrezzak b. Hemmam es-San’ânî, *el-Musannef*, el-Mektebu’l-İslâmî, et-Tab’atu’s-Sâniye, Beyrut 1403 III, 124.

⁶ Bkz. el-Cürçânî, *İ’tikadu Eimmeti’l-Hadîs*, Dârü’l-Âsime, et-Tab’atu’l-Ûlâ, Riyad 1412, I, 2.

(s.a.s) tavsiye ettiği miktarın altına inmesi veya üstüne çıkması gibi ifrat- tefrit durumlarına düşmesi söz konusu olabilmektedir.

İbadet noktasında Şeytanın, insanlara karşı kullandığı iki türlü taktiği vardır. Birincisi, öncelikle insana çeşitli bahanelerle ibadeti terk ettirmeye çalışmasıdır. İkincisi ise, terk ettiremediği takdirde aşırıya kaçmasını teşvik ederek onu ibadetin özünden uzaklaştırmaya, böylece ibadetin içini boşaltmaya çalışmasıdır. O halde ibadette vasat hal, Yüce Allah'ın farz kıldığı ve Resulullah'ın sünnet olarak tavsiye ettiği miktardır. Bunun aşığı tefrit, üstü ifrattır. Zamanla bazı insanlar, ibadet noktasında da ya normalin altında kalmışlar veya üstüne çıkmak istemişlerdir. Bu noktada ifrata kaçma arzusunun örneklerini bizzat Asr-ı saadette görmekteyiz. Sahabeden üç kişilik bir grup, Resulullah'ın (s.a.s) bazı hanımlarına müracaat ederek, Onun nafil ibadetini sordular. Kendilerine Resulullah'ın (s.a.s) ibadeti açıklanınca, "Geçmiş ve gelecek bütün günahları Allah tarafından bağışlanmış olduğu halde, biz nerede, Resulullah nerede?" diyerek kendileri için bu ibadet miktarını az buldular. Bunun üzerine bunlardan birisi, "Ben yılın bütün gecelerini namazla geçireceğim" dedi; diğer biri, "Ben de yılın bütün günlerini oruç tutmakla geçireceğim" dedi; sonuncusu ise, "Ben de kadınlara (eşlerime) hiç yaklaşmayacağım" dedi. Bunu haber alan Resulullah (s.a.s) onlara, "Siz; şöyle, böyle diyorsunuz ama Allah'tan en fazla korkunuz ve O'ndan en fazla sakınınız, benim. Bununla beraber, ben geceleri namaz kılar, uyur ve eşlerimle beraber de olurum; bazen nafil oruç da tutar, bazen de iftar ederim (bazen de dinlenirim). İşte bu benim sünnetimdir; o halde kim benim sünnetimden ayrılırsa, benden değildir" buyurdu.¹ Görüldüğü Resulullah (s.a.s), bu uyarısıyla ibadette de ümmetini ifrat ve tefritten kaçındırıp, vasat noktaya çekmek istenmiştir.

5.3. Sevgide ve Nefrette Vasat

Yüce Allah, şu koca Kâinatı, sevgi temelinin üzerine yaratmıştır. Atomlardan güneşlere kadar her şey, sevgi ekseninde dönmekte ve kâinat sevgiyle aydınlanmaktadır. O halde sevgi, şu kâinatın yaradılış nedenidir. İnsanı Kâinatın özü ve küçük bir örneği olarak yaratan yüce Allah, kullarının mutlu bir hayat yaşamaları

¹ el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, et-Terğîb ani'n-Nikâh, VII, 2.

açısından, güzellik ve çirkinliğin, iyilikle kötülüğün bir arada harman olduğu bu dünyada hep iyilik ve güzelliklerle haşır-neşir olmaları için onlara sevgi duygusunu, çirkinlik ve kötülüklerden de uzak kalmaları için nefret duygusunu vermiştir.

İnsan, güzellik yanlısı ve çirkinlik karşıtı bir yapıda yaratılmış olmakla beraber, her dönemde birçok insanlar, bu iki noktayı birbirinden tam olarak tefrik edemeyerek ikisini birbirine karıştırma hatasına düşmüşlerdir. Bunun sonucunda, Kâinatı kuşatacak derecedeki geniş ve güçlü bir sevgi enerjisini, Kâinatın Halkına yöneltmeleri gerekirken, kendi tasavvurlarında canlandırdıkları bir takım ilâh ve ilâhelere yöneltmişler ve teksif etmişlerdir. Öbür taraftan fena şeylerden nefret etmeleri gerekirken iki dünya saadetlerini tahrip edecek ölçüde onlarla içli, dışlı olmakla onlara karşı bağışıklık sistemlerinin bozulması sonucunda kendilerinde bir bağımlılık meydan gelmiştir. Böylece sevgi ve nefret duygularının mecralarını değiştirerek, alanlarını birbirine karıştırmışlardır.

Yüce Allah, Kur'ân-ı Kerimde; kimleri sevip, kimleri sevmediğini değişik ayetlerle açıkça bildirmekle iyilik ve kötülük ile güzellik ve çirkinliğin iç yüzlerini ortaya koymakla kulları açısından bu iki duygunun adeta kullanım alanlarını belirlemiştir. Bununla beraber, bir kısım insanlarda meydana gelen oldukça tehlikeli duygu sapması ve karmaşasını şöyle eleştirmektedir: *"İnsanlardan bazıları, Allah'ı bırakıp da, O'na ortak koşanlar vardır. Onları, Allah'ı sever gibi severler; oysa mü'minlerin Allah sevgisi, en güçlü sevgidir."*¹ Yüce Allah, sevgi ve dostluktaki hadd-i vasatın istikametli çizginin takip edilmesi açısından, Kur'ân-ı Kerimde şöyle bir sıralamayı öngörmektedir. *"Sizin dostunuz ancak Allah'tır; Resulüdür ve Allah'ın emirlerine boyun eğerek namaz kılan, zekât veren mü'minlerdir."*² Bu ayet uyarınca, bir mü'min, başka inanç gruplarından olan hiç kimseyi bir mü'min kadar sevmez; yine bir mü'min, en büyük evliyadan dahi olsa, hiç kimseyi Allah'ın Resûlü (s.a.s) derecesinde sevmez;³ Resulullah'ın (s.a.s) sevgisini de hiçbir zaman Allah sevgisi düzeyine

¹ Bakara, 2/165.

² Mâide, 5/55.

³ *"Sizden biriniz, beni babasından, çocuğundan ve bütün insanlardan daha fazla sevmedikçe kâmil manada iman etmiş olamaz."* Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel, Müessesetü'r-Risâle, et-Tab'atü'l-Ülâ*, byy. 2001, XX, 202.

çıkarmaz. Bu sıralamayı herhangi bir yerde bozan veya inkıtaa uğratan bir kişi, yukarıdaki ayete göre şirk dairesine girerek en büyük bir zulmü işlemiş ve en büyük belayı başına açmış olur.

Her şeyin yüce Allah'ın mucize sanat eseri olması hasebiyle sevilme noktasında bir liyakati vardır. Bu noktadan hareketle Kur'ân'daki sıralamaya hassasiyet gösterilmek kaydıyla herkesi ve her şeyi liyakati derecesinde, "Yaratılanı sev, Yaratandan ötürü!" prensibiyle Allah namına sevmek, fitrî bir ibadet iken, nefsinin hoşlandığı ne olursa olsun mâsivayı kendi hesabına sevmek, bir şirk ve küfürdür, küfran-ı nimettir ve af edilmez bir nankörlüktür.¹ Resulullah (s.a.s), sevgi ve nefretin Allah adına olmasını imanın en güçlü bir bağı, ilim ve amellerin de en üstünü olarak nitelendirmiştir.²

"Din ve İnançta Vasat" adlı başlıkta da açıklamaya çalıştığımız gibi, Kur'ân-ı Kerî Hıristiyanların Hz. İsa sevgisinde, Yahudilerin ise Hz. Uzeyr sevgisinde aşırı giderek onlara, "Allah'ın oğlu" niteliğini atfetmekle nasıl şirke düştüklerini ve bu nedenle Allah'ın kahr ve lanetine nasıl müstahak olduklarını bu konuya bir örnek olarak haber vermektedir.³

Allah dostlarını sevmek, elbette Kur'ânî bir tavsiye olduğundan onların hak ettikleri sevgide kusur etmek, büyük bir hürmetsizliktir. Ancak vahdaniyet anlayışına aykırı bir tarzda, bir takım özellikleri onlara isnat ederek, onların kabir veya makamlarında durup, Yüce Allah yerine, onlardan bir takım isteklerde bulunmak ve bu isteklerini bir takım hurafevarî davranış biçimleriyle sergilemek, en azından onlara o kadar büyük bir hürmetsizliktir. Zira bu gibi bilinçsizce davranışlar, cahiliye müşriklerinin davranış ve söylemleriyle bire bir benzerlik arz etmektedir. Ne yazık ki, bazen ibadetlerinde hassas bir müslüman,

¹ "Sizden herhangi birisi, bir kişiyi sırf Allah için sevmekle, kendisinin ateşe atılması, Allah'ın kendisini kurtardığı küfre dönmesinden kendisine daha hoş gelmedikçe, Allah ve Resulü'nün sevgisi, ona masivalarından daha üstün gelmedikçe, imanın halâvetini (zevkini) bulamaz!" (el-Buhârî, *el-Câmi'u'l-Müsned*, Darü Tavki'n-Neca, et-Tab'atu'l-Ûlâ, b.yy, 1422, VIII, 14).

² Bkz. Ebû Davûd, *Müsnedü Ebû Dâvûd*, Dârü Hicr, et-Tab'atu'l-Ûlâ. Mısır, 1999, II, 110; el-Bezzar, *el-Bahru'z-Zehhar*, thk. Mahfuzu'rrahman, Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine, 2009, IX, 461.

³ Bkz. "Din ve İnançta Vasat" adlı konu.

bilgisizliğinden dolayı, bu tür inanış ve davranışıyla, Kur'ân'ın önemle uyardığı şirk uçurumuna yuvarlandıklarının farkına bile varamamaktadırlar. Bu ise, vasat ümmet vasfıyla hiçbir şekilde bağdaşmayan oldukça hazin bir tablodur.

Cahiliye müşriklerinin taptıkları ve adları Kur'ân-ı Kerim'de geçen Ved, Süva', Yağûs, Ya'ûk ve Nesr adlı putlar, aslında Hz. Nuh döneminden önce yaşamış salih kişilerin adlarıydı. Bu veli zatlar; ibadete bağlılıkları, züht ve takvadaki hassasiyetleriyle halkın teveccüh ve sevgisini kazanmış, arkalarından gidilen şahsiyetler idi. Bir ara bunların sevenlerinden bir grup insan bir araya gelerek, "Bu büyüklerimizin heykellerini yaptığımız takdirde, ibadet noktasında bizim için daha teşvik edici olurlar" diye bir düşünceye kapıldılar. Daha sonra bu kişilerin vefat etmeleri üzerine, Şeytanın da kalplerinde uyandırmış olduğu bir tahrikle bu düşüncelerini gerçekleştirmek üzere onların heykellerini yapıp, kendilerine ibadet etmeye, hatta kuraklık yıllarında, kendilerinden yağmur dilemeye başladılar.¹ Önce Şam dolaylarında putlaştırılarak kutsanan bu heykeller, bir rivayete göre ismen, diğer bir rivayete göre ise hem ismen, hem cismen ilk defa Amr b. Luhay tarafından Mekke'ye getirildi. Böylece Ved putu, Duvmetu'l-Cendel'de Kelb kabilesinin, Suva' putu Hüzeyl kabilesinin, Yağûs putu Gaif oğullarının, Ya'ûk putu Hemedan'lıların, Nesr putu ise, Himyer'lilerin putu haline geldi.² Hicaz bölgesinde putperestlik ilk defa bu şekilde yayılarak, yeryüzünde tevhit esasına dayalı ilk mabet olarak inşa edilen Kâbe'ye bile putlar sokulmuş oldu. Mekke'nin fethi esnasında Kâbe'de bulunan, bazıları bizzat Hz. Peygamber tarafından düşürülen, kalanlarının tamamı ise, Hz. Ali tarafından kırılan putların sayısı üç yüz altmış idi.³

Görüldüğü gibi putperestlik, salih insanların sevgisinde vasatın üstüne çıkılması sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu nedenle her

¹ Ebu Cafer et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, Dâru Hicr Li't-Tiba'a vet-Tevzi', et-Tab'atu'l-Ûlâ, Thk. Abdu'l-Muhsin et-Turkî, Yemâme 2001, XXIII, 303; Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî, *el-Keşfü ve'l-Beyan an Tefsîr'l-Kur'ân*, Thk. Ebu İbrahim b. Âşûr, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî et-Tab'atu'l-Ûlâ, Beyrut 2002, X, 46.

² Bkz. en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakaâiku't-Te'vîl*, Dâru'l-Kelimu't-Tayyib, Et-Tab'atu'l-Ûlâ, Beyrut 1998, III, 545.

³ Bkz. Mukâtil b. Süleyman el-Ezdî, *Tefsîrü Mukâtil b. Süleyman*, Daru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, et-Tab'atu'l-Ûlâ, Beyrut 1423, I, 138.

müslümanın, Yüce Allah'ın koymuş olduğu tüm sınırlarda gibi, bu konuda da belirlediği kırmızı çizgilere azamî derecede hassasiyet göstermesi, oldukça önem arz etmektedir. Yüce Allah, bazı hususlara dikkat çekerken, *"Bunlar, Allah'ın koyduğu sınırlardır; sakın onları aşmayın! Kim Allah'ın koyduğu sınırları aşarsa, işte onlar zalimlerin ta kendileridir"*¹ şeklinde uyarılarda bulunmaktadır. Bu gibi uyarılar, belirli bir hükümle ilgili olsalar da, kapsamaları geneldir. Kısaca, yüce Allah'ın koyduğu herhangi bir kuralı ihlâl eden, aynı uyarı kapsamına girdiği gibi, dönüş yapmadığı takdirde O'nun sevgisini kaybeden bir zalim halini alır; hatta kural tanımazlıkta ısrarcı tutumunu sürdürdüğü takdirde, Allah tarafından kalbi hidayete kapatılarak mühürlenmiş olanlardan olur.² Konu, Resulullah'ın (s.a.s), *"Dostunu normal düzeyde sev, günün birinde sevmeyen bir kişi haline gelebilir; sevmeyene de normal düzeyde buğzet, o kişi de günün birinde dostun olabilir"*³ mealindeki hadisinde düğümlenmektedir. Kısaca, *"Allah için sevme ve Allah için nefret etme"* prensibine hassasiyet gösterildiği takdirde bu noktada bir sıkıntının yaşanması söz konusu olamaz, aksi takdirde tüm bela ve felâketlerin kapısını başına açmış olur.

5.4. Davette, Tebliğ ve İrşatta Vasat

Davet, tebliğ ve irşat; yakın anlamlar ifade eden, birbirini destekleyip tamamlayan kavramlardır. Davet, yola çağırma; İrşat doğru yolu göstermek, tebliğ ise o yolda seyretme yöntemini ilgiliye iletmektir. İslâm Dini'nin cihan şümül bir din olması hasebiyle tüm insanların, hatta tün varlıkların malıdır. Bu nedenle herkes ve her şey bu dinde hak ve pay sahibidir. O halde tebliğ, kişiye bir hakkının bulunduğuyla ilgili yapılan bir bildirimdir. Davet ise bu hakkın kendisine teslim edilmesine ilişkin yapılan bir çağrıdır. Kur'ânî hakikatler, birer emanettir; ehline teslim edilmesi, emanete riayet gereğidir; aksi ise bir hıyanettir. Ancak Kur'ân, hakkın ehline teslim edilmesinde itidalli bir yol izlenmesini öngörmektedir. Hiçbir tebliğ ve davet, üslup yönünden azarlayıcı hiçbir ifade tarzı içermez. Aksi takdirde o, bir davet olmaz. Bu nedenle yüce Allah, Peygamberine

¹ Bakara, 2/229. Ayrıca bkz. Talak, 75/1.

² Bkz. Yunus, 10/74.

³ et-Taberanî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, Kahire, ts, V, 213.

(s.a.s) şöyle bir davet üslubunu öngörmektedir: “(Resûlüm), Sen, Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütlerle insanları davet et; onlarla en güzel bir tarz da mücadele et!”¹

Şüphesiz İslâm dini, nasihat dinidir.² Kur’ân-ı Azimüşşan, insan için önemli birçok öğütler de içerdiğinden, Öğüt anlamında “Zikir” olarak da adlandırılmıştır.³ Bu itibarla Kur’ânî ve Nebevî bütün mevzeler gönül açıcıdır.⁴ Ancak iradesini kendi aleyhine kötüye kullanarak, getirilen bütün delillere, tanınan tüm imkân ve verilen önemli mühletlere rağmen, gönül kapılarını sürekli davetlere kapalı tutarak, adeta kendi öz malını almaktan imtina edip bunda inat edenlere karşı yapılacak bir şey yoktur. Peygamberler dahi, bütün iyi dileklerine ve gösterdikleri üstün çabalarına rağmen böyleleri üzerinde etkili olamamışlardır.⁵ Yüce Allah da kendi iradeleriyle ısrarlı bir şekilde dalalette kalmak isteyenleri, zoraki bir şekilde hidayete erdirmek istememiştir. Bundan dolayı Yüce Allah, Peygamber’ine (s.a.s), “Fayda verdiği takdirde öğüt vermeye devam etmesini,⁶ önyargılı kişilerin öğüt almaktan uzak olduğunu bildirerek,⁷ onlar üzerinde fazla ısrarcı olmamasını ve bütün çabalara rağmen hidâyete gelmediklerinden ötürü, onlara fazla üzülmemesi noktasında teselli babından şöyle uyarmıştır: (Ey Resûlüm,) Sen sevdiğini hidâyete erdiremezsin; bilakis Allah dilediğine hidayet verir;⁸ “Bu yeni Kitaba inanmazlarsa (ve bu yüzden helâk olurlarsa), arkalarından üzümlere neredeyse, kendini harap edeceksin!”⁹ (Resûlüm,) Onlar iman

¹ Nahl, 16/280.

² el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, XXI, s. 1; Müslim b. el-Haccac, *Sahîhu Müslim*, Thk. Muhammed Fuad Abdu'l-Bâkî, Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, ts, I, 74.

³ “İşte bu Kur’ân’da bizim indirdiğimiz hayırlı ve faydalı bir öğüttür.” (Enbiya, 21/50).

⁴ “Bu Kur’ân Rabbinizden gelen basiretlerdir (Kalp gözlerini açarın beyanlardır); inanan bir kavim için hidâyet ve rahmet rehberidir.” (A’raf, 7/203).

⁵ “Ey Resulüm! Sen her sevdiğini hidayete erdiremezsin, ancak Allah dileğini hidayete erdirir.” (Kasas, 28/57).

⁶ Bkz. A’lâ, 87/9.

⁷ “Kendilerine gerçeği açıklayan elçi geldiği halde, nerede onlarda öğüt almak?!” (Duhan, 44/13).

⁸ Kasas 26/58.

⁹ Kehf, 18/6.

etmiyorlar diye, neredeyse kendine kıyacaksın!”¹; “İnkâr edenleri, sen uyarsan da uyarman da onlar için eşittir; iman etmezler.”²

Görüldüğü gibi Yüce Allah, insanlar için maddî ve manevî açıdan kurtuluş vesilesi olan tebliğ, davet ve irşat ile bunların sonucundaki tepkilere karşı tahammül noktasında bile Peygamberini hadd-i vasata çekerek vazifesinin sadece tebliğden ibaret olduğuna dikkat çekerek, neticeyi değerlendirmenin sadece kendisine ait olduğunu mükerreren bildirmiştir.³

5.5. Sorumlulukta Vasat

Kur’ân, insanın sorumluluğunu, suya atılan bir taşın meydana getirdiği iç içe daireler gibi; kendi nefsinden başlamak üzere, insanlarla olan alakadarlık durumuna göre, farklı boyutlara taşımaktadır. “Ey iman edenler kendinizi ve ehlinizi yakıtı insanlarla taşlar olan bir ateşten koruyun!”⁴ ayeti, insanı merkeze almakla beraber “ehil” اهل kavramıyla sorumluluk alanını genişletmektedir. Ehil; ünsiyet anlamına geldiğine göre, kişinin eşinden ve çocuklarından başlamak üzere alakadar olduğu herkes bu kavramın anlam kapsamına girmektedir. O halde dinî açıdan kişinin sadece kendisine karşı ödevini yapmış olması, bir bencillik ve tefrittir. Bu ayet böylece kişiyi tefrit halinden çıkarmaktadır. “Hepiniz çobansınız, hepiniz de çobanlığımızdan sorumlusunuz!” hadisi de bu ayetin en güzel tefsiridir. Bu hadise göre herkesin bir yöneticilik yönü olduğu gibi, her yöneticiliğin de bir eğitimcilik yönü vardır. Kişi başta kendi kendisinin yöneticisi ve eğitimcisidir. Ancak bu genel yöneticilik ve eğitimcilik politikasında İlâhî ilkeler esas teşkil eder. Gerek yönetim, gerekse eğitim aşamalarında bu temel ilkelere aykırı davranıldığı, onlar eksik bırakıldığı veya ihmal edildiği takdirde, kişi hem kendisine, hem başkasına zulmetmiş olur; çünkü kişinin kendisini, sadece kendi nefsinden sorumlu bilmesi bir tefrit ise, kendi nefsinin ihmal ederek başkasının ıslahıyla uğraşması, bir ifrattır. Bu gibi

¹ Şu’ara 26/3.

² Bkz. Bakara, 2/6; Yasin, 36/10.

³ “Sana ancak tebliğ düşer, hesap da sadece bize aittir.” (Ra’d, 13/40). Bu ayetle beraber, “Peygambere düşenin tebliğ olduğu” konusu Kur’ân-ı Kerim’de 12 yerde geçmektedir.

⁴ Tahrim, 66/6.

kimseler hakkında, şöyle söylenmiştir: “Kendisi, nâ kabal-i ıslah iken, ıslah etmek ister rağmenca ahval-i âlemi.” Kur’ân bu hali, “*Ey iman edenler, siz kendinize bakın! Siz doğru yolda olunca, sapan kimseler size zarar vermezler.*”¹ ayetiyle tadil etmektedir. Bu ayet kişiyi, gittikçe genişleyen sorumluluk dairelerinin merkezine almaktadır. Merkezî sorumluluk ise, sorumluluk alanının en büyük noktası olduğundan, çabaların en büyüğünü gerektirir. Bu nedenle bu noktada elde edilen başarı da başarıların en büyüğüdür. Bundandır ki, Resul-i Ekrem (s.a.s) bu alanda gösterilen çaba ve gayretleri, “Cihad-ı Ekber” olarak nitelendirmiştir;² çünkü burada en büyük düşmanı mağlup etmenin, onun saldırılarına set çekmenin veya taşkınlık geçitlerini kapatmanın başarısı olması hasebiyle büyük bir kurtuluş söz konusudur.³ Kur’ân bu gerçeği şöyle dile getirmektedir: “*Nefsini kötülüklerden arındıran kurtuluşa ermiş, onu kötülüklerle gömen de ziyan etmiştir.*”⁴; “*Rabbinin makamından korkan ve nefsinin kötü arzularından uzaklaştıran için cennet yegâne barınaktır*”⁵

Bu ayetler ile benzerleri bir arada mütalaa edildiğinde, sorumluluğun ifrat, tefrit ve vasat dereceleri bulunmuş olur. Buna göre, kişinin sadece kendisinin ıslahıyla meşgul olması tefrit, kendisini ihmal ederek başkasının ıslahıyla uğraşması ifrat iken, kem kendisi, hem sorumluluğu altındaki kişilerin ıslahı için çaba göstermesi ise, hadd-i vasattır.

5.6. Beşerî Güçlerin Kullanımında Vasat

Yüce Allah, tehlikelere maruz, değişikliklere muhtaç ve onlarla karşı karşıya bulunan insan bedenine ruhu yerleştirdikten sonra, onun yaşayabilmesi için üç çeşit kuvvet ihdas etmiştir.

¹ Maide 5/105.

² Hz. Cabir’in rivayetiyle gelen konuyla ilgili gelen hadis lafız bakımından zayıf kabul edilmişse de, *وانها لكبيرة* “Sabır ve namazla Allah’tan yardım dileyin! Bu da oldukça büyük bir şey (nefis mücadelesi) dir” (Bkz. Bakara, 2/42.) anlamındaki ayetle onaylı olduğundan hadis, mana bakımından âlimlerce sahih kabul edilmiştir (Bkz. Zeynü’-d-Din Abdurrahman b. Ahmed b. Receb b. el-Hasan, *Câmi’u’l-Ullûm ve’l-Hikem*, Müessesetu’r-Risâle, et-Tab’atu’s-Sâbi’a, Beyrut 2001, I, 489).

³ Bkz. İbn Hanbel, *Müsnedü’l-İmam Ahmed b. el-Hanbel*, Müessesetu’r-Risâle, et-Tab’atu’l-Ûlâ. Thk. Şuaybu’l-Ernaut-Âdil Mürşid, Beyrut 2001, XIII, 162.

⁴ Şems, 91/10.

⁵ Naziat, 79/40-41.

Bunlardan birincisi, menfaatleri celp etmeye yarayan şehevî güç; ikincisi, zararlı şeyleri defetmeye yarayan gadabî güç; üçüncüsü de faydalı ve zararlıyı, iyi ve kötüyü birbirinden ayırt etmeye yarayan aklî güçtür.

İnsandaki bu güçlere bir sınırlandırma getirilmediğinden her birinin yukarıdaki konularda olduğu gibi; ifrat, tefrit ve vasat olmak üzere üç mertebesi vardır.

5.6.1. Şehvî Güç

Şehvî gücün tefrit mertebesi humud, (sönüklüktür) ki, ne helâle, ne harama iştihası yoktur. İfrat mertebesi fücurdur (günahta aldırışsızlıktır) ki, ırz ve namus düşmanlığına arzudur. Vasat mertebesi iffettir ki, helâle arzusu var, harama yoktur.

Şehvî gücün; yemek, içmek, uyumak ve konuşmak gibi dalları da vardır ki, bunların da her birinin bu şekilde üç mertebesi vardır.

5.6.2. Gadabî Güç

Gadabî gücün tefrit mertebesi cebanet (korkaklıktır) ki, korkulmayacak şeylerden bile korkar. İfrat mertebesi, tehevürdür (bir işe düşüncesizce atılmaktır) ki, maddî, manevî hiçbir şeyden korkmaz. İşte bütün istibdatlar, zulümler bu mertebenin ürünüdür. Vasat mertebesi şecaattir ki, dinî ve dünyevî hukuku için canını feda eder ama meşru olmayan şeylere karışmaz.

5.6.3. Aklî Güç

Aklî gücün tefrit mertebesi gabavettir ki, hiçbir şeyden haberi olmaz. İfrat mertebesi cerbezedir ki, hakkı batıl, batılı da hak olarak gösterebilecek bir zekâyâ sahiptir. Vasat mertebesi hikmettir ki, hakkı hak bilip ona uyar, batılı batıl bilip ondan kaçınır.¹ Bu prensibe uyanlar hakkında yüce Allah şu iltifatı göstermektedir: “Kime hikmet verilmişse, işte ona pek çok hayır verilmiş demektir.”²

İşte Fatıha suresindeki “sırat-ı müstakim” الصراط المستقيم tabiri; şecaat, iffet ve hikmetin karışımından ve özünden meydana gelen denge ve adalete işaret etmektedir.

¹ Bkz. Bediüzzaman Said Nursî, *İşaratu'l-İcâz*, s. 32.

² Bakara, 2/269.

5.7. Tüketimde Vasat

Yüce Allah kulları için şu kâinatı, sayısız nimetlerle doldurmuş, dünya sofrasına da bu nimetlerinin envai çeşitlerini dizmiştir.¹ Kulları için özel hazırladığı bu sofraya da açlık, susuzluk ve iştiha gibi saikalarla onları buyur etmektedir. Bundan maksat ise, nimetlerinden kullarına yedirdiği yiyeceğin, içirdiği suyun atomları sayısınca sürekli sevgi mesajlarını göndermektir. Yeme ve içmede öngörülen hamd ve şükür, O'nun bu engin sevgisine ve paha biçilmez nimetlerine sevgi ve saygı cinsinden verilmek istenen bir karşılıktır.

Allah Teâlâ, bu yüce maksadını gerçekleştirmek için kullarının keyif ve zevklerini tam olarak karşılayacak oldukça geniş bir helâl dairesi hazırlamıştır. Çeşitli ayetlerle bu alanda yer alan sayısız temiz, hoş ve helâl nimetlerinden istifade etmeye tekrarlarla teşviklerde bulunmuştur.² Ancak bu helâl daireden ihtiyaç oranında tam olarak yararlanmasını sıkça istemekle beraber, aşırıya gitmelerinden veya normalin altına kalmalarından da hoşlanmadığını mükerreren bildirmiştir. Bir ziyafette oburca yemek misafirlik kurallarına nasıl aykırı ise, çok az yemek de aynı aykırılıktır. Ziyafetten sonra teşekkür etmemek ise tamamen görgüsüzlüktür. Tüm bunlar, ev sahibinin hoşuna gitmeyen davranışlardır. O bakımdan ikisi arasında bir yolun yani burada. Yüce Allah bu noktada da vasat bir yolun takip edilmesine ilişkin şöyle bir talimat vermektedir: *“Eli sıkı olma; büsbütün eli açık da olma! Sonra kınanır, (kaybettiklerinin) hasretini çeker durursun.”*³

Bu ayetten de anlaşılacağı üzere, tüketimde de; tefrit, ifrat ve vasat olmak üzere üç mertebe bulunmaktadır. Harcamanın tefriti cimriliktir ki, yüce Allah, Kıyamet gününde cimrilik yapanların boyunlarına, cimrilik yaptıkları şeylerin dolanacağını ihtar ederek⁴ Kur'ân-ı Kerim'in farklı on yerinde cimrileri değişik tarzlarda

¹ “Allah'ın nimetlerini sayacak olursanız, sayamazsınız!” (İbrahim, 14/34; Nahl, 16/18).

² “Ey iman edenler, size verdiğimiz rızıkların temiz olanlarından yiyin; eğer siz yalnız Allah'a kulluk ediyorsanız, O'na şükredin” (Bakara, 2/172).

³ İsra, 17/29.

⁴ Bkz. Âl-i İmran, 3/180.

kınamıştır. İfrat mertebesi israf ve savurganlıktır ki, yüce Allah, savurganlık yapanları, şeytanın kardeşleri olarak ilan etmiştir.¹ Fıtratta israf, yaradılıştaki da abeslik olmadığından, israf eden, yaradılış kanunlarına aykırı hareket etmiş olur. Vasat mertebesi ise infaktır. İnfak ise, kişinin elindeki malî imkânlarla kendisine, ailesine, akrabasına, yoksullara, yolda kalmışlara gereği kadar harcamada bulunmasıdır. Tüm bu noktalarda yapılan harcamalar, Allah yolundaki infak olup burada bir farklılık söz konusu değildir; zira kişinin kendisine ve aile efradına israfa kaçmadan ve normalin altına da düşmeden ihtiyaç oranında, vasat düzeyde yapmış olduğu harcama da, Allah'ın rızasına uygun düştüğünden Allah yolundaki infak kapsamındadır. Ancak kişinin kendi helâl malından da olsa, şahsına ve ailesine vasatın üstünde, ihtiyaç fazlası yapmış olduğu harcama israf olduğundan haram dairesine girdiği gibi, fazla kısıtlama yaparak vasatın altına düşmesi de, cimrilik olduğundan yine harama girmektedir. Zira yüce Allah, nimetinin eserini kulunun üstünde görmekten hoşlanır.² Bu nimet eserini üzerinde göstermeyenler, küfran-ı nimet ettiklerinden, yine haram işlemiş olurlar. Allah Teâlâ, şer-i şerife uygun olan infakı, yedi başak bitiren ve her başağında yüz dane bulunan bir tohum tanesine benzemiştir.³

Ancak, İmam-ı A'zam, "israfta hayır olmadığı gibi, hayırda da israf yoktur" demekle hayır ve hasenat noktasında israfın olmayacağını belirtmiştir.⁴

Sonuç

Başta Kur'ân-ı Kerim ve hadis mecmuaları olmak üzere, konuyla ilgili kaynaklarda yapılan inceleme ve araştırma sonucunda, genel anlamda şu sonuçlar ortaya çıkmaktadır.

Yüce Allah, yaradılış itibarıyla eşref-i mahlûkat olmaya aday olarak yarattığı insanların, bu şerefe layık bir kıvama gelebilmeleri

¹ "Saçıp savuranlar, şeytanın kardeşleridir; şeytan ise Rabbine karşı çok nankördür." (İsra,17/27)

² Bkz. et-Tirmizî, Sünenü Tirmizî, Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Babî, el-Halebî, et-Tab'atu's-Sâniye, Mısır 1975, V, 123.

³ "Mallarını Allah yolunda harcayanların örneği, yedi başak bitiren bir dane gibidir ki, her bir başakta yüz dane vardır. Allah dilediğine kat, kat fazlasını verir." (Bakara, 2/261).

⁴ Bkz. Bediüzzaman, Mektubat, On Dokuzuncu Mektup, s. 660.

için bu dünyayı, bir yönüyle bir imtihan salonu ve bir yarışma meydanı olarak hazırlamıştır. Bu doğrultuda, herkesin bu yarışmadan amaçlanan hedefi yakalayabilmesi ve bu sınavdan başarıyla çıkabilmesi için de tüm imkânları sağlamıştır. Bu kapsamda, her kavme birer rehber ve eğitimci rolünde peygamberler ile bir program ve ders çalışma kaynağı niteliğinde de kitaplar ve suhuflar göndermiştir.

Peygamberlerin eğitim ve irşatlarından sorumlu oldukları bu kavimler; bazen bir aile, bazen bir kabile, bazen bir aşiret, bazen bir köy, bazen bir kasaba, bazen de bir şehir halkı olmuştur. İlkokul, ortaokul, lise, lisans, ön lisans, lisansüstü gibi çeşitli öğretim kademelerinde ders veren kişilerin ortak vasfı eğitimcilik olduğu gibi, küçükten büyüğe farklı kitlelere yüce Allah tarafından insanlığa gönderilen elçilerin ortak vasıfları da peygamberlik olmuştur. Ancak peygamberlerin sonuncusu olarak gönderilen Resul-i Ekrem, “Biz seni tün insanlara bir müjdeci ve uyarıcı olarak gönderdik.”, “Biz seni, âlemlere sadece rahmet olarak gönderdik.” gibi ayetlerin ihbarıyla dünya üniversitesinin tek muallimi ve mürşidi olarak gönderilmiştir. Bir sınıftaki tüm öğrencilere aynı hoca tarafından ders verilmekle beraber, o öğrencilerin hayat şartları, yetenek ve ilgileri gibi durumlarının farklılıkları, eğitimdeki başarılarının da farklılık arz etmesine neden olduğu gibi, aynı peygamber, aynı kavmin tüm fertlerine aynı rehberliği yapmakla beraber, onların karakter ve ilgi farklılıkları da hidayet noktasındaki durumlarının farklı olmasına sebebiyet vermiştir. Genelde her kavmin inananları, inanmayanlarına göre azıkta kalmıştır. Bazı peygamberlerin sadece tek bir inananı olduğu gibi, bazılarının da inananı hiç olmamıştır. Bu peygamberan-ı izam arasında ümmeti en büyük olan ve bağlılık bakımından en ileride olan ve her asırda gittikçe daha çok artış gösteren ümmet, Resulullah’ın ümmetidir.

Her peygamber gibi Resulullah (s.a.s) da vefat etmekle her ne kadar ümmetinin arasından şahsen ayrılmışsa da, tüm insanların hidayet rehberi ve Onun en büyük mucizesi olan Kur’ân-ı Kerim ile Onun birinci derecedeki tefsiri olan sünnetinin, ümmeti arasında Kıyamete kadar baki kalacağı ayet ve hadislerle bildirilmiştir.

Resulullah’ın (s.a.s), “*Benim ümmetimin âlimleri, Benî İsrail’in peygamberleri gibidir.*”, “*Ümmetim arasından, insanları hakka ileten,*

iyilikleri tavsiye edip, kötülüklerden sakındıran bir grup eksik olmayacaktır” şeklindeki hadisleriyle haber verdiği gibi, ümmeti arasından Onun misyonunu devam ettiren kutuplar ve mürşitler her asırda yetişerek ümmetine rehberlik yapmışlardır. Bu rehberlik hizmetini üstlenerek ümmetin yolunu aydınlatacak âlimler, Kıyamete kadar da yetişmeye devam edecektir.

Her bir eğitim aşamasından sonra bir sınavın yapılması bir gereklilik olduğu gibi, Hz. Âdem ile başlayan insanlık eğitimi ve sınavının, aralıksız bir şekilde kıyamete kadar devam edeceği de Kur’ân’da sarahaten bildirilmiştir. Buna göre, her toplum içinde buluş çağına varmış tüm fertler için kural ve kulvarları belirlenmiş yarışmalar, periyodik olarak başlatılmış olup, sonuçları sürekli kayıt altına alınmaya devam edilmektedir.

Çoğu rivayetlere göre, yüce Allah’ın yüz yirmi dört bin, bazı rivayetlere göre ise, daha da çok peygamber göndermiş olması, O’nun bu eğitim ve sınava ne kadar önem verdiğini net olarak göstermektedir. Kur’ân, değişik ayetleriyle, Sünnet de farklı rivayetleriyle Hz. Âdem’den itibaren dünya imtihanına tabi tutulmuş kavimler içinde, başarı düzeyi en yüksek olan milletin, Ümmet-i Muhammed olduğunu ilan etmiştir.

Bu ümmet ise üstünlüğünü; akıl, kalp ve duyguları arasındaki dengeli halinden; toplumsal ilişkilerdeki ve meseleleri çözme ve değerlendirmesindeki âdilliğinden, söz ve davranışlarındaki uyumluluğundan, görüş ve düşüncelerindeki tutarlılığından, özellikle de birbirlerine karşı sorumluluk bilinciyle hareket etmesinden, kısaca hayatın her alanında vasat bir çizgiyi takip edişinden almaktadır. Kuşkusuz bu ümmet ise, bu derece liyakatini Resulullah’tan (s.a.s) almış olduğu terbiyeye borçludur.

Bu hususiyetler her ne kadar ümmetin tümünde veya çoğunda görülmesi de, Resulullah’ın (s.a.s) verdiği habere göre, ümmetinin içinden kıyamete kadar bu dinamikleri ayakta tutmaya devam edecek olan kesimler, bu ümmetin özünü teşkil ettiğinden ümmet genelini temsil ederler.

Yüce Allah’ın, herkesin bu büyük sınavı başarmasını istediği, her kese aynı imkânı tanımış olmasından anlaşılmaktadır. Ancak sınavın gereği olarak kimileri başarılı olmuş, kimileri de dereceye girmiştir; kimileri sınavı kaybetmiş, kimileri de sınav dışı kalmıştır.

Aralıksız devam etmekte olan bu sınavda başarı gösterenlerin ve yarışmada dereceye girenlerin, daima Kur'ân ve Sünnetin öngördüğü vasat çizgiyi takip edenler olduğu, bunu kaybedenlerin ise; ya tefritte kalanların ve ifrata kaçanların olduğu anlaşılmıştır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, Müessesetü'r-Risâle, et-Tab'atu'l-Ûlâ, byy. 2001.
- Askerî, Ebu Hilâl el-Hasan b. Abdillâh b. Sehl B. Said, *Mu'cemu Furuki'l-Luğaviyye*, Müessesetü'r-Risâle, et-Tab'atu'l-Ûlâ. Kum 1412.
- Beğavî, Ebu Muhammed el-Huseyin b. Mesud b. Muhammed b. el-Fraa', *Me'âlimu't-Tenzîl fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Thk. Abdu'r-Rezzak el-Mehdî, Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, et-Tab'atu'l-Ûlâ, III, Beyrut 1420.
- Bezzar, *el-Bahru'z-Zehhar* (I-XVII), thk. Mahfuzu'r-Rahman, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 2009.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebu Abdillâh *Sahîhu'l-Buhârî*, Daru Tavki'n-Neca, et-Tab'atu'l-Ûlâ. et-Terğîb Ani'n-Nikâh, byy., 1422.
- Cevherî, Ebu Nasr İsmail b. Hammad, *es-Sihah Tâcu'l-Luğa*, Daru'l-İlm Li'l-Melâyîn et-Tab'atu'r-Râbi'a, Beyrut 1987.
- Cürcânî, Ebu Bekir b. Ahmed b. İsmail *İ'tikadu Eimmeti'l-Hadîs*, Dârü'l-Âsime, et-Tab'atu'l-Ûlâ, Riyad 1412.
- Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, Dâru İhyau'l-Kütubi'l-Arabiyye, Kahire 1383.
- el-Hamevî, Ahmed b. Muhammed b. Ali *el-Misbâhu'l-Münîr fi Garîbi'iş-Şerhi'l-Kebîr*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Ebû Davûd, Süleyman b. Davûd b. el-Cârûd, *Müsnedü Ebî Dâvûd*, Dâr-ü Hicr, et-Tab'atu'l-Ûlâ. Mısır 1999.
- Ebu Davûd, Süleyman b. el-Aş'as b. İshak b. Beşir b. Şeddad b. Ame el-Ezdî, *Sünenü Ebî Davûd*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, ts.
- Ebu'l-Kasım en-Nisabûrî, *Î'cazu'l-Beyan fi Meâni'l-Kur'ân*, Thk. Hanif b. Hasan el-Kasımî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, et-Tab'atu'l-Ûlâ, Beyrut 1415.
- Hicâzî, Muhammed d Mahmud, *et-Tefsîru'l-Vadîh*, Dâru'l-Cîl, et-Tab'atu'l-Âşire, Beyrut 1415.

- İbn Âşûr, Muhammed b. et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Daru't-Tunusiyye li'n-Neşr, Tunus 1984.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, b. Hilâl, el-Esedî es-Şeybânî, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, Müessesetü'r-Risâle, et-Tab'atu'l-Ûlâ, Beyrut 2001.
- İmam Malik, b. Enes b. Malik el-Medenî, *el-Muvatta'*, Müesseset-ü Zayed b. Sultan Âl-ü Neheyân, et-Tab'atu'l-Ûlâ, Ebu Zabî, 2004.
- Kazvinî, Ahmed b. Faris b. Zekeriyya' Mücmelu'lluğa, Müessetu'r-Risale, Beyrut 1986.
- Mukâtil b. Süleyman el-Ezdî, *Tesîr-ü Mukâtil b. Süleyman*, Daru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, et-Tab'atu'l-Ûlâ. Beyrut 1423.
- Müslim b. el-Haccac, *Sahîh-u Müslim*, Thk. Muhammed Fuad Abdu'l-Bâkî, Beyrut, ts.
- Nesefî, Ömer b. Muhammed b. Ahmed b. İsmail, *Talebetu't-Talebe*, Mektebetu'l-Âmire, Bağdat 1311.
- , *Medâriku't-Tenzîl ve Hakaâiku't-Te'vîl*, Dâru'l-Kelimu't-Tayyib, et-Tab'atu'l-Ûlâ. Beyrut 1998.
- Nevevî, *el-Minhac Şerh-u sahih-i Müslim b. el-Haccac*, Daru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, et-Tab'atu's-Sâniye, Beyrut 1392.
- Nursî, Bediüzzaman Said, *İşaratu'l-Îcâz fi Mezann'il-Îcâz*, thk. İhsan Kasım es-Sâlihî, Daru'n-Neşr li Sozler, et-Tab'atu's-Sâlise. Kahire 2004.
- , *Emirdağ Lahikası*, İstanbul 1993.
- , *Mektubat*, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul 2001.
- Sa'dî, Abdurrahman b. Nâsir b. Abdillah, *Teyşîru'l-Kerîmi'r-Rahman fi Tefsîr-i Kelâmi'l-Mennan*, Thk. Abdurrahman b. Mualla el-Luveyhik, Müessesetu'r-Risâle, et-Tab'atu'l-Ûlâ, byy. 2000.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim, *el-Keşfü ve'l-Beyan an Tefsîri'l-Kur'ân*, et-Tab'atu'l-Ûlâ. Thk. Ebu İbrahim b. Âşûr, Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2002.
- Sebtî, İyad b. Musa b. İyad b. Amrun *Meşâriku'l-Envâr fi Sihâhi'l-Âsar*, el-Mektebetu'l-Atîka ve Daru'l-Âsar, Beyrut ts.
- Taberanî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, c. 5, s. 213. Kahire, ts.
- Taberî, Ebu Cafer *Tefsîru't-Taberî*, et-Tab'atu'l-Ûlâ. Thk. Abdu'l-Muhsin et-Turkî, Dâru-u Hicr Li't-Tiba'a vet-Tevzi', Yemâme 2001.

Takıyyu'd-Din, Süleyman b. Benîn b. Halef b. Avd, *İttifaku'l-Mebânî ve İftiraku'l-Meânî*, Daru Ammar, et-Tab'atu'l-Ûlâ, Ürdün 1985.

Tirmizî, *Sünen-ü Tirmizî*, Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Babî, el-Halebî, et-Tab'atu's-Sâniye, Mısır 1975.

Zeynü'd-Din Abdurrahman b. Ahmed b. Receb b. el-Hasan, *Câmi'u'l-Ulûm ve'l-Hikem*, Müessesetu'r-Risâle, et-Tab'atu's-Sâbi'a, Beyrut 2001.

Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Münîr*, Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, et-Tab'atu's-Sâlise, Dimeşk 1418.

Mezhepler Tarihi Literatüründe Öteki Algısı: Mürcie Örneği

Yrd. Doç. Dr. İbrahim Hakkı İNAL*

Özet

Bu çalışma Mürcie mezhebinin diğer mezhep mensuplarınca ele alınış problemi ile ilgilidir. Mürcie İslam tarihi ortaya çıkan en eski mezheplerden birisidir. Mürcienin Eşari, Mutezili, Şii, Hanbeli, Maturidi mezhebine mensup müelliflerce nasıl algılandığı bu çalışmanın ana konusunu teşkil etmektedir. Bir mezhebin İslam tarihinin farklı dönemlerinde, farklı coğrafyalarda ve hatta aynı mezhebe mensup değişik müelliflerce algılanış biçimleri ve bunun tahlili ele alınan temel hususlardan birisidir.

Anahtar Kelimeler: Mürcie, Ebu Hanife, Hanefilik-Maturidilik, Eşari, Şehristani, Nevbahti,

Abstract

This study is about the presentation of the Murji'a in the Works of other sects. Murji'a is one of the earliest sect in Islamic history. The perception of Murji'a in by the scholars of Asharite, Mutazilite, Shiite, Hantabilite and Maturidite school is analyzed. How a certain sect was understood in different period of Islamic History, in different part of Islamic World and even various scholars of the same sect are the subject of this study.

Key Words: Murji'a, Abu Hanifa, Hanafi-Maturidites, al-Ash'ari, Shahrastani, Nawbakhti

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, İbrahim.inal@omu.edu.tr.

Giriş

Çalışmamızda Mürcie'nin anlamı, kurucusu, temel prensipleri ve gelişim süreci ile ilgili temel hususlara dikkat çekildikten sonra, asıl üzerinde durmak istediğimiz konu alan farklı mezheplerin Mürcie algısı üzerinde durulacaktır. İslam Mezhepleri arasında ortaya çıkışı, kurucusu, takipçileri ve daha sonraki dönemlerde takip ettiği seyir açısından en problemlili mezheplerden birisi Mürciedir. Kelime iki farklı anlamda kullanılmıştır ki bunlardan birisi, büyük günah işleyeninin durumunu Allah'a havale etmek/ertelemektir (erce'e); diğer anlamı ise büyük günah işleyenler hakkında ümit var olmaktır (raca). Daha çok ilk anlamı tercih edilmekle beraber, her iki anlam göz önünde bulundurulduğunda da, ilk asırda irca ya da Mürcie denildiğinde, ilk dönem fitne olayları ile ilgili görüş beyan etmeyen, bu olaylara katılanların akıbeti ile ilgili hükmü Allah'a havale eden, siyasi otoriteye fiili isyanı tasvip etmeyen, toplumun sulh ve sükûnuna öncelik veren, ameli imandan bir cüz kabul etmeyen, büyük günah işleyeni tekfir etmeyen cenaze namazının kılınmasına ve Müslüman mezarlığına defnedilmesine cevaz veren bir topluluk anlaşılmaktadır. Bu hususlar daha sonra da tartışılacağı üzere, Mürcie ile ilgili farklı algılara sahip mezhep mensuplarınca da temel Mürcii prensipler olarak kabul edilen hususlardır.

Birçok araştırmacı tarafından Ehl-i Sünnet'in nüveleri olarak kabul edilen Mürci'e'nin kurucusunun kim olduğu sorusu, diğer mezheplerin aksine, net cevap verilebilecek bir husus değildir. Mürcie'nin özellikleri olarak saydığımız hususların çoğu, hicri birinci asırda merkez İslam şehirlerinde yaşayan Müslümanların ekseriyetinin benimsediği hususlardır. Dolayısıyla, Mürcie'nin kurucusunun kim olduğu şeklinde cevabında bir şahsı aramaya yönelik soru bir bakıma anlamsız olmaktadır. Bu sebeptendir ki bunun yerine irca akidesini ilk defa kim ve hangi eseriyle ortaya koymuştur sorusu genelde gündeme getirilmiştir. Bu noktada bize ulaşan ve ulaşmayan birçok risale arasında Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye'nin *Kitabu'l-irca'sı*¹ ilk eser olarak kabul edilmiştir. Bize kadar ulaşan ve neşredilmiş olan bu eserin müellifinin Ehl-i Beyte mensup birisi tarafından yazılmış olması ayrı bir tartışma konusu

¹ J. Van Ess, "Das Kitab al-irja des Hasan b. Muhammad b. al-Hanafiyya", *Arabica* 23 (1974).

olmuş bazı araştırmacılar bunun tam da kavramın ruhuna uygun bir şekilde, Ehl-i Beyte mensup birisinin, ümmet arasında orta yolu bulma gayretinin neticesi olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹

Mürcie'nin ilk temsilcileri ve ilk kaynakları söz konusu olduğunda da tartışmalar devam etmektedir; zira temel Mürcii görüşlerin ne olduğu tespit edildiğinde görülmektedir ki Ebu Hanife'nin risalelerinde ortaya konulan görüşlerle bunlar arasında çok ciddi benzerlikler mevcuttur. Her ne kadar *el-Fikhu'l-ekber*'de bir konuda "...Mürchie gibi demeyiz şeklinde bir ifade mevcutsa da bazı araştırmacılar bunun esere sonradan müstensihler tarafından ilave edildiğini söylemektedirler. Ebu Hanife'nin Mürciî olup olmadığı hususu diğer mezhep mensuplarınca farklı yorumlandığı gibi bizzat Hanefilerce de değişik şekillerde algılanmıştır. Bu farklı algılayış kendisini Mürcii kabul edenler, Mürcii oluşunu reddedenler ya da Mürcii ve fakat bildiğimiz anlamda Mürcii olmadığını iddia edenler şeklinde farklılık arz etmektedir. Hanefilerin Mürciiliği konusunda bizzat kendilerinin farklı algı sahibi olmalarında değişik dönemlerde Mürcienin farklı algılanmış olması belirleyici etken olmalıdır. Diğer taraftan Mürchie ile ilişkilendirilmenin kimler tarafından yapıldığı da Hanefilerin bu konudaki reaksiyonunda etkili olmuştur. Zira mesela daha sonra detaylıca görüleceği üzere Hanbelilerin nazarında Mürchie, hiçbir günahın imana zarar vermeyeceğine ve amelleri ihmalin kişiyi küfre götürmeyeceğine inanan insanları ifade etmekteydi. Dolayısıyla böyle bir Mürcii kimlikle ilişkilendirilmek, değil Hanefilerin başka mezheplerin de kabul edemeyeceği bir husus idi. Dolayısıyla, aşağıda değişik Hanefi müellifin Mürchie algısını ele almak demek öncelik hangi Mürci'e'den bahsettiğimiz sorusuyla ilintilidir.

a. Hanefi-Maturidilerin Mürchie Algısı

Hanefilerin Mürcii algısı konusunda en ilginç yaklaşımı sergileyenlerden birisi el-Maturidi'dir. Hayatı hakkında çok az malumatımız olduğu biyografisinden bahseden bütün araştırmacılar tarafından ifade edilen Maturidi'nin döneminde ve çevresinde

¹ el-Bağdadi, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 190, 191; Şehristani, *el-Milel*, s. 19; Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürchie ve Tesirleri*, Ankara 2000, s. 15; Wensinck, *Muslim Creed*, s. 193.

yaşayan Mürciilerle ilişkisi konusunda kaynaklarımız bize bir şey söylememektedir. Fakat onun iman tarifine baktığımızda “Ana akım Mürcie” diyebileceğimiz görüşle paralellik arz ettiği görülmektedir. Maturidi farklı mezheplerin Mürcie algısından bahsettikten sonra, Ebu Hanife’nin Mürcie ilişkisine değinmekte ve bir anekdot aktarmaktadır. Buna göre Ebu Hanife’ye irca akidesini kimden aldığı sorulmuş o da Meleklerin tavrından etkilenerek bu görüşe kail olduğunu söylemiştir, zira onlar Allah tarafından kendilerinden eşyanın isimlerini saymaları istendiğinde, meseleyi Allaha havale etmişlerdir (*fevvalu el-emr*)¹. Bu ifadeler, Gerek el-Maturidi gerekse az sonra görüleceği üzere en-Nesefi’nin Ebu Hanife’yi Mürciiler arasında saymakta bir beis görmediğini ortaya koymasından önemlidir. Bilebildiğimiz kadarıyla, el-Maturidi Ebu Hanife’nin Mürcii olduğunu ifade eden ilk Hanefi müelliftir. el-Maturidi’nin Mürcie’yi normal bir mezhep olarak gördüğünün çok daha ilginç delili şudur. Bazı hadis kaynaklarında Mürcie’yi lanetleyen hadisler yer verilmekte ve bir hadiste “Mürcie benim şefaatten istifade edemeyecek olan iki gruptan birisidir ki diğeri de Kaderiyye’dir” denilmektedir. Maturidi hadisteki bu açık ifadeleri de teville tabi tutmakta bu olumsuz ifadelerle kastedilenin bildiğimiz Mürcie olmadığını bununla Cebriye’nin kastedildiğini söylemektedir.² Diğer taraftan Maturidi, isim zikermeksizin Ehl-i Hadis’in amelle imanı özdeşleştiren iman tarifini iman anlayışında parçalanmaya yol açacağı gerekçesiyle reddetmektedir ki bu da Mürcie’nin Ehl-i Hadis ile yaptıkları mücadelede öne sürdükleri argümanlardan birisidir.³

Mürcie’nin farklı algılanması ile ilgili en çarpıcı hususlardan birisi, gerek Maturidi de gerekse Şehristani, İbn Teymiyye gibi başka müelliflerde de örneğini gördüğümüz ikili kategorizasyon temelli algılamadır. Bir diğer ifadeyle Mürcie’ye karşı kategorik red ya da kabul şeklinde bir tavır sergilemeyenler, bu mezheple ilgili tarihi realiteyi ve büyük ölçüde Ebu Hanife’nin bu grupla ilişkilendirilmesini de göz önünde bulundurarak bir tutum ortaya koymaktadırlar. Bu tavrın şöyle bir temele dayandığı söylenebilir: Dolayısıyla Mürcie’yi toptan kabul, Eşari ve diğer bazı müelliflerce

¹ Maturidi, *Kitabü’t-tevhid*, s. 382.

² Maturidi, *Kitabü’t-tevhid*, s. 384.

³ Maturidi, *Kitabü’t-tevhid*, s. 379.

çizilen ‘heretik’ bir Mürcie tablosunu yok saymak anlamına gelecekti; diğer taraftan, Mürcie’yi tamamen sapık saymak ise Ebu Hanife ve taraftarlarının Mürcii görüşlerle paralel kanaatlere sahip oldukları şeklinde yorumlanmaya son derece müsait durumu yok saymayı gerektirecekti. İkili tasnifler yaparak orta yolu bulma şeklindeki itidalli tavır yalnızca Hanefiler açısından geçerli olmayıp, özellikle Ebu Hanife söz konusu olduğunda, onu ‘sapık’ bir fırka ile ilişkilendirmeme hassasiyetini gösteren değişik alt gruplara bağlı Sünni müellifler için de benzer durum söz konusu idi. Bu bağlamda hatırlatılması gereken bir diğer husus da şudur: İmanın tarifi, iman İslam ayırımı, amelin imandan bir cüz olup olmadığı,¹ siyasi otoriteye isyanın meşruiyeti gibi konularda kaynaklarda Mürcie’ye izafe edilen görüşlerle Hanefi-Maturidilerin görüşleri arasındaki paralellik de özellikle Hanefi-Maturidi müellifleri gerçekçi bir tutum almaya sevk etmiştir ki yukarıda bahsedilen ikili kategorizasyon bağlamında – her ne kadar tarihi realiteyi yansıtmasa da – bulunabilecek en gerçekçi çözüm olarak düşünülebilir.

Bahsettiğimiz bu ayırımlardan ilki, daha sonraki dönem bazı Hanefi müelliflerince de kabul gören Maturidi’nin Mahmud/mezmun Mürcie ayırımıdır.² Bu ayırım az önce bahsettiğimiz ikilemi yaşayan özellikle Hanefi âlimleri için de bir çıkış yolu olmuş bazen aynı kelimelerle bazen de benzer kelimelerle devam ettirilmiştir. Bu âlimlerden birisi de en-Nesefi olup kendisinin farklı kavramlarla da olsa benzer tavrı sürdürdüğünü görmekteyiz. Ona göre Mürcie; Mürcie-i habise ve Mürcie-i memduha olarak ikiye ayrılmaktadır. Tahmin edileceği üzere habis Mürcie hiçbir müslümanın büyük günah irtikâp ettiği için cezaya düçar olmayacağını söylemektedir.³ Daha sonra da değinileceği üzere, büyük günah işleyenin akibeti ile ilgili olarak Nesefi’nin bahsettiği anlamda görüşe kani olan Mürcii olması muhtemeldir. Ancak kaynaklarda isimlerinden bahsedilmemesi, ortak görüşlere sahip bir

¹ el-Pezdevi’nin günahın iman üzerinde etkisini tartışırken söylediği de buna benzer bir tavrın göstergesidir. Ona göre günahın iman üzerine etkisi ne abartılmalı ne de küçümsenmelidir. Aksine bu konuda orta yol (*tawassut*) bulunmaya çalışılmalıdır (el-Pezdevi, *Usulü’l-din*, s. 258).

² Maturidi, *Kitabü’t-tevhid*, s. 379.

³ en-Nesefi, Ebu’l-Muin, *Tabsiratü’l-edille*, s. 766.

aidiyet duygusuna sahip bir grup oluşturmamaları bir yana, bunların makul diyebileceğimiz ana akım Mürcie'nin karşısına konuşlanabilecek seviyede bir sunmak realiteyi yansıtmamaktadır.

Mürcie'nin aynı mezhep mensuplarınca bile farklı algılanışının önemli örneklerinden birisi es-Sabuni'nin yaklaşımıdır. Onun Mürcie tarifinde “iman varsa günahın zarar vermeyeceği tıpkı küfür varsa itaatin fayda vermediği gibi” şeklindedir.¹ Bu fikir Mezhepler tarihi eserlerinde aşırı sapık Mürcii alt gruplara izafe edilen bir görüş olup ana akım Mürcie'nin görüşü söz konusu olduğunda tarihi realiteyi yansıtmamaktadır. Sabuni neden böyle bir tercihte bulunduğunu elde mevcut malumattan hareketle söylemek zor gözükmemektedir. Muhtemelen, böyle bir tavrın sebebi, makul kabul edilebilecek Mürcie'den bahsetmesi durumunda Hanefilerle paralellik gündeme geleceği düşüncesinden hareketle en uç noktadaki bir görüşe onlara izafe etmek suretiyle bu paralelliğin kurulmasını engellemek istemiş olabilir.

Diğer taraftan et-Temimi'nin *Tabakat*'ında ve el-Mekki'nin *Menakıbu Ebi Hanife*'sinde Ebu Hanife'nin Mürcii oluşu ile ilgili yukarıda zikredilen kategorize edici tavrı görülmemektedir. Aksine müelliflerimiz bu konuda sessiz kalmayı tercih eder gözükmemektedirler. Bunun nedeni bahsetmemenin en garantili yol olduğu düşüncesini taşımaları olabileceği gibi o dönemde bu tartışmaların önemini kaybetmiş olması ihtimali de bir başka gerekçe olabilir. Bu tavrın bir benzerini Lamişi'nin *Kitabü't-temhid*'inde de görmekteyiz.

Modern dönem Hanefileri söz konusu olduğunda şu manzara ile karşılaşmaktayız: Muhtemelen tarih araştırmalarının artmasının ortaya çıkardığı bir durum olarak modern dönem Hanefi müellifler tarihi realiteye uygun bir Mürcie tanımının ve Hanefilerin bu mezheple ilişkisinin daha kabul edilebilir olduğu kanaatini taşımakta idiler. Böyle olunca da isimlendirme de farklılıklar olsa da kökenlerini Maturidi'de gördüğümüz bir ayırma giderek Mürcie veya ırcayı ikiye ayırdıklarını görmekteyiz: Mesela Hanefi müellif el-Lüknevi Mürcieyi Mürcietü't-dalae ve Mürcietü Ehli's-sünne olmak üzere ikiye ayırmaktadır.² Lüknevi ayrıca ırca akidesinin birçok

¹ Sabuni, *Bidaye*, s. 80.

² el-Lüknevi, *er-Rağ'*, s. 361.

mübarek âlimin savunduğu fikir olduğunu ve dolayısıyla eleştirilecek bir yanının olmadığını ifade etmektedir.¹ Niye böyle söylediğini yazdıklarından hareketle söyleyebilmemiz zor gözükmemektedir ancak şu kadarı muhtemelen ileri sürülebilir ki akademik araştırmaların başladığı bir dönemde en çıkar yol tarihi malzemede yansıtılanın iki tür Mürcie ayırımını yapmayı çıkar yol olarak dayattığı bir gerçektir.

Modern dönem Hanefi ulemasının en kudretli kalemlerinden Zahid el-Kevseri de, Hatib Bağdadî'yi *Tarihu Bağdat'*ta Ebu Hanife hakkında yazdıklarından ötürü kıyasıya eleştirmesine rağmen, irca akidesi ile ilgili olarak şaşkıncu bir şekilde şöyle söylemektedir: Ebu Hanife'nin savunduğu irca Biat ırcası değil Sünnet ırcasıdır.²

b. Hanbelilerde Mürcie Algısı

Hanbeliler'in Mürcie algısını onların Ebu Hanife'ye karşı olan tutumlarından ayrı düşünmek imkânsızdır. Konuyu Ahmed b. Hanbel ve ilk dönem Hanbeli müelliflerden İbn Batta el-Ukberi'den hareketle ele alacak ve daha sonra da sonraki dönem Hanbeli müelliflerden İbn Teymiyye'nin görüşüne mukayeseli bir şekilde yer vereceğiz.

Ahmed b. Hanbel'e göre Mürcie arasında herhangi bir tasnife gitmeye imkân yoktur; hepsi aynı şekilde aşırı sapık bir grubu teşkil etmektedirler. Ona göre onların görüşlerindeki sapıklık kendilerini başka dinlerle mukayese edecek boyutlardadır.³ Diğer mezhep mensupları gibi Ahmed b. Hanbel'in de bu mezhep aleyhindeki görüşlerini sahabe desteğinde ortaya koyduğunu görmekteyiz: İbn Abbas'a göre "iki grubun İslamda nasibi yoktur bunlardan birisi Mürcie diğeri de Kaderiyye'dir."⁴

Ahmed b. Hanbel ve diğer Hanbeli müelliflerin bu görünürde sert tavırlarının aksine yine başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere bazı müellifler daha ılımlı bir yaklaşımı da hem de aynı eserlerinde gösterebilmektedirler. Mesela Ahmed b. Hanbel az önce

¹ Lüknevi, *er-Raf*, 's. 370.

² el-Kevseri, *Te'nib*, s. 77.

³ Ahmed b. Hanbel, *Kitabü's-sünne*, s. 88. Ayrıca Mürcie en tehlikeli hatta Ezarika'dan bile daha tehlikeli dini grup olarak görülmektedir (Bkz. *Sünne*, s. 84).

⁴ Ahmed b. Hanbel, *Sünne*, s. 93.

aktardığımız sert görüşlerinin yanında, kendilerinin Ehl-i kibleyi tekfir etmediğinden bahisle “..biz Ehl-i kibleye mensup olanların cenaze namazını kılarız ve Allah’tan bu kardeşlerimize, günahlarından tevbe etmemiş olsalar bile, af niyaz ederiz. Onlar hakkında verilecek kararı Allah’a havale ederiz. (*irca ma ğabe mine’l-umuri ilallah*).¹ Daha da ilginç olanı irca akidesini yazmış olduğu risale ile ilk defa ortaya atan kişi olarak gösterilen Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye hakkında “keşke bu berbat risaleyi yazmadan ölseydim” şeklinde bir anekdottan bahsedilmektedir ki bu üzerinde durulması gereken bir husustur.² Diğer Hanbeli müellif İbn Batta el-Ukberi de Mürcie aleyhinde hadisler serdederek konuya girmekte, irca akidesine kail olmanın kişinin mirastan mahrum olması için yeter sebep olduğunu söyleyen âlimlerin görüşlerini aktarmaktadır.³

Diğer taraftan İbn Batta, Mürcie’nin ‘kralların dini üzere’ olduğu eleştirisini getirmektedir ki benzer eleştirileri Şii müellif Nevbahtî’nin de yaptığını görmekteyiz.

Kitapta yer alan ve ancak birkaç tanesinden bahsettiğimiz Mürcie’ye yöneltilen ağır eleştirileri derledikten sonra, İbn Batta ilginç bir şekilde, Süfyan es-Sevri ve İbn-i Mübarek’ten nakille, “ahkâm söz konusu olduğunda herkesi mümin kabul ederiz ve fakat Allah katında durumlarının ne olduğunu ve hangi din üzere öleceklerini bilemeyiz.”⁴ Bu tavır büyük ölçüde Mürcii görüşle aynıdır. İki önde gelen âlimden böyle bir görüşün aktarılması, Hanbeli müelliflerin Mürcie’ye karşı tutumları göz önünde bulundurulduğunda ilginç olduğu kadar, aslında tekfir tartışmalarının literatüre yansıyan katı polemiklerin ötesinde bir boyutunun da bulunduğunu işaret etmesi açısından da üzerinde ayrıca durmayı gerektirecek ehemmiyeti haizdir.

Hanbelilerin Mürcii algısı söz konusu olduğunda muhtemelen en ilginç tavır İbn Teymiyye’nin tavrıdır. Onun *Kitabü’l-iman’ı* gerek

¹ İbn Ebi Ya’la, *Tabakat*, I, 294.

² Ahmed b. Hanbel, *Sünne*, s. 89.

³ İbn Batta el-Ukberi, *Kitabu’ş-şerh ve’l-ibane*, s. 38.

⁴ İbn Batta, *İbane*, s. 49. İbn Batta Mürciileri herkesin arkasında namaz kılmaya cevaz vermekle itham etmektedir. Ancak bilinen bir husustur ki bu konuda Sünnilerin genelinin tavrı da mürcieden çok farklı değildir (İbn Batta, *İbane*, s. 342).

Mürcie konusunun gerekse iman tartışmalarının ele alındığı en kapsamlı eserlerden birisi olmasının yanında bir kişinin mezhep aidiyetini sürdürmekle birlikte, ne tür yeni açılımlar yapabileceğini ortaya koyması açısından da ilginçtir. Eseri *Mecmu'ü'l-Fetava*'dan ayrı basım olarak neşredilmiştir. Genelde Hanbeli eserler itikadi konularda sadece ayet ve hadis derlemesinden ibaret olarak algılansa da İbn Teymiyye'nin bu eserinde ortaya konulan tablo kendisinin ele aldığı konuları diğer kelamcılarının eserlerinde gördüğümüz dakiklikte analiz ettiğini gösterir mahiyettedir.

İbn Teymiyye'nin meselelere diğer Hanbelilerden farklı yaklaştığının en güzel örneklerinden birisi onun 73 fırka hadisini değerlendirme tarzında görülebilir. Tutumları tahmin edilebilecek diğer birçok Hanbeli müellifin aksine o, "eğer bir kimse bu hadiste zikredilen grupları doğrudan kâfir (*kufrun yanqulu ani'l-mille*) ilan ederse, böyle yapmakla Peygamberin sünnetine, sahabenin icmâna ve dört imamın görüşüne muhalefet etmiş olur. Zira bu zikredilenlerden hiç birisi bu grupları doğrudan kâfir ilan etmemiştir"¹

İbn Teymiyye'nin dikkate değer bir başka yaklaşımı da Mürchie'nin ameli imandan bir cüz olarak görmeyen yaklaşımı ile ilgilidir. Ona göre, her ne kadar Hanbeli yaklaşımla uyum arz etmese de, neticede, Mürchie de bu görüşlerini temellendirirken kendilerince doğru telakki ettikleri bir nas yorumuna dayanmaktadırlar."² Hanefi ya da Mürchie'leri nasların açık manaları dururken kendi reylerine uymakla itham eden Hanbeli tavrı göz önünde bulundurulduğunda, bu yaklaşım hakikaten şaşırtıcı olması yanında bugün bile orijinal kabul edilebilecek bir mahiyet taşımaktadır.

¹ İbn Teymiyye, *İman*, s. 216.

² İbn Teymiyye, Mürchie karşısında sergilediği bu tutumunu diğer mezheplere mesela haricilere karşı da sürdürmüştür. Onlarla ilgili olarak "Hariciler en sapık gruptur. Her ne kadar Müslüman toplumu eleştirme noktasında son derece fanatik olsalar da, ne Hz. Ali ne de ilk nesle mensup diğer şahsiyetler onları tekfir etmemiş yalnızca hata üzere olduklarını söylemekle iktifa etmişlerdir." (*İman*, s. 193-4). Hatta onun münafıklar söz konusu olduğunda bile müsamahakâr üslubunu sürdürdüğünü ve "İslam toplumunda münafıklar için ayrı bir kabristan bulunmamaktadır" dediğini görmekteyiz (*İman*, s. 215).

Daha önce de gördüğümüz üzere her hangi bir mezhebi ele alırken müsamahakâr bir bakış açısıyla yaklaşan âlimlerin başvurduğu en güvenli usul, söz konusu mezhebin birisi makul diğer aşırı ya da ğulat grup olmak üzere iki kısımdan teşekkül ettiği şeklindedir. İbn Teymiyye'nin de bu yola başvurduğunu görüyoruz. Tarihi realiteyi yansıtmaması bir yana, ona göre, Mürcie ikiye ayrılır: Birincisi Mürcietü'l-fukaha diğeri ise Mürcietü'l-ğulat'tır.¹ Ayrıca Mürcietül mütekellimun ve Mürcietü'l-fukaha olark da ikiye ayrılan Mürcie aslında amellerin imandan bir cüz olmaması noktasında ortak görüşe sahiptirler. Kendisi Ebu Sevr'in Mürcie'yi takdimini Fukaha ve Mütekellimin ayırımının farkında olmamakla eleştirir. Sadece fukaha Mürciesinden haberdar olduğunu zikreder. İbn Teymiyye'nin adil davrandığı hususlardan birisi de Cehmiyye ile Mürcie'nin iman tariflerinin birbirinden farklı olduğunu Mürciiler imanı tasdik ve ikrardan oluşan bir kavram olarak görürken Cehmiler sadece tasdikten ibaret addetmektedirler, der.² Orijinal yaklaşımına devam eden İbn Teymiyye'nin bir başka özgün yaklaşımı da şudur: "Âlimlerimiz sözde sapık mezheplere saldırırken dedikodular üzerinde hareket etmekte aslında yapmaları gerekeni yani bu grupların kendilerinin ne dediğine kulak vermemektedirler." Bu meyanda Mürcie'ye atf edilen bir görüşle ilgili tartışmaya değinmekte aslında Kerramiye'ye ait olan bu görüşün yanlışlıkla Mürcie'ye atfedildiğini söylemektedir.³

İbn Teymiyye'nin tekfir konusunda söylediği şu husus onun müsamahakâr yaklaşımının bir başka veçhesini oluşturmaktadır: Ashab-ı hadisten bazılarının günah işleyeni tekfir etmeleri bu kişinin İslam akidesinin herhangi bir unsurunu terk etmeleri sebebiyle değil, bilakis ibadeti ihmal etmeleri hasebiyledir. Dolayısıyla Ashab-ı hadisin bu kabilden tekfir ifadeleri kişiyi din dışına çıkarmaz (*la yanqulu anil mille*).⁴

Bu konudaki en orijinal tespiti ise büyük günah işleyenin çekeceği azap bağlamında söylediği şu sözlerdir: Ona göre "Eğer hem

¹ Sapık Mürcieyi ifade için bilinen tabiri farklı şekillerde kullanmaktadır. Mürcietü'l-Ğaliye, Ğulat, Ğulatü'l-Mürcie. *İman*, s. 181.

² İbn Teymiyye, *İman*, s. 157.

³ İbn Teymiyye, *İman*, s. 373.

⁴ İbn Teymiyye, *İman*, s. 316.

Hanbeliler hem Hanefiler günahkârın kıyamette ikaba düçar olacağı ortak kanaatini taşıyorlarsa, artık bu noktadan sonra yaptıkları tartışma kelime oyunundan başka bir şey olmayacaktır.”¹

İbn Teymiyye bugün bile tartışma ortamlarında görmeye rastlamanın zor olduğu bir hoş görü ile “(büyük günah işleyeni tekfir etmemek ile) Mürcie ibadetlerin dinden olmadığını söylemiş olmamaktadır, bilakis onlar ibadetin imanun tarifini oluşturan asli unsurlardan birisi olmadığına işaret etmek istemektedirler.”²

Ebu Hanife söz konusu olduğunda da İbn Teymiyye’nin benzer tutumunu sergilemeye devam ettiğini görmekteyiz: “Kufe fukahası ve abidleri arasında imanun hem tasdik hem de ikrardan ibaret olduğunu söylemek suretiyle Mürcie’den ayrılanlar vardır.”³. Bir başka vesile ile mezhepleri karşılaştırırken Mutezile ve Haricilerin Mürcie’den daha tehlikeli olduğunu zira “Mürcie arasında âlimlerden ve abidlerden bir zümre vardır ve bu abidler ümmet arasında hayır ile yâd edilirler.”⁴ Burada kastedilenin Ebu Hanife olduğu açık olduğu gibi daha önce de görüldüğü üzere Ebu Hanife ile Cehm b. Safvan arasında da sürekli bir mesafe koyma gayreti görülmektedir.⁵

İbn Teymiyye’nin Ebu Hanife’nin Mürcii oluşu bağlamında söyledikleri noktasında vereceğimiz son örnek ise şudur: “Derin ilimlerine ve zahidane hayat tarzlarına rağmen, bazı âlimlerin irca fikrini cazip bulduğu görülmektedir. Mürcie saflarında bu zatlardan birçok kişi olması dolayısı iledir ki Selef Mürcie’yi kâfir kabul etmemiş onların sapıklığını itikadi açıdan değil *ef’al* cihetinden yanlışlıklar olarak değerlendirmiştir. Mürcie imanı sadece tasdik olarak nitelendirirken, Fukaha Mürciesi tasdik ve ikrar olarak tarif eder. Bu konudaki tartışmalar kelime oyunundan ibarettir.”⁶

¹ İbn Teymiyye, *İman*, s. 181.

² İbn Teymiyye, *İman*, s. 206.

³ İbn Teymiyye, *İman*, s. 220.

⁴ İbn Teymiyye, *İman*, s. 220.

⁵ İbn Teymiyye, *İman*, s. 387.

⁶ İbn Teymiyye, *İman*, s. 380.

Sonuç

Mürcie'nin Hanbeli ve Hanefi müelliflerce ele alınış örneğinden hareketle, bir mezhebin İslam literatüründe algılanma ve sunulma biçimlerini irdelemeye çalıştığımız bu çalışmamızda ön plana çıkan hususları şöylece özetleyebiliriz. Mürcie'nin ele alınış biçimlerinden hareketle müşahade edilmektedir ki bir mezhebin ele alınışı, her ne kadar İslam mezhepler tarihi literatürünün şematik yapısı öyle bir intiba verse de, yeknesak, şematik ve donmuş bir halde değildir. Aksine mezhepler ele alınışı ve algılanışı mezhepte mezhebe ve hatta mezhep içi farklı gruptan bir başka gruba göre değişiklik arz edebilmektedir. Bunun en güzel örneğini Hanefi-Maturidi müelliflerde görmüş bulunmaktayız. Bu farklı algıların izi sürülmeli ve dönemin sosyo-kültürel ya da politik koşullarıyla ilişkilendirilmeye çalışılmalıdır. Ayrıca metinlerarasılık (intertextuality) açısından da durumun yeniden değerlendirilmesi yapılmalıdır.

Ebu Hanife'nin Mürciilik ile ilişkilendirilmesi meselesi elde mevcut malzemenin çokluğuna rağmen hala izaha muhtaç noktaları bulunan bir konudur. Yukarıda da görüldüğü üzere Hanefi müelliflerin bu hususta net bir tavır sergilememiş olmalarından da hareketle muhtemelen Fıkh-ı Ekberlerin yeni nüshalarından hareketle bu konu yeni çalışmalarda ele alınmalıdır.

Hanbelilerin yaklaşımı bilinen Ehl-i Hadis Ehl-i Rey ikilemi ile izah edilemeyecek orjinallikler barındırmakta olup, özellikle İbn Teymiyye'nin *Kitabü'l- iman* bağlamında irca, Mürcie ve Ebu Hanife ile ilgili söylediği son derece özgün söz ve yaklaşım onun diğer eserlerinin de tetkik edilmesiyle daha da güz yüzüne çıkarılmalıdır. Onun bu söyledikleri klasik dönemdeki tartışmalara katkıda bulunduğu kadar günümüzdeki bazı selefi grupların, üstelik de İbn Teymiyye'yi referans göstererek, sergiledikleri katı tavırlarını yeniden gözden geçirmelerine vesile olacak özgünlüktedir.

Kaynaklar

- Ahmed b. Hanbel, *Sünne*, Lübnan 1985.
 el-Bağdadi, Abdülkahir, *el-Fark beyne'l-fırak*, Kahire 1910.
 el-Bağdadi, Hatib, *Tarihu Bağdad*, XIV, Kahire 1931.

Ebu Hanife, Numan b. Sabit, *Kitabü'l-alim ve'l-müteallim*, İstanbul, 1992.

- *Risale ila Usman el-Betti*, İstanbul 1992.

- *el-Fıkhu'l-ekber*, İstanbul 1992.

el-Eşari, *Makalatü'l-İslamiyyin*, thk. H. Ritter, İstanbul 1931.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin, *el-İman*, Kahire 1994.

J. Van Ess, "Das Kitab al-irja des Hasan b. Muhammad b. al-Hanafiyya", *Arabica*, 23 (1974).

Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslamlaşmasında Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000.

el-Maturidi, Ebu Mansur, *Kitabü't-tevhid*, Beyrut 1973.

en-Nesefi, Ebu'l-Muin, *Tabsıratü'l-edille*, Şam 1992.

el-Pezdevi, Ebu'l-Yüsr, *Usulü'd-din*, Kahire 1963.

Sabuni, Nureddin, *el-Bidaye fi usuli'd-din*, Ankara 1979.

Schacht, Joseph, "An Early Murjiite Traetise: The Kitab el-alim ve'l-müteallim", *Oriens*, 17 (1964).

el-Ukberi, İbn Batta, *Kitabü'ş-şerh ve'l-ibane*, Şam 1958.

Reşîd Rızâ'nın Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı

Dr. Faruk VURAL*

Özet

Müteşâbih kavramı İslam düşünce tarihinin tartışmalı kavramlarından biri olmuştur. Bu kavram tefsir literatüründe de tartışılmıştır. Müteşâbih kavramıyla ilgili farklı yaklaşım ve yönelimler vardır. Bu yönelimlerin iki ana akımı Selef ve Halef ekolleridir. Selef ekolü müteşâbih lafızların yorumuna gitmezken, halef ekolü ise müteşâbihlerin yorumlanmasını esas alır. Bütün bu tartışmaların kaynağı Âl-i İmran Sûresi'nin 7. âyetidir. İşte bu makale kendisi için Neo-Selefi tanımı yapılan, modern İslam düşüncesinin önde gelen isimlerinden Reşîd Rızâ'nın müteşâbihlere bakışını ortaya koymayı hedeflemektedir.

Anahtar kelimeler: Reşîd Rızâ, Müteşâbih, selef, halef, istivâ, rü'yetullah

Rashid Rıda's Approach To Metaphorical Verses

Abstract

"Mutashabih" has been among the most disputed concepts in the history of Islamic thought, including tafsir literature. Among varying approaches and trends in relation to mutashabih are two mainstream schools: the Salaf (predecessors, former scholars) and the Halaf (successors, later scholars). While the Salaf abstains from interpreting mutashabih phrases, the Halaf prefers to interpret them. The dispute arises mainly due to varying approaches to the seventh verse Al Imran chapter in the Qur'an. This paper aims to lay down the views of Rashid Rida on mutashabih. Ridda is a pioneer in modern Islamic thought and is considered as a neo-salafi.

Key words: Rashid Rıda, mutashabih, Salaf (predecessors),

* Fatih Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Görevlisi.

Halaf (successors), istiwa, ruyet allah.

1. Giriş

Allah katından indirilen en son kitap olan Kur'ân-ı Kerim ilahi irade doğrultusunda insanların, inanç, ibadet ve davranış dünyalarına yön vermeyi gaye edinir. Allah'ın en son ve en mükemmel hitabı olan Kur'ân'ın anlaşılma çabalarının başarısı için, Kur'ân'ın kendi bağlamında ele alınması önemlidir. Bu da Kur'ân cümlelerini Arapça dil kurallarına göre ve âyetlerin geliş ortamlarını dikkate alarak tefsir etmekle mümkün olacaktır.

Kur'ân-ı Kerim'de anlaşılabilmesi için açıklamaya ihtiyaç duyulmayan, herkesin Arapça dil kurallarına göre anlayabileceği "muhkem âyetler" olduğu gibi, anlaşılabilmesi için mutlak açıklama gerektiren veya anlamı akıl ve nakille bilinemeyecek âyetler vardır ki bunlara "müteşâbih âyetler" denir. Muhkem âyetler Kur'ân'ın omurgasını oluştururlar.¹ Süre başlarında bulunan başlangıç harfleri (hurûf-u mukattaa), kıyameti tasvir eden âyetler bu çeşittendir.² Kur'ân âyetlerinin muhkem-müteşâbih şeklinde ayrımının temel dayanağı Âl-i İmrân Sûresi'nde geçen şu âyet-i kerimedir: "[Ey Peygamber!] Sana kitabı [Kur'ân'ı] indiren O'dur. Kur'ân'ın kimi âyetleri muhkemdir. Bunlar ilahi mesajın temelini oluşturur. Kur'ân'ın diğer [birtakım] âyetleri ise müteşâbihtir. Kalplerinde hak ve hakikatten sapma eğilimi bulunanlar, gerek fitne maksadıyla gerekse te'vîline yeltenme arzusuyla Kur'ân'ın müteşâbihâyetleri üzerinde dururlar. Oysa bu âyetlerin te'vîlini ancak Allah bilir. İlimde yetkinlik/derinlik sahibi kimseler ise, "Biz bu kitaba inandık; bunun tamamı Allah katından gönderilmiştir." derler."³

Allah Teâlâ Kur'ân'ın bazı âyetlerinin muhkem, bazı âyetlerinin müteşâbih olduğunu; müteşâbih olanın muhkem olana uygun şekilde yorumlanmasının gerekli ve zaruri (vacip) olduğunu;

¹ Mustafa Öztürk, *Kur'ân Tefsir ve Usul Üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2011, s. 10.

² Bedreddin Zerkeşi, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, Kâhire 1957, II, 68-71; Muhammed Abdülazim ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfan*, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, II, 289-291; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Kitapevi, İstanbul 1942, II, 1036-1045; Adnan Zarzûr, *Ulûmu'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1981, s. 73.

³ Âl-i İmran, 3/7.

kalplerinde eğrilik ve yamukluk bulunanların bu müteşâbihe uyup, onu kendi nefsi arzularına uyacak tarzda te'vîl ettiklerini; hâlbuki ilimde derinleşmiş olanların ise, onu ya muhkemlere uygun bir tarzda te'vîl ettiklerini ya da bu konuda konuyu Allah'a havale edip, onun bilgisine bırakıp kendilerine göre (sübjektif) yorumlamaktan kaçındıklarını beyan etmektedir.¹Ancak görülüyor ki, âyet metninden muhkem ya da müteşâbih niteliğinin anlaşılması olası görünmemektedir. Bu nedenle tefsir ilim tarihinde ortaya konan ürünlerde hangi âyetin muhkem hangi âyetin müteşâbih olduğu hususunda kanaatler serdedilmiştir. Kanaatimce her mezhebin kendi anlayışına muvafık âyetleri muhkem, diğerlerini müteşâbih olarak tanımlaması ve bu yüzden konunun tamamen sübjektif bir muhteva kazanması, temelde ilgili âyetin tarihsel bağlamına kayıtsız kalınarak anlaşılmaya çalışılmasından kaynaklanmaktadır. Âyetin bu şekilde anlaşılması ise, daha önce de belirtildiği üzere, "itibar, sebebin hususiliğine değil, lafzın umumiliğinedir." şeklindeki temel kurala dayanmaktadır. Anlam ve yorum bu kural üzerine inşa edilince, ister istemez, âyette geçen tüm kavramlar doğrudan doğruya Müslümanları ilgilendiren bir içerik kazanmış olmaktadır.²

"Reşîd Rızâ'nın Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı" isimli bu makalede, İslamî geleneğin modern şartlara intibak sorununu halletmek ve bu maksatla hem kendi geleneği ile hem de Batı'nın değerleriyle hesaplaşma hedefindeki bir hareketin önde gelen isimlerinden Muhammed Reşîd Rızâ'nın (1865-1935) kaleme aldığı *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm* veya diğer ismiyle *Tefsîrü'l-Menâr*'da müteşâbihât konusunun nasıl ele alındığı incelenecektir. Bu konuya geçmeden müellifimizin hayatı ve ilmî kişiliğine kısaca temas edilecektir.

2. Reşîd Rızâ'nın Kısaca Hayatı ve İlmi Kişiliği

Muhammed Reşîd Rızâ, 27 Cemâziyelevvel 1282 (18 Ekim 1865) tarihinde bugün Suriye sınırları içinde bulunan Kalemûn

¹ Abdülmüteâl es-Sâidi, *en-Nazmu'l-Fennî fi'l-Kur'ân*, çev. Hüseyin Elmalı, Yeni Akademi Yay., İzmir 2006, s. 119.

² Öztürk, *Kur'ân, Tefsîr ve Usul Üzerine*, s. 117-118.

kasabasında doğdu.¹ Babası Ali Rızâ, Irak asıllı olup Hz. Hüseyin soyundan geldiği için Seyyid veya Hüseyinî olarak bilinen saygın bir aileye mensuptur.²

Reşîd Rızâ, Trablus Rüşdiyesi'nde bir yıllık tahsilden sonra Hüseyin el-Cisrî'nin (v. 1909) hocalığını ve müdürlüğünü yaptığı³, programında modern bilimlerin de yer aldığı el-Medresetü'l-Vataniyye'de okudu.⁴ Ayrıca özel çalışmalarla kendini yetiştirmeye gayret etti. Cemâleddîn Efgânî (v. 1897) ve Muhammed Abduh'un (v. 1905) sürgünde iken çıkardıkları *el-Urvetü'l-vüskâ* dergisiyle karşılaşması fikir hayatında bir dönüm noktası oldu.⁵ Dergideki yazılar kendi ifadesiyle onu "elektrik gibi" çarpmış ve aydınlatmıştı.⁶ Afgânî ile görüşme fırsatı bulamadıysa da Abduh'la ilk Lübnan sürgününde (1882) tanıştı,⁷ daha sonra onun Paris dönüşünde 1889'a kadar yerleştiği Beyrut'taki derslerine katıldı ve yakın öğrencisi oldu. Abduh'un tesiriyle ıslahat düşüncesini benimsedi; onun izinde ilim ve yayın faaliyetlerine katılmak üzere 1898 yılı başında Mısır'a gitti.⁸ Bu bir hicretti.⁹

¹ Ahmed Şekîb Erselân, *es-Seyyid Reşîd Rızâ ev İhâu erbeîne seneten*, Advâu's-Selef, Dimeşk 1938, s. 23; Ahmed eş-Şerbâsî, *Reşîd Rızâ Sâhibü'l-Menâr asruhû ve hayâtuhû ve mesâdiru sakâfetihi*, el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-şuûni'l-İslamiyye, y.y. 1970, s. 102; Ahmed Fehd Berekât eş-Şevâkibe, *Muhammed Reşîd Rızâ ve devruhû fi'l-hayâti'l-fikriyye ve's-siyâsiyye*, Dâru Ammâr, Amman 1989, s. 13-38; Reşîd Rızâ, *Muhâveretü'l-muslih ve'l-mukallid, Gerçek İslamda Birlik*, çev. Hayrettin Karaman, İz Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 147.

² M. Sait Özerverli, "Reşîd Rızâ", *DİA*, XXXV, 14-18.

³ Şerbâsî, *a.g.e.*, s. 121.

⁴ Şekîb Erselân, *a.g.e.*, s. 35; Albert Hourani, *A History of the Arab Peoples, Çağdaş Arap düşüncesi*, çev. Hüseyin Yılmaz, Latif Boyacı, İnsan Yay., İstanbul 1994; eş-Şevâkibe, *a.g.e.*, s. 15.

⁵ Ahmed eş-Şerbâsî, *Reşîd Rızâ es-Sahafî, el-Müfessir, eş-Şâir, el-Luğavî*, Mecmau'l-buhûsi'l-İslâmiyye, y.y., 1977, s. 99.

⁶ İbrahim Ahmed el-Adevî, *Reşîd Rızâ el-İmâmü'l-Mücâhid*, el-Müessesetü'l-Misriyye, ty., yy., s. 129-150; Reşîd Rızâ, *Târîhu'l-Üstâzi'l-İmam*, Dârü'l-Menâr, Kâhire 1935, I, 303; Karaman, *a.g.e.*, s. 148.

⁷ eş-Şerbâsî, *a.g.e.*, s. 145.

⁸ Hasîb es-Sâmerrâi, *Reşîd Rızâ el-Müfessir*, Bağdat 1976, s. 289-290.

⁹ Muhammed Sâlih el-Merâkeşî, *Tefkîru Muhammed Reşîd Rızâ min hilâli Mecelleti'l-Menâr*, Dâru't-Tûnisiyye li'n-neşr, Tunus 1985, s. 38; eş-Şevâkibe, *a.g.e.*, s. 24.

Gelir gelmez ilk işi *Menâr* adlı ünlü dergiyi çıkarmak oldu.¹ Her ne kadar hocası Muhammed Abduh daha önceki başarısız siyasi deneyimleri nedeniyle, önceleri bu fikre sıcak bakmadıysa da, Reşîd Rızâ hocasını siyasete karışmayan bir dergi çıkarmaya ikna etti ve derginin ilk sayısı önce haftalık ve sekiz sayfa olmak üzere 22 Şevval 1315/15 Mart 1898’de çıktı.² Reşîd Rızâ hocasının Ezher Üniversitesi’nde verdiği tefsir derslerini takip ediyor, notlarını kaleme alıyor ve yazdıklarını hocasının onayına sunuyor, daha sonra dergide yayımlıyordu. İşte *Menâr Tefsiri* Reşîd Rızâ tarafından kaleme alınan ve dergide yayımlanan bu ders notlarının kitaplaşması sonrasında oluştu.³

Reşîd Rızâ, Şiblî en-Nu’mânî’nin (1858-1914) daveti üzerine 1912’de Hindistan’a gitti ve Bombaylı bir tacirden kuracağı enstitü için büyük bir maddi yardım aldı. 1916’da hem hac vazifesini ifa

¹ Kahire’de 1898-1940 yılları arasında yayımlanan kültürel ve siyasi dergidir. İlk sayısı 17 Mart 1898’de sekiz sayfa ve haftalık olarak çıkan *el-Menâr* bir yıl devam ettikten sonra aylık dergiye olarak yayın hayatına devam etti. İlk sayısından itibaren benimsenen prensipler şu şekilde açıklandı: Hiçbir grubun taraftarı olmamak; *el-Menâr*’a saldıran herhangi bir gazeteye cevap vermemek, tanınmış kimselerin fikirlerine hizmet etmemek. Derginin amaçları da toplumsal, dinî ve ekonomik reformları (islahat) yaygınlaştırma, İslâm’ın dinî bir sistem olarak mevcut şartlarla çatışmadığını ispatlama şeklinde ortaya kondu. *el-Menâr*’ın diğer bir kuruluş amacı da Cemâleddîn-i Efgânî ve Muhammed Abduh’un çıkardığı *el-Urvetü’l-Vüşkâ* adlı derginin metodunu sürdürdü. İslâm’a girmiş bâtıl inançları ve hurafeleri ortadan kaldırmak, mezhep taassubunu, evliya hakkındaki yanlış inançları, tarikatlar yoluyla gelen bidatları yok etmek, değişik gruplar arasında hoşgörüyü geliştirmek, halkın eğitim seviyesinin yükseltilmesini, eğitim reformuyla müslüman milletlerin ilerleme ve gelişmeye yönelmelerini ve bu konuda diğer milletlerle rekabet etmelerini teşvik ana prensiplerdi. Dergi başlangıçta Osmanlı Devleti’ne bağlılığını, “Osmanlı devlet geleneği ve Sultan Abdülhamid’in siyaseti benimsenmiş olup Devlet-i Aliyye ciddiyetle savunulacak, halifeye samimiyetle hizmet edilecektir” cümlesiyle açıkladı. *el-Menâr*’ın ilk otuz dört cildi otuz yedi yıllık bir süre zarfında yayımlandı (1898-1935). Reşîd Rızâ’nın 1935’te ölümünden sonra XXXV. cildin neşri altı yıllık bir zamana yayıldı. (Temmuz 1935 - Eylül 1940). Derginin zamanla sabitleşen bölümleri tefsir, makaleler, eğitim öğretim, fetvalar, haberler-yorumlar ve kitap tanıtımlarından ibaretti. Muhammed Harb, “Menâr”, *DİA*, XXIX, 116-118; Ahmed eş-Şerbâsî, *Reşîd Rızâ es-Sahafî, el-Müfessir, eş-Şâir, el-Luğavî*, s. 8-95; Şekîb Erselân, *a.g.e.*, s. 179; İbrahim Ahmed el-Adevî, *a.g.e.*, s. 129; el-Merâkeşî, *a.g.e.*, s. 55-62.

² Karaman, *a.g.e.*, s. 151.

³ J.J.G. Jansen, *Kur’ân’a Yaklaşımlar*, çev. H. Açar, Fecr Yay., Ankara 1999, s. 69.

etmek hem de Mekke emiri Şerif Hüseyin (1854-1931) ile görüşmek için Hicaz'a gitti. 8 Mart 1920'de Emir Faysal'ın (1885-1933) İngilizler tarafından Suriye krallığına getirilmesini müteakip Suriye Genel Meclisi'ne başkanlık etti. Fakat 1920'de toplanan San Remo Konferansı'nda Suriye ve Lübnan'ın Fransızların mandasına verilip Şam'ın işgal edilmesi üzerine Mısır'a geri döndü. 1921'de, el-İttihâdu's-Sûrî partisinin temsilcisi sıfatıyla Suriye ve Filistin konferansına katılmak üzere Cenevre'ye gitti. 1925'te, İslâmî yönetim ve hilafet meselesini görüşmek amacıyla Mekke'de organize edilen Dünya İslam Kongresi'ne katıldı. Son olarak, 1931'de Filistin müftüsü Emin el-Hüseyin'in daveti üzerine Kudüs'teki Dünya İslam Birliği Kongresi'ne iştirak eden Reşîd Rızâ, Kral Abdülaziz ile vedalaşmak üzere gittiği Süveyş'ten Kahire'ye dönüşü sırasında vefat etti (22 Ağustos 1935)¹

Reşîd Rızâ hayatı boyunca hocası Muhammed Abduh'un izinden gitti. Fakat Sünnî düşünceye eğilim noktasında hocasından epeyce farklı bir yerde durmayı tercih etti. Çünkü Sünnîlik Abduh'un dinî düşüncesinde başat unsur değildi. Dahası o, bir konuda Mu'tezilî, bir başka konuda Selefî, daha başka bir konuda ise Eş'arî gibi düşünmekte herhangi bir beis görmemişti. Oysa Reşîd Rızâ Sünnîliğin en muhafazakâr kanadını temsil eden Hanbelîlik çizgisine daha yakın bir yerde durmayı yeğledi. Nitekim bu yakınlık onu *el-Vehhâbiyyûn ve'l-Hicâz* adlı bir eser yazarak Vehhâbilik hareketinin gelişimine düşünsel katkıda bulunmaya ve hareketin o dönemdeki lideri Abdülazîz b. Suûd'un (1880-1953) siyasetine destek vermeye sevk etti.² Reşîd Rızâ katı selefililiğini şöyle ifade eder: "Bu tefsirin müellifi ben diyorum ki: Ben Allah'a hamdolsun kesinlikle selef yolu ve ekolü üzerineyim. Onunla yaşadım-Allah dilerse- öylece de öleceğim."³

Kısaca, Reşîd Rızâ siyasi fikirleri ümmetçilik ile Arap milliyetçiliği arasında gidip gelen, dinî açıdan ise büyük ölçüde İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye damarından beslenen bir neo-

¹ Hasîb es-Sâmerrâî, *a.g.e.*, s. 308; Ahmed eş-Şerbâsî, *Reşîd Rızâ Sâhibü'l-Menâr*, s. 145-161; Karaman, *a.g.e.*, s. 158.

² Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2011, s. 278.

³ Reşîd Rızâ, *a.g.e.*, I, 21; II, 210.

selefîdir. Ne var ki Abduh'u bu şekilde tanımlamak pek mümkün değildir. Abduh her ne kadar taklitten uzak durmak, içtihat kurumunu ihya etmek, dini her türlü bidat ve hurafeden arındırmak, bilhassa müesses tasavvufa sert eleştiriler yöneltmek gibi konularda İbn Teymiyye ekolünden etkilenmiş gözükse de, bu düzeyde bir etkilenim onun topyekûn selefi düşünceyi benimsediği anlamına gelmez. Sonuçta Abduh'un İslâmî düşüncesini ille de bir yere izafe etmek gerekirse, bunun İbn Teymiyye'den ziyade dinî-felsefî düşünce sisteminde akıl-vahiy ilişkisine çok büyük önem atfeden ve tearuz durumunda nassı akla uygun şekilde yorumlamayı öneren Mu'tezilî gelenek ile İbn Rüşd'ün düşüncesine benzediğini söylemek mümkündür.¹

Reşîd Rızâ selef ekol bağlılığını kuvvetli söylemlerle ortaya koyarken tefsirde halef ekol görüşlerine de oldukça başvurmuştur. Bunun yanlış anlaşılma olasılığına binaen şöyle demektedir: "Bizim de kendisine tam bağlı olduğumuz selef akidesine insanları çağırıyoruz. Çağrımız onların din çizgisindeki yaşam biçimlerinedir. Şayet Allah dilerse biz de o doğrultudayız. *Menâr*'da bazı âyet ve haberler için zaman zaman halef yorumlarına başvuruyoruz. Kur'ân ve Sünneti müdafaa sadedinde başvurduğumuz bazı çağdaş yorumlar selef ekolüne zıt olabiliyor. Buna bizi iten şey gerekliliktir."²

3. Başlıca Eserleri

Reşîd Rızâ çokça eser veren velûd bir yazardır. Kitaplarının büyük kısmının *Menâr Dergisi*'nde yayınlanan yazılarından oluşması da bunda etkilidir. Başlıca eserleri de şunlardır:

a. Tefsîru'l-Menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm)

Muhammed Abduh'un Ezher'deki tefsir dersleri Reşîd Rızâ tarafından kaleme alınarak *Menâr Dergisi*'nin üçüncü sayısından itibaren neşredilmeye başlandı. Muhammed Abduh vefat ettiğinde bu dersler Nisa Sûresinin 125. âyetine kadar gelmişti. Dergiden ayrı olarak ve on iki cilt halinde yapılan ilk baskı 1928'de yapıldı. Mısırlı gazeteci ve fikir adamı Muhammed İmara, tefsirle ilgili tespitleri

¹ Hasib es-Sâmerrâi, *a.g.e.*, s. 25; Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, s. 278-279.

² *Mecelletü'l-Menâr*, XX, 1.

sonucunda *Menâr Dergisi'* nin ilk beş sayısında yayınlanan Abduh'un tefsirine Reşîd Rızâ tarafından yapılan bazı müdahaleleri ve katkıları olduğu sonucuna varmıştır. Bazı yerler yine müellif tarafından tefsirin kitaplaşması sırasında tashih edilmiştir. Reşîd Rızâ, Abduh'un vefatından sonra tefsirin yazımına devam etti fakat o da tefsiri tamamlayamadı ve eserin muhtevası Yusuf Sûresi'nin 52. âyetiyle sınırlı kaldı.¹

b. el-Hikmetu'ş-Şer'iyye fî Muhâkemeti'l-Kâdiriyye ve'r-Rufâiyye

Reşîd Rızâ gençlik yıllarında Trablus'ta, Mısır'a hicretinin öncesinde yazdığı bu eserinde Suriye'de yaygın olan tasavvuf anlayışı ve tarikatlardaki yanlış uygulamalarla ilgili düşüncelerini belirtmiş ve Mehdî-i Muntazır, keramet konularını eleştirmiştir. Yapılması gerekenler hakkındaki yol göstermiştir.²

c. Tarihu'l-Üstazi'l-İmam

Reşîd Rızâ, hocası Muhammed Abduh'un vefatının hemen ardından m.1905 Haziran'ın da kaleme aldığı eseridir. İlk cildinde Urvetü'l-Vüskâ Cemiyeti ve Cemaleddin Afgânî hakkında geniş bilgiler verir. Ardından hocası Muhammed Abduh'un hayatını, eserlerini ve düşüncelerini anlatır. Dört cilt olarak planladığı eserini tamamlayamadan vefat etmiştir. İkinci cildinde Abduh'un çeşitli yazılarına yer vermiş, üçüncü cildinde de Abduh hakkındaki yazıları bir araya getirmiştir. Bu eser Selef hareketinin tarihî seyrini öğrenmek, Abduh'un fikriyatını ve aksiyonunu tanımak açısından önemli bir yere sahiptir.³

d. el-Vahdetü'l-İslâmiyye

Miladi 1908 senesinde 140 sayfa olarak basılmıştır. *Menâr* dergisinin 3 ve 4. ciltlerinde "Muhâveretü'l-Muslih ve'l-Mukallid" ismiyle tefrika edilmiştir. Kitapta İslâmî tecdid ve içtihadı savunan "muslih" ile buna karşı çıkan "mukallit" ya da katı

¹ Şekîb Erselân, *a.g.e.*, s. 8; el-Merâkuşî, *a.g.e.*, s. 68-69.

² Hasîb es-Sâmerrâî, *a.g.e.*, s. 293; el-Merâkuşî, *a.g.e.*, s. 63-64.

³ Şekîb Erselân, *a.g.e.*, s. 9; Hasîb es-Sâmerrâî, *a.g.e.*, s. 293; el-Merâkuşî, *a.g.e.*, s. 64-65.

gelenekçi arasındaki konuşmalar diyalog tarzında anlatılmıştır. Bu kitap merhum A. Hamdi Akseki (v. 1951) tarafından *Mezâhibin Telfiki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem'i* adıyla Türkçeye de çevrilmiştir.¹ Akseki'nin 1332'de İstanbul'da yayımlanan bu çevirisi daha sonra Hayreddin Karaman tarafından sadeleştirilmiş ve bazı notlarla birlikte *İslâm'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri* adıyla yeniden basılmıştır (Ankara 1974). Kitap, daha sonraki yıllarda yine H. Karaman tarafından 1948 tarihli Arapça baskısı esas alınarak Türkçeye çevrilmiştir.²

e. el-Vahyu'l-Muhammedî³

1932'de 368 sayfa olarak basılan kitabın ana konuları vahiy ve Hıristiyanların ortaya attıkları iddialara verilen cevaplardır. Kitap beş bölümdür. Birinci bölümde vahiy, nübüvvvet ve risalet hakkında bilgi verilir ve insanlığın bunlara ihtiyacı anlatılır. İkinci bölümde nübüvveti inkar edenlere cevaplar vardır. Diğer fasıllarda Kur'ân'ın i'câzı ve belagati, Kur'ân'ın on hedefinin izahı vardır. Birçok dile tercüme edilmiştir ve çok baskı yapmış bir eserdir.⁴

f. el-Hilâfetü evi'l-İmâmetü'l-Uzmâ

Kitap Türkiye'de halifenin otoritesinin sınırlandırılması üzerine kaleme alınmış olup bu kurumun İslam toplumundaki yeri ve çağdaş siyasetteki rolü hakkındadır. Türkçeye *Hilafet ya da İmâmetü'l-Uzmâ* adıyla Suat Mertoğlu tarafından tercüme edilmiştir. İslam politikası alanında önemli bir eserdir. Reşîd Rızâ, halifelüğün kaldırılmasının yalnızca Müslümanların birliğini zayıflatacağını ve onları Batı dünyasında daha kolay bir av kılacağını anlatır.⁵ Reşîd

¹ Ahmed Hamdi Akseki, *Mezâhibin Telfiki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem'i*, Âmidî Matbaası, İstanbul, h.1332.

² Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, s. 282-283; el-Merâkeşi, *a.g.e.*, s. 65.

³ Eserin Türkçe çevirisi *Muhammedî Vahiy* (çev. Salih Özer, Fecr Yay., Ankara 1991) ismini taşımaktadır.

⁴ es-Sâmerrâî, *a.g.e.*, s. 293; el-Merâkuşi, *a.g.e.*, s. 63-64.

⁵ Roy Jackson, *İslâm'da 50 Önemli İsim*, çev. Nurullah Koltaş, Ayrıntı Yay., İstanbul 2011, s. 192-193.

Rızâ'nin irili ufaklı yirmi iki eseri vardır.¹

4. Müteşâbih Kelimesinin Sözlük ve Terim Anlamı

Müteşâbih kelimesi lügatte, benzetmek, benzer yapmak ve şüphelendirmek gibi manalara gelen, sülasi kip kullanımı olmayan fiil if'âl kipinden gelir. Eşbehe/أَشْبَهَ, yüşbihu/يُشْبِهُ fiilinin tefâul vezninde ism-i fâilidir. Teşâbehe/تَشَابَهَ/teşâbehe" "iki şey birbirine benzeşti ki birbirinden ayırt etmek mümkün olmadı demektir.² Aynı kökten gelen "el-Müteşâbih" her iki gerçeğin de birbirine çok benzemesinden ötürü ayırt edilemeyen; mahiyeti açık ve net olmayan; bilinmeyen anlamında kullanılmıştır.³

Elmalılı Hamdi Yazır, "teşâbüh", "teşbîh" ve "müşâbehet" kelimeleri arasında anlam bakımından bir farklılık olduğuna işaret ederek şunları söylemektedir: Teşbîh ve müşâbehet birbirine benzeyen iki şeyden birinin fer' (asıl olmayan) ve nâkıs (noksan), diğèrinin ise asıl ve mana yönünden mükemmel olduğunu gösterir. Hâlbuki " teşâbüh" iki taraf arasındaki benzerliğin eşit seviyede olduğunu ifade eder. Yani "teşâbüh" de söz konusu olan benzerlik, her iki taraf arasında asıl ve mana yönüyle eş değerdedir. Tabiatıyla bu benzerlik de, ortaya çıkan manalardan birinin diğèrine tercihini zorlaştırmakta, hatta bazen imkânsız hale getirmektedir. Bu sebeptendir ki, iki şeyin birbirine eşit bir şekilde benzemesine "teşâbüh", birbirine benzeyen iki şeyden her birine de, "müteşâbih" denilmektedir.⁴Kur'ân dilinde çok önemli bir terim olan müteşâbih için fiziki alanın varlık, olay ve olgularının benzetilerek anlatılmasını

¹ el-Merâkuşî, *a.g.e.*, s. 63-72; Yusuf Abdülmaksûd İbrahim, *Cuhûdu'l-İmam Muhammed Reşîd Rızâ fî hidmeti's-Sünneti*, Dâru't-Tev'îye, y.y., 2008, s. 64-68; Karaman, *a.g.e.*, s. 159-168.

² İbn Manzûr, *Lisânu'l- Arab*, Dâr İhyâ et-Turâs el-Arabi ve Müessesetü't-Târihi'l-Arabi, Beyrut, ts. XIII, 504; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 2002, s. 443; İbn Faris, *Mu'cemu mekayîsi'l-lüga*, Mustafa el-Babi el-Halebi, Kahire 1971, III, 243; Firuzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1987, 1610-1611; Reşîd Rızâ, *a.g.e.*, III, 135.

³ Reşîd Rızâ, *a.g.e.*, III, 137; Muhsin Demirci, *Kur'ân'ın Müteşâbihleri Üzerine*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 36.

⁴ Elmalılı, *a.g.e.*, II, 1037.

ifade etmektedir.¹ Filologlara göre “teşâbüh” kelimesi, içinden kolayca çıkılamayan zor iş ve problem anlamındadır. Söz konusu iltibas, işin içinden çıkamamanın nedeni o şeyin bir başka şeye benzerlik göstermesi nedeniyledir. Asıl olan ilk anlam olmasına rağmen kelime daha sonra mecazi olarak içinden çıkılamayan zor ve karışık işlere de denmiştir. Kelime için iki anlam da hakikattir. Yani iki anlamı da içermektedir. Böyle olunca Kur’ân bütünüyle muhkemdir ve de müteşâbihdir demek olasıdır.²

5. Müteşâbihât Türleri

Bu kavramı sistematik olarak inceleyenlerin başında, Kur’ân terminolojisi üzerine henüz aşılmamış bir eser vücuda getiren Râgıb el-İsfahânî (v.h. 502) gelir.³ Çok farklı tasnifler yapılmakla birlikte biz Râgıb’ın tasnifiyle iktifa edeceğiz: “Kur’ân-ı Kerim’de bulunan müteşâbih âyetler durumları açısından üçe ayrılır: Mutlak olarak muhkem olanlar, mutlak olarak müteşâbih olanlar, bir yönden muhkem bir yönden müteşâbih olan âyetler.⁴ Müteşâbihler de üç türdür: Sadece lafız yönünden müteşâbih olanlar, sadece mânâ yönünden müteşâbih olanlar ve her iki yönüyle müteşâbih olanlar.⁵ Lafız yönüyle müteşâbih olanlar da ikiye ayrılır: Lafız yönünden müteşâbih *الاب* kelimesinde olduğu gibi müfred lafzın garib olması, ya da cümle ve terkip biçiminde olmasıdır. Bu çeşit müteşâbih te üçe ayrılır: Sözün muhtasar oluşundan kaynaklanan müteşâbih, sözün uzatılmasından kaynaklanan müteşâbih ve sözün nazmından (kelimelerin dizilişi) kaynaklanan müteşâbih olarak.⁶ Mânâ yönünden müteşâbih olanlar Allah’ın sıfatlarıyla, kıyamet gününün hallerini anlatan âyetlerdir. Zira duyularımızla algıladığımız şeylerin cinsinden olmayan şeyleri insanın tasavvuru mümkün değildir. Bunlar da beş çeşittir: Birincisi âmm ve hâss lafızlarda olduğu gibi kemiyet yönünden müteşâbih olanlar. İkincisi vücûb ve nedb ifade

¹ Ömer Faruk Yavuz, *Kur’ân’da Sembolik Dil*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2006, s. 195.

² Reşid Rızâ, *a.g.e.*, III, 135.

³ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 443.

⁴ Râgıb el-İsfahânî, *a.g.e.*, s. 443-445.

⁵ Râgıb el-İsfahânî, *a.g.e.*, s. 443.

⁶ Râgıb el-İsfahânî, *a.g.e.*, s. 443-444.

eden âyetlerde olduğu gibi keyfiyet yönünden müteşâbih olanlar. Üçüncüsü nâsih ve mensûhta olduğu gibi zaman yönünden müteşâbih olanlar. Dördüncüsü nâzil olduğu ve mekân ve olay açısından müteşâbih olanlar ve beşincisi fiilin kendisiyle doğru ya da fâsid olduğu konular açısından müteşâbih olanlar.¹

Râgıb'ın erken dönemlerde müteşâbihler hakkında yaptığı kategorize çok mükemmeldir. Sonraki çalışmalar bunun üzerinden yürümüştür. Bu bize şunu gösterir: Bazı müteşâbihlerin müteşâbihlikleri geçicidir. Durumları açığa çıktıktan sonra, müteşâbih olmaktan çıkarlar. Bir kısmı da sürekli müteşâbihtir. Geleceğe dair haberler böyledir.²

6. Muhkem ve Müteşâbih Hakkında İleri Sürülen Görüşler

Âl-i İmran Sûresi'nin 7. âyetinden anlıyoruz ki, Kur'ân'ın âyetleri muhkem ve müteşâbih olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır. Muhkem ve müteşâbih ile ne kastedildiğine gelince İslam âlimleri bu konuda birbirinden farklı görüşler ortaya koymuşlardır. *Tefsirü'l-Menâr*'da Reşîd Rızâ (1865-1935) tefsir ilimlerinde müteşâbih kavramı ile kastedilenin ne olduğunu anlamak için daha önce yapılmış tanımları on maddede toplamıştır:

1. Muhkem âyetlere örnek olarak En'am 151-152. âyetleri örnek verilebilir. Bu âyetlerde Yahudilerin uymakla yükümlü oldukları ve 'On Emir' diye bilinen hususlara işaret edilmektedir. Müteşâbih ise Yahudilerin kendilerince içinden çıkamadıkları müteşâbihlerdir. Bu âyetlere örnek olarak ise, sûre başlarındaki hurûf-u mukattaa' veya hecâ harfleri verilebilir. Zira Yahudiler bu harflere ebced hesabını, uygulayarak İslam ümmetinin ömrünü belirlemek istemişlerdir. Bu nedenler bazı surelerin başlarında bulunan bu harflerin anlamlarının içinden çıkamadılar. Durum kendilerine çok karışık geldi ve karşılaştıkları güçlükler sebebiyle de şaşkınlık gösterdiler. Bu görüş İbn Abbas'tan gelir.³

2. Muhkem nesh eden, hükmü ortadan kaldıran, müteşâbih ise hükmü kaldırılındır. Bu görüş İbn Abbas, İbn Mes'ûd ile başka

¹ Râgıb el-İsfehânî, *a.g.e.*, s. 444.

² M. Sait Şimşek, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, Yöneliş Yay., İstanbul 1991, s. 39.

³ Reşîd Rızâ, *a.g.e.*, III, 135.

bazıları tarafından ileri sürülmüştür.¹

2. Değişik yorumlara ihtimali olan âyetlere müteşâbih âyet denir.²

3. Muhkem delili açık ve net olandır. Örneğin vahdâniyetin, kudretin ve hikmetin delilleri böyledir. Müteşâbihise manasını anlamak için üzerinde düşünme ve teemmül gerektiren şeydir. Fahrüddin Râzi (v.606) bu görüşü el-Asamm'a dayandırır.³

4. Muhkem açık veya gizli (celî veya hafî) bir delile dayalı olarak kendisiyle bilgi sahibi olunan şeydir. Müteşâbih ise bir delille bilinme imkânı olmayan şeydir. Kıyamet saati, yapılan iyiliğin sevabının ne olduğu gibi hususlardır.⁴ Bu dört görüş Razi'nin tercihleridir. Sanki bunların dışındaki görüşlere muttali olmamış gibidir. Oysa Taberî tefsirinde bu görüşlere ilave olarak başka görüşleri de ortaya koyar.⁵

5. Muhkem Yüce Allah'ın açıkça beyan ettiği helal ve haramlarla ilgili olan âyetlerdir. Bunlardan müteşâbih olanlar ise farklı lafızlarla gelmiş olsalar bile anlamları aynı olanlar demektir. İbn Cerir bu görüşü Mücahid'den nakleder⁶

6. Muhkem te'vile ve yoruma ihtimali olmayan, tek bir hükmü olan demektir. Müteşâbih birden fazla yoruma açık âyetlerdir. İbn Cerir bu görüşü Cafer b. Zübeyr'den nakleder.⁷

7. Muhkem ve müteşâbih ayırımı Kur'an'da geçen kıssalarla ilgilidir. Muhkem tafsilatlı olarak anlatılan kıssalar; müteşâbih ise sûreler içerisinde tekrar edilen kıssaların lafızlarındaki kapalılıklardır.⁸

8. Muhkem açıklanma gereği duyulmayan, müteşâbih ise açıklanma gereği duyulan demektir. Bu da Ahmed b. Hanbel'e

¹ Reşid Rızâ, *a.g.e.*, III, 136; ez-Zürkânî, *a.g.e.*, II, 297; Demirci, *a.g.e.*, s. 37.

² Reşid Rızâ, *a.g.e.*, III, 136; ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 89; es-Suyûtî, *a.g.e.*, I, 640; ez-Zürkânî, *a.g.e.*, II, 297.

³ Reşid Rızâ, *a.g.e.*, III, 136.

⁴ Reşid Rızâ, *a.g.e.*, III, 136; ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 89; es-Suyûtî, *a.g.e.*, I, 640; ez-Zürkânî, *a.g.e.*, II, 301; Demirci, *a.g.e.*, s. 38.

⁵ Reşid Rızâ, *a.g.e.*, III, 136.

⁶ Reşid Rızâ, *a.g.e.*, III, 136.

⁷ Reşid Rızâ, *a.g.e.*, III, 136.

⁸ Reşid Rızâ, *a.g.e.*, III, 136-137.

dayandırılan bir görüşür.¹

9. Müteşâbih kendisine inanılan ancak pratik yapılmayan şey demektir. Bu da İbn Teymiye'ye ait bir görüştür. Muhkem ise sadece inşâ kısmını oluşturur bir haber yoktur.²

10. Yüce Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olan âyetlerdir. Allah Teâlâ'nın sıfatlarının yer aldığı hadisler de bu tür müteşâbih sınıfına girer. Bu da İbn Teymiye'ye (v. 728) ait bir görüştür.³

7. Müteşâbihâtın Kur'ân'da Bulunmasının Hikmetleri ve Faydaları

Kur'ân'da müteşâbihlerin bulunmasının hikmeti konusunda âlimler pek çok görüş ileri sürmüşlerdir. Kur'ân, vahyin en son ve en mükemmel ürünlerini toplayan kitaptır. Böyle olunca Kur'ân'da çağlar boyu sürmüş olan vahiy donelerinin birçok sembolü çözüme ulaşmış halde verilmiş olacaktır. Müteşâbih alan insanoğlunun gelecek zamanlar boyunca yeni duyular üstü katkılarla Kur'ân'a iştirakini sağlar. Müteşâbihler aynı zamanda insanın yeni tekâmül aşamalarına göre yeni değerlendirmeler yapabileceği alanlardır.⁴ Müteşâbihlerin Kur'ân'da yer almasıyla ilgili birçok hikmetler ortaya konmuştur.⁵

Reşîd Rızâ, Kur'ân'da müteşâbihâtın olmasının faydalarını sıralarken Abduh'un görüşlerine yer verir ve Fahreddîn Râzî'ye eleştiri getirir: "er-Râzî -Allah merhamet etsin- çok aydınlatıcı bir şey söylemedi. Âlimlerin konuyla ilgili söylediklerini de çok güzel aktaramadı. Kur'ân'da müteşâbihâtın olmasının faydalarını sıraladığı maddelerde gereksiz uzatmalar da yaptı. Hele bir ikinci madde var ki, akli kendisine nasıl onay verdi şaşırıyorum. Kur'ân'da müteşâbihâtın varlığı mezhep taraftarlarını Kur'ân'a sevk etmek ve onları düşündürmek içinmiş. Bu hakka götüren yol olabilir mi?"

¹ Reşîd Rızâ, *a.g.e.*, III, 137; es-Suyûti, *a.g.e.*, I, 640; ez-Zürkânî, *a.g.e.*, II, 292.

² Reşîd Rızâ, *a.g.e.*, III, 137; es-Suyûti, *a.g.e.*, I, 640; ez-Zürkânî, *a.g.e.*, II, 291; Demirci, *a.g.e.*, s. 38.

³ Reşîd Rızâ, *a.g.e.*, III, 137.

⁴ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'ân'ın Temel Kavramları*, Yeni Boyut Yay., 5. Baskı, İstanbul 1995, s. 392-393.

⁵ Şimşek, *a.g.e.*, s. 48-49; ez-Zürkânî, *a.g.e.*, s. 284-285; Demirci, *a.g.e.*, s. 54-58.

Kur’ân nazil olduğu sırada bu mezhepler var mıydı, neredeydiler? Bu yolla hangi mezhep taraftarları doğruyu bulmuş ki?¹ Ardından Abduh’un konuyla ilgili yorumlarını aktarır: “İşte ey okuyucu aslında Üstad İmam’ın müteşâbihâtın Kur’ân’da bulunmasının faydaları ile ilgili yaklaşımı üç maddedir:

1. Allah’ın müteşâbih âyetleri indirmesinin sebebi kalplerimizin onu kabul etmesini sınamak içindir. Şayet Kur’ân’la gelen her şey aklın anlayacağı ve açık, zeki ve zeki olmayan kimselerde şüphe bırakmayacak şekilde olsaydı, iman için Allah’ın emirlerine boyun eğme, O’nun peygamberlerine teslimiyete gerek kalmazdı.

2. Kur’ân’da müteşâbihâtın olması, mümin kimsenin akli zayıf düşüp sönmesin diye ve aynı zamanda düşünmeye teşvik içindir. Kolay olan şeylerde aklın gayreti gerçekten yoktur. Din insan için en değerli şeydir. Şayet insan din konusunda araştırarak bir şey bulamazsa akıl canlılığını yitirir. Böyle bir aklın başkasına faydası da olmaz. Akıl öyle bir nimettir ki, herhangi bir konuda kuvvetli olursa çok konuda kuvvetli olur. Zayıf düşerse, her konuda zayıf düşer. Bu sebeple Kur’ân’da “وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ” “ilimde derinlik kazanmış kimseler” denmişken “وَالرَّاسِخُونَ فِي الدِّينِ” denmemiştir. Zira ilim daha genel ve kuşatıcıdır. Müteşâbihi koyarak dinde aklın araştırması için alan açması Yüce Allah’ın bir rahmetidir. Kişi önce müteşâbih olanı diğerinden ayırmak için araştırma yapar. Bu da kevnî delilleri, akli burhanları, hitap yollarını, delil bulma mekanizmalarını araştırmayı gerekli kılar. Bu da ancak “وَالرَّاسِخُونَ” kelimesinin lafza-i celâle atfedilmesi ile olur. Zaten böyle yapılmalıdır.

3. Peygamberler ister sıradan ister seçkin olsun bütün insan tabakalarına gönderilmiştir. Kendi milletlerine gönderilmiş peygamberler için de durum böyledir, Peygamberimiz gibi bütün insanlığa gönderilmiş olan için de. Dini çağrı âlime de, cahile de, zeki kimseye de, zekâ seviyesi düşük olana da, kadına da, işçiye de yönelik olduğuna göre Kur’ân’da öyle anlamlar vardır ki, -bunları seçkin ya da sıradan- bütün herkesin anlayacağı şekilde ortaya koymak ancak ne olduğunu ifade eden bir beyanla mümkündür.²

Tefsîrül-Menâr’da müteşâbihâtın genel halk kitlelerine

¹ Reşid Rızâ, *a.g.e.*, III, 140.

² Reşid Rızâ, *a.g.e.*, III, 141.

anlatılmaması gereği İbn Hacer'den (v. 852) bir alıntı ile anlatılır: "İbn Hacer müteşâbih konunun genel halk kitlelerinin yanında konuşulmasının uygun olmadığını söylemektedir. Halkın reddetmemesi için zihinleri karıştırmadan anlayabilecekleri şeylerle anlatma gereğidir. İbn Hacer'in bu sözü mutlak olarak alınrsa doğru kabul edilemez. Tabi burada Kur'ân'daki müteşâbihler hüküm dışıdır. Zira Kur'ân'dan olanın saklanması doğru değildir. Bu Kur'ân ifadeleri genellikle rüyetullahı anlatan âyetler gibi olanlardır. Bunlara tenzih inancı ve Allah'a benzememe ilkeleri ile bakılırsa fitneye de düşülmez. Selefin tefvîz prensibi Âl-i İmrân Sûresi'nin başında muhkem-müteşâbihin anlatıldığı âyette açıklandığı gibi kalbinde kayma olanlar dışında müteşâbihin peşine düşmeye engel olur.¹Bakara Sûresi'nin 117.âyetinde "Bir şeyi yaratmak isteyince sadece "ol!" der, oluverir."² âyetinin tefsirinde Abduh'tan şunları nakleder: "Üstad imam der ki, bu açık şekilde müteşâbihtir. Bu ifadelerin nasıl yorumlanacağına görüş birliği vardır. O da naklen gelenin akla ircâ' edilmesidir. Asıl olan da zaten budur."³

Görülüyor ki, Reşîd Rızâ müfessirlerin konuyla ilgili görüşlerini kabul etmekle birlikte katılmadığı görüşleri eleştirmiş, Abduh'un konuyla ilgili farklı kanaatlerini de kaydetmiştir.

8. Müteşâbih Âyetlerin Yorumunda Temel Yaklaşımlar

Müteşâbihlerin yorumlanması konusu İslam düşünce tarihinde önemli yer tutmakla birlikte aynı zamanda İslam düşünce tarihinde problematik konulardandır.⁴Geçmişten günümüze selef metodu, teşbih metodu, nefy-ta'til metodu ve halef metodu olmak üzere dört ana ekol müteşâbihlerin anlaşılmasında öne çıkmıştır. Şimdi bu dört temel ekole anahatlarıyla değinmek, konumuzun bütüncül bir şekilde değerlendirilmesine vesile olması yönüyle faydalı olacaktır.⁵

¹ Reşîd Rızâ, *a.g.e.*, IX, 138.

² Bakara, 2/117.

³ Reşîd Rızâ, *a.g.e.*, I, 361.

⁴ Mustafa Güven, "Kur'ân'ın Anlaşılmasında Müteşâbihât Problemi ve Te'vil", *Hikmet Yurdu Dergisi*, 2010, s. 293-321.

⁵ Ali Can, "Aliyyü'l-Kâri'nin Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı", *Sütçü İmam. Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı. 22, yıl. 2013, 1.

8.1. Selef Metodu

Mufavvıda da denen bu ekol,¹müteşâbih nasları olduğu gibi kabul edip yoruma gitmemeyi gerekli görür.² Selef âlimlerine göre ne Hz. Peygamber ne de sahâbi Kur'ân'ın müteşâbihleri üzerinde durmamışlardır. O halde insan, Yüce Allah'ın Kur'ân'da mahiyetlerini bildirmedığı haklarında hiçbir açıklama yapmadığı ve sahabilerin de üzerinde durmadığı müteşâbih nasların hakikatlerini mücerred aklı ile nasıl idrak edebilir. Selef âlimleri arasında Ma'mer b. Râşid, Sûfyân es-Sevrî, el-Evzâi, Mâlik b. Enes, Süfyân b. Uyeyne ve Ahmed b. Hanbel gibi bazı büyük alimlerin isimleri sayılabilir. Bu zatların hepsi de, müteşâbihlerin kendilerine ulaştığı şekilde te'vilsiz nakledilmelerinin gereği üzerinde durmuşlar ve bu konuda asla tavizkar davranmamışlardır.³ Müteşâbihâtın yorumlanmasına sert tavır gösteren İmam Malik⁴ ile "Halku'l-Kur'ân"⁵ probleminde İmam Ahmed b. Hanbel'in duruşu ve katlandığı eziyetler bilinen tarihi vak'alardır.

8.2. Teşbih Metodu

Teşbih meselesi İslam düşünce tarihinin erken dönemlerinde hicri birinci asrın sonları, hicri ikinci asrın başlarında ortaya çıkmıştır.⁶ Bu ekol, insanlardaki bütün unsurların Allah Teâlâ'da da bulunduğunu iddia eden ve naslarda zikredilen yüz, göz, el, yan, istivâ gibi lafızların mahlûklar için anlaşılman manaya alıp açıklayanların yoludur. İşte Kur'ân'ın Allah Teâlâ hakkında zikrettiği sıfatları te'vil ederek, onları tamamen insandaki sıfatlar gibi gören bu

¹ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, Damla yay., İstanbul 1981, s. 113.

² ez-Zürkânî, *a.g.e.*, II, 306.

³ Hatice Güler, *Âl-i İmrân Sûresi 7. Âyeti Bağlamında Müteşâbihâtın Kapsamı ve Yorumu Sorunu*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2008, s. 63.

⁴ Ebû Muhammed Abdülğani el-Makdisî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Medine, t.s., s. 88; Ebubekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhaki, *Kitabu'l-Esma-i ve's-Sifat*, (ta'lik. ve tahk. Muhammed Zahid Kevseri), Kahire, tsz., s. 298; Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, D.İ.B. yay., Ankara 1981, s. 32 vd.

⁵ Ebu'l-Hasan Ali el-Mesudî, *Murucu'z-zeheb*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut 1988, IV, 96; W. Patton, *Ahmed b. Hanbel and Mihna*, Leiden 1897, s. 48.

⁶ Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, s. 45; İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, trc. M. Saim Yeprem, İstanbul 1994, s. 207-208.

mezhebe Müşebbihe denmiştir.¹ Müşebbihe fırkası, hiçbir şeyin kendisine benzemesi imkânsız olan Rabb-ı Kuddûs'ün yarattıklarından biri gibi olduğu görüşünü ileri sürmüştür. Bu düşüncenin kaynağı olarak, Yüce Allah'ın kendisini bir insan gibi gösteren sıfatlarla nitelemesine dayandırmaktadır. Müşebbihenin iddiasına göre, işitme, görme, söz söyleme, yüz, el, ayak, gülme, hoşnutluk ve gazab gibi sıfatların tümü, bir arada düşünüldüğünde bu fikri vermektedir.²

Müşebbihe'nin zuhuruna ilişkin farklı rivâyetlerden birisi de tabiînin büyüklerinden Hasan Basri (v.h. 110)'nin Basra'da yaşadığı bir hadisedir. Hasan Basrî yıllarca ilmi yaymaya çalışan ve meclisine ileri gelen âlimlerin devam ettiği kimselerdendi. Bir gün meclisine ayak takımı râviler (hikâyeciler) geldi ve yanında anlamsız şeyler konuştular. O da, "Bunları ilim halkasının kenarına atın" dedi. Bu hâdise üzerine onlara Haşeviyye denildi. Mücessime ve Müşebbihe ekollerinin de bunlardan çıktığı kabul edilir.³

Teşbih vadisine dalan bir diğer ekol Mücessimedir. Kaynaklarda tecsîm anlayışının genellikle Şîa'dan çıktığı belirtilmektedir. Son dönemlerde yapılan araştırmalarda tecsîme dayalı fikirleri ilkin ortaya atan kişinin Abdullah b. Sebe olduğu ileri sürülmüştür. Abdullah b. Sebe, Hz. Ali'nin ilâhlığını iddia ederken dolaylı biçimde Allah'a cismaniyet nispet etmiştir.⁴

Bu akım Allah'ı bir cisim gibi düşünmekte ve O'na bir takım insanî özellikler yüklemektedir.⁵ Hişam b. Hakem (ö. 190/805), Allah'ın cisim olduğunu, sonu ve sınırının bulunduğunu, boy, genişlik, derinlik, renk, tat ve koku gibi özelliklere sahip olduğunu iddia etmiş, ayrıca Allah'ın, her tarafa ışık saçan inci gibi parıldayan

¹ Fahreddîn Razî, *Esâsu't-Takdîs fi ilmi'l Kelâm* (Allah'ın Aşkınılığı), çev. İbrahim Coşkun, İz Yay., İstanbul, 2006, s. 22; Suat Yıldırım, *Kur'ân'da Ulûhiyyet*, Yeni Akademi Yay., İzmir, 2010, s. 56; Demirci, *a.g.e.*, s. 134.

² Reşid Rızâ, *a.g.e.*, IX, 372.

³ Muhammed Zâhid Kevserî, "Mezheblerin Doğuşuna Bir Bakış", çev. Seyit Bahçıvan, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XII (2001), s. 38.

⁴ Ebû Mansûr Abdulkahir el Bağdadî, *el-Fark Beyne'l Fırak*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 211, s. 276; Topaloğlu, *Kelam İlmi*, s. 197; İlyas Üzüm, "Mücessime", *DİA*, XXXI, 449-450.

⁵ Yaşar Kutluay, *Tarihte ve Günümüzde İslam Mezhepleri*, Pınar Yay., İstanbul 2003, s. 84-84.

bir altın olduğunu söylemiştir. Yine bu zat, Allah'ın Arş'ın üzerinde olduğunu, Arş'a dokunduğunu ve onu tam olarak doldurduğunu da belirtmiştir. Müşebbihe'ye göre Allah, et ve kandan oluşmuş organlara sahip bir cisimdir. O'nun, kendisini ziyaret eden ihlaslı kullarına dokunması, musafaha yapması caizdir.¹ Her ne kadar İslami nasların anlaşılmasında bu kabil anlama ve yorumlamaların bir yere kadar makuliyeti olsa da günlük dilde kullanılan kelime ve harfleri hiçbir kıstasa tabi tutmadan Allah hakkında kullanmak oldukça sakıncalı bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.²

8.3. Nefy ve Ta'til Metodu

Allah Teâlâ'yı yarattıklarından birisine benzetmemek için teşbihe delalet eden her şeyi reddeden ve Kur'an'da yer alan bütün teşbih unsurlarını tamamen aklî alanda hareket ederek yorumlayanların (te'vîl) takip ettikleri yola da nefy ve ta'til yolu denilmektedir.³ Bu görüşü ilk öne süren Cehm b. Safvan'dır. (v.745) Cehm'e göre her kim Allah Teâlâ'yı kendisinin kitabında, Hz. Peygamber'in hadislerinde vafettiği sıfatlarla nitelirse kâfir olur ve Müşebbihe'den sayılır. Çünkü Allah Teâlâ'nın kendisini nitelediği âyetlerin zahirî anlamları teşbih ifade eder, yani âyetlerde zikredilen bu sıfatlardan mahlûkatın sıfatları anlaşılır. Onun için Allah Teâlâ'yı başkalarına verilmesi mümkün olan hiçbir sıfatla vasıflandırmamak gerekir.⁴ Cehm b. Safvan'ın hicri ikinci asrın başlarında kelimelerle uğraşan ilk kişilerdendir. Hint felsefesine mensup Sümenîlerden ve değişik tartışmalardan etkilenmiş, Kur'an'da sadece üç müteşâbih âyet bulup⁵, bütün görüşlerini bu âyetler üzerine oturtmuştur.⁶ Cehmiyye Allah Teâlâ'nın bütün sıfat-ı sübhânisini yorumlayarak

¹ el-Eş'arî, *el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. Hellmut Ritter, İstanbul 1929, s. 32.

² Nadim Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, Beyan Yay., İstanbul 1996, s. 114-126.

³ Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akaidi*, Ensar Yay., İstanbul 2004; Demirci, *a.g.e.*, s. 145.

⁴ Demirci, *a.g.e.*, s. 145.

⁵ Bu âyetler şunlardır: "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur" (Şûrâ 42/11), "O, göklerde ve yerde Allah'tır." (Maide 6/3) ve "Gözler O'nu göremez; hâlbuki O, gözleri görür." (Maide 6/103)

⁶ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, Garas li'n-Neşr, Kuveyt 2005, s. 24.

sanki O'nun yok (adem) saymaktadır.¹

Cehm'in ortaya koyduğu görüşler Mutezile kelimcileri tarafından da benimsenmiştir.² Mutezile mezhebinin ilk mümessili olan Vasıl b. Atâ (v.748), Cehm b. Safvan gibi Allah Teâlâ'dan sıfatları iptal etmiş ve bunların isbatı halinde ezeli olan O yüce varlığın taaddüd edeceğini (çoğalacağını) hâlbuki Allah'tan başka ezeli varlığın olmadığını savunmuştur.³ Vasıl b. Atâ'dan sonra gelen Mutezile âlimleri, felsefe ile uğraşmaya başlamışlardır, böylece felsefe, Mutezile mezhebinin teşekkülünde ve gelişmesinde mühim bir rol oynamıştır. Mutezile'nin savunduğu beş temel prensibin Vasıl b. Atâ döneminde sistemleştirilmiştir. Abbasi dönemindeki tercüme faaliyetleri sonucu felsefenin İslam düşüncesine girmeye başlaması sonucunda asıl Mutezile fırkasını geliştirenler Vasıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd olmayıp, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf ve nesli olduğu söylenebilir.⁴ Ancak başlangıçta İslam akâidini müdafaa etmek gayesiyle felsefi ilimlere yönelmiş olan söz konusu mezhep imamları, daha sonra Yunan kültürünün etkisiyle yeni bir döneme girmişler⁵ ve gayelerinden tamamen uzaklaşmışlardır.⁶ Mutezile'ye göre Kur'ân'da manası anlaşılmayacak türden hiçbir ifade yoktur. Çünkü Allah, onu biz insanlara okuyup anlamamız, anladıklarımızı fiilen yaşamamız için apaçık bir Arapça kitap-hitap olarak göndermiştir.⁷

8.4. Halef Metodu

İslâm dünyasında hicrî ikinci asırdan itibaren bir yandan

¹ Reşîd Rızâ, *a.g.e.*, IX, 372.

² Ali Sami en-Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İnsan Yay. İst. 1999, II, 147.

³ Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslam*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 1969, s. 287; Demirci, *a.g.e.*, s. 145.

⁴ Yuldus Musahanov, *Mâturidi'nin Mu'tezile Eleştirisi (Ebu'l-Kasım el-Ka'bî el-Belhî bağlamında)*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2009, s. 5.

⁵ Ali Fehmî Hâşimî, *en-Nez'atü'l-akliyye fi tefkîri'l-mutezile*, Trablus, Libya 1967, s. 38-40

⁶ Daha geniş bilgi için bkz. Tevfik Marulcu, *Mutezile ekolünün Tanrı, Alem ve İnsan görüşlerinin oluşumunda ilkçağ felsefesinin etkileri*, Basılmamış Yüksek Lisan Tezi, Ankara 2002.

⁷ Kâdi Abdülcebbar, *Mütesâbihâtü'l-Kur'ân*, nşr. Adnan Zarzûr, Kahire 1969, s. 16.

felsefi ilimler tercüme ve telif yoluyla yayılırken, diğer yandan da akla gereğinden fazla yer veren Mutezile ortaya çıkmış, akâid konusundaki görüş ve kanaatlerini yaymaya başlamıştı. Nakle bağlılıkları ile tanınan Selef Mezhebi mensupları ise, bu yeni cereyanlara özellikle hızla yayılma istidadı gösteren itizâli görüşlere karşı artık yetersiz görünüyordu. Kelamî konularda nakle bağlı kalmakla beraber akla da ehemmiyet verecek Selef metodu ile Mu'tezile metodunun iyi taraflarını birleştirip, Ehl-i Sünnet çerçevesi dâhilinde kalacak yeni izah tarzlarına ihtiyaç hissediliyordu. İşte bu yeni ihtiyacı karşılama konusunda gayret gösterenlere "Müteahhirûn Ehl-i Sünnet Kelamcıları", bunların takip ettikleri metoda da "te'vîl yolu" denilmektedir.¹

Müteahhir kelamcılardan olan Gazzâlî (v.h. 505) de her fırkanın müteşâbih naslar konusunda kendisini te'vîle mecbur hissettiğini söylerken², Razî de şunları kaydeder: Haberî sıfatları nefyetmek yanlıştır. Önemli olan, Allah'ın bu sıfatlarla vasıflanabileceği ve bu sıfatların anlaşılabilmesi bağlamında te'vîl edilmesi gerektiğidir. Bunu delillendirirken kullandığı argümanlardan belki de en önemlisi, "Kur'ân'ın, dil ehlinin örfüne ve âdetlerine göre nazil olduğu" gerçeğidir.³

Müteşâbih âyetlerin anlaşılmasında ortaya çıkan dört temel ekolü anahatlarıyla gördükten sonra neo-selefi⁴ olarak kabul edilen Muhammed Reşîd Rızâ'nın kaleme aldığı *Tefsirü'l-Menâr* bağlamında müteşâbihât konusunu ele alalım.

9. Tefsîrü'l-Menâr'a Bakış

9.1. Tefsîrü'l-Menâr'ın Kimliği

Menâr'ın Abduh'un vefatına (v.1905) kadarki dönemde yayınlanan kısmın kime ait olduğu hâlihazırda dahi bir tartışma konusudur. On iki cilt olarak neşredilen eser, bazı müellifler tarafından Abduh ve Reşîd Rızâ'nın ortak eseri olarak

¹ Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 140.

² el-Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avâm an ilmi'l-Kelâm*, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut, s. 3.

³ Ali Budak, "Haberî Sıfatlara Dair Rivâyetlerin Te'vîl Yoluyla Çözümü Bağlamında Râzî'nin Esâsu't-Takdis Adlı Eseri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, X, sayı. 19 (2011), s. 73.

⁴ Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, s. 275.

gösterilmektedir. Bu durum iki müellif arasındaki düşünsel birlikteliğin bir göstergesidir.¹ Genel kabul ise şöyledir: Literatürde *Tefsîru'l-Menâr* ismiyle de anılan bu eser, tamamı on iki ciltten oluşan bir Kur'ân tefsiridir. Fatıha Sûresi'nden başlayıp Yûsuf Sûresi 101.âyette son bulan bu tefsir, Muhammed Abduh'un Ezher'de vermiş olduğu tefsir derslerinde alınan notların Reşîd Rızâ tarafından el-Menâr dergisinin üçüncü cildinden itibaren (Muharrem 1318) yayımlanmasıyla ortaya çıkmıştır. İlk baskısı 1928'de 12 cilt halinde yapılan tefsirin ilk beş cildi Abduh'a, diğer ciltleri Reşîd Rızâ'ya aittir.²

Reşîd Rızâ'nın tefsirdeki ayrıcalıklarını anahatlarıyla şöyle sıralayabiliriz:

1. Garîb kelimelerin anlamlarını ve dile ait ibareleri anlamlarını açıklamadaki geniş bilgisi. Bunun için dil, edebiyet ve şiir kitaplarından örnekler vermesi.

2. Sûre ya da âyetle ilgili hadis-i şerif ve diğer rivayetleri sunmadaki yetkinliği.

3. Sûreler için ön bilgi ve özet bilgiler vermesi: Bu çok önemli bir yönüdür. Böylece sureye bir bütün halinde bakmak mümkün hale gelmektedir.

4. Cahil, sapkın ve mühlid kimselerin ortaya attıkları şüpheleri çürütmedeki üstün meziyeti.

5. Tabî ve maddî ilimlerden, asrın verilerinden tefsirin manasına katkı sağlayanları değerlendirmesi. Özellikle de bilimsel ve toplumsal konularda.

6. Tartışma konularını ele alması ve bunlar arasında tercih yapması. Bazen farklı görüş ortaya koyması. Selef metoduna uygun te'viller yapması.

7. Âyetin tefsirinde öncelikle yine âyete başvurması.

8. Konuyla ilgisi zayıf görünse de konuyla ilgili olabilecek uzun dipnotlara başvurması.

9. Gazeteciliğinin etkisiyle daha kolay anlaşılır ve berrak bir

¹ Goldziher, *Mezâhibü't-Tefsîri'l-İslâmî*, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1955, s. 352-353, Fâzıl b. Âşûr, *et-Tefsîr ve Ricâluhû*, Dârü'l-kütübî's-şarkıyye, Tunus 1966, s. 191-198; Özgür Kavak, *Reşîd Rızâ'nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2009, s. 66.

² Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, s. 279.

üslup kullanması.

10. Konunun anlaşılması için uzun ifadeler kullanması.

11. Tefsirde diğer tefsirlerden çokça alıntılar yapması.

12. Özellikle Hocası Abduh'tan yaptığı alıntılarda vefa ve saygı göstermesi.¹

9.2. Tefsîrü'l-Menâr'ın Telîfi

Reşîd Rızâ *Menâr* dergisinde yayınlayacağı tefsir notlarını hocasının onayına sunmuş ve çoğu kez kelime düzeyindeki tashihlerle yayınlamıştır. Tefsirin mukaddimesinde bu süreci şöyle anlatır: “Ders sırasında notlar alırdım; söyledikleri içinden önemli bulduklarımı yazardım. Tuttuğum notları daha sonra gözden geçireyim diye de muhafaza ederdim. Boş anlarımda da hatırladığım hususları ilave ediyordum. Çok geçmedi ki değişik ülkelerdeki meraklı *Menâr* okuyucuları tefsirin korunmasını ve bu notların neşredilmesini istediler. Hicri 1318 yılının Muharrem ayının başlarında, *Menâr* dergisinin üçüncü sayısından itibaren yayınlamaya başladım. İlk önce Üstad İmam'a baskıya hazır hale gelen metni sunuyordum. Bu da çoğu zaman matbaada dizgi sırasında baskıya girmeden hemen önce oluyordu. Bazen çok az bir kelime eklemesi ya da bir kelime ya da kelimeler çıkarma şeklinde düzeltmeler yapardı. Çoğu zaman da metni beğenir hatta hoşnutluğunu ifade ederdi. Söz konusu metnin hepsi kendisinden alıntı ya da onun görüşleri değildi. Metni kaleme alanın (kendisinin) tefsire dair görüşleri de vardı. Tefsir yazarının bu dersler sırasında olabildiğince istifade edebildiği tespitlerdi. Âyetin anlamının açıkladıktan ya da cümleyi beyan ettikten sonra kendisinden aktardığım tespitleri isim vererek söylüyordum. Nakil bittikten sonra da kendi görüşlerimi ‘Ben diyorum ki (أقول)’ diyerek söylüyordum. Ancak tefsirin başlarında bu ayırımı yapmak prensip olarak çok gerekli değildi. Bu fark görünüyordu. İlk ciltte isnad yapmadan görüş aktarımları çokça olmuştur. Hatta diğer tefsir eserlerinden anladıklarımınla, âyetin metninden çıkarımlarım iç içe girmişti. Üstad - Allah kendisine rahmet eylesin- yazdıklarımın tamamını çoğu kez baskıya girmeden okur ya da az da olsa baskıya girdikten sonra

¹ Şerbâsî, *Reşîd Rızâ es-Sahafî, el-Müfessir, eş-Şâir, el-Luğavî*, s. 132-134.

okurdu. Ders sırasında anladığım ancak derste tutmadığım notlarımı kendisine nispet ederken dahi bir hoşnutsuzluğunu görmedim. Kendisinin yazdığım metni olduğu gibi kabul etmesi, derste anladığım hususların ve kendisine yaptığım nispetlerin doğruluğunu gösteriyordu. Ama kendisi vefat ettikten sonra emanete hıyanet olur düşüncesiyle, sadece derslerde tuttuğum notları ve kendisinden işittiğim bilgileri kaydettim. Şayet hayatta olsa ve görse mutlaka onaylardı inancıyla, 'Üstad bu manada dedi ki' ya da 'Üstadın söylediğinin özeti şudur' gibi ifadeleri tercih ettim ve kullandım. Böyle olmasına rağmen hayatta olsa ve yazılanları görseydi katiben onlara da onay verirdi."¹ Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Reşîd Rızâ'nın hocasına ait görüş ve yorumları standart bir şekilde aktarmamış olması Menâr tefsirinde Abduh ile Reşîd Rızâ'nın görüşlerini birbirinden tefrik ve temyiz etmeyi epeyce güçleştirmektedir. Nitekim söz konusu görüşlerin kimi zaman uzun uzadıya, kimi zaman özet hâlinde², kimi zaman da teyit veya tenkit içeren ilave bilgilerle aktarılmış olmasını³ Abduh'un orijinal yorumlarına bir müdahale olarak değerlendiren Muhammed İmâra, *el-Menâr* dergisinin ilk beş cildinde yayımlanan tefsirdeki malumatı kendince ayıkladıktan sonra Abduh'un tüm eserlerini içeren "el-A'mâlü'l-Kâmile" adlı derlemenin 4 ve 5. ciltlerinde yayımlamıştır.⁴

9.3. Tefsîrü'l-Menâr'ın Zayıf Noktaları

Bir eser için söylenebilecek en önemli eksik, tabii ki tamamlanamamış olmasıdır. Tefsir 12 cilt olarak Yusuf Sûresi'nde kalmıştır.

Bir başkası eleştiri noktası, çok uzun, sanki özel konu havası veren dipnotlardır. Bu dipnotlar tefsir okurken okuyucuyu konudan koparmaktadır.⁵ Zaten Reşîd Rızâ da tefsiri okuyanların zeyl niteliğindeki dipnotları daha sonra okumasını tavsiye

¹ Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Hakîm=Tefsîrü'l-Menâr*, Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-âmme, Kahire 1990, I, 14-15; VIII, 899.

² Reşîd Rızâ, *a.g.e.*, I, 17, 58; III, 124.

³ Reşîd Rızâ, *a.g.e.*, I, 58-59.

⁴ Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, s. 280.

⁵ Sâmerî, *a.g.e.*, s. 449; eş-Şerbâsi, *Reşîd Rızâ*, s. 152.

etmektedir.¹Tefsir geneli açısından incelendiğinde bir taassup da göze çarpar. Tefsirde geniş düşünce hürriyeti savunulurken² bazen fukahaya³ bazense müfessirlere⁴ ağır eleştiriler vardır. Bu da düşünce hürriyetine aykırı bir tutumdur. Bir diğer eleştiri de tefsirin yazımında gösterilen aceleciliktir.⁵ Kendisi bu aceleyi şöyle anlatır: “Bu kısmı Kostantiniyye’de iken 128 yılında yazmaya başladım. O yolculuğumda tashihini yapamadım. Ancak 1330 senesinde Hindistan’a yaptığım yolculuk sırasında tamamlayabildim. Bir kısmını denizlerde bir kısmını da Hindistan yollarında ve şehirlerinde yazdım. Muskat, Kuveyt ve Irak’ta yazdıklarım oldu. 1330 senesi Şaban Ayı’nın ilk günlerinde Hama ve Haleb arasındaki karantinada tamamladım. Son bölüm Ramazan Ayı sonunda yayınlanan *Menâr Dergisi*’nin sayısında çıktı. Bu yolcuğum sırasında yazdığım şeyleri tashih etme imkânı bulamadım.”⁶ Son olarak tefsirin yazımında bir metod üzerine devam edilememiş olmasını söylemek mümkündür.⁷

10. Tefsîrü’l-Menâr’da Bazı Müteşâbih Âyetlere Yaklaşım

Kur’ân’da müteşâbih âyetlerin tespiti ve bunların te’vîli ve tefsiri, bu alanın en temel problemidir. Çünkü kimi müfessirler, Âl-i İmran Sûresi’nin 7. âyetinden müteşâbih âyetlerin açıklanamayacağını çıkarırlar. Kimi müfessir de aksi yönde görüş bildirir. O zaman akla şu soru gelmektedir: Eğer bu âyetler, tefsir ve te’vîl edilemeyecekse, bunların hurûf-ı mukattaadan ne farkı kalacaktır. Kaldı ki birçok müfessir, hurûf-ı mukattaa’yı dahi kendilerine göre açıklamış ve yorumlamışlardır. Bir diğer önemli problem de müteşâbih âyetlerin tespiti ve muhkem âyetlerden nasıl ayırt edileceğidir. Allah, Kur’ân’da müteşâbih âyetlerin varlığından bahsetmekte, ancak bu âyetlerin tanımı ve tespitini bize

¹ Reşid Rızâ, *Tefsîrü’l-Menâr*, I, 16.

² Sâmerrâî, *a.g.e.*, s. 449.

³ Reşid Rızâ, *Tefsîrü’l-Menâr*, I, 211; III, 108; V, 153, 184; IX, 259.

⁴ Reşid Rızâ, *Tefsîrü’l-Menâr*, VII, 46, 464; XI, 268.

⁵ Sâmerrâî, *a.g.e.*, s. 449; eş-Şerbâsî, *a.g.e.*, s. 155.

⁶ Reşid, Rızâ, *a.g.e.*, V, 360, 387; VII, 236.

⁷ Sâmerrâî, *a.g.e.*, s. 449; eş-Şerbâsî, *a.g.e.*, s. 153; Enver Arpa, “Kur’ân Tefsirinde Çağdaş Akılcı Ekol”, I. Kur’ân Sempozyumu 14-15 Ekim 2006, *İslami İlimler Dergisi*, Çorum, 2007, s. 80.

bildirmemektedir.¹

Biz de makalede Reşîd Rızâ'nın *Tefsîrû'l-Menâr*' da kendisinin müteşâbih olduğunu söylediği konuları öncelikli olarak ele aldık. Tefsirin girişinde Kur'ân âyetlerinden yapılan seçimde Âl-i İmran sûresinin yedinci âyetinin de seçilmiş olması *Tefsîrû'l-Menâr*'ın konuya verdiği önemin göstergesi olduğu kanaatindeyiz.²

Tefsîrû'l-Menâr'da müteşâbih âyetlere bakışta elbette selef metodu tercih edilmiştir. Abduh'un yorumlarında ise halef metod ağırlıktadır. "Rabbin meleklere: "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım" dediği vakit onlar: "Â! Oradaki nizamı bozacak ve yeryüzünü kana bulayacak bir mahlûk mu yaratacaksın? Oysa biz sana devamlı hamd, ibadet yapıp, Sen'i tenzih etmekteyiz!" dediler. Allah: "Ben, sizin bilmediğiniz pek çok şey bilirim" buyurdu."³ âyetinin tefsirinde şunlar kaydedilir: "Yaratılış ve oluşun nasıllığı, bilinmesi ve kavranması güç olan ilahi fiillerdendir. Kur'ân bu âyetlerde, bizden önce yaşamış ehl-i kitaptan tevarüs ettiğimiz şekliyle bilgi vermektedir. Yüce Allah bir takım soyut manaları, somut biçimlerde temsili olarak anlatmaktadır. Allah insanlar için münazara ve diyalog yöntemli üslup kullanarak Kur'ân'a ait hikmet ve sırları ortaya koymuştur. Yaratılmışlara seslenmede ve hakkı anlatmada Kur'ân'ın söylem metodu budur. Üstad bu âyetlere zahiri anlam verilmesinin olanaksız olduğunu ve bunların müteşâbihattan olduğunu kabul eder. Çünkü hitabet kurallarına göre âyetteki ifade ya istişaredir ki, -bu Yüce Allah için muhaldir- ya da meleklerin bir itirazı ve cıdaldır ki bu Yüce Allah'a karşı meleklerle yakışmayan bir davranıştır. Dinde meleklerin sıfatları olarak sayılan hususlarla da örtüşmesi imkânsızdır. 'Onlar asla Allah'a isyan etmez ve kendilerine verilen bütün emirleri tam yerine getirirler.'⁴ Üstad yaratılış olayının anlaşılması için ön giriş mahiyetinde şu gibi ifadelerle bize bir ön bilgi sundu: İslam ümmeti Yüce Allah'ın yarattıklarına benzemekten münezzeh olduğunda icmâ etmişlerdir. Hem aklî hem de naklî deliller de bunu desteklemektedir. İnanç olarak asıl olan da budur ve bunun dışındaki her şeyi reddetmek gerekir. Bu açıdan inanç açısından

¹ Güven, *a.g.m.*, s. 295.

² Reşîd Rızâ, *a.g.e.*, I, 4.

³ Bakara, 2/30.

⁴ Tahrîm, 66/6.

Müslümanların önünde iki yol vardır: Birincisi selef yolu ki, bu görüş sahiplerine göre akıl, nakille geleni destekler. ‘Onun benzeri hiçbir şey yoktur.’¹ ve ‘İzzet ve kudret Rabbi olan senin Rabbin, onların bütün batıl iddialarından münezzehdir, yücedir.’² âyetleri bu anlamı ifade ederler. İkinci yol ise halef yoludur. Te’vil yolu da denir. Bu metodu benimseyenler İslam din kurallarının, akıl esas alınarak kurulduğunu söylerler. Aklî olmayan hiçbir kural yoktur. Akıl bir şeye karar verirse o konuda nakil vârid olur. Üstadımız Muhammed Abduh der ki; ‘Ben Yüce Allah, O’nun sıfatları ve gayb âlemine ilişkin konularda verilen haberleri olduğu gibi kabul ve işin hakikatini Allah’a havale etme noktasında selef ekolünü benimsiyorum. Ancak âyetleri anlamada her iki metod üzerine de yürüyoruz. Bu tefsiri kaleme alan ben ise diyorum ki, -Allah’a hamd ve sena olsun- ben selefin yolu ve metodu üzereyim. İnşallah bu yol üzere yaşamayı, bu yolda vefat etmeyi diliyorum. Şeyhimizden, başkasından ve kendimden yaptığım bazı te’viller ise, insanlarla olan tecrübelerimden kaynaklanmaktadır. Çünkü ümmet içinde felsefi nazariyeler, yeni ve eski bidat üreten ekoller çok yaygındır.”³ Görülüyor ki Reşîd Rızâ, Hocası ve Üstadı Muhammed Abduh’tan nazariye olarak ayrılırken pratikte onunla aynı çizgide hareket etmektedir.

Tefsîrü’l-Menâr’da haberî sıfatların⁴ müteşâbihât türünden olduğu için tercümelerinin mümkün olamayacağı ifade edilir. “ Ben derim ki, ‘Hüdâ ve Tengri’ lafızları mahlûkatın yaratıcısı ve âlemlerin Rabbi Allah’a ait özel isimlerdir. ‘Allah’ ism-i celâlinin tercüme edilmesi gibidir. Yoksa Allah’a yeni bir ismin verilmesi değildir. Böyle bir şey için dini bir metne ya da şer’i bir delile ihtiyaç vardır. Bunun benzeri tercüme edilebilir esmâ ve sıfât için de geçerlidir. Bu kelimeler dillerde müşterek lafızlardır. Özellikle de diller içinde Farsça gibi öne çıkmış olanlarda. İşte bu kural -Rahman ve Kayyûm kelimeleri gibi- Arapça dışında müradifi olmayanlar için dede geçerlidir. Zaten anlayışımız da bu yöndedir. Gazzâli de

¹ Şûrâ, 42/11.

² Saffât, 37/180.

³ Reşîd Rızâ, *a.g.e.*, I, 210-211.

⁴ Haberî sıfat kavramını ilk olarak kullanan İbn Teymiye’dir (v.728). Türkçe yazılmış kelimeler arasında da ilk kullanan İzmirli İsmail Hakkı (v.1946)’dır.

'İlcâmü'l-Avâm' kitabında Yüce Allah'ın isteğine zıt olabilir ihtimali sebebiyle müteşâbih oldukları için Allah'ın sıfatlarının tercüme edilmesini yasaklamıştır. Gerekçesi de Allah'ın muradının dışına çıkma ihtimalidir."¹

Şimdi de Reşîd Rızâ'nın bazı müteşâbih kavramları nasıl izâh ettiğine bakalım:

10.1. İstivâ

Başta Ehl-i sünnet âlimleri olmak üzere birçok mezhep ve ekole mensup ulema arasında ciddi tartışmalara sebebiyet veren müteşâbih âyetlerden birisi de Allah'ın arşa istivâ ettiğini bildiren âyettir.² "İstivâ" kelimesi sözlükte; kastetmek, yukarı çıkmak, mutedil olmak, yönelmek, galip gelmek, ortaya çıkmak, karar kılmak anlamlarına geldiği gibi yücelik ve yükseklik anlamlarına da gelmektedir.³ Reşîd Rızâ selef metod bakışıyla istivâ kavramını değerlendirir. "ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ" "Sonra arşına istivâ etti."⁴âyetini tefsir ederken şöyle demektedir: "Yüce Allah varlık âlemini yarattıktan sonra onu idare ve düzen için kendine layık olan tarzda arşına istivâ etti. "Sizin Rabbiniz gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra da Arş'ı üzerinde hükümrân olan, her işi yerli yerince çekip çeviren Allah'tır."⁵ "Allah O'dur ki gökleri, sizin de görüp durduğunuz gibi, direksiz yükseltti. Sonra da Arş'ının üzerine kuruldu."⁶ âyetlerinde de bu manayı ifade eder. Bir kimse hükümdar olduğunda da kinaye yoluyla "اسْتَوَىٰ عَلَىٰ سَرِيرِهِ" "İktidar koltuğuna oturdu" denilir. İktidar koltuğuna kuruldu demek, kinaye yoluyla iktidarı ele geçirdi demektir. İsterse fiilen tahta oturmuş olmasın. Bu anlatım, bir kimsenin cömert olduğunu anlatmak için "مَبْسُوطُ الْيَدِ" ve "مَقْبُوضُ الْيَدِ" denmesi gibidir. Sahabilerden hiçbiri, Allah'ın arşa istivâsının ne olduğunda hiç şüpheye düşmediler. Sahabi Yüce Allah'ın istivâsının göklerin ve yeryüzünün hükümrânlığının direkt kendisine bağlı

¹ Reşîd Rızâ, *a.g.e.*, IX, 371.

² A'râf, 7/54; Tâhâ, 20/5.

³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIV, 414-415; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, İstanbul, h.1340, II, 154; Reşîd Rızâ, *a.g.e.*, VIII, 401.

⁴ A'râf, 7/54.

⁵ Yunus, 10/3.

⁶ Ra'd, 12/2.

olması ve idaresinin tek kendisine ait olduğu şeklinde anladılar. İdarenin nasıl olduğu ve mahiyetini imanın konusu olarak görmediler. Allah'ın rahmet ve muhabbet sıfatları vardır ve Arş'ı üzerine istivâ etmiştir. O'nun rahmeti kendimizde gördüğümüz sevgi ve merhamet gibi sonradan olan nefsi bir etkilenme değil, kendisine layık olan bir manadadır. İstivâsı da bizim hükümdarlarımızdan alışageldiğimiz anlamda bir kurulma ya da idare etme anlamında değildir. Eğer Allah'ın "rahmet" ve "muhabbet" sıfatlarından faydalanmak istiyorsak, bu sıfatların yaratıklar üstündeki etkilerinden faydalanıp, rahmetini umut edip, muhabbetini kazandıracak davranışlar sergilemeli, sadece O'na kulluk etmeliyiz."¹ Bir başka yerde selefin "istivâ" hakkındaki yorumlarını teşbihe düşmek şeklinde eleştirenlere şöyle cevap verir: "Yüce Allah'ın 'ayn' (göz), 'fevkiyyet' (yukarda oluşu) gibi, 'istivâ' ve 'nüzulü' de böyle malumdur. Bu iki sıfat ta malumdur ve nasıllığı hakkında beyanda bulunamayız. Allah'ın arşı üstüne 'istivâ'sı da malumdur ancak yaratılmışlar için var olan bir hareket veya intikal ile tarzında değildir. Aksine Allah'ın ululuğuna ve celâline uygun olarak malumdur."² "Eğer 'istivâ' konusunda bize teşbihte bulundunuz derlerse, biz de onlara siz de 'sem' konusunda teşbihte bulundunuz ve Rabbinizi araz ile vafettiniz deriz. Eğer Rabbinizi araz ile vafetmedik derlerse, biz de onlara 'istivâ ve fevkiyyet' konusunda hiç sınırlara ve tanıma girmedik, aksine O'na yakışan biçimde vafettik, deriz."³ "Allah'ın arşı duyularımızla idrak edemeyeceğimiz, düşüncelerimizle tasvir edemeyeceğimiz gayb âlemine aittir. O'nun arşının üzerine istivâsının özünü de bilememek, o âlemden bizim yaşadığımız mülk âlemini nasıl idare ettiğini bilememe insana yakışandır. Bu gaybî hakikatleri insanî ölçü ve kıstaslarla tevile gidenler ne kadar da cahiller. A'râf Sûresi'nin tefsirinin de sonunda geçtiği gibi, İmam Mâlik'in Ümmü Seleme'den yaptığı rivayet ne de güzeldir. 'İstivâ malumdur; keyfiyeti meçhuldür.'⁴

¹ Reşid Rızâ, *a.g.e.*, VIII, 401-402.

² Reşid Rızâ, *a.g.e.*, IX, 157.

³ Reşid Rızâ, *a.g.e.*, IX, 158.

⁴ Reşid Rızâ, *a.g.e.*, XII, 16; "İstivâ" ile ilgili diğer yorumlar için bkz. I, 207; XI, 73, 242, 403; XII, 15.

Sonuç itibariyle Reşîd Rızâ, istivâ eyleminin Allah'a izâfe edildiği âyetleri selef âlimlerinin yaklaşımıyla tefsir etmiş, te'vîle gitmeden kabul etmiş ve nasıllığının bilinemeyeceğini söylemiştir.

10.2. Vech

Kur'ân'da müteşâbih kavramı analogi mantığına dayanır. Analogi, şeyler ya da objeler arasında benzerlik ilişkisi kurmaktır. Kur'ân'da da fiziki alana ait dil, metafizik varlıkları ve olguları ifade etmek için kullanılmıştır. Allah'ın Zât'ı ve sıfatları başta olmak üzere, gayb alanına (metafizik) giren bütün Kur'ân ifadeleri müteşâbihtir.¹

Kur'ân-ı Kerim'de geçen ve müteşâbihât olarak kabul edilen kavramların başında vech (الْوَجْه) gelir.² Menâr'da konu şöyle ele alınır: “*أَقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ*” “*Yusuf'u öldürün yahut onu uzak bir yere atın ki babanızın sevgi ve teveccühü yalnız size kalsın!*”³ âyette geçen “*يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ*” babalarının kendilerine olan sevgilerinde kimsenin ortak olmaması anlamındadır. Bazı sûfilerin Allah'a isnad edilen “vech” kavramıyla ilgili ince bir anlam yaklaşımları vardır. O da: ‘her şey için iki vech-yüz vardır. Bir vech, sonradan var olan (hâdis) âlemle ilgilidir. Bunun için bekâ, ebedi kalış söz konusu değildir. Zira sonradan var olan bütün yaratılmışlar yok oluşa maruz kalacaklardır. Diğer vech, devama ve ebediyete aittir. Bu da vechullah'tır. Buna göre vechullah, âhîret hayatında ebedi meyvesini verecek olan anlamında olmasıdır. Bu da nefsin son derece kuvvetli o Hükümdarın, hak ve dürüstlük meclisinde yerini alarak ebedileşmeye ehil olmasıyla kemal mertebesini elde etmesiyle olur.⁴

Bir başka yerde ise şunları kaydeder: “Bunu anladıysan eğer, müteşâbihât ya da haberi sıfatlarla ilgili âyetleri anlamak için selef ya da halef yollarından birini seçmeye gerek yoktur. Birincilere göre âyeti şöyle anlatmış olmaz mıyız? “vech” Allah Teâlâ'nın sıfatıdır veya Zât'ından kinayedir. Siz Allah Teâlâ'nın sıfatlarını arzu ettiğiniz için infakta bulunursunuz. Âyette “vech” kelimesi kullanılmıştır.

¹ Yavuz, *a.g.e.*, s. 202-203.

² Bakara, 2/115; En'âm, 6/52; Kehf, 18/28; Kasas, 28/88; Rum, 30/38; Rahman, 55/27; İnsan, 76/9; Leyl, 92/20.

³ Yusuf, 12/9.

⁴ Reşîd Rızâ, *a.g.e.*, III, 71-72.

Bunu söylerken de Allah Teâlâ'yı sonradan var olanlara benzemekten tenzih ederek söylersiniz. İkincilere göre âyetin anlamı şudur: Siz Allah'ın Zât'ını isteyerek infakta bulunursunuz. Üstad'ı da diğer müfessirler gibi Allah'ın rızası anlamını verdiğini gördüm. Doğrusu da budur."¹

Başta Müşebbihe ve Mücessime olmak üzere, diğer bazı ekollerin, Kur'ân'da geçen bu ifadeyi zâhiri manalarına göre yorumlarken *Tefsîrü'l-Menâr* "vech" kelimesini beşere ait bir organ gibi yorumlamamıştır. Selef ve halef ekollerinin bakış açılarındaki ayrılığın lafzî olduğunu göstermiştir.

10.3. Yed

Kur'ân'da geçen başka bir müteşâbih lafız ise sözlükteki en temel manası itibariyle "el" anlamına gelen "yed" kelimesidir.² Toplamda altı âyette yer alan bu lafız, geçtiği pasajlarda müfred (tekil)³ tesniye (ikili)⁴ ve çoğul⁵ olarak kullanılmıştır. *Tefsîrü'l-Menâr*'da İmam Gazzâlî'den naklen "yed" ile ilgili şunlar kaydedilir: "Bazı isimlerin Arapçadan başka bir dilde eş anlamlısı yoktur. Bazıları ise -(yed/el) kelimesinde olduğu gibi- hakiki manada müterâdif iken, mecâzi manada değildir. Çünkü "yed" Arapça'da insan organlarından birisi olan "el"e denirken aynı kelimenin mecazi olarak -örneğin nimet, kudret ve tasarruf- gibi birçok anlamı vardır. Kur'ân'da birçok yerde Allah lafzıyla "el-yed" kelimesi isim tamlamaları olarak farklı farklı anlamlarda kullanılmıştır. "يُدُّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ" "Allah'ın eli, onların ellerinin üzerindedir."⁶ "بِيَدِهِ الْمُلْكُ" "Mutlak hükümler elinde olan Allah"⁷ "بِيَدِكَ الْخَيْرُ" "Her türlü iyilik Sen'in elindedir."⁸ "لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدِي" "İki elimle yarattığıma"⁹

¹ Reşîd Rızâ, *a.g.e.*, III, 72.

² "Yed" kelimesinin değişik anlamları ve Kur'ân'daki kullanımları için bkz. el-Firuzabâdî, *Besâiru Zevî't-Temyîz fî Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, t.s., s. 1669-1670.

³ Âli İmrân, 3/73; Mâide, 5/64; Feth, 48/10; Hadid, 57/29.

⁴ Mâide, 5/64; Sâd, 38/75.

⁵ Yasin, 36/71.

⁶ Fetih, 48/10.

⁷ Mülk, 67/1.

⁸ Âl-i İmran, 3/26.

⁹ Sâd, 38/75.

“Bilakis, Allah’ın elleri açıktır.”¹ Dolayısıyla “yed” “el” kelimesinin Farsça tercümesinin bu âyetlerin tefsiri karşılığı koyulması mümkün değildir. Gazzâlî’den buraya kadar aktardıklarımız genel olarak nakledilmiştir. Âl-i İmrân Sûresi’nin başında müteşâbih âyetlerin tefsirinde bir açıklama yapmıştım.² Müteşâbihât konusunu anlattığı anlattığı yerde “يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ” “Allah’ın eli, onların ellerinin üzerindedir.”³ âyetini örnek verir şöyle der: “İnsanların muhkem olan âyetleri anlamaları mümkündür. Onunla doğruyu bulup hareket ederler. Onunla başka şeylerden ayrılır ve yine ona döner. Bir konu bizi şüpheye düşürecek olursa muhkemâtla test ederiz. “Muhkemâtla test ederiz” demek te’vîl ederiz demek değildir. Bilakis Allah tarafından geldiğine ve onun asıl olan muhkeme ters düşmediğine inanırız. Muhkem, Kitab’ın aslı ve dinin esası olan âyetlerdir.”⁴ “وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ” “Yahudiler: “Allah’ın eli bağılıdır.” dediler.”⁵ âyetini tefsir ederken konuyu tekrar değerlendirir: “ ‘yed’ kelimesi sözlükte birçok anlama gelir. Belâgat âlimleri bazısını hakikat; bazısını da mecaz ve kinaye türünden sayarlar. Bu kelime iş gören uzuv, nimet, güç, saltanat, tasarruf gibi anlamlarda kullanılır. Tevil ekolü bu âyetin yorumlanması gerektiğini savunur ve “İnsan vücudunun parçası, el” anlamındaki ‘yed’ kelimesinin Allah’a nispetinin mümkün olamayacağını söylerler. Ehl-i tefvîz ise Allah için bir yed (el) kabul ederiz ama Allah’ı her şeyden tenzîh ederiz, derler. Halef, selef bütün müfessirlerin imamı İbn Abbas’ın âyet hakkındaki tefsiri, halef selef arasındaki tevil ve tefviz tartışmalarından olmadığını göstermektedir. Arapça’da “غِلُّ الْيَدِ” (eli bağlamak) cimrilik anlamında, “بَسَطُ الْيَدِ” (eli açmak) cömertlik anlamında kullanıldığı bilinen ve herkesin kabul ettiği bir kullanımdır.”⁶ Ardından büyük müfessir İbn Cerîr et-Taberî’ye itiraz eder. “Büyük İmam Taberî tefsirinde ‘yed’ kelimesinin kullanımını şahane olarak yorumladıktan sonra, ‘yed’ kelimesinin tesniye (ikil) olarak kullanılmasındaki inceliği fark edememiş, ehl-i tefvîz lehine

¹ Mâide, 5/64.

² Reşid Rızâ, a.g.e., IX, 372.

³ Fetih, 48/10.

⁴ Reşid Rızâ, a.g.e., III, 137.

⁵ Mâide, 5/64.

⁶ Reşid Rızâ, a.g.e., VI, 374-375.

ehl-i tevîle karşı âyeti kanıt saymıştır. Allah'a ait sıfatların ispatı konusunda kendisiyle hemfikiriz ve bu sıfatları reddeden ehl-i tevîle iştirak etmiyoruz. Ama bu 'yed' kelimesinin tekil değil de tesniye olarak kullanılmasının nedenini doğru anlamamıza engel değildir. İbn Cerîr 'ğillü'l-yed' (eli bağlamak) sözünü eli sıkı olmak, cimrilik olarak yorumlar. Zira insanların vermesi ve iyilikte bulunması genelde elleri iledir. İnsanlar birbirlerini anlatırken, birinin cömert olduğunu veya elinin sıkı olduğunu anlatacaklarsa genelde ona iki el nispet ederler, demektedir. Daha sonra da ehl-i cedelin, Allah'ın eli O'nun nimetidir veya gücüdür sözlerini aktarır ve onlara 'yed' Allah'ın bir sıfatıdır ama insanlarda olduğu gibi bir organ değildir diyerek ikinci görüşü kabul eder,¹ sözlerini aktarır. İbn Cerîr et-Taberî'ye şöyle cevap verir: "Evet tesniye (ikil) çoğul gibidir. Ancak "yed" "yedeyn" lafızları ile nimet, güç ve saltanat kastedilmemiştir. Bu kelimeler kinaye olarak kullanılmıştır. Tesniye (ikil) olarak kullanımı bol bol infak etmeyi, son derece cömert olmayı anlatmak içindir."²

Açıkça görülüyor ki Reşid Rızâ haberî sıfatların yorumunda selefî tutumuna devam etmiş, 'yed' kelimesini te'vil etmeden dildeki kullanımıyla anlamanın yeterli olacağını söylemiştir.

10.4. Şefaaf

Şefaaf inancı, tarih boyunca insanların manevî dünyalarında çeşitli şekillerde yer almış konulardan biridir. Hakkında çok farklı yorumlar yapılan şefaaf konusu, geçmişte olduğu gibi günümüz inanç dünyası için de önemli bir mesele olarak güncelliğini korumaktadır. *Tefsîrü'l-Menâr'* da müteşâbih sayılan hususlardan birisi de şefaaf konusudur. "Şeyhimiz der ki, şefaafın varlığını kabul için ileri sürülen deliller bu şekilde müteşâbihâttandır. Bu konuda selef ekolü, tefviz ve teslim (olduğu gibi kabul) ile hükmeder. Şefaaf, kıyamet günü Allah'ın dilediklerine tanyacağı bir ayrıcalıktır. Üstad'ın konuyla ilgili sözleri şöyledir: 'Şefaafın hakikatini tümüyle anlayamayız. Örf dilinde şefaafın anlaşıldığı anlamın Allah Teâlâ'yı da tenzih ederek anlamamız güçtür. Te'vil konusunda halef (Mutezile) mezhebi ise, şefaafı Allah'ın kabul buyuracağı bir dua

¹ Reşid Rızâ, *a.g.e.*, VI, 377.

² Reşid Rızâ, *a.g.e.*, VI, 378.

olarak kabul etmiştir. Şefaatin hakkındaki hadisler de bunu gösterir.”¹
“وَائْتُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ” “O’na yaklaşılmaya vesile arayın”² âyetinin tefsirinde
“Ölmüş kimseden bir şey talep etmek meşrû’ değildir. Meşrû ve bu isteğin duyulduğu farzedilse bile, kabul edilip edilmediğini bilemeyiz ki! Bu âhiret hayatına ait bir iştir. O gün hüküm sadece Allah’ındır. Şefaatin de sadece dileyerek olmaz Allah’a bırakmak (tefvîz) gerekir. ‘De ki: Şefaatin tamamı Allah’a aittir.’³ ‘İzni olmadan huzurunda şefaatin kimin haddine?’⁴ ‘Onlar sadece O’nun razı olduğu kimse hakkında şefaatin ederler.’⁵”⁶

Anlaşıyor ki, Abdurrahman şefaati yorumlarken şefaatin vukuuna olanak görmezken, Reşîd Rızâ ise, mahiyetini bilemeyeceğimiz için Allah’a bırakmak gerektiğini söyleyerek açık kapı bırakmaktadır.

10.5. Sınırları Çizilmemiş Dini Naslar

Tefsîrü’l-Menâr’da müteşâbihât konusuna yaklaşım açısından çok orijinal konulardan biriside sınırları tam belirlenmemiş olan dini nasların müteşâbihâttan kabul edilmesidir. İmam Gazzâlî’nin bir bakış açısıyla konuya açıklık getirilir:

“Gazzâlî tevbe bahsinin ikinci esasında günahlardan tevbe hakkında der ki; yapmaya ve gücü ve istediği olduğu halde, büyük (kebîre) günahlardan kaçınmak küçük günahların affedilmesine sebeptir. Örneğin birisi bir kadınla bir araya gelip, cinsi beraberlik yapmak istese, sonra da bakma ve dokunmanın ötesine geçmeden bundan kaçınması sebebiyle kalbini nurlandırması, dokunmayla karartmasından çok çok daha etkilidir. Büyük günah işlediği için tekfir edilmesi (kâfir sayılması) de yine böyledir. İktidarsız, bir zorunluluk sebebiyle zinadan kaçan kimse için zinadan kaçınması günahın bağışlanması için elverişli değildir. İçki içmekten hoşlanmayan biri için, içkiyi helal bile kılsanız içmeyecektir. Bu kimsenin içkiden kaçınması, içki öncesinde işlenen sazlı sözlü

¹ Reşîd Rızâ, *a.g.e.*, I, 254-255; III, 28; *Tefsîrü’l-Menâr*’da şefaatin konusu için bkz. I, 101; III, 16, 26; V, 250; VIII, 394.

² Mâide, 5/35.

³ Zümer, 39/44.

⁴ Bakara, 2/255.

⁵ Enbiyâ, 21/28.

⁶ Reşîd Rızâ, *a.g.e.*, VI, 312.

eğlencelerin günahlarına kefarete olmayacaktır. Kim içki içmeyi seviyorsa ve içki içmeme konusunda iç dünyasında büyük gayretler veriyorsa, sazlı-sözlü eğlencelerle kirlettiği kalbinin karalarını silecektir. Bunların hepsi ahiret hayatıyla ilgili konulardır. Bazılarını şüphe dairesinde bırakmak daha iyidir. Detaylarını ancak dini metinlerle (nas) bilebileceğimiz müteşâbihât konulardandır. Henüz bu konuda bütün sınırları tastamam çizen bir nas gelmemiştir. Aksine değişik lafızlarla hadiste şöyle denmiştir: Ebû Hüreyre (r.a.) Allah Rasûlü'nden şöyle rivâyet ediyor: *'Bir namazdan diğer namaza, bir Ramazan Ayı'ndan diğer Ramazan Ayı'na geçen süre günahlara kefarettir. Üç şey bunu dışındandır. Allah'a şirk koşmak, sünneti terk etmek, alışverişi kirletmek(bozmak). Sünneti terk nedir? Cemaatten çıkmaktır. Alışverişi kirletme nedir? Bir kişiyle alışveriş yapıp bittikten sonra silahla birinin diğerini öldürmesidir.'* İşte böyle sınırları çizilmeden söylenen sözler mübhem olarak kalmaya devam edecektir."¹

Görülüyor ki Reşîd Rızâ, nasla çerçevesi ve sınırları tam belirlenmemiş konuların müteşâbihât kapsamına gireceğini kabul etmektedir.

10.6. Gaybî Haberler

Müteşâbihât hakkında yapılan tanımlamalardan biri de gaybî haberlerin müteşâbihât türünden olduğudur. Bu ve benzeri, tefsirlerde ve tefsir dışı sahih kaynaklarda vardır. Kıyametin kopuşuna dair Fiten Bölümlerinde başka âyetler de zikredilmiştir. Ahmed b. Hanbel, Tirmizî ve başkalarının yine Ebû Hüreyre'den merfûan zikrettiği bir hadiste şöyle denir: *'Üç şey çıkınca kişiye imanı fayda vermeyecektir. Önceki imanı da kimseye asla fayda vermez. Güneşin batıdan doğması, Deccâl ve Dâbbetü'l-arz.'* Aslında bu hadis, Hz.İsa'nın, Mesih ve Deccâl'in inmesi ve iman edilmesi ile ilgili hadislerle çelişki içindedir. Kıyametin kopma zamanı ile ilgili hadislerde de çok problemler ve çıkmazlar vardır. Senedlerin sıhhat problemi, metinlerde sıkıntılar (ızdırab) olması ve başka diğer açılardan sorunludur. Bu hadisler mana ile rivayet olunmuştur ve râvilerin çoğu da anlamını bilmemektedir. Zira bu hadisler gaybî konularla ilgilidir. Anlayışların farklılığına göre ifadeler de farklı olmuştur.

¹ Reşîd Rızâ, *a.g.e.*, IV, 44-45.

Zaten bu âyetlerin tertibi hakkında da çelişkiye düştüler. Sorun olarak kabul ettikleri bir diğer konu da güneşin batıdan doğmasından sonra imanın kabul görmemesinin illeti, onu gören kimse için geçerli olması ya da tevatür ile insanlara bildirilmiş olmasıdır. Zira rivayet edilir ki, güneş ve ay karanlığa büründükten sonra tekrar nur giydirilirler. Abd b. Humeyd, Abdullah b. Ömer'den merfûan ve mevkuften *'İnsanlar güneş batıdan doğmaya başladıktan sonra yüz yirmi sene daha kalacaklardır.'* Bu hadisin ref'i sahih değildir. Merfûan rivayet edilen şu hadisle ters düşer. *'Kıyamet alametleri bir ipe dizilmiş tespih taneleri gibidir. İp bir kere koptu mu hepsi peşpeşe zuhur eder'* İbn Hacer bu hadise güvenilir demektedir. Yine Taberânî, Hâkim Abdullah b. Ömer'den merfûan güneşin batıdan doğmasıyla ilgili bir hadis rivayet eder: *'Bu işaretin ortaya çıkmasına kadar iman etmemiş kimseye imanı bir fayda vermeyecektir.'* Ebu Hüreyre (r.a.) bu hadislerde Allah Resûlü'nden duyduğunu açıkça belirtmemiştir. Bunların bazısını mürsel olarak Ka'bû'l-Ahbâr ve benzerlerinden nakletmesinden endişe duyulur. Ebu Hüreyre ve başkalarından yapılan bu ve benzer bütün rivayetler bu âyetin manasını ispat eden müteşâbihât cümlesindedir."¹ Hz. Âdem (a.s.)'ın hem zellesini hem de tevbe etmesinin de müteşâbih olduğunu söylemektedir.² Gaybî konularla ilgili daha açık şekilde "Yüce Allah'ın bize bildirdiği şekilde inanırız. Ne fazla bir şey söyleriz ne de ondan bir şeyi eksiltiriz. Keyfiyetini de araştırmayız."³ demektedir.

Açıkça görülüyor ki, Reşîd Rızâ gaybî konularda selef ekolünün tefvîz metodunu sürdürmektedir. Herhangi bir te'vile gitmeden naslarda söylenenlerin nasılığının bilinemeyeceğini söylemektedir.

10.7. Rüyettullah

Kur'ân'da yer alan müteşâbih konulardan birisi rüyettullah, Allah Teâlâ'nın cennette görülmesi konusudur. Allah'ın görülmesinin imkanı İslam düşünce ekollerinin önemli tartışma konularından birisidir. *Tefsîrü'l-Menâr'* da Reşîd Rızâ rüyettullah

¹ Reşîd Rızâ, *a.g.e.*, VIII, 186-187.

² Reşîd Rızâ, *a.g.e.*, I, 233.

³ Reşîd Rızâ, *a.g.e.*, I, 195; II, 212; VIII, 275.

konusunu müteşâbihât arasında saymaktadır. Tefsirdeki en uzun bahislerdendir. “Cennette Allah’ın kulları tarafından görüleceği konusuna gelince, Buhari Müslim’in Ebû Musa’l-Eşarî’den merfûan rivayet ettikleri şu hadis vardır: ‘Gümüştten iki cennet vardır. Kapları ve içinde bulunan diğer şeyleri de gümüştendir. Altından iki cennet vardır, kapları ve içlerinde bulunan diğer eşyaları da hep altındandır. Adn cennetinde, cennetliklerle Rablerini görmeleri arasında Allah'ın vechindeki ridâu'l-kibriyadan (büyüklük perdesinden) başka bir şey yoktur.’ hadisteki ridâ kelimesinin az önce dendiği gibi örtü anlamında olduğunu söylemişlerdir. İstiare sanatı kullanıldığı için ibarede bir problem yoktur. Hadis, bir perde olmaksızın Allah Teâlâ’nın görülemeyeceğini çok açık ifade etmektedir. Hafız İbn Hacer, Fethü'l-Bârî’de İmam Kirmânî’den yaptığı nakilde rüyetullah konusunu müteşâbihâtta saydıktan sonra, hadisin zahiri rüyetullahın olamayacağını gerektirmektedir, der.”¹

En kapsamlı şekilde rüyetullah ile ilgili görüşünü şöyle ortaya koyar:² “Özetin de özeti şudur: Kulların ahiret hayatında Allah’ı görmeleri hakır ve kesindir. Buna mazhar olacaklar cömertlik ve Rızâ yurdunda bir insanın yükselebileceği ruhani nimeti elde edecekler. Bu nimet Allah’ın Kur’ân’da zikrettiği âyetlerle daha da gerçektir. ‘Gözlerini aydın edecek, gönüllerini ferahlatacak hangi sürprizlerin, hangi nimetlerin saklandığını hiç kimse bilemez’³ Peygamberinin sözü de bunu ispat eder: ‘Ben kullarım arasından sâlih olanlara hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir beşerin hatırına gelmeyecek şeyler hazırladım.’”⁴

Reşîd Rızâ *Tefsîrü'l-Menâr*’da Kelamcıların rüyetullah konusunda farklı görüşler ileri sürmelerini eleştirir: “Kelamcılar nasıl rüyetullah, Allah’ın arşa istivâsı ve bu ikisi dışındaki şuunât-ı ilahiye ve sıfatlar (haberî) konusunda çelişkilere düştülerse, kelâm sıfatı konusunda da anlaşmazlıklara girdiler. İnanç sisteminin temelini nasların te’vili ve Allah’ı tenzîh esası üzerine kuranlar ‘rızkı verme’ “yaratmak’ gibi mastar anlamıyla kelâm sıfatını izah etmişlerdir. Bundan dolayı da ‘Kur’ân mahlûktur’ demişlerdir. Selef-i sâlihîn ise,

¹ Reşîd Rızâ, *a.g.e.*, IX, 123-124.

² Reşîd Rızâ, *a.g.e.*, IX, 154.

³ Secde, 32/17.

⁴ Buhârî, “Tevhid”, 35; Müslim, “İman”, 312.

ilim sıfatı gibi kelimelerin Allah'ın Zâtî sıfatlarından olduğunu kabul eder. Kelam sıfatı da ilim sıfatı gibi, Allah'ın yarattıklarına benzemesini gerektirmez. Zaten hem aklen hem de naklen -rüyet meselesinde açıklaması geçtiği üzere- yaratıcı asla yaratılana benzemez. Daha yeni bu konuyu ele aldığımız için geri dönmeyeceğiz. Ancak kelam ilminin geleneksel görüşlerini çürüttükten sonra konunun rahat anlaşılabilmesi için birkaç husus aktaracağız. Zira Eş'arî kelamcılarının çoğunluğu Ehl-i sünnet ulemasının görüşlerini aklî meselelerle uzlaştırmaya çalışırken, problemleri çıkılmaz hale getirdiler. Eş'arî kelamcılarının bu yaklaşımı -diğer sıfatların te'vîli gibi- selef ekolüne ters kabul edilemez bir felsefedir. Bu yaklaşım anlamsızdır da."¹

Anlaşıyor ki, Reşîd Rızâ rüyetullah konusunda bütün görüşleri ortaya koymuş ve bağlı olduğu selef akîdesine göre tefvîz tercihinde bulunmuştur.

10.8. İstikamet

Kişinin her türlü aşırılıktan sakınarak doğruluk üzere bulunması anlamında ahlâk ve tasavvuf terimi olan istikamet kavramını, Kur'ân'da geçen biçimleri üzerinden müteşâbih kabul eder ki yaklaşım da yeni ve orijinaldir: "Yüce Allah buna benzer bir ifadeyi Şûrâ Sûresi'nde de ifade eder. 'Onun için sen durma, hakka dâvet et ve sana emredildiği tarzda dosdoğru ol, sakın onların keyiflerine uyma ve şöyle de: 'Allah hangi kitabı indirmişse ben ona inandım. Hem bana, aranızda adaletle hükmetmem emri verildi. Allah bizim de, sizin de Rabbinizdir. Bizim işlerimizin sorumluluğu bize, sizinkilerininki ise size aittir. Bizimle sizin aranızda bir tartışma sebebi yoktur. Allah hepimizi bir araya getirecekler. Hepimiz de O'nun huzuruna götürüleceğiz.'² Allah insanlara her Peygamberin yaşadığı dönemde uydukları ve Peygamberlerin vefatlarından sonra da uydurdukları şeyler yüzünden ayrılıklara düşmedikleri din üzere olmayı emretti. Allah'ın emrettiği gibi dosdoğru olmayı da emretti. Ehl-i kitapla tartışmaya girmemeyi, onlara karşı delil yoluyla mücadele etmeyi teşvik etti. Hûd Sûresi'nde istikamet üzere olma ve azgınlıktan uzak durmayı salık verdi. Ayrılığa sebep olan zülüm ve haksızlık ta bu

¹ Reşîd Rızâ, *a.g.e.*, IX, 156-157.

² Şûrâ, 42/15.

kapsamdadır. Zira makam, bütün Peygamberlerin yaşadığı kıssalardan öğüt makamıdır. Yoksa Musa (a.s.)'in kavminin hali veya özelde kendilerine Kitap indirilmiş olanlar değildir. Bu müteşâbih âyetlerdeki iki makam arasındaki farktır. Kâdı Beyzâvî veciz biçimde inanç konusunda da teşbih ve ta'tîl arasında istikamet içinde olmak gerektiğini ifade etmiştir."¹

Görüldüğü üzere Reşîd Rızâ ifrat ve tefrit görüşler ortaya koyan ehl-i teşbih ve ehl-i ta'tîli uç noktada görmekte, görüşlerinin istikamet üzere olmadığını ifade etmekte, doğru yaklaşımın selef tarafından temsil edildiğini âyetlerle delillendirmektedir.

Sonuç

Netice itibariyle müteşâbih âyetlerin yorumlanmasında iki ana akım ekol karşımıza çıkmaktadır. Selef ekolü ve halef ekolü bunda başı çekseler de rasyonel bir tavır sergileyen ve İslam düşüncesini derinden etkileyen Mutezile'yi burada zikretmek faydalıdır. Selef ekolü müteşâbih nasları tefvîz ve tevakkuf tavrını benimsemiş ve müteşâbih âyetleri yorumlarken ulûhiyet hakikatine ters bir yorumlama endişesi vardır. Halef ekolü de te'vîl kuramı sayesinde yanlış anlaşılmaya müsait pek çok nassı, İslâm'ın genel prensiplerine uygunluk içerisinde anlaşılır hale getirmiştir. Aslında her iki ekol de tevhid inancını korumak ve tenzih kuralına riayet etmeye çalışmışlardır. İki gayret de makbuldür. *Tefsîrü'l-Menâr* isimli tefsirini inceleyerek müteşâbih âyet ve konulara bakışını incelediğimiz Muhammed Reşîd Rızâ, bir yandan Gazzâlî'nin etkisiyle tasavvufî geleneğe, öbür taraftan İbn Teymiyye'nin etkisi ile selefi geleneğe bağlı kalarak yetişmiş ve kendisinden önceki yenilikçiliğin tenkit edilen yönlerini fazla tasvip etmemiştir. Müteşâbihâta bakışında da selef tavrı göstermiştir.

Reşîd Rızâ haberî sıfatları ele alırken dildeki kullanımları ve muhkem kabul edilmiş diğer nasları esas alarak açıklamalar yapmıştır. İstivâ, yed ve vech gibi bazı haberî sıfatları te'vîl, teşbih ve tecsîme gitmeden tevakkuf ile haklarında araştırma yapmadan olduğu gibi kabul etmiştir. Takipçisi olduğu Hocası Muhammed Abduh'un aksine ihtiyatlıdır, selef ekolüne bağlıdır.

¹ Reşîd Rızâ, *a.g.e.*, XII, 137.

Tefsîrî'l-Menâr'da rüyetullah, istikamet, sınırı belli olmayan naslar ve şefaath gibi bazı kavramlar da müteşâbih olarak kabul edilmiştir. Rüyetullah hakır ve olacaktır ancak nasılığını bilmemiz mümkün değildir. Rüyetullah konusunda sayfalarca bilgi vermiş olması konuya verdiği önemi gösterir. Bu konuda Eş'arî kelamcılarına ciddi eleştiriler de getirir.

Bütün bunlardan sonra şunu ifade edelim ki müteşâbih âyetlerin selef ekolünde olduğu gibi yorum ve te'vîle gidilmeksizin olduğu gibi kabul edilmesi, İslam düşüncesini koruma adına büyük bir öneme sahiptir. Müteşâbih konuda farklı görüşler ileri süren ekollerin de gayeleri İslam düşüncesine sokulabilecek yanlışların önüne geçmektir. Reşîd Rızâ, selef ekolünü benimsemiş ve konuda tavizsiz davranmıştır.

Kaynaklar

Abdülhamid, İrfan, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, Trc. M. Saim Yeprem, İstanbul 1994.

Abdulkahir el Bağdadî, Ebû Mansûr, *el-Fark Beyne'l Fırak*, Dâru'l Marife, Beyrut.

el-Adevî, İbrahim Ahmed, *Reşîd Rızâ el-İmâmü'l-Mücâhid*, el-Müessesetü'l-Mısriyye, ty., yy.

Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, Garas li'n-Neşr, Kuveyt, t.s.

Ahmed Hamdi Akseki, *Mezâhibin Telfiki ve İslam'ın Bir Noktaya Cem'i*, Âmidî Matbaası, İstanbul, h.1332.

Arpa, Enver, "Kur'ân Tefsirinde Çağdaş Akılcı Ekol", I.Kur'ân Sempozyumu 14-15 Ekim 2006, *İslami İlimler Dergisi*, Çorum 2007.

Âşûr, Fâzıl b., *et-Tefsîr ve Ricâluhû*, Dâru'l-kütübî's-şarkıyye, Tunus 1966.

el-Beyhaki, Ebubekir Ahmed b. Hüsey *Kitabu'l-Esma-i ve 's-Sıfat*, ta'lik. ve tahk. Muhammed Zahid Kevseri, Kahire, tsz.

Budak, Ali, "Haberî Sıfatlara Dair Rivâyetlerin Te'vîl Yoluyla Çözümü Bağlamında Râzî'nin Esâsu't-Takdîs Adlı Eseri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat fakültesi Dergisi*, c.X, sayı.19, 2011.

Can, Ali, "Aliyyü'l-Kâri'nin Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı", *Sütçü İmam Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı.22, yıl. 2013.

Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru ibn Kesîr,

Beyrut 1993.

Demirci, Muhsin, *Kur'ân'ın Müteşâbihleri Üzerine*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1996.

Emin, Ahmed, *Fecrü'l-İslam*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 1969.

Erselân, Ahmed Şekîb, *es-Seyyid Reşîd Rızâ ev İhâu erbeîne seneten*, Advâu's-Selef, Dımeşk 1938.

Eş'arî, *el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. Helmut Ritter, İstanbul 1929.

Firuzabâdî, *Besâiru Zevi't-Temyîz fî Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, el-Mektebetü'l-ilmîyye, Beyrut, t.s.

-, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1987.

el-Gazzalî, *İlcâmu'l-Avâm an ilmi'l-Kelâm*, Dâru'l-kitâbi'l-Arabi, Beyrut.

Goldziher, *Mezâhibü't-Tefsîri'l-İslâmî*, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1955.

Güler, Hatice, *Âl-i İmrân Sûresi 7. Âyeti Bağlamında Müteşâbihâtın Kapsamı ve Yorumu Sorunu*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2008.

Güven, Mustafa, "Kur'ân'ın Anlaşılmasında Müteşâbihât Problemi ve Te'vîl", *Hikmet Yurdu Dergisi*, 2010.

Hâşimî, Ali Fehmî, *en-Nez'atü'l-akliyye fî tefkîri'l-mutezile*, Trablus, Libya 1967.

Hourani, Albert, *A History of the Arab Peoples*, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. Hüseyin Yılmaz, Latif Boyacı, İnsan Yay., İstanbul 1994.

el-İsfahânî, Râgîb, *el-Müfredât*, Dâru'l-Kalem, Dımeşk 2002.

İbnFâris, *Mu'cemu mekayîsi'l-luga*, Mustafa el-Babi el-Halebi, Kahire 1971.

İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabi ve Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, Beyrut, ts.

İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, İstanbul, h.1340.

J.J.G. Jansen, *Kur'ân'a Yaklaşımlar*, çev. H. Açar, Fecr Yay., Ankara 1999.

Jackson, Roy, *İslam'da 50 Önemli İsim*, çev. Nurullah Koltaş, Ayrintı Yay., İstanbul 2011.

el-Kevserî, Muhammed Zâhid, "Mezheblerin Doğuşuna Bir Bakış", çev. Seyit Bahçıvan, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.XII (2001).

Kâdi Abdülcebbar, *Müteşâbihâtü'l-Kur'ân*, nşr. Adnan Zarzûr,

Kahire 1969.

Karaman, Hayrettin, *Gerçek İslam'da Birlik*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003.

Kavak, Özgür, *Reşîd Rızâ'nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2009.

Kılavuz, Saim, *Anahatlarıyla İslam Akaidi*, Ensar Yay., İstanbul 2004.

Kutluay, Yaşar, *Tarihte ve Günümüzde İslam Mezhepleri*, Pınar Yay., İstanbul 2003.

Macit, Nadim, *Kur'ân'ın İnsan Biçimci Dili*, Beyan Yay., İstanbul 1996.

el-Makdisî, Ebû Muhammed Abdülğani, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Medine, tsz.

Marulcu, Tevfik, *Mutezile Ekolünün Tanrı, Alem ve İnsan Görüşlerinin Oluşumunda İlkçağ Felsefesinin Etkileri*, Basılmamış Yüksek Lisan Tezi, Ankara 2002.

el-Merâkeşî, Muhammed Sâlih, *Tesfkîru Muhammed Reşîd Rızâ min hilâli Mecelleti'l-Menâr*, Dâru't-Tûnisîyye li'n-neşr, Tunus 1985.

el-Mesudî, Ebu'l-Hasan Ali, *Murucu'z-zeheb*, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid). Beyrut 1988.

Musahanov, Yuldus, *Mâturidi'nin Mu'tezile Eleştirisi (Ebu'l-Kasım el-Ka'bî el-Belhî bağlamında)*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2009.

en-Neşşâr, Ali Sami, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İnsan Yay., İstanbul 1999.

Özervarlı, M. Sait, "Reşîd Rızâ", *DİA*, XXXV, 14-18.

Öztürk, Mustafa, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2011.

-, *Kur'ân Tefsir ve Usul Üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2011.

Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'ân'ın Temel Kavramları*, Yeni Boyut Yay., 5.Baskı, İstanbul 1995.

Razî, Fahreddîn, *Esâsu't-Takdîs fi ilmi'l Kelâm (Allah'ın Aşkınılığı)*, çev. İbrahim Coşkun, İz Yay., İstanbul 2006.

Rızâ, Reşîd, *Muhâveretü'l-muslih ve'l-mukallid, Gerçek İslamda Birlik*, çev. Hayrettin Karaman, İz Yayıncılık, İstanbul 2003.

-, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Hakîm=Tefsîrü'l-Menâr*, Hey'etü'l-Mısriyye el-âmme, Kahire 1990.

-, *Târîhu'l-Üstâzi'l-İmam, Dâru'l-Menâr*, Kâhire 1935.

es-Sâidî, Abdülmüteâl, *en-Nazmu'l-Fennî fi'l-Kur'ân*, çev. Hüseyin Elmalı, Yeni Akademi Yay., İzmir 2006.

es-Sâmerraî, Hasîb, *Reşîd Rızâ el-Müfessir*, Bağdat 1976.

eş-Şerbâsî, Ahmed, *Reşîd Rızâ Sâhibü'l-Menâr asruhû, ve hayâtuhû ve mesâdiru sakâfetihi*, el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-şuûni'l-İslamiyye, y.y. 1970.

-, *Reşîd Rızâ es-Sahafî, el-Müfessir, eş-Şâir, el-Luğavî, Mecmau'l-buhûsî'l-İslâmiyye*, y.y., 1977.

eş-Şevâkibe, Ahmed Fehd Berekât, *Muhammed Reşîd Rızâ ve devruhû fi'l-hayâti'l-fikriyye ve's-siyâsiyye*, Dâru Ammâr, Amman 1989.

Şimşek, M. Sait, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, Yöneliş Yay., İstanbul 1991.

Topaloğlu, Bekir, *Allah'ın Varlığı*, D.İ.B. yay., Ankara 1981.

Üzüm, İlyas, "Mücessime", *DİA*, XXXI, 449-450.

Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi*, İstanbul, Damla yay., İstanbul 1981.

W. Patton, *Ahmed b. Hanbel and Mihna*, Leiden 1897.

Yavuz, Ömer Faruk, *Kur'ân'da Sembolik Dil*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2006.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul 1942.

Yıldırım, Suat, *Kur'ân'da Ulûhiyyet*, Yeni Akademi Yay., İzmir 2010.

Yusuf Abdülmaksûd İbrahim, *Cuhûdu'l-İmam Muhammed Reşîd Rızâ fi Hıdmeti's-Sünne*, Dâru't-Tev'îye, y.y., 2008.

Zarzûr, Adnan, *Ulûmu'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1981.

ez-Zerkeşî, Bedreddin, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru ihyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, Kâhire 1957.

ez-Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân*, Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1988.

Kutsal Kitap Eleştirisi: Eski Ahit Örneği ve Modern Dönem Öncüleri*

Dr. Muhammed Ali BAĞIR

Özet

Batı dünyasında akılcı anlayışın ortaya çıkması ve ilim dünyasında yaygınlaşması, Batılıların Kutsal Kitap'larına olan bakış açılarında birtakım değişmelere yol açmıştır. Batı dünyası O'nu bir yandan kutsal bir metin olarak kabul ederken bir yandan da akılcılığın ve bilimselliğin getirmiş olduğu objektif, rasyonel ve bilimsel prensipler ışığında incelenmesi gereken bir kitap olarak görmüştür. Bu bakış açısı, XVIII. asırdan itibaren Kutsal Kitap'a uygulanmaya başlanmıştır. İlk olarak Eski Ahit'i oluşturan eserler, özellikle de Tevrat metni üzerine yoğunlaşmış, daha sonra da Yeni Ahit'i oluşturan eserler bu prensipler ışığında tetkik edilmiştir. Kutsal Kitap Eleştirisi olarak nitelendirilen bu yöntemin genel olarak tanıtılması ve XVII. yüzyıldan itibaren ilim dünyasındaki temsilcileri ve savundukları tezler bu makalede vurgulanan hususlardandır.

Anahtar Kelimeler: Eski Ahit, Tevrat, Eleştiri, Kutsal Kitap Eleştirisi.

Biblical Criticism: The Case of Old Testament and Its Modern Pioneers

Abstract

The emergence of rationalism in the Western world and its development in the world of science caused some conversions on Western people's attitudes toward the Bible. Both it is accepted by the Western world as a divine book and regarded such a book that

* Bu makale, yazarın *Kitâb-ı Mukaddes Eleştirisi (Doğuşu, Gelişimi ve Metotları)* adlı yüksek lisans tezinden (Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2009) yararlanılarak hazırlanmıştır.

should be investigated with respect to objective, rational and scientific principles. This point of view was applied to the Bible since XVIII. century. Firstly, the Old Testament, especially the Pentateuch and then the New Testament were investigated with respect to these principles. General introduction to Biblical Criticism, its representatives from XVII. century and their arguments are underlined in this article.

Key Words: The Old Testament, The Pentateuch, Criticism, Biblical Criticism.

Giriş

Kutsal Kitap (The Bible), Yahudi ve Hıristiyanların kutsal, ilahi, vahiy mahsulü kabul ettikleri eserlere verilen isimdir. Eski Ahit ve Yeni Ahit olmak üzere iki kısma ayrılır. Yahudiler sadece Eski Ahid'i oluşturan eserlerin kutsallığını kabul ederlerken Hıristiyanlar hem Eski Ahit'i hem de Yeni Ahit'i oluşturan eserlerin kutsal olduğuna inanırlar. Ancak, Yahudilerin Eski Ahit'i oluşturan eserler, bu eserlerin sıralanması ve isimlendirilmesi konusundaki inançları ile Hıristiyanların bu konudaki inançları arasında farklılıklar vardır. Hatta Hıristiyanlar arasında bile hangi kitapların *Kutsal Kitap* olarak kabul edilmesi gerektiği konusunda tam olarak bir fikir birliği bulunduğunu söylemek oldukça zordur. Kutsal Kitap'ı oluşturan eserlerin, özellikle Eski Ahit bölümüne ait kitapların oluşumlarının ve resmi olarak kabul edilme süreçlerinin (kanon) yüzyıllar hatta binlerce yıl süren oldukça geniş bir zaman aralığında gerçekleştiği bilinmektedir. Kutsal Kitap'ı oluşturan bu iki bölüm, kutsal, güvenilir, hatadan berî ve doğru bilginin ana kaynağı olan yegâne kitap olarak yüzyıllar boyunca Yahudiler ve Hıristiyanlar tarafından kabul edilmiştir.

Batıda XIV. yüzyılda başlayan Rönesans ve Reform akımları beraberinde Aydınlanma hareketini getirmiştir. Bu dönemde, daha önceki asırlarda Kutsal Kitap'ın tartışılmayan mutlak otoritesi tartışılmaya başlanmıştır. Din adamlarının Kutsal Kitap'la ilgili ortaya koydukları düşünceler sorgulanmış ve doğruluk dereceleri araştırılmıştır. Daha sonra, Kutsal Kitap'ın bizzat kendisi araştırma konusu olmuştur. Kutsal Kitap üzerine çeşitli incelemeler

yapılmıştır. Böylece yavaş yavaş Kutsal Kitap üzerine yapılmış olan araştırmalar ortaya çıkmaya ve çoğalmaya başladı. Kutsal Kitap'ı oluşturan eserlerin orijinal (adı geçen yazar tarafından yazılmış olması) olup olmadıklarını belirlemek için özel ilmî çabalar sarf edildi. Kutsal Kitap dışındaki edebiyat alanında bulunan eserlere uygulanan eleştiri metodu, din adamlarının ve kilisenin bütün baskılarına ve karşı çıkmalarına rağmen Kutsal Kitap'ı oluşturan eserlere de uygulanmaya başlandı.

Eleştiri metodu, asıl olarak belgelerin değerini inceler. Metinlerin otantik olup olmadıklarını, nispet edilen yazarlara aidiyetlerini, orijinal şekliyle günümüze ulaşıp ulaşmadıklarını metin içi analiz (internal evidence) ve metin dışı deliller (external evidence) yoluyla gösterir. Eleştiri metodunun Kutsal Kitap'a uygulanmasıyla Kutsal Kitap Eleştirisi (Biblical Criticism) adı altında ayrı bir disiplin ortaya çıktı. XVII. yüzyılda özellikle Baruch Spinoza ve Richard Simon'ın yapmış oldukları çalışmalar Kutsal Kitap Eleştirisi'nin temellerini atmış ve sonraki asırlarda yapılacak çalışmaların öncüsü olmuşlardır.

Kutsal Kitap Eleştirisi'nin ayrı bir disiplin olarak ulaştığı neticeler, şifahi rivayetten yazılı metne geçişi ve bu süreçte yaşananları anlaşılır kılacaktır. Bir önceki neslin rivayetleri sonraki nesle aktarılırken hangi metotların ne şekilde kullanıldığının tespiti, Kutsal Kitap'ın otantikliğine olan bakış açısını doğrudan etkileyecektir. Günümüzde yaşayan Yahudi ve Hıristiyanların, en azından bir kısmının, kendi kutsal kitaplarına olan bakış açıları, ortaçağda yaşayan bir Yahudi veya Hıristiyanın bakış açısıyla aynı değildir. Kutsal Kitap Eleştirisi'nin ulaşmış olduğu ilmî neticeler, Kutsal Kitap'ın mutlak otoritesini sarsmış ve tamamen ilâhi, vahiy mahsulü olduğu görüşünü zayıflatmıştır. Bu yüzden, Kutsal Kitap Eleştirisi Yahudi ve Hıristiyanların kendi kutsal kitaplarına olan bakışlarını ve bağlılıklarını doğrudan ilgilendiren bir disiplin olduğundan bu dine inananlar için oldukça önemlidir. Konu sadece bu dine inananları değil Kutsal Kitap'ın varlığını kabul eden ancak tahrif edildiğini savunan Müslümanları da yakından ilgilendirmektedir. Eski Ahit ve Yeni Ahit'i oluşturan kitapların içerikleri, kimler tarafından ne zaman ve ne şekilde yazıldıklarının

bilinmesi, Müslümanların Kutsal Kitap'a olan bakışlarını daha da anlamlı bir hale getirecektir.

1. Eleştiri Nedir?

Eleştiri, genel olarak edebi belgeleri menşeyi, derlenme, üslup ve tarih gibi çeşitli açılardan bilimsel olarak incelemektir¹. Bu inceleme özellikle geçmiş dönemlerden günümüze kadar ulaşmayı başarmış eserlerin, adı geçen yazarlara veya dönemlere olan aidiyetlerinin hakiki olup olmadıklarını anlamak için kullanılır². Eleştiri (Criticism) kelimesi, "hüküm vermek, yargılamak, ayırt etmek, bir hükmü oluşturmada ya da bir değerlendirme yapmada ayırt edici olmak" anlamlarına gelen Yunanca "krino" kelimesinden türemiştir³. Terim olarak ise edebi metinleri kaynak, derlenme, üslup ve tarih gibi çeşitli açılardan bilimsel olarak inceleme, sanatsal veya edebi bir eserin kıymetini takdir etme ve özelliklerini açıklama sanatı anlamına gelir⁴. Eleştiri zamanla, amacı edebi eserler hakkında ince hükümler vermek ve birtakım incelemeler yapmak olan bir araştırma şekli olarak kabul edilmiştir. Edebi eserlere uygulandığında eleştiri, kusur bulmak değil, adil bir şekilde metnin erdemlerini ve zayıf noktalarını tespit etme anlamına gelmektedir. Başka bir ifade ile eleştirinin basit anlamı, ele alınan konu ne olursa olsun, eleştirmenin olabileceği kadar tarafsız bir yargıda bulunması eylemidir⁵.

XVIII. yüzyıldan itibaren, eleştiri metodunun bütün ilimlere, özellikle de tarihi belgelere uygulanmaya başlanmasıyla tarihi eleştiri ortaya çıkmıştır. Tarihi eleştiri metodu, belgelerin değerini

¹ John F. McCarthy, *Two Views Of Historical Criticism, Living Tradition Organ Of The Roman Theological Forum*, No 77 September 1998, <http://www.rtforum.org/lt/lt77.html>, 08.09.2007.

² Wilhelm Martin Leberecht De Wette, *Critical And Historical Introduction to the Canonical Scriptures of the Old Testament*, Harvard College Library, Boston 1843, s. 377.

³ Paul J. Achtemier, "Biblical Criticism", *Harper's Bible Dictionary (HBD)*, Harper and Row, San Francisco 1985, <http://www.bibletexts.com/glossary/biblical-criticism.htm>, 07.07.2007.

⁴ J. Strachan, "Criticism (Old Testament)", *Encyclopedia of Religion and Ethics (ERE)*, Edited by James Hastings, Edinburg 1930, IV, 314.

⁵ John H. Hayes&Carl R. Holladay, *Biblical Exegeses, A Beginner's Handbook*, John Knox Press, Second Edition, 1988, s. 26.

tespit eder, metnin otantik (hakiki) olup olmadığını ve ilk bütünlüğü içinde orijinal şekliyle günümüze ulaşmış olup olmadığını belirlemeye çalışır. Bu eleştiri metodu, çalışmaları esnasında metne ait gerçekleri ortaya çıkarmak için iki tür ölçü kullanır: Dış Ölçü ve İç Ölçü. Dış ölçü, eserin kaynağı ile ilgili sayılabilecek her türlü rivayet, belge ya da tanıklıktır. Bunlar eserin otantikliğine olan yakınlıklarına göre değerlendirilirler. İç ölçü ise metinde kullanılan üslup, dil karakteri ve metnin muhtevassından çıkan delillerdir. Bu deliller, metnin yazıldığına inanılan dönemle ve bu döneme ait geleneklerle olan ilişkisine göre tahlil edilirler. Eleştirmen, bütün bu saydığımız eylemleri metin üzerinde tatbik ederken olabildiğince tarafsız ve peşin hükümlerden uzak olmalıdır¹.

İki türlü eleştiriden bahsedilebilir:

1.1. Basit Eleştiri (Lower Criticism-Metin Eleştirisi)

Bu eleştiri, elimizde bulunan belge, kitap, tercüme, atıf ve elyazmalarından yola çıkarak ilgilenilen metnin orijinal halini ya da orijinale en yakın halini elde etmeye çalışır. Üzerinde çalışılan belgeyle ilgili olan bu tür malzemeleri bir araya getirir, düzenler ve metnin ilk halini ortaya koymaya çabalar. Antik döneme ait metinlerin birçoğu, sonraki nesillere yazıcıların elleriyle yazdıkları kopya metinler aracılığıyla aktarılıyordu. Yazıcıların bu kopyalama esnasında bilinçli ya da bilinçsiz hata yapmaları kaçınılmazdı. Bu yüzden bir eserin birbirinin aynısı olmayan yüzlerce nüshası bulunabiliyordu. Örneğin, Shakespeare'in birçok eserinin birbirinden farklı metinleri vardır. Günümüze ulaşan bu farklı kopya metinler arasında, hangi eserin orijinal ya da orijinale en yakın olduğunu belirlemeye çalışmak hem zor hem de oldukça dikkat gerektiren bir iştir².

1.2. Derin Eleştiri (Higher Criticism-Edebi Eleştiri)

Bu eleştiri türü ise, ilgilendiği belgenin menşei, yazarını, tarihini, kaynaklarını, yazılış tarzını ve edebi türünü araştırır. Söz

¹ Ömer Faruk Harman, *Metin, Muhteva ve Kaynak Açısından Yahudi Kutsal Kitapları*, İstanbul 1988, s. 203.

² Hayes&Holladay, *a.g.e.*, s. 12.

konusu belgenin otantikliği üzerinde durur¹. Bir belgenin kim tarafından, nerede ve ne zaman yazıldığını ortaya çıkarmaya çalışır.

2. Kutsal Kitap Eleştirisi

Kutsal Kitap Eleştirisi (Biblical Criticism), en geniş anlamıyla rasyonel metotların Kutsal Kitap'ı anlamada kullanılması² ve Kutsal Kitap'ı oluşturan eserlerin tarihsel değerlerinin ve kaynaklarının incelemeye tâbi tutulmasıdır³. Kutsal Kitap'ın antik dönemlerde yapılmış birçok farklı tercümesi ve yine birbirinden çok farklı kopyaları vardır. Bu eserler, günümüzde kullanılan Kutsal Kitap'a kaynak olmaları açısından büyük öneme sahiptir. Bu yüzden ilmî açıdan oldukça titiz bir şekilde incelemeye tâbi tutulmaları gerekir. Dolayısıyla Kutsal Kitap Eleştirisi, bu eserlerin tarihsel açıdan değerlerini ortaya koymaya ve kaynak olmaları bakımından güvenilirliklerini, ilmî ölçüler çerçevesinde, sorgulamaya çalışır.

Batı dünyasında akılcı anlayışın ortaya çıkması ve ilim dünyasında yaygınlaşması, batıların Kutsal Kitap'larına olan bakış açılarında birtakım değişmelere yol açmıştır. Kutsal Kitap Eleştirisi, Kutsal Kitap'a Ortaçağın aşırı tutuculuğu ile XIX. yüzyılın liberalizmi arasında bir tutum ile yaklaşmaktadır. Yani O'nu bir yandan kutsal bir metin olarak kabul ederken bir yandan da akılcılığın ve bilimselliğin getirmiş olduğu objektif, rasyonel ve bilimsel prensipler ışığında incelenmesi gereken bir kitap olarak görür⁴. Belgelerin değerini ve otantikliğini ortaya çıkarmak için kullanılan dış ölçüler ve iç ölçüler, diğer edebi ve tarihsel belgelere nasıl uygulandıysa aynen Kutsal Kitap'a da uygulanmıştır.

Batılılar, modern anlamda eleştiri metodunu XVIII. asırdan itibaren Kutsal Kitap'larına uygulamaya başlamışlardır. İlk olarak Eski Ahit'i oluşturan eserler, özellikle de Tevrat metni üzerine

¹ Harman, *a.g.e.*, s. 203.

² Richard N. Soulen & R. Kendall Soulen, *Handbook of Biblical Criticism*, Westminster John Knox Press, Kentucky 2001, s. 18.

³ George J. Reid, "Biblical Criticism (Higher)", *Catholic Encyclopedia (CA)*, New York 1908, IV, <http://www.newadvent.org/cathen/04491c.htm>, 12.08.2007.

⁴ Mehmet Paçacı, *Kutsal Kitaplarda Ölümötesi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001, s. 26.

yoğunlaşmış, daha sonra da Yeni Ahit'i oluşturan eserlere bu eleştiri metodu uygulanmıştır¹.

Şayet Kutsal Kitap Eleştirisi'nden kastettiğimiz anlam, rasyonel metotların kutsal sayılan metinlerin ve geleneklerin yorumlanması ve açıklanmasında kullanılması ise Kutsal Kitap Eleştirisinin bizzat Kutsal Kitap'ın kendisi kadar eski olduğunu belirtmemiz gerekir. Çünkü Kutsal Kitap'ın birçok bölümünde bizzat Kutsal Kitap'ın kendisi, çeşitli cümleleri ve gelenekleri yorumlamış ve açıklamıştır. Örneğin I. ve II. Tarihler kitaplarında, I. Krallar ve II. Samuel kitaplarında yer alan tarihsel açıklamalara eleştirel bir yaklaşımla bakan bölümler vardır. Ayrıca Eyüp kitabında, Tesniye'de anlatılan tarihe eleştirel bir yaklaşım vardır. Yine Matta ve Luka, Markos'un Hz. İsa'nın hayatını ve kişiliğini anlatma üslubunu eleştirirler. İşte Kutsal Kitap yazarlarının bizzat kendileri bile kendilerinden önceki gelenekte yer alan ve kutsal sayılan bir takım değerleri eleştirmişlerdir. Kutsal Kitap'ın önceki bölümlerinin yazarlarına göre sonraki dönemlerde yaşayan yazarların ortaya koydukları bu eleştirel bakış açıları bile Kutsal Kitap'ta yer almıştır. Konuya bu açıdan bakıldığında Kutsal Kitap Eleştirisi olarak isimlendirdiğimiz bu ilim dalının aslında ne kadar uzun bir geçmişe sahip olduğu anlaşılacaktır².

Kutsal Kitap Eleştirisi'nin genel olarak Aydınlanma Hareketi sonucunda oluşmuş bir ilim dalı olduğu yönünde bir kabul vardır. Bu yargının tam olarak doğru olduğunu söylememiz biraz zordur. Çünkü milattan sonraki ilk dört asırda Kutsal Kitap Eleştirisi'nin ilk örnekleri diyebileceğimiz ilk adımlar atılmıştır. Eski Ahit'in oldukça detaylı bir edisyon kritik (tenkitli neşir)³ baskısı M.S. III. yüzyılda yaşamış meşhur Kutsal Kitap âlimi Origene (184-185/253-254) tarafından yapılmıştır. Ayrıca yine bu dönemde Eski Ahit kitaplarının ne zaman ve kim ya da kimler tarafından yazıldığı, kitaplarda bulunan çelişkilerin nasıl açıklanması gerektiği, dört

¹ Şaban Kuzgun, *Dört İncil: Yazılması, Derlenmesi, Muhtevası, Farklılıkları, Çelişkileri*, Ertem Matbaası, Ankara 1996, s. 79.

² Soulen&Soulen, *a.g.e.*, s. 18.

³ Eleştirel basım. Bu tür basımlarda farklı nüshaları bulunan yazma veya matbu eserlerin aralarındaki ayrılıklar tespit edilir, farklılıklar dipnotlar halinde gösterilir, açıklayıcı bilgiler verilir ve böylelikle eser aslına en uygun şekilde yayınlanır.

İncil'in kendi aralarında bulunan çelişkilerin nasıl izah edileceği, ileri gelen din adamları ve konunun uzmanları arasında tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmalar içinde yer alan İskenderiyeli papaz Dionysius (M.S. III. y.y.) örnek olarak verilebilir. Dionysius, Vahiy kitabının yazarının Yuhanna kitabının yazarı olan Aziz Yuhanna olamayacağını ileri sürmüştür. Delil olarak da bu iki kitabın üslubunun aynı olmadığını ve aynı kimsenin eseri olamayacak kadar farklı olduğunu göstermiştir. Dionysius'un savunduğu fikirler kendi döneminde pek etkili olamasa da modern dönemlerde yaşayan bir eleştirmen hiç farkında olmadan Dionysius'un ulaştığı neticelere ulaşmıştır¹.

Netice itibarıyla eleştiri disiplininin, geçmiş dönemlerde yazılmış eserlerin adı geçen yazarlara ve dönemlere olan aidiyetleri konusunu, bilimsel araştırma metotları kullanmak suretiyle ortaya çıkarmaya çalışan bir inceleme metodu olduğu görülmektedir. Temelinde eleştiri disiplini olan Kutsal Kitap Eleştirisi ise Kutsal Kitap dışındaki eserlerin güvenilirliklerini ortaya çıkarmak için uygulanan araştırma metotlarının aynen Kutsal Kitap'a da uygulanmasıdır. Kutsal Kitap'ı oluşturan eserlerin ilmi açıdan değerini, tarihsel açıdan da ne kadar sahih ve güvenilir olduğunu belirler. Kutsal Kitap'ı bir yandan kutsal bir metin olarak kabul ederken bir yandan da ilmi ölçüler çerçevesinde incelenmesi gereken bir eser olarak kabul eder.

3. Modern Eleştirinin Öncüleri

Kutsal Kitap Eleştirisi, ilmi bir disiplin olarak, dini araştırmalar sahasında kendisini ilk defa XVIII. yüzyılda göstermeye başlamıştır. Daha önceki yüzyıllara baktığımızda, özellikle kilisenin Kutsal Kitap'ın eleştirel olarak incelenmesine olan tavrı araştırmacılar üzerinde büyük bir baskı oluşturuyordu. Bu durum da haliyle araştırmacıların istedikleri gibi inceleme yapmalarına ve sonuçlarını yayınlamalarına izin vermiyordu. Fakat Reform döneminde elde edilen ilerleme sayesinde, bu baskı biraz olsun hafiflemeye başladı. Kutsal Kitap metinlerinin oluşumunda insanın

¹ C.H. Dodd, "Bölüm II (The Approach To The Bible)", *The Bible Today*, Syndics of the University Press, Cambridge 1956, <http://www.religion-online.org/showchapter.asp?title=689&C=894>, 29.08.2007.

rolü, yazarların kendilerine has üslubu ve bunların metnin oluşumundaki etkileri üzerinde durulmaya başlandı. Ayrıca, bu metinler incelenirken metnin yazıldığı yer, zaman, dil ve metni yazan yazar gibi unsurlar ciddi inceleme konusu yapılmaya başlandı. Kutsal Kitap'ın eleştirel olarak incelenmesine kilise dışındaki ilim adamları da katıldı. Bu dönemde, bu tür araştırmalarıyla Kutsal Kitap Eleştirisi'nin temellerini atan ve bir disiplin olarak gelişmesine katkıda bulunan birçok araştırmacı vardır. Aşağıda bunlardan bazıları tanıtılmaya çalışılacaktır.

3.1. Spinoza (1632-1677)

Spinoza'yı, Modern Eski Ahit metin eleştirisinin babası olarak nitelendirebiliriz¹. Herkes tarafından bilinen *Theological and Political Tract* (Teolojik ve Politik İncelemeler) adlı meşhur eseri, sinagogdan ihraç edildikten 14 sene sonra 1670 yılında neşredilmiştir². Bu eser, Eski Ahit metin eleştirisi konusunun anlaşılmasında ve bu konu üzerinde yapılan çalışmalar hakkında oldukça doyurucu bilgiler verir³. Eser, toplumun düzenini ciddi anlamda sarsacak yeni fikirler ihtiva ediyordu. Nitekim eserin neşrinin hemen sonrasında tepkiler çığ gibi büyümüş ve Spinoza kendi çağdaşları tarafından "Süper Yıkıcı" ve "Lanetli" olarak anılmaya başlanmıştır⁴. Daha öncesinde ileri sürdüğü fikirler nedeniyle zaten sinagog tarafından 1656 yılında herem cezasına çarptırılmış ve Yahudi toplumundan uzaklaştırılmıştı⁵. Şimdi ise bu eseriyle hem Yahudilerin hem de muhafazakâr Katolikler ve Protestanların büyük tepkisini çekmiştir⁶. Eser, kilise tarafından Katolik mahkeme kararıyla yasaklanmıştır ve kitabın basılması, satılması ve elde bulundurulması suç sayılmıştır. Ayrıca eser, Katolik İndeksi'ne (Yasaklanmış Kitaplar Listesi) dâhil edilmiştir. Bu eser aleyhine altı yıl içinde otuz yedi buyruk

¹ Archibald Duff, *History of Old Testament Criticism*, London 1910, s. 101.

² Grobel, K., "Biblical Criticism", *The Interpreter's Dictionary of the Bible (IDB)*, I, George Arthur Buttrick, Abingdon Press, New York 1962, I, 409.

³ Duff, *a.g.e.*, s. 101.

⁴ Paul Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, Trc. Erol Güngör, Ötüken Yayınları, İstanbul 1999, s. 155-156.

⁵ Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Pınar Yayınları, İstanbul 2002, s. 212.

⁶ Duff, *a.g.e.*, s. 101.

yayınlanmış ve Spinoza'ya karşı bu eserden dolayı suikast girişimi düzenlenmiştir¹. Spinoza'nın bu kadar acımasızca eleştirilmesine sebep olan eseri incelediğimizde, Kutsal Kitap'ın vahiy mahsulü olduğuna inananların niçin bu kadar tepki gösterdiklerini kolaylıkla anlayabiliriz. Çünkü bu eserde ileri sürülen fikirler, kendi devrinde oldukça yıkıcı fikirler olarak görülmüştür².

Eserde 20 bölüm vardır. Özellikle yedinci ve sekizinci bölümleri, Eski Ahit metin eleştirisini asıl olarak ilgilendiren bölümleridir. Spinoza, alt başlığı "Kutsal Kitap'ların Açıklanması Hususunda" olan VII. Bölümde, Kutsal Kitap'ın açıklanması ve yorumlanması konusunda takip edilmesi gereken doğru kuralları belirlemiştir. Spinoza'ya göre Kutsal Kitap'ların yazıldığı orijinal dillerin ve bu dillerin tarihlerinin çok iyi bilinmesi şarttır. Ardından Kutsal Kitap'ı oluşturan her bir kitabın beyanları ayrı ayrı değerlendirilmeli ve eleştirel inceleme sonucu yeniden bir sıralama yapılmalıdır. Daha sonra her bir kitabın tarihi ve bu kitapların yazarlarının içinde bulunduğu şartlar tam olarak tespit edilmelidir³. Ayrıca, peygamberlerin kitaplarında bize kadar gelmiş olan çeşitli değişikliklerin tespit edilmesinin gerekliliği üzerinde durmuştur. Her bir kitabın müellifinin hayatları, karakterleri, gayeleri, yazılarını hangi zamanda, hangi dille ve kimin için yazdıklarının belirlenmesi gerekir⁴.

VIII. bölümde ise "Tevrat, Yeşu, Hâkimler, Samuel ve Krallar kitaplarının, bu eserlerde tarif edilmiş olan kimseler tarafından yazılmadığı" görüşü açıklanır. Bu bölümde, yan başlıkta sayılan eserlerin her birinin tek yazarının mı yoksa birkaç yazarının mı olduğu, ayrıca bu yazarların kimler olabileceği sorularının yanıtını bulmak için adı geçen eserlerin dikkatli bir incelemesi yapılır. Bu bölüm, eserin belki de en şaşırtıcı ve insanların en fazla tepkisini çeken bölümüdür. Tevrat'ın Musa tarafından yazılmış olduğu şeklinde inanılan geleneksel görüşü eleştirir. Eleştirisinin temel dayanağını da M.S. 1167 yıllarında ölmüş olan oldukça saygın ve

¹ Richard Elliott Friedman, *Kitâb-ı Mukaddes'i Kim Yazdı*, Trc. Muhammed Tarakçı, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2004, s. 27.

² Hazard, *a.g.e.*, s. 156.

³ Duff, *a.g.e.*, s. 101.

⁴ Benedict de Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, London 1862, s. 148.

bilgili bir Yahudi haham Rabbi Avraham İbn Ezra'ya dayandırır. Spinoza, bu saygın hahamın Musa'nın kendisine atfedilmiş olan kitapları yazdığına inanmadığını iddia ediyordu. Spinoza kendisinden yaklaşık olarak 500 yıl önce yaşamış ve oldukça bilgili olan bu hahamın, Musa'nın Tevrat'ı yazdığı görüşünü reddettiğini açıklar¹. Spinoza, bu iddiasını İbn-i Ezra'nın tespit ettiği şu delillere dayandırır:

1. Tesniye kitabının hemen başında yer alan “ Erden'in öte tarafında” ifadesi, Musa tarafından yazılmış olamaz. Çünkü Musa, hayattayken Erden'in öte tarafına geçmemiştir.
2. Tesniye 27. bâb, bize Musa tarafından yazılmış olan kitabın tamamının, bir mezbah üzerine yazıldığını haber verir. Yahudi din âlimlerinin açıklamalarına göre bu mezbah on iki taştan yapılmıştır. Tevrat'ın bütün sözlerinin bu on iki taş üzerine sığması mümkün değildir. O halde, Musa'nın kitabı on iki taş üzerine sığacak kadar kısa olmalıdır.
3. Tesniye 31/9 cümlesi “Musa bu yasayı yazıp Rabbin Antlaşma Sandığı'nı taşıyan Levili Kohenlere ve bütün İsrail ileri gelenlerine verdi.” şeklindedir. Görüldüğü üzere, Musa'nın yasayı yazdığı açıklanmaktadır. Ancak bu ifadeler Musa'ya ait olamaz. Musa'nın hayatı ve yazıları hakkında bilgi veren başka birisine ait olmalıdır.
4. Yaradılış 12/6 cümlesinde İbrahim'in Kenan topraklarına ulaşması “Ve o vakit Kenanlılar memlekette idiler.” ifadesiyle anlatılmaktadır. Metnin bu bölümü, Kenanlıların o topraklardan sürülmelerinden sonra yazılmış olmalıdır. Kenanlıların o topraklardan sürülmeleri de Musa'nın ölümünden sonra gerçekleşmiştir. Dolayısıyla bu metnin yazarı Musa sonrasında yaşamış birisi olmalıdır. Çünkü Musa zamanında Kenanlılar hâlâ o topraklara sahiptiler. Abraham İbn-i Ezra tefsirinde bu metinden bahsederken “ bu metinde bir sır vardır ve sırrı anlayan da sessiz kalmalıdır” şeklinde bir açıklama yapar. Spinoza'ya göre aslında bu metinde bulunan ve İbn-i Ezra'nın anlayanın sessiz kalmasını önerdiği sır, Musa'nın zamanında bu metnin yazılmadığıdır.

¹ Duff, *a.g.e.*, s. 103-104.

5. Yaradılış 22/14 cümlesinde Moriah Dağı, Tanrı'nın Dağı olarak isimlendirilmektedir. Bu dağa, Tanrı'nın Dağı ismi, Süleyman Mabedi'nin yapılmasından sonra verilmiştir. Musa, Tanrı'nın seçtiği hiçbir yer ismi belirtmemiştir. Aksine Musa, Tanrı'nın ilerde isminin "Tanrı'nın Dağı" olacak olan bir yer seçeceğini söylemiştir. Dolayısıyla bu metin de Musa tarafından yazılmış olamaz. Olsa olsa Süleyman Mabedi'nin yapılmasından sonra yaşamış birisi tarafından yazılmış olmalıdır.
6. Tesniye 3/11 cümlesinde, Başam Kralı Og ile ilgili bölümde, " - Refalılar'dan yalnız Başam Kralı Og sağ kalmıştı. Og'un Ammonlular'ın Rabba Kenti'ndeki yatağı demirdendi. O gün kullanılan arşın ölçüsüne göre uzunluğu dokuz, eni dört arşındı.- " cümlesi parantez içinde yazılmıştır. Bu parantezler açıkça bu cümlenin yazarının Musa'dan çok sonra yaşadığını göstermektedir. Çünkü bu cümlenin üslubu buna delalet etmektedir. Ayrıca, cümlede zikredilen Og'un demirden yatağı ilk olarak, Rabba kentini fetheden Davut tarafından bulunmuştur (II. Samuel 12/30)¹.

Spinoza, İbn-i Ezra kaynaklı argümanlarını saydıktan sonra, İbn-i Ezra'nın gözden kaçırdığını düşündüğü ve daha önemli olarak kabul ettiği kendi delillerini de şöyle açıklar:

1. Tevrat metninin birçok yerinde yazar, Musa ile ilgili bölümlerde O'nunla üçüncü kişi olarak konuşmaktadır. Ayrıca, Musa'nın dâhil olduğu ilgili cümlelerde, yazar sanki olayın şahidiymiş gibi bir anlatım içinde bulunur: "Musa, Tanrı ile konuştu.", "Rab, Musa ile yüz yüze konuştu.", "Musa yeryüzünde yaşayan herkesten daha alçakgönüllü birisiydi.", "O günden bu yana İsrail'de Musa gibi Rabbin yüz yüze görüştüğü bir peygamber çıkmadı.". Diğer yandan, özellikle Tesniye kitabında Musa'nın insanlara kanunu açıklamasının anlatıldığı bölümde, Musa olayları birinci tekil şahıstan anlatır: "Rab bana söyleyip dedi:". Musa'nın kavmine olan konuşması bittikten sonra, cümlelerin devamına baktığımızda Musa'dan yine üçüncü şahıs olarak bahsedildiğini ve Musa'nın açıkladığı kanun yasasını kavmine nasıl verdiğini, onları nasıl uyardığını, Musa'nın son günlerinin

¹ Spinoza, *a.g.e.*, s. 170-173.

nasıl geçtiğini ve ölümünü görürüz. Metnin anlatım tarzından, yazarın olaylara şahitlik yapan üslubundan ve metnin tamamında anlatılan olayların içeriğinden bu kitapların Musa tarafından yazılmış olamayacağını anlayabiliriz.

2. Tesniye kitabının son bölümünde sadece Musa'nın ölümü ve defni anlatılmaz. İbranelerin Musa'nın ölümünden sonra 30 gün boyunca yas tuttıkları da anlatılır. Ayrıca Musa'dan sonra gelen peygamberle Musa'yı mukayese eden cümleler vardır. Hatta Musa'nın hepsinden büyük bir peygamber olduğunu iddia eden cümleleri bile görebiliriz: Tesniye 34/8: "İsrailliler Moav ovalarında Musa için otuz gün yas tuttular. Sonra Musa için ağlama ve yas tutma günleri sona erdi.", Tesniye 34/10: " O günden bu yana İsrail'de Musa gibi Rabbin yüz yüze görüştüğü bir peygamber çıkmadı." Tevrat'ta yer alan bu tür ifadeler, ne Musa tarafından ne de Musa'dan hemen sonra yaşamış birisi tarafından yazılmıştır. Ancak, yüzyıllar sonrasında yaşamış olan ve diğer peygamberleri de görüp bir tarihçi gibi geçmişini değerlendirebilen bir kimse tarafından yazılmış olmalıdır. Özellikle şu cümleler dikkat çekicidir: Tesniye 34/6: " bugüne kadar kimse O'nun kabrinin yerini bilmez.".
3. Tevrat'ta bulunan bazı mekân isimlerinin, Musa'nın zamanında bilinen isimlerle değil de daha sonraki devirlerde bilinen isimlerle anıldıklarını görüyoruz. Örneğin, Hâkimler 18/9: " Yakup'un oğlu olan ataları Dan'ın anısına kente Dan adını verdiler. Kentin eski adı Layış'ti." cümlesinde ve Yaradılış 14/14: "Avram yeğeni Lut'un tutsak alındığını duyunca, evinde doğup yetişmiş üç yüz on sekiz adamını yanına alarak dört kralı Dan'a kadar kovaladı." cümlesinde geçen Dan şehri, bu ismi en iyi bir tahminle Yeşu'nun ölümünden uzun bir süre sonra almıştır. Dolayısıyla bu ismin Musa zamanında bilinmiş olmasına imkân yoktur.
4. Çıkış 16/35: " İsraililer yerleştikleri Kenan topraklarına varıncaya dek kırk yıl men yedi." cümlesinde Kenan'a gelene kadar men yendiği anlatılmaktadır. Ancak biz hem Tevrat'taki bu cümlelerin öncesinde ve sonrasında bulunan bilgilerden hem de tarihi bilgilerden bildiğimiz kadarıyla, İsrailoğulları Musa zamanında Kenan topraklarına girmemişlerdir. Yeşu zamanında

Kenan diyarına yerleşilmiştir (Yeşu 6/12). Dolayısıyla bu cümlelerin de diğerleri gibi Musa tarafından yazılmış olmasına imkân yoktur¹.

Spinoza, İbn-i Ezra'nın Tevrat üzerine yazdığı tefsirden bakarak tespit ettiği İbn-i Ezra kaynaklı argümanlarını ve kendi tespit ettiği argümanları bu şekilde açıkladıktan sonra Tevrat'ın yazarının Musa olamayacağını gün gibi aşikâr olduğunu söylemiştir². Yeri gelmişken şunu da belirtmek gerekir ki Spinoza sadece Tevrat'la ilgili düşüncelerini açıklamakla yetinmemiş, Eski Ahit'i oluşturan diğer kitaplar üzerinde de Kutsal Kitap Eleştirisini yakından ilgilendiren yorumlar yapmıştır.

Yeşu kitabının Yeşu tarafından yazılmış olamayacağını, ancak Yeşu'nun herkes tarafından tanındığı bir zamanda yaşamış bir kimse tarafından yazılmış olabileceğini iddia etmiştir. Yeşu 6/27 cümlesinde geçen, "Rab Yeşu'yla birlikteydi. Yeşu'nun ünü ülkenin her yanına yayıldı." açıklamasından bu anlaşılmaktadır. Ayrıca, Yeşu kitabında yer alan bir takım anlatılar, Yeşu'nun ölümünden sonra yazılmıştır. Örneğin, Yeşu 10/14'de geçen " Ne bundan önce, ne de sonra Rabbin bir insanın dileğini işittiği o günkü gibi bir gün olmamıştır. Çünkü Rab İsrail'den yana savaştı." cümlesinden Yeşu kitabının, Yeşu'nun ölümünden asırlarca sonra yazıldığı net bir şekilde anlaşılmaktadır. Söz konusu cümlede, Tanrı'nın Yeşu'nun yaptığı bir duayı kabul etmesi anlatılır, ancak Tanrı'nın bu tür bir duayı kabul etmesinin Yeşu'dan sonra bir daha gerçekleşmediği de belirtilmektedir. Bunun bilinebilmesi, bu cümlenin ancak sonraki asırları yaşayan bir kimse tarafından yazılmış olmasını gerektirir. Bundan dolayı Yeşu kitabı yazarının Yeşu olmasına imkân yoktur³.

Hâkimler kitabının, bu dönemde yaşamış olan hâkimler tarafından yazıldığına inanmak çok güçtür. Çünkü kitabın ikinci bölümünde anlatılan olayların genel bir değerlendirmesi yapıldığında görülecektir ki bu bölümü daha sonraki asırlarda yaşamış bir tarihçi yazmıştır. Ayrıca bu tarihçinin, bölümde sık sık değindiği İsrail'de o zaman bir kralın bulunmadığı bilgisinden de bu

¹ Spinoza, *a.g.e.*, s. 173-175.

² Spinoza, *a.g.e.*, s. 175.

³ Spinoza, *a.g.e.*, s. 178-179.

tarihçinin monarşik bir devletin kurulduğu zamanda yaşadığı sonucunu çıkarabiliriz¹.

Samuel kitabının yazarı da Samuel peygamber değildir, çünkü bu kitapta Samuel'in vefatından asırlarca sonra yaşanmış olaylar anlatılır. Samuel tarafından yazılmadığının en kesin kanıtlarından biri I.Samuel 9/9 cümlede geçen “ (Evvelleri İsrail’de Allah’tan sormak için gittiği zaman adam böyle derdi: Gel Görene gidelim; çünkü şimdi Peygamber denilene önceleri Gören denilirdi.) “ cümlesidir. Bu cümle, parantez içinde verilmiştir. Metnin yazarı, kendi zamanında “Peygamber” olarak nitelendirilen bir kimsenin, eskiden “Gören” olarak nitelendirildiği bilgisini parantez içinde bize aktarır. Bu durum, metnin Samuel peygamberden asırlarca sonra yazıldığını bize ispatlar².

Krallar kitabının, derleme bir eser olduğunu iddia eder. Özellikle, eserin incelenmesinde içsel delillerin kullanılması sonucunda, Krallar kitabının, Süleyman’ın İşleri kitabı (I.Krallar 11/41), İsrail Krallarının Tarihler kitabı (I.Krallar 14/19) ve Yahuda Krallarının Tarihler kitabının (I.Krallar 14/29) bir derlemesi olduğu neticesine varır³.

Eski Ahit’i oluşturan bu eserler hakkındaki fikirlerini açıkladıktan sonra, bu eserlerin tamamının (Yeşu, Hâkimler, Samuel ve Krallar) daha sonraki asırlarda yaşamış bir tarihçi yazar tarafından kaleme alındığını söyler. Yazım sebebi olarak da Yahudilerin antik dönemlerden mabedin birinci defa yıkılışına kadar olan zaman diliminde yaşadıklarını yazıya dökme isteğini gösterir. Bu tarihçinin Ezra olması gerektiğini, çeşitli deliller sayarak göstermeye çalışır⁴.

3.2. Richard Simon (1638-1712)

Richard Simon, Katolik kilisesinde Yahudi Eski Ahit’i üzerine yapılan çalışmaların öncüsü olmuştur⁵. Protestanlıktan Katolikliğe geçmiş bir papaz olan Simon, önceleri felsefe tahsil etmiş ancak

¹ Spinoza, *a.g.e.*, s. 179.

² Spinoza, *a.g.e.*, s. 179.

³ Spinoza, *a.g.e.*, s. 179-180.

⁴ Spinoza, *a.g.e.*, s. 181.

⁵ Adam, *a.g.e.*, s. 40.

papaz olmak isteyince Paris papaz okuluna gitmiştir. Fakat burada yaşadığı bir takım pek “iğrenç” şeyler yüzünden okulu yarım bırakmış, daha sonra da ilâhiyat tahsil etmiştir. İbranice öğrenmiş ve Kutsal Kitap’ı İbranice aslından okumaya ve tenkitli şerhlerine çalışmaya başlamıştır¹.

Spinoza’nın eserlerini incelemiş ve O’ndan etkilenmiştir. Sonunda 1678 yılında meşhur *Histoire Critique du Vieux Testament - Eski Ahit’in Tenkidî Tarihi-* adlı eserini neşretmiştir. Simon, üç cilt olarak hazırladığı bu eserinde, Eski Ahit’i eleştirel bir bakış açısıyla incelemiştir. Eski Ahit’in anlaşılabilmesinin temel şartlarından birinin filolojik bilgi olduğunu ısrarla belirtmiştir. Metinlerin hangi zaman ve yerlerde, hangi durumda bulunduğunu ve üzerlerinde meydana gelen bütün değişimleri tam ve doğru bir şekilde bilmeden Kutsal Kitap’ları iyice anlamının mümkün olamayacağını savunmuştur. Ayrıca Eski Ahit metninin günümüze ulaşana kadar bir takım değişikliklere uğradığını, çözülmesi gereken kronolojik problemleri bulunduğunu ve bazı bölümlerinde oldukça ilginç takdim ve tehirler bulunduğunu iddia etmiştir². Simon’a göre Tevrat metnini Musa yazmamıştır. Musa’dan başka bir kimse Tevrat’ı derlemiş ve kaleme almıştır³. Musa tarafından yazılmış olamayacağı görüşünü, Tevrat’ta Musa zamanından öncesine ait iktibaslar, atasözleri ve mısralar bulunduğunu ve Musa zamanından sonrasına ait olayların anlatıldığını ileri sürerek delillendirmeye çalışmıştır. Bu görüşüne örnek olarak Tesniye kitabının son kısmında anlatılan Musa’nın ölümü ve defnedilmesi hikâyesini vermiştir. Bu hikâyenin Musa tarafından yazılmış olmasının akıl tarafından kabul edilemez olduğunu savunmuştur. Bir de Kutsal Kitap’taki bazı hikâyelerin anlatımında göze çarpan tekrar ifadeleri ve bu ifadeler arasındaki tenakuzlar üzerinde durmuştur. Özellikle Tufan hikâyesinde geçen tekrar ifadelerini açıklamış ve bu hadisenin tek bir yazar tarafından kaleme alınmış olmasının kesinlikle mümkün olmadığını belirtmiştir⁴.

¹ Hazard, *a.g.e.*, s. 200-201.

² Hazard, *a.g.e.*, s. 202-208.

³ Richard Simon, *A Critical History of the Old Testament*, Translated into English by a Person of Quality, London, 1682, s. 36.

⁴ Simon, *a.g.e.*, s. 37-38.

Simon'ın Kutsal Kitap Eleştirisi alanındaki bu büyük eseri, yayımlandığı yıl Kraliyet meclisinin kararı ile yasaklanmış ve basılı olan binüçyüz nüshasından altısı hariç¹ tamamı polis nezaretinde toplanıp hamur makinelerine atılmıştır. 1683 yılında da Katolik kilisesi bu eseri Katolik İndeksi'ne (Yasaklanmış Kitaplar Listesi) dâhil etmiştir.

1689 yılında Kutsal Kitap Eleştirisi alanındaki diğer önemli eseri *Histoire Critique du Texte du Nouveau Testament -Yeni Ahit'in Tenkidî Tarihi-* neşretti. Bunu Yeni Ahit'le ilgili olarak yazdığı diğer eserleri takip etti. Katolik kilisesinin bütün sansürüne rağmen, ilimden başka bir şey düşünmeyen bir ilim adamı olarak işine devam etti.

Richard Simon, modern Kutsal Kitap Eleştirisi'nin babası olarak birçok kaynakta adı geçen bir ilim adamıdır. O, kendi zamanına kadar yazılan tüm eleştirel materyalleri toplayıp dikkatli bir şekilde incelemeye tâbi tutmuştur. Simon'ın yaptığı en önemli iş, kutsal olmayan alanda yazılmış olan eserlerin araştırılmasında kullanılan tekniklerin, Kutsal Kitap üzerinde de kullanılmasının yolunu açmasıdır². Bir başka önemli yanı da ilk defa bir ilâhiyat uzmanı olarak Musa'nın geleneksel olarak kendisine atfedilen kitapların yazarının olamayacağını söyleme cesaretini göstermiş olmasıdır. Kendisinden önce yaşamış olan bir takım ilim adamları, bu görüşü açıklamışlardı; ancak ilk defa, bir ilâhiyat uzmanı olarak Simon bu görüşe sahip olduğunu söylemiştir. Ayrıca Eski Ahit'i oluşturan diğer eserlerin, yazıldıklarına inanılan zamanda değil daha sonra yaşamış yazarlar tarafından derlenmek ve son şekli verilmek suretiyle yazıldıklarını savunmuştur³. Yazmış olduğu eserler sayesinde Kutsal Kitap Eleştirisi, prensipleri ve kuralları olan bir disiplin haline gelmiştir.

3.3. Jean Astruc (1684-1766)

Babası sonradan Hıristiyan olmuş bir Yahudi aileden gelen Astruc, önceleri bir Protestan iken daha sonra Katolik olmuştur. Tıp

¹ Friedman, *a.g.e.*, s. 28.

² Mehmet Sakioğlu, *Teorat'ı Kim Yazdı*, Ozan Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 69.

³ Grobel, *a.g.m.*, *IDB*, I, 411.

alanında eğitim görmüş, tıp profesörü olmuş ve Fransa kralı XIV. Louis'in saray doktorluğunu yapmıştır¹.

Astruc'un önemi, hayatının sonlarına doğru yazdığı ve yayınlayıp yayınlamamakta uzun süre tereddüt ettiği meşhur eserinden gelir. *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroît que Moÿse s'est servi pour composer le livre de la Génèse. Avec des remarques qui appuient ou qui éclaircissent ces conjectures*" -Musa'nın Yaradılış kitabını yazarken yararlandığı sanılan asıl anılar hakkındaki düşünceler- isimli 1753 yılında neşrini yaptığı bu eseriyle Kutsal Kitap ile ilgili yerleşik bütün inançları altüst edecek fikirler ortaya atmaya başlamıştır². Yazarın bu eseri Tevrat'ın kaynak eleştirisi alanının en temel eserlerinden biridir. Astruc, kendisinden önce yaşamış olan ilim adamlarının özellikle Eski Ahit'le ilgili tespit ettiği problemleri belirledi. Ancak bu noktada, Astruc diğerlerinin yapmadığını yaptı ve bu problemlerin nasıl çözülmesi gerektiği hakkında çeşitli fikirler sundu. Sunduğu bu çözüm önerileri yaklaşık olarak iki asır boyunca güncelliğini korumuştur.

Astruc, aydınlatılmasını gerekli gördüğü noktaları üç ana başlık altında toplamıştır:

- A) Aynı olaya ait anlatımın, tekrar ifadelerle birkaç kez yeniden anlatılması.
- B) Tanrı isminin Yehova ve Elohim olarak farklı iki şekilde geçmesi.
- C) Metinde bulunan kronolojik hatalar³.

Astruc, Tevrat'ın İbranice metninde Tanrı'nın iki ayrı isminin bulunduğunu⁴, Tanrı'ya, Tevrat'ta izafe edilen Elohim ve Yehova isimlerinin aslında birbirlerinin sinonimi (müradifi-eşanlamlısı) olmadıklarını, çünkü bazı yerlerde sadece Elohim adı geçerken, diğer bazı yerlerde ise sadece Yehova adının geçtiğini, şayet Tevrat'ı Musa yazmışsa bu tür farklı ifadeleri O'nun, ya hiç kullanmaması veya kullanmışsa ayrı ayrı yerlerde değil, rastgele ve karışık olarak kullanması gerektiğini söylemiştir. O'na göre bu durum, Musa'dan sonraki dönemlerde yapılan kompozisyonlarda, farklı kaynaklardan istifade edilmesi neticesinde ortaya çıkmıştır. O, Tekvin kitabının en

¹ Grobel, a.g.m., *IDB*, I, 410; Adam, a.g.e., s. 41; Harman, a.g.e., s. 214.

² Kuzgun, a.g.e., s. 105; Duff, a.g.e., s. 122.

³ Grobel, a.g.m., *IDB*, I, 410.

⁴ Duff, a.g.e., s. 123.

az iki veya üç ayrı yazar tarafından kaleme alınmış metinlerden derlenmiş olduğunu, bu yazarlardan her birinin Tanrı için ayrı ayrı isimler kullandıklarını, dolayısı ile onların metinleri aynen olduğu gibi kopya etmeleri neticesinde bu durumun ortaya çıktığını söylemiştir¹. Tevrat metninde Tanrı için iki farklı isim kullanıldığının tespiti aslında kilise babalarından Augustine ve Tertullian tarafından daha önce yapılmıştı. Ancak üzerinde pek fazla durulmayan bu hususu Astruc, Tevrat üzerine yaptığı incelemesinin temel noktasına koymuştur².

Astruc, eserinde Tekvin kitabını incelemeye tabi tutmuş, metni dört sütun olarak yazmıştır. Birincisini "A" (Elohim kaynağı), ikincisini "B" (Yahvist kaynak), üçüncüsünü "C" (Tekvin'in 7/20-24 cümleleri), dördüncüsünü "D" (İsrail'e ait olmayan malzemeler) harfleri ile işaretlemiştir. Böylece Astruc, Tevrat'ın değişik kaynaklardan derlendiği teorisini ortaya atmış oldu³. O'na göre Tekvin, Musa zamanında yazılmıştır, ancak daha sonraki dönemlerin tembel ve cahil yazarları, O'nu yeniden yazarlarken büyük yanlışlıklar ve hatalar yapmışlar ve bu kitapta keyfi değişikliklere sebep olmuşlardır⁴.

3.4. J.G.Eichhorn (1752-1827)

Bir protestan teolog olan Eichhorn, 1752 yılında bir papazın oğlu olarak doğdu. 1770 yılında Göttingen'de ilâhiyat eğitimi aldı. 25 yaşından itibaren Jena Üniversitesinde Doğu Dilleri bölümünde öğretim görevlisi olarak uzun yıllar hizmet verdi. 1780-1783 yılları arasında ilim dünyasında genel kabul gören eseri "Eski Ahit'e Giriş" adlı eserini neşretti⁵.

Tevrat metninin tamamı üzerine yaptığı ilmi çalışmalarında, Tevrat'ta Musa'ya ait bölümlerin bulunduğunu ancak, Musa'ya ait olmayan başka kaynaklardan alınmış bilgilerin de Tevrat metninde bulunduğunu ifade etti. Astruc gibi O da, Tekvin bölümünde

¹ Kuzgun, *a.g.e.*, s. 106.

² Duff, *a.g.e.*, s. 123.

³ Adam, *a.g.e.*, s. 41.

⁴ Grobel, *a.g.m.*, *IDB*, I, 410.

⁵ T.K.Cheyne, *Founders Of Old Testament Criticism*, London, 1893, s. 13-24; Grobel, *a.g.m.*, *IDB*, I, 411.

Tanrı'nın isimlerinin Yehova ve Elohim olarak geçtiğini tespit etti¹. Ayrıca Tevrat metninde, Yahvist ve Elohist kaynakların dışında Kohenler² kaynağının da bulunduğunu iddia etti. Eichhorn'a göre, bu kaynaklar, Musa'nın yaşamının sonlarında ya da hemen ölümünden sonra bir araya getirilmiştir. İbrahim ve İshak peygamberlerin hayatları Yahvist kaynaklardan, Yakup ile Yusuf peygamberlerin hayatları Elohist kaynaklardan alınarak yazılmıştır³.

Eichhorn'un ulaştığı bilimsel sonuçlar tam olarak doğru değildir. Ancak, bu sonuçların kendisinden sonra yaşayan Kutsal Kitap âlimlerinin, Kutsal Kitap Eleştirisi alanında yapacakları çalışmalara cesaret verici bir etkiye bulunduğunu belirtmek gerekir⁴.

3.5. Karl David Ilgen (1763-1834)

Ilgen, *Nulla Vestigia Retrorsum* (1798) isimli eserinde, Tevrat'ta sadece bir Elohist metnin değil, iki ayrı Elohist metnin var olduğunu ileri sürmüştür. O'na göre bu ikinci Elohist metin, Levililer'deki kohanler metnine çok benzemektedir⁵. Böylece O, Tevrat metninin temel olarak üç dokümana dayandığını kabul etmiştir. Birinci kaynak Yahvist (J) kaynaktır, ikinci kaynak Birinci Elohist (E¹) kaynağıdır (daha sonra bu kaynak Kohenler Metni (P) olarak adlandırılacaktır) ve üçüncü kaynak da İkinci Elohist (E²) kaynaktır (bu kaynak da daha sonra sadece Elohist (E) kaynak olarak adlandırılacaktır)⁶.

Eski Ahit'in diğer kitapları üzerinde de bir takım fikirleri olan Ilgen, 1789 yılında Eski Ahit metin eleştirisi alanında yazmış olduğu bir eserinde, Eyüp kitabının Musa zamanından önce yazılmış bir eser olduğunu ve İsraililer tarafından yazılmış olamayacağını iddia etmiştir⁷.

¹ Kuzgun, *a.g.e.*, s. 108; Reid, *Biblical Criticism (Higher)*, CA, IV, <http://www.newadvent.org/cathen/04491c.htm>, 15.07.2007.

² İngilizcesi Priestly Source (P) olan Kohenler Kaynağı, Türkçeye genellikle "Ruhban Metni" olarak tercüme edilmektedir.

³ Cheyne, *a.g.e.*, s. 24-25.

⁴ Geisler, Norman L. ve William E Nix, *A General Introduction to the Bible*, Moody Press, Chicago 1986, s. 157-158

⁵ Kuzgun, *a.g.e.*, s. 109.

⁶ Harman, *a.g.e.*, s. 214; Cheyne, *a.g.e.*, s. 28-29.

⁷ Cheyne, *a.g.e.*, s. 27.

3.6. Alexander Geddes (1737-1802)

İskoçyalı bir papaz olan Alexander Geddes, Paris’te ilâhiyat eğitimi almıştır. Sorbonne Üniversitesi’nde İbranice öğrenmiştir¹. 1792 yılında *The Holy Bible or The Book Accorded Holy by The Jews and Christians* adlı eserini yayınladı. Tevrat ve Yeşu kitaplarının tercümelerini yaptı. 1800 yılında *Critical Remaks On The Hebrew Scriptures* adlı meşhur eserini neşretti.

Geddes, 1800 yılında yayınladığı Eski Ahit’in eleştirisi ile ilgili *Critical Remaks* adlı eserinde, Yeşu kitabının üslup bakımından Tevrat gibi yazıldığını tespit ettiğini söylemiştir. Yeşu kitabını, Tevrat’ı oluşturan beş kitap arasına dâhil etmiş ve böylece Tevrat’ın kitaplarının sayısını altıya çıkarmıştır. Eskiden, beş kitaptan oluşan Tevrat’a “Pentateuch” ismi verilirken, şimdi altı kitaptan oluşan anlamında “Hexateuch (Altılı)” ismi verilir olmuştur². Yeşu kitabının Tevrat’la birlikte Hexateuch adı altında aynı yazardan çıkma tek bir külliyat olduğunu ileri sürmüştür³. Ayrıca, Astruc ve Eichhorn’un Yaradılış kitabının derlenmesinde temel olarak iki kaynak kullanıldığını savunan görüşünü geliştirmiş ve Hexateuch’un sadece Yahvist ve Elohist kaynaklardan değil bunlara ilaveten birçok kaynaktan derlendiğini iddia etmiştir⁴. Tevrat metninin farklı dönemlerde ve farklı miktarlarda yazılmış, muhtemelen Süleyman zamanında bir redaktör tarafından derlenmiş bir derleme eser olduğunu savunmuştur⁵.

Alexander Geddes, Tevrat’ın her bir kelimesinin ilâhi vahiy olmadığı görüşünü benimseyen birçok ilim adamının olduğunu ve kendisinin de bu görüşü destekleyenlerden biri olduğunu belirtmiştir⁶. Eserleri ile daha önce Astruc’un ortaya koyduğu teorinin tersine, Tevrat’ın sadece iki veya üç kaynak metinden düzenlenmediğini, aksine Tevrat’ın tamamının, değişik çağlara ait ve ilmî değeri şüpheli bilgilerle dolu pek çok kâğıt parçaları

¹ Strachan, a.g.m., *ERE*, IV, 315.

² Adam, *a.g.e.*, s. 42.

³ Kürşat Demirci, *Dinler Tarihinin Meseleleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 45.

⁴ Adam, *a.g.e.*, s. 42. ; Strachan, a.g.m., *ERE*, IV, 315.

⁵ Strachan, a.g.m., *ERE*, IV, 315.

⁶ Duff, *a.g.e.*, s. 113.

koleksiyonlarının, Süleyman zamanında bir kitap haline getirilmesi ile oluşturulduğunu söylemek sureti ile "Parçalar Hipotezi" (*Fragment Hypothesis*)'ni ortaya attı¹.

3.7. W.M.L. De Wette (1780-1849)

1780 yılında Almanya'nın Weimar şehri yakınlarındaki Ulla kasabasında doğmuştur. Babası rahip olan De Wette, ilk eğitimini Weimar lisesinde tamamlamış ve 1799 yılında Jena Üniversitesi'ne gitmiştir².

1805 yılında Tesniye kitabı üzerine yapmış olduğu incelemeyle doktor ünvanını aldı. Yazmış olduğu tezinde, Tesniye kitabında kullanılan edebi üslubun diğer dört kitapta kullanılan üsluptan oldukça farklı olduğunu ve bu kitabı Musa'nın yazmış olamayacağını belirtti. Tesniye kitabının yazarının, Tevrat'ı oluşturan yazarın diğer dört kitabın yazarından farklı biri olduğunu ve diğerlerinden sonra yaşadığını iddia etmiştir. Tesniye kitabının muhtemelen kral Yoşiya zamanında, M.Ö. 600 yılından önce yazıldığını söyledi. Tesniye kitabının 12. ile 26. babları arasında kalan bölümünün, farklı bir kaynaktan geldiğini ve kral Yoşiya zamanında bulunduğu rivayet edilen (II. Krallar 22-23) ve Yoşiya'nın reformlarına temel teşkil eden Tevrat metni olduğunu ileri sürdü³.

1806-1807 yıllarında, iki cilt olarak hazırladığı *Contributions to the Old Testament Introduction* adlı eserini neşretti. Bu kitaplarında Tarihler kitabının incelemesini yaptı. Ayrıca Tevrat'ta anlatılan hikâyelerin tarihselliği üzerinde durdu⁴. 1811 yılında kaleme aldığı *Mezmurların Yorumu* adlı eserinde birçok mezmurun Davud'a atfedilmesini reddetti. Örneğin, 14. mezmurun, Sürgün sonrasına ait bir çalışma olması gerektiğini, ayrıca 132. mezmurun da Davud'a ait bir mezmur değil Süleyman'a ait bir mezmur olabileceğini savundu⁵.

¹ Kuzgun, *a.g.e.*, s. 107.

² Cheyne, *a.g.e.*, s. 31.

³ Duff, *a.g.e.*, s. 127; Cheyne, *a.g.e.*, s. 32-33; Friedman, *a.g.e.*, s. 31; Strachan, *a.g.m.*, *ERE*, IV, 316.

⁴ Cheyne, *a.g.e.*, s. 33.

⁵ Cheyne, *a.g.e.*, s. 38; Duff, *a.g.e.*, s. 127.

3.8. H. Hupfeld (1796-1866)

1853 yılında yazdığı *The Sources of Genesis –Yaradılış Kitabının Kaynakları-* adlı eserinde, daha önce Ilgen tarafından dile getirilen, Tevrat'ta sadece bir Elohist metnin değil, iki ayrı Elohist metnin var olduğu fikrini biraz daha geliştirmiştir¹. Hupfeld, Birinci Elohist metni (daha sonra Kohenler Metni olarak adlandırılacaktır) temel metin olarak kabul etti. O'na göre bu metin en eski metindi ve yaradılıştan itibaren, İbranilerin Kenan diyarına yerleşmelerine kadar olan kısmı anlatıyordu. Bu en eski metinden sonra, yine aynı dönemi kapsayan bir başka müstakil eser, Yahvist metin geliyordu². Hupfeld'e göre, Yaradılış kitabında Tanrı'ya Elohim ismiyle hitap eden iki ayrı kaynak vardır. Dolayısıyla Yaradılış kitabının oluşmasında üç ayrı kaynağın var olduğunu iddia etmiştir: Birinci Elohist (Kohenler Metni) kaynak, Yahvist kaynak ve İkinci Elohist kaynak. Birbirlerinden müstakil bir şekilde yazılmış olan bu kaynaklar, daha sonraki bir zamanda yaşamış bilinmeyen bir editör tarafından bir araya getirilmiş ve bugünkü şekli verilmiştir³.

3.9. K.H.Graf (1815-1869)

Eski Ahit eleştirisi üzerinde yüzyıllar süren uzun araştırmalar neticesinde, özellikle Ilgen ve Hupfeld'in ileri sürdükleri Tevrat'ın dört ana kaynaktan oluştuğu (Tekvin'de bulunan üç kaynak ve Tesniye kaynağı) şeklinde özet olarak söyleyebileceğimiz hipotezleri geniş yankı buldu. Tevrat'ın dört ana kaynaktan oluştuğu hipotezi ortaya çıkmıştı fakat bu kaynakların hangi tarihlere ait olduğu konusunda ilim adamları arasında bir ittifak yoktu. Karl Heinrich Graf, 1865 yılında yazdığı *Eski Ahit'in Tarihsel Kitapları* adlı eseriyle Kutsal Kitap metinlerindeki göndermelerden hareket ederek mantıksal olarak hangi metinlerin önce, hangi metinlerin sonra gelmesi gerektiğini tespit etmeye çalıştı⁴. Graf, bu eserinde, Hupfeld'in ileri sürdüğü dört kaynak teorisini kabul ettiğini, ancak kaynakların tarihlendirilmesi noktasında farklı düşündüğünü ifade ediyordu. Graf'a kadar, en eski ve temel metin olarak Kohenler (P)

¹ Duff, *a.g.e.*, s. 126-127.

² Harman, *a.g.e.*, s. 215.

³ Strachan, *a.g.m.*, *ERE*, IV, s. 316.

⁴ Friedman, *a.g.e.*, s. 33.

kaynağı kabul ediliyordu. Ancak, Graf yaptığı araştırmalar neticesinde, Kohenler kaynağının en geç dönemde yazılan kaynak olduğunu bulduğunu ileri sürdü. Graf'a göre, Kohenler kaynağı Sürgün dönemi veya Sürgün sonrası bir dönemde yazılmıştır.

Graf, 1869 yılında yazmış olduğu eseriyle Tevrat'ın dört ana kaynaktan oluştuğunu ve bu kaynakların tarihlendirilmesinin şöyle olması gerektiğini iddia etti: Yahvist ve Elohist kaynaklar, Kutsal Kitap'ın en eski dokümanlarıdır. Çünkü Kutsal Kitap'ta bu kaynaktan gelen anlatılar, diğer kaynaklardan gelen anlatılarda ele alınan meselelere hiç değinmez. Bu iki kaynaktan sonra, M.Ö. 622 yılında Kral Yoşiya'nın yaptığı reformdan kısa bir süre önce yazılmış olan Tesniye (D) kaynağı takip eder. Çünkü Tesniye kaynağından gelen anlatılarda, tarihin sonraki dönemlerinde meydana gelen gelişmelerle ilgili bilgi verilmektedir. Sürgün döneminde, birisi bu üç kaynağı birleştirir. Kohenler (P) kaynağı ise en son yazılan kaynaktır. Sürgün döneminden sonra yazılmış ve Ezra tarafından ilan edilmiştir. Diğer üç kaynakla birleştirilmiş ve Tevrat'ı oluşturmuştur. En son yazılan kaynak olmasının delilleri arasında, Kohenler kaynağından gelen anlatılarda, Peygamberlerin kitapları gibi Kutsal Kitap'ın daha önceki kısımlarında bilinmeyen bir takım konulardan bahsedilmesini gösterebiliriz. Ayrıca, Tevrat'ta anlatılan kohelik seremonilerinin ve kurban adama ritüellerinin İsrail'in erken dönemlerinde bulunmadığını, fakat Sürgün sonrasında ve peygamberler döneminden sonra ortaya çıktığı tespitini de yaptı. Dolayısıyla bu anlatılar, daha sonraki bir dönemde, Sürgün sonrasında yazılmış olmalıdır. Kutsal Kitap'ın Tesniye, Yeşu, Hâkimler, I. ve II. Samuel ve I. ve II. Krallar kitaplarında bulunan anlatılarda, Çıkış, Levililer ve Sayılar kitaplarında bulunan şariat kuralları hakkında tam bir cehalet vardır. O halde, Çıkış, Levililer ve Sayılar kitaplarında bulunan şariat kurallarının geçtiği bölümler, Tesniye, Yeşu, Hâkimler, I. ve II. Samuel ve I. ve II. Krallar kitaplarından sonra yazılmış olmalıdır¹.

Graf, yapmış olduğu çalışmalarla dört kaynak teorisini benimsemiş ve bu kaynakların tarihlerinin tespit edilmesini sağlamıştır. K. H. Graf, Tesniye kaynağının yazılış tarihini, M.Ö. 622

¹ Harman, *a.g.e.*, s. 215-216; Strachan, *a.g.m.*, *ERE*, IV, s. 317; Sakioğlu, *a.g.e.*, s. 72-73; Friedman, *a.g.e.*, s. 33.

yılının hemen öncesi olarak benimsemiştir. Buna göre, Tesniye kitabı Hz. Musa'dan tam altı yüzyıl sonra yazılmış oluyor. Yine Graf'a göre, Tevrat'taki üç ayrı metin, birbirinden farklı üç ayrı çağa aittir. Kohenler (P) kaynağı ise kısmen tarihe, kısmen de hukuka ait metinleri ihtiva eder, ancak bunlar birbirinden kopuktur. Tarih metni Sürgün öncesine, hukuk metni ise Sürgün sonrasına aittir ve ikisinin arasında birkaç asırlık bir zaman boşluğu vardır¹.

3.10.J.Wellhausen (1844-1918)

1844 yılında Almanya'nın Hameln şehrinde Protestan bir papazın oğlu olarak doğan Wellhausen, Göttingen Üniversitesi'nde meşhur Eski Ahit âlimi Heinrich Ewald'ın öğrenciliğini yaptı. 1872 yılında Greifswald Üniversitesi'nin Protestan Teoloji fakültesinde Eski Ahit profesörü oldu. Sonraki yıllarda Halle, Marburg ve Göttingen üniversitelerinde Eski Ahit ve Semitik diller üzerine dersler verdi. Yeni Ahit ve İslam dini üzerinde de çeşitli ilmi çalışmalar yapmıştır. 1878 yılında, Kutsal Kitap Eleştirisi alanında ilim dünyasında büyük yankı bulan eseri *Prolegomena to the History of Ancient Israel -Eski İsrail Tarihine Giriş-* adlı eserini kaleme aldı².

Wellhausen, kendisinden önce Eski Ahit metin eleştirisi alanında yapılmış olan araştırmaları değerlendirdi ve bunları düzenli bir sentez içinde bir araya getirdi³. Eski Ahit'in değişik dokümanlardan oluştuğunu ileri süren görüşler Wellhausen tarafından benimsenmiş ve daha da geliştirilmiştir. Yazmış olduğu eserlerinde, günümüzde "Dört Kaynak Teorisi" olarak bilinen Tevrat'ın kaynaklarıyla ilgili hipotezi büyük bir başarıyla geliştirdi/savundu. Bu hipotezin özünde, Eski Ahit'in değişik dokümanlardan oluştuğu görüşü yatmaktadır. Wellhausen'e göre, her biri kendine ait üsluba, ilgi alanlarına, olaylara bakış açısına, gramer yapısına ve kelime hazinesine sahip dört ayrı edebi kaynak bulunmaktadır. Wellhausen, Hexateuch'un uzun bir zaman diliminde birçok yazar tarafından oluşturulmuş derleme bir eser olduğunu ileri sürmüştür. Bu eserlerin birbirinden farklı dört ayrı kaynaktan oluştuğunu savunmuştur. Bunlar Yahvist (J), Elohist (E),

¹ Kuzgun, *a.g.e.*, s. 112.

² Soulen & Soulen, *a.g.e.*, s. 207.

³ Friedman, *a.g.e.*, s. 35-36.

Tesniyeci (D) ve Kohenler (P) metinleridir. Ayrıca, sonraki yüzyıllarda yaşayan, dört kaynağı düzenleyip tek bir metin haline getiren bir redaktörün bulunduğunu da tespit etmiştir. Bu kaynakların her birinin kendine has kelimeleri, içerikleri ve üslupları vardır. Metinde kullanılan üslubun ve kelimelerin, özellikle de “Tanrı” için kullanılan isimlerin, ayrıca metnin gramer yapısının ve arka planında anlatılan siyasi yapının sayesinde metnin hangi kaynağa ait olduğunun belirlenebileceğini iddia etmiştir¹.

Wellhausen bu dört kaynağı şu şekilde açıklamıştır:

1. J (Yahvist Kaynak):

Bu kaynakta Tanrı'nın ismi devamlı olarak YHVH olarak zikredilmiştir. Yahvist metnin Güney Yahuda krallığının başkenti Kudüs'te Süleyman'ın krallığından kısa bir süre sonra (tahminen M.Ö. 950 yıllarında) yazıldığı tahmin edilmektedir. Bu metinde Davud ile Süleyman'ın kurduğu krallığın methi yapılır ve olaylara Güney Yahuda krallığı açısından bakılır. Tanrı Yehova, insanlarla konuşan ve yürüyen bir varlık olarak tasvir edilir. İsrailoğullarının önde gelen liderlerinin hikâyelerine yer verilir. Yahvist kaynakta genel olarak ilk ataların hikâyeleri, Mısır'da yaşanan baskı ve zulüm, Mısır'dan çıkış, çöldeki yaşam, Sina dağındaki ahitleşme ve vaat edilmiş topraklara ulaşmadan önce yaşananlar anlatılır².

2. E (Elohist Kaynak):

Bu kaynakta Tanrı'nın ismi devamlı olarak Elohim olarak zikredilmiştir. Elohist metin, Kuzey İsrail krallığında kaleme alınmıştır. Kuzeyde yaşayan Yahudiler, Güney Yahuda krallığının bakış açısını yansıtan metnin gözden geçirilmiş ve Kuzeylilerin bakış açısını yansıtmaması beklenen yeni bir versiyonuna ihtiyaç duydular. M.Ö. 850 yıllarında kaleme alındığı tahmin edilen bu metinde Tanrı'nın ismi Elohim olarak kullanıldı. Mekân isimleri olarak Kuzeylilerin tanıdıkları isimler zikredildi. Tanrı ile ilgili olarak Yahvist metinde geçen antropomorfik unsurlar bu kaynakta kullanılmadı. Kuzey İsrail krallığının M.Ö.722 yılında düşmesinden sonra güneye göç eden Kuzeyliler beraberlerinde kendi yazdıkları

¹ www.cs.umd.edu/~mvz/bible/doc-hyp.pdf, 27.06.2007.

² Lawrence Boadt, *Reading the Old Testament: An Introduction*, Paulist Press, New Jersey 1984, s. 94-98.

Elohîst metni de getirdiler. Yahvist ve Elohist kaynaklar, Yahuda'da beraberce yaşayacak olan Kuzeyliler ve Güney Yahudalılar tarafından sonraki yüzyılda birleştirilerek tek bir kaynak haline getirilmiştir¹.

3. D (Deuteronist-Tesniyeci Kaynak):

Bu kaynağın yazarı, hemen hemen Tesniye'nin tamamı, Yeşu, Hâkimler, Samuel ve Krallar kitaplarını yazmıştır. Wellhausen'e göre Tesniye, Kral Yoşiya'nın zamanında, M.Ö. 622 yılında bulunmuş olan kitaptır (II. Krallar, 22). Kudüs lehine olmak üzere mabedin birliğini ilan eden bu kitap, Kudüs şehrinde yaşayan din adamlarının işidir. Nihayet, bir yazar Tesniye'yi de diğer kaynaklara (JE) katmış ve bu arada da bazı değişiklikler olmuştur. Tesniye kitabı aslında Kral Yoşiya zamanında yazılmış bir eserdir. II. Krallar 22. babta anlatılan, bu eserin mabette bulunma hikâyesi bir hile-i şer'iyeye olarak değerlendirilmiştir².

4. P (Priestly Code- Kohenler Kaynağı):

Bâbil sürgünü döneminde ve sonrasında, Yahudi din adamları tarafından yazılmış bölümlerdir. Kaynaklarda P harfi ile gösterilir. M.Ö. 586 yılında Kudüs'ün düşmesinden sonra Bâbil'e nakledilen Yahudiler tamamıyla yeni bir dini sorunla karşı karşıya kalmışlardı: Yahudi cemaatin yabancı topraklardaki sosyal ve dini hayatının düzene sokulması. İşte bu dönemde yaşayan Yahudi din adamları, bu şartlar altında hem yeni kurallar koymak hem de İsrail tarihini yeni bir açıdan ele almak gayesiyle Ruhban metnini yazmışlardır. Wellhausen'e göre P kaynağı, Kutsal Kitap'ın yazımında kullanılan en son kaynaktır. P kaynağının yazımına Sürgün döneminde başlanmış ve Ezra-Nehemya reformları döneminde tamamlanmıştır. Sürgün sonrası dönemde yaşamış olan meşhur Ezra (Ezra'nın görev tarihi M.Ö. 458 olarak belirlenmiştir) tarafından P kaynağı yazıya geçirilmiştir. M.Ö. 400 yıllarına doğru, Kohenler sınıfına ait bir yazar, daha önceki dokümanlarla P kaynağını birleştirmiştir. M.Ö. 330 yıllarında Büyük İskender zamanında Tevrat artık kanonik kabul

¹ Boadt, *a.g.e.*, s. 94-95; 101-103.

² Harman, *a.g.e.*, s. 218

ediliyordu. Bu tarihten sonra, Tevrat'a herhangi bir ilave olmamıştır¹.

Bu teoriye göre, Tevrat gerçekte farklı zamanlarda ve mekânlarda, dört ayrı kaynaktan derlenen metinlerin bir araya getirilerek, iç içe geçirilip birleştirilmesinden oluşmaktadır. Böylece, günümüze ulaşan Tevrat'ın, Musa'nın yazdığı bir kitap değil, farklı zaman ve mekânlarda yazılmış metinlerin, daha sonraki bir zamanda yaşamış kişiler tarafından derlenmesi sonucu oluşturulmuş bir eser olduğu ortaya çıkmış oluyordu.

Wellhausen'in bu teorisi, sonraki eleştirmenler tarafından da büyük kabul görmüştür. R. Pfeiffe, A. Lods, O. Eissfeldt ve A. Bentzen gibi Eski Ahit eleştirisi alanında çalışmalar yapan araştırmacılar, bu teoriyi birkaç küçük farklılık dışında tamamıyla benimsemişlerdir². Günümüzde Kutsal Kitap üzerine ciddi bir eğitim alan hiçbir öğrenci, Wellhausen'in ileri sürdüğü bu "Dört Kaynak Teorisi"ni öğrenmeden eğitimine devam edemez. Dört Kaynak Teorisi ortaya çıktığı günden günümüze kadar bu alandaki egemenliğini sürdürmekte ve akademik çevrelerce de büyük kabul görmektedir³.

3.9.1. Dört Kaynak Teorisine Yönelik Eleştiriler

Wellhausen'in ileri sürdüğü bu teori, Kutsal Kitap çalışmalarında yeni bir çığır açmıştır. İsrail tarihi veya İbrani kültürüyle ilgi olarak yazılan yeni eserler, Wellhausen'in teorisi göz önünde bulundurularak kaleme alınmıştır. Wellhausen'in öğrencileri bu teoriyi daha da derinleştirmişler ve J, E, P ve D kaynaklarına en az otuz kaynak daha eklemiştir. Her bir kaynağın, özellikle J ve E kaynaklarının, farklı birçok kaynaktan oluştuğunu ve bu kaynakların her birinin farklı birçok editör tarafından düzenlenerek diğerlerine eklendiğini iddia etmişlerdir⁴. Dört kaynak teorisi, özellikle Eski Ahit

¹ Harman, *a.g.e.*, s. 94;218; Boadt, *a.g.e.*, s. 103-106; Adam, *a.g.e.*, s. 42; www.cs.umd.edu/~mvz/bible/doc-hyp.pdf, 27.06.2007.

²Harman, *a.g.e.*, s. 218-219.

³Friedman, *a.g.e.*, s. 38-39.

⁴Rabbi Nathan Lopes Cardozo, *On Bible Criticism and Its Counterarguments*, http://www.simpletoremember.com/vitals/Bible_Criticism_and_Its_Counterarguments.htm, 24.02.2008.

uzmanı ve *Encyclopedia Britannica*'nın editörü olan William Robertson Smith'in çalışmalarıyla tanındı. Wellhausen'in maddelerini yayımladı. Ancak, Wellhausen karşıtları tarafından din dışı davranmakla suçlandı, beraat etmesine rağmen üniversitedeki görevinden uzaklaştırıldı¹.

1908 yılında Alman B.D. Eerdmans, Wellhausen'in teorisine uygulanamaz olduğu gerekçesiyle karşı çıktı. Bunun yerine kendi teorisinin uygulanmasını önerdi². Rabbi Samson Raphael Hirsch (1808-1888), Dr. David Hoffmann (1843-1921), Jacob Barth (1851-1914) ve Rabbi Yitzchak Isaac Halevi (1847-1914) gibi önde gelen Yahudi ilim ve din adamları teorisinin savunulamayacak kadar mesnetsiz olduğunu iddia ettiler ve kesin bir dille reddettiler. Bu teori, Benno Jacob (1862-1945), Umberto Cassuto (1883-1951) ve Yechezkel Kaufman (1889-1963) gibi muhafazakâr olmayan ilim adamları tarafından da eleştirildi. Özellikle Kaufman, Wellhausen ve okulunun savunduğu İsrail'in paganizmden yavaş yavaş monoteizme geçtiği fikrinin yanlış olduğunu ileri sürdü. İsrail'de monoteizmin Musa ile başladığını ve yavaş süren bir geçiş sürecinin olmadığını, toptan dini bir dönüşüm yaşandığını iddia etti³.

Sonuç

Eski Ahit ve Yeni Ahit olarak iki kısımdan oluşan Kutsal Kitap, asırlar boyunca hem Yahudiler hem de Hıristiyanlar tarafından sosyal ve dini yaşantılarının kurallarını belirleyen, yüce bir Varlık tarafından ilahi olarak gönderilmiş kutsal eserler olarak değerlendirilmişlerdir. Kutsal Kitap'ı oluşturan eserlerin doğru, güvenilir ve orijinal şekliyle kendilerine ulaştığını, kendilerinin de aynı şekilde sonraki nesillere aktardıklarını iddia ettiler. İnananların büyük bir kısmının Kutsal Kitap'ın yazılı olduğu dilleri bilmemeleri sebebiyle, uzun asırlar boyunca Kutsal Kitap üzerinde herhangi bir araştırma yapılamamıştır. Dogmatik bir şekilde Kutsal Kitap

¹ Friedman, *a.g.e.*, s. 36.

² James A. Montgomery, Present Tendencies in Old Testament Criticism, *The Biblical World*, Vol. 43, No. 5 (May, 1914), s. 314.

³ Cardozo, *On Bible Criticism*, http://www.simpletoremember.com/vitals/Bible_Criticism_and_Its_Counterarguments.htm, 24.02.2008.

bilgilerinin yanılmaz (infallible), güvenilir ve doğru olduğuna inanıldı. Her ne kadar zaman zaman bu inancı sorgulayan ve Kutsal Kitap'ta bir takım tenakuzların bulunduğunu söylemeye çalışan araştırmacılar ortaya çıksa da bunlar kilise baskısıyla karşılaştıklarında iddialarından vazgeçtiler.

Ancak, Batıda XIV. yüzyılda başlayan Rönesans ve Reform akımları beraberinde Aydınlanma hareketini getirmiştir. Bu dönemde, daha önceki yüzyıllarda Kutsal Kitap'ın tartışılmayan mutlak otoritesi tartışılmaya başlanmıştır. Din adamlarının Kutsal Kitap'la ilgili ortaya koydukları düşünceler sorgulanmış ve doğruluk dereceleri araştırılmıştır. Daha sonra, Kutsal Kitap'ın bizzat kendisi araştırma konusu olmuştur. Kutsal Kitap üzerine çeşitli incelemeler yapılmıştır. Bilimsel alanda yapılan icatlar, coğrafi keşifler ve hemen hemen her alanda gerçekleştirilen ilerlemeler neticesinde sorgulayan, şüphe eden, doğruluk derecesini araştıran ve ulaştığı neticeleri biraz daha yüksek sesle haykırmaya cesaret edebilecek araştırmacılar ortaya çıktı. Bu araştırma ve sorgulama akımından Kutsal Kitap da nasibini aldı. Edebi ve tarihi belgelerin doğruluk derecelerini, hakiki olup olmadıklarını ilmi ölçüler içinde incelemeye çalışan eleştiri metodu ilim adamları tarafından aynen Kutsal Kitap'a da uygulandı. Kutsal Kitap'ın metni içi ve metin dışı tahlilleri yapıldı. Metnin kendi içindeki tutarsızlıklar, tenakuzlar, tarihsel yanlışlıklar araştırıldı. Metinlerin otantik olup olmadıkları, nispet edilen yazarlara olan aidiyetleri, orijinal şekliyle günümüze ulaşıp ulaşmadıkları bilimsel metotlar uygulanmak suretiyle ortaya çıkarılmaya çalışıldı. İşte sözünü ettiğimiz bu araştırma metodunun Kutsal Kitap'a uygulanmasıyla Kitâb-ı Mukaddes Eleştirisi (Biblical Criticism) adı altında ayrı bir disiplin ortaya çıktı. XVII. yüzyılda özellikle Baruch Spinoza ve Richard Simon, XVIII. yüzyılda Jean Astruc ve Eichhorn, XIX. yüzyılda A. Geddes, De Wette, Hupfeld ve Wellhausen yaptıkları çalışmalarla Kutsal Kitap Eleştirisinin bilimsel bir disiplin olarak ortaya çıkmasını ve gelişmesini sağlamışlardır.

İşte araştırmamızın konusu olan Kutsal Kitap Eleştirisi, Yahudi ve Hıristiyanların kendi Kutsal Kitap'larına olan bakış açılarını öyle ya da böyle etkilemiştir. Çünkü ortada bilimsel metotlarla yapılan araştırmalar neticesinde ulaşılan sonuçlar vardır. Bu sonuçlar, ne kadar muhafazakâr olursa olsun inanan bir insanı

mutlaka etkilemiştir / etkilemelidir. Biz, Kutsal Kitap Eleştirisinin inançlı bir Yahudi ya da Hıristiyanın inancını zayıflatması veya değiştirmesi gerektiğini iddia etmiyoruz. Sadece hakikate ulaşmak için bilimsel metotlarla ulaşılan sonuçlar üzerinde düşünülmesi gerektiğini savunuyoruz. Aklen ve bilimsel olarak kabul edilmesi imkânsız olan, sonradan bir takım insanlar tarafından ilave edildikleri, çıkarıldıkları ve değiştirildikleri ilmi olarak ispatlanmış ancak hâlâ Allah tarafından ilâhi bir vahiyle gönderildiğine ve kutsal olduğuna inanılan Kutsal Kitap sözlerinin üzerinde biraz daha düşünülmesinin aklen bir zorunluluk olduğuna inanıyoruz.

Kaynakça

- Achtemier, Paul J., "Biblical Criticism", *Harper's Bible Dictionary*, Harper And Row, San Francisco 1985, [Http://Www.Bibletexts.Com/Glossary/Biblical-Criticism.Htm](http://www.bibletexts.com/glossary/biblical-criticism.htm), 07.07.2007
- Adam, Baki, *Yahudi Kaynaklarına Göre Teorat*, Pınar Yayınları, İstanbul 2002.
- Boadt, Lawrence, *Reading The Old Testament: An Introduction*, Paulist Press, New Jersey 1984.
- Cardozo, Rabbi Nathan Lopes, *On Bible Criticism And Its Counterarguments*, [Http://Www.Simpletoremember.Com/Vitals/Bible_Criticism_And_Its_Counterarguments.Htm](http://www.simpletoremember.com/vitals/bible_criticism_and_its_counterarguments.htm), 24.02.2008
- Cheyne, T.K., *Founders Of Old Testament Criticism*, London 1893.
- De Wette, Wilhelm Martin Leberecht, *Critical And Historical Introduction To The Canonical Scriptures Of The Old Testament*, Harvard College Library, Boston 1843.
- Demirci, Kürşat, *Dinler Tarihinin Meseleleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.
- Dodd, C.H., "Bölüm 10 (The Approach To The Bible)", *The Bible To-Day*, Syndics Of The University Press, Cambridge 1956, [Http://Www.Religiononline.Org/Showchapter.Asp?Title=689&C=894](http://www.religiononline.org/showchapter.asp?title=689&C=894), 29.08.2007
- Duff, Archibald, *History Of Old Testament Criticism*, London 1910.
- Friedman, Richard Elliott, *Kitâb-ı Mukaddes'i Kim Yazdı*, Trc. Muhammed Tarakçı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2004.

Geisler, Norman L. Ve William E Nix, *A General Introduction To The Bible*, Moody Press, Chicago 1986.

Grobel, K., "Biblical Criticism", *The Interpreter's Dictionary Of The Bible (Idb)*, I, George Arthur Buttrick, Abingdon Press, New York 1962.

Harman, Ömer Faruk, *Metin, Muhteva ve Kaynak Açısından Yahudi Kutsal Kitapları*, (Basılmamış Doçentlik Tezi), İstanbul 1988.

Hayes, John H. Ve Carl R. Holladay, *Biblical Exegises, A Beginner's Handbook*, John Knox Press, Second Edition, 1988.

Hazard, Paul, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, Trc. Erol Güngör, Ötüken Yayınları, İstanbul 1999.

Kitâb-ı Mukaddes, Kitâb-I Mukaddes Şirketi, Acar Matbaacılık, İstanbul 2000.

Kuzgun, Şaban, *Dört İncil: Yazılması, Derlenmesi, Muhtevası, Farklılıkları, Çelişkileri*, Ertem Matbaası, Ankara 1996.

Mc Carthy, John F., "Two Views Of Historical Criticism", *Living Tradition Organ Of The Roman Theological Forum*, No 77 September 1998, [Http://Www.Rtforum.Org/Lt/Lt77.Html](http://www.rtforum.org/Lt/Lt77.html), 08.09.2007

Montgomery, James A., "Present Tendencies İn Old Testament Criticism", *The Biblical World*, Vol. 43, No. 5 (May, 1914)

Paçacı, Mehmet, *Kutsal Kitaplarda Ölümötesi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001.

Reid, George J., "Biblical Criticism (Higher)", *Catholic Encyclopedia (Ca)*, Iv, Robert Appleton Company, New York 1908,

[Http://Www.Newadvent.Org/Cathen/04491c.Htm](http://www.newadvent.org/Cathen/04491c.htm), 12.08.2007

Sakioğlu, Mehmet, *Tevrat'ı Kim Yazdı*, Ozan Yayıncılık, İstanbul 2004.

Simon, Richard, *A Critical History Of The Old Testament*, Translated Into English By A Person Of Quality, London 1682.

Soulen, Richard N. Ve R. Kendall Soulen, *Handbook Of Biblical Criticism*, Westminster John Knox Press, Kentucky 2001.

Spinoza, Benedict De, *Tractatus Theologico-Politicus*, London 1862.

Strachan, J., "Criticism (Old Testament)", *Encyclopedia Of Religion And Ethics (ERE)*, Editör: James Hastings, Vol. IV, Edinburg 1930.

“Dinî Terbiye, Dinî Tedris”*

“Religious Training, Religious Teaching”

Yazar: Kazım NAMİ

Osmanlıcadan latinize eden: Yrd. Doç. Dr. Şeref Göküş**

Sunuş

İkinci Meşrutiyet Dönemi, Osmanlı İmparatorluğu’nun 17. yüzyıla başlayan kötü gidişata çare arama girişimlerinin ortaya çıkardığı siyasi, sosyal, kültürel ve ekonomik sonuçların yoğun bir şekilde tartışıldığı bir zaman dilimidir. Edebiyattan sanata, tarihten coğrafyaya, dilden ananeye, dinden kültüre kadar birçok konunun ele alındığı bu dönemde üzerinde durulan bir diğer mesele de eğitimidir. Dönemin aydınlarına göre eğitim ve öğretim, kendi düşüncelerinin toplum tarafından değer görmesi için kullanılacak en etkili araçlardan birisi olarak kabul edilmektedir.

İkinci Meşrutiyet Dönemi’nin İslamcılık, Batıcılık ve Türkçülük akımı mensupları, sahibi oldukları süreli yayınlarda eğitim-öğretim hakkında kendi görüşlerini ortaya koyarak mevcut hükümetleri etkilemek ve kendi fikirlerinin hâkim olduğu bir eğitim felsefesi oluşturmak için gayret etmişlerdir.

Türk Yurdu, Muallim, İslam ve Sebilürreşad gibi dönemin önde gelen mecmualarında makale kaleme alan söz konusu aydınlardan birisi de Kazım Namî’dir. Asıl adı Mehmet Kazım olan Kazım Nami (Duru), 1875 yılında İstanbul’da dünyaya gelmiştir. Babası Mustafa

* Kazım Nami, “Dinî Terbiye”, *İslam*, Y.1, s. 1, 30 Kanun-i Sâni 1329, s. 17-20; Kazım Nami, “Dinî Terbiye, Dinî Tedris”, *Sebilürreşad*, C.19, S. 479, 5 Mayıs 1337, s. 110-112.

** Akdeniz Ü. İlahiyat Fkt. Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Suphi, annesi ise Zehra Hanım'dır. Babasının asker olması nedeniyle çocukluğunu daha çok Rumeli topraklarında geçiren Nami, Selanik'teki Askeri Rüşdiye ile Manastır Askeri İdadisi'ni tamamladıktan sonra yine bir askeri okul olan Harp Akademisi'ne girmiştir. Buradaki öğrenimi esnasında başta Namık Kemal olmak üzere dönemin özgürlükçü aydınlarının fikirleri ile tanışma fırsatı elde eden Nami, 1897 senesinde Harp okulundan mezun olarak yurdun değişik yerlerinde görev yapmaya başlamıştır. Memuriyeti esnasında bir yandan asli görevi olan askerliğe devam ederken diğer yandan bulunduğu yerleşim yerlerindeki bazı okullarda öğretmenlik görevini de sürdürmüştür. Bu öğretmenlik görevini çok seven Nami, Avrupa'ya gittiği bir seyahatte orada gördüğü bir anaokulundan etkilenmiş ve Selanik'e döndüğünde oradaki "*Ravza-i Sıbyan Mektebi*" bünyesinde bir anaokulu açılmasına öncülük etmiştir.

1910 yılına kadar bu iki farklı görevi sürdüren Kazım Nami, bu tarihte yüzbaşı rütbesinde iken ordudan ayrılmıştır. Daha sonra I. Dünya Savaşına kadar sırasıyla Selanik, Edirne, İstanbul, Çatalca ve İzmit'te maarif müfettişliği yapmış ve harp başladığı esnada Kocaeli maarif müdürlüğüne tayin edilmiştir. Savaştan sonra kısa bir müddet farklı okullarda tarih ve Fransızca öğretmenliğine devam etmiş; fakat yeni kurulan hükümet onu istemediği bir okula nakledince öğretmenlik görevinden ayrılmıştır.

31 Mayıs 1920'de milli mücadeleye destek vermek için Ankara'ya gelen Nami, daha önce çıkardığı *Türk Dünyası* adlı gazeteyi kapatarak burada *Anadolu Terbiye Mecmuası* adında yeni bir dergi çıkarmaya başlamıştır. Kısa bir süre sonra orta tedarisat müdürü olarak tayin edilmiş; milli mücadele yıllarında ayrıca Muallimler Cemiyeti'nin başkanlığı görevini de sürdürmüştür. Lozan Antlaşması'nın imzalanmasından sonra hâlihazırdaki bütün görevlerinden istifa eden Kazım Nami, 1923 yılından 1929 yılına kadar ülkenin değişik yerlerinde öğretmenlik yapmıştır.

1929 yılında İstanbul'da Robert Koleji'nde çalışırken bu okulda yaptığı eğitim-öğretim faaliyetleri ile ilgili Mustafa Kemal Atatürk'e bir mektup göndermiş ve neticesinde Atatürk'ün daveti

üzerine Ankara'ya gelerek Halk Evleri'nde görev yapmaya başlamıştır. Bu esnada Atatürk ile yakın bir arkadaşlık kurmuş ve 1935 yılından 1943 yılına kadar Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde Manisa milletvekili olarak iki dönem görev yapmıştır. 1943 yılından sonra İstanbul'a yerleşen Nami, burada, bir yandan öğretmenliğe, bir yandan da gazeteciliğe ve matbaacılığa devam etmiştir. Tercüme ve telif olmak üzere ellinin üzerinde eseri bulunan Kazım Nami, 1967 yılında İstanbul'da vefat etmiştir.¹

Kazım Nami, hayatından da anlaşıldığı üzere, hem Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışını hem de Cumhuriyet Dönemi'ndeki yeni Türk devletinin kuruluşunu bizzat yaşamış, o dönemlerdeki her türlü faaliyete yakından tanık olmuş ender şahsiyetlerden birisidir. Bu çalışmada Nami'nin birini 1329/1914, diğerini de 1337/1921 yılında yazdığı iki makalesi ele alınmaktadır. "Dinî Terbiye" ve "Dinî Terbiye, Dinî Tedris" ismiyle, ilkiyle ikincisi arasında, yedi yıl gibi uzun bir zaman dilimi olan bu makaleler Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde yaşanan din eğitim ve öğretimi tartışmalarına ışık tutacak önemli bilgileri ihtiva etmeleri bakımından kayda değer bir yere sahiptirler. Çünkü Türk eğitim sisteminin geçmişten günümüze kadar geldiği sürecin doğru bir tahlilini yapmak için eğitim tarihi araştırmaları neticesinde ortaya çıkacak bu ve benzeri verilere ihtiyaç duyulmaktadır. Tabii bu süreçte özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nda çıkan süreli yayınlardaki artık klasik diyebileceğimiz makalelerin/yazıların yeni harflerle doğrudan ya da sadeleştirilerek yayınlanıp bilim dünyasının istifadesine sunulması gerekmektedir.

¹ Geniş bilgi için bkz. Feriha Baymur, "Kazım Nami Duru", *Cumhuriyet Dönemi Eğitimcileri*, Ankara, 1987; Fatma Dinçer, *Kazım Nami Duru, Hayatı, Eserleri ve Türkçe Öğretimine Katkıları*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2007.

<http://www.biyografim.net/kazim-nami-duru-kimdir>

Erişim:13.12.2013.

<http://www.biyografim.net/video/bahri-ata-kazim-nami-duru>

Erişim:13.12.2013.

http://tr.wikipedia.org/wiki/Kaz%C4%B1m_Nami_Duru

Erişim:13.12.2013.

Bu bağlamda, bu sürece destek olmak için, Kazım Nami'nin 30 Kanun-i Sâni 1329 yılında *İslam Mecmuası*'nda yayınlanan "Dinî Terbiye" ile 5 Mayıs 1337 yılında *Sebilürreşad Mecmuası*'nda yayınlanan "Dinî Terbiye, Dinî Tedris" adlı makalelerinin Latin harfleri ile çevirisi yapılmıştır. Metinde herhangi bir ilave ya da çıkarmaya yer verilmemiştir.

"Dinî Terbiye"

İnsanı ferdî hayatında mesut, ictimai hayatında fa'âl ve fedaî yapan metîn ve kavî bir imandır. Şimal Türk âlimlerinden "Musa Efendi Carullah"ın dediği gibi: *"İnsanın özüne özünden yakın, her bir halinde vekîl heme hacetlerinde kefil, Kerim-i mutlak bir ilahın vücuduna iman, yalnızlık hem vahşet dakikalarında insan için en büyük enîs olur. Şiddet, hem ağırlık saatlerinde insan için en büyük mu'în olur. İnsanın saadeti için lazım olan gönül rahatı yalnız şu iman birikesiyle temîn kılınır. Hayat-ı ictimaiye umurlarının intizâmı için lazım olan sadakat, emanet, istikâmet gibi mebde'lerin her birine yalnız şu iman en kavî esas olur."*

İslam dini, imanın ekmeğini telkîn eder. Bir Müslimin en iyi sıfatı mü'mindir. Tanrı Teâlâ *"Kur'an-ı Kerim"*inde İslamlara *"Ey iman edenler"* diye hitap buyuruyor. *"Bütün müminler kardeştir"* biz İslamlar için nazil olmuş bir ayettir.

İctimai hayatın nazımî dindir; dinsiz bir cemaat yaşamaz ve mevcut değildir. Dinine ve imanına za'f târî olan milletler, en elîm felakete düşmek zaruriyetindedirler. *"Her koyun kendi bacağında asılır."* diye yalnız ahirette nefsinin refâhetini düşünenler, ictimai hayat için muzır birer yüküdür.

İmanın ferdî faziletlerinden başka ictimai meziyetleri vardır. Bir Müslim ferdî iman birikesinde nefesine ait dünyevî ve uhrevî saadete mazhar olmuştur. İmanın işrak ettiği vicdanında keder ve kaygı zulmetleri zâil olur; yerine ümit ve safâ girer.

Ferdî vicdan böyle ruhanî tecellilere mazhar olmuştur. İman ictimai hayat için büyük ve âlî vazifeler görür. İmanın ictimai

kıymeti cemaatin en büyük faziletlerine sebep olur. Din za'fına ve iman yoksulluğuna uğramış bir cemaatin hayatı nevmîdî ve hüsrân içinde geçer. İlm ve amelle tezyin eden iman sahipleri, mensup oldukları cemaat için en kıymetli hâdimler ve halâsçılardır.

İslam dini cemaat hayatını i'lâ ve tes'îd eden esasları kemaliyle cami' olduğu halde onu asırlardan beri şekl ve suret haline soktuğumuz için, dünyanın dört köşesine müteferrika, birbirimize adeta yabancı ve başka milletlerin siyasî ve iktisadî esaretlerine maruz kaldık. İslam kavimlerin pek azında nisbî bir istiklal vardır; en müstakili, muazzam İslam hilafetini cami' Osmanlı Devleti olduğu halde bugün elîm bir iktisadî esaretin ve netice olarak siyasî bir za'fın pençesinde inliyor. Bunun sebebi dinî, daha doğrusu imanî bir terbiyeden asırlardan beri mahrum olduğumuz, imanın esasını ihmal ettiğimiz halde asırların sürükleyip getirdiği yanlış telakkilere, batıl fikirlere, lüzumsuz ve muzır şekillere ehemmiyet verdiğimizdir.

Tanrı Teâlâ "Kur'an-ı Kerim"inde zekâtı salâtın ikamesine terfîk buyuruyor. Salât pek bir az bir zaman ile pek az beden kuvveti sarfını icap ettiği için, ya nefsin ruhanî bir hazzını tatmin yahut gayra karşı bir gösteriş tazammun etmek üzere aramızda musallîler eksik değildir; fakat alın teriyle olmaktan ziyade zahmetsizce kazanılmış paralardan fedâyiliği istilzâm ettiği için zekât verenler hemen hiç bulunmuyor. Halbuki salât, cemaatle kılınmak fazlının tecelli edilmiş olmasından dolayı nasıl içtimaî faideleri cami' ise, zekat beni namazdan ihtiyaç içinde boğulanlara bir sa'y ve teşebbüs sermayesi bahşetmek gibi iktisadî bir faideyi cami' yine ictimâî bir fazilettir.

Biz "nefsî, nefsi" diye diye dini sırf ferdî halâsımız için bir vasıta telakkî ediyor ve bu yüzden ferdî bir hayatın enâniyetleri içinde gayrıdan mücânib ve nefsimize muhip yaşayıp duruyoruz. Bununla beraber asırlardan beri gelmiş anane ve i'tiyatların tesiriyle ihtiyarî olmayarak icra ettiğimiz bazı hareketlerimizi şöyle azıcık bir tetkik etsek, o vakit fikirlerimizde yoksa da bazı amellerimizde iman ve dinî içtimaî bir fazilet olarak telakkî etmiş olduğumuza inanırız.

Bir mezarlıktan geçerken, orada yatan mü'min ruhlara bir fatiha ithâf ederiz. Bunda bizden sonra gelecekler de bizi fatıhasız bırakmaması emeli mündemiç olsa bile çok defa âsım ruhların halâsı için gufrân ve şefâat dilemek arzusu daha galiptir. İşte bu İslam arasındaki manevi te'âzudun şuursuz bir hale giren eseridir ve ictimaî bir fazilettir.

Bu hususta ne kadar misaller getirsem hep, vicdanımızın umkunda imanî faziletlerden bir eser bulunduğunu fakat bizim bu eserlerden habersiz, inadımıza ferdî bir hayat ile "ene" mizi tatmine münhemik, ictimaî faziletlere karşı mütemerrid olduğumuzu ispat etmiş olurum.

Hakikat, biz dini sadece kabir azabından ve ahiret akâbinden kurtulmak için bir vasıta ittihâz ederek onun ictimaî faziletleri telkîn buyuran hükümlerinden gafil yaşar, millî ananelerimize sadık kalmak şartıyla terakkî ve temeddün yollarına girmekte geç kalırsak, o zaman da daha elîm felaketlere maruz olmaktan kurtulamayacağımıza artık buna pek acil bir çare bulmak zamanı çoktan hulûl etmiştir.

Avâm halkın temiz, fakat kâfi olmayan imanını ictimaî faideleri istihsâla vasıta ittihâz edebilecek münevver imanlı, en hakiki manasıyla mütedeyyin bir sınıfa muhtacız. Bu sınıf yalnız Medreselerde veya Darülfünunun İlahiyat şubesinde yetişecektir. Sarıklı sınıfın terbiye ve tenvîrî kâfi değildir; memlekette az çok mühim vazifeler görecek bütün fertlerden müteşekkil imanlı ve münevver bir sınıf isteriz. İşte bu noktaya gelince, umum mekteplerde dini terbiyeye büyük, pek büyük bir ehemmiyet verilmek lazımdır. Unutmamalıyız ki İslam dini muzır taassuplar, medeniyet ve terakkiye düşman akideler tevlîd etmekten pek uzaktır... Din bazı fertler elinde yüksek menfaatler celbi için âlet ittihâz edilmeyerek, sırf hissi bir surette telkîn olundukça hiçbir mazarrat husule getirmez; İslam dini işte bu büyük fazileti haizdir. O halde bu esas dâhilinde verilecek dini bir terbiyenin bizler için ne kadar celî faideler tevlîd edeceğini teslimde asla tereddüt etmeyiz.

Biz şimdiye kadar terbiyeyi, ma'atteessüf, pek yanlış anladık ve tabi hiç tatbik edemedik. Mekteplerde "Kur'an-ı Kerim"i okumaya, namaz surelerini ve ilmihali basmakalıp ezberlemeyi dinî terbiye için kâfi gördük ve görüyoruz. Artık bu pek mahdut zihniyeti izâle etmek lazımdır. Halkın vicdanının en derin ve keşf olunmaz yerlerinde yaşayan imanî ikaz ve tenvir etmek, ondan en büyük ictimaî faziletleri istihsâle çalışmak vatan evladının terbiye ve ta'limiyle tavazzuf edenler üzerine farzdır.

Ben, bu hususta edinebildiklerim ve düşünebildiklerim kadar yazmaya çalışacağım.

"Dinî Terbiye, Dinî Tedris"

Kitabî üç din vardır: Yahudilik, Hıristiyanlık, Müslümanlık. Bugün Yahudilik, mütemessiklerinin miktarı pek az olmak, cihan siyasetinde sehm bir mevki tutmak dolayısıyla mevzu-i bahs olmaya değmez. Hıristiyanlıkla Müslümanlığı nazar-ı dikkate alıyoruz. Hepimiz biliyoruz ki bugünkü Hıristiyanlık, hazret-i Mesih'in vaz' ettiği din değildir; kitabi dinlerin esaslarını münkir bir dindir. Bununla beraber, bütün dünyadaki insanların hemen üçte biri bu dinin sâlikidir. Bu itibarla büyük ehemmiyeti haizdir.

Hıristiyanlıkta her fert, dini hususlarda daima bir rehber, bir (*kondüktöre*) muhtaçtır. Rahipsiz, hiçbir iş olamaz. Bundan dolayı rahiplik bir sınıftır. Hıristiyanlıkta bir kilise, bir (*kalarej-ruhbanîyet*) vardır. Rahipler, fertlerin vicdanlarına hâkimdirler. Rahiplerin dediğinden başka türlü düşünmek, hissetmek dahî bir günahdır. Kurûn-ı vustada baştanbaşa, kurûn-ı ahîrede ise hemen hemen yakın zamanlara kadar ruhbanlık, ilmî düşüncelere bile karışmaktan geri kalmamıştır. Sırf ührevî olmak lazım gelen vazifelerini tecavüz ederek, dünyevî işleri de günahla, sevapla kendi arzularına göre idare etmeye çalışmışlardır.

Garpta Hıristiyanlığa karşı yükselen isyan hissi pek tabiidir. (*Kilise ile devletin ayrılması*) için ne fedakârlıklar sarf edilmiştir. Devletlerin nâsûtîleştirilmesi (*laisize*) asırlarla mücadelelerin neticesi

olabilmiştir. Devlet işlerinden ruhban nüfuzunu gidermek için çalışanlar, harpten sonra, rahiplere yeniden kıymet verilmeye başladığını gördüler.

Müslümanlık bir kere en tabii bir dindir; sonra İslam'da ruhbanlık yoktur. Rahip sınıfı gibi, bizde bir (*hocalar sınıfı*) teşekkül edememiştir. Vakıa hocaların birbirlerine karşı mesleki bir tesânüdü olduğu hissedilebilir; fakat bu tesânüd taazzî etmemiş, ehemmiyetli bir âmil olacak kudreti kazanmamıştır.

İslam'da her fert, dinî işlerde, velî bildiği zatlara müracaat ederek istiftâ eder; bilmediği şeyleri sorup öğrenebilir. Din âlimi olmak için mutlaka sarıklı, cübbeli olmak lazım gelmez. Ulema zeyninde nice cahiller, sivil kıyafetinde nice âlimler vardır.

İslam'da dinini dünyasını bilmek herkese farzdır; bu ilm, ne bir ferde, ne bir sınıfa münhasır değildir. İslam'da ferdin vicdanına tahakküm yoktur. Hıristiyanlıkta papaza günah çıkartmak gibi, fikrî, hissî hürriyeti imha eden dehşetli bir usûle Müslümanlar kat'ıyyen tabî' değillerdir. Herkesin zahirine bakılır; görünüşte Müslüman olan kimsenin, bânındakine kimse karışamaz; münafığı yalnız Allah bilir, cezasını da o tayin eder.

Dünyevî işlerde hakk-ı Allâha, hakk-ı ibâdullâha dokunmayan, ahlaka muğayir olmayan her iş mübahtır. İslam, ahiret işinde fertleri takyîd eder, fakat dünya işlerinde cemaati müftedâne kılmıştır. El-hâsılı Müslümanlık, Hıristiyanlıkla kıyas edilebilecek bir din değildir.

Ruhbanlık, nüfuzunu teyit etmek, arttırmak hususunda mekteplerden çok büyük istifade etmiştir. Garpta, asırlarca mektepleri ruhbanlar idare ettiler. İnkâr edilmez ki kilise, terbiye işlerinde hayli tekâmül göstermiştir. Bu noktadan terbiye ilmi ruhbanlığa borçludur.

“Kızların terbiyesi”ne dair, zamanına göre, pek mükemmel bir eser yazan “Fénelon” bir rahipti. Terbiye tarihi, meşhur terbiyeciler meyânında birçok rahipler zikreder.

Misyonerler, dünyanın her tarafında Hıristiyanlığı neşr için, işitilmemiş fedakârlıklar sarf ederek, mektepler açarlar. Bizdeki Frère mekteplerinin bir zamanki ehemmiyetini kim inkâr eder? Halbuki bizde, ilk irfan müesseseleri, medreselerdi ki bunlarda münhasıran din dersleri okutulmazdı. Medreselerimiz, birer Darülfünundan başka bir şey değildi, devletin her türlü işlerinde medreseliler kullanılırdı.

Rüşdiyelerin teessüsünden evvelki Sıbyân mekteplerimizin ne halde olduğunu da çoğumuz biliyoruz. Mesela Ankara’da hala bu mekteplerin artık büsbütün tereddide uğramış şekillerini görebilirsiniz. Bunları, ulemâ sınıfından zatlar idare etmezlerdi. Hemen hepsi vakıftı. Çocuklara öğle yemekleri bile verilirdi. Hala Perşembe günleri talebesine zerde, pilav veren vakıf mektepleri vardır.

Fakat dikkat edilirse, bu mekteplerin, birer müessese tarafından idare edilemeyişi, belki ferdi teşebbüslerle, hayır perverliklerle meydana geldiği görülür. “Teceddüd” dediğimiz şey Tanzimat’tan sonra, memleketimize girmiş, fakat halkın vicdanına bir türlü temessül edememiş bir cereyandır. Bu cereyan, Sıbyân mekteplerine, yeni tarz elifbalar, kıraat kitapları, tarih, coğrafya, hesap dersleri şeklinde girdi. Rüşdiyeler, İdadiler çok sonra zuhur etti. Yeni şekil İptidailerin, Sultanilerin ise altı yedi senelik bir hayatı vardır. Bu yeni mekteplerin şekilleri hep garptan, bilhassa Fransa’dan alınmıştır; fakat teessüfe şayandır ki hiçbirinin ne harsî, ne amelî bir kıymeti yoktur. Bunlar bize ruhu bozuk, imanı sarsılmış, İslamlaşa, Türklüğe yabancı olmaya başlamış unsurlar yetiştirdi; şimdi ise hiçbir şey yetiştirmiyor. Bundan anlaşılabilir ki mekteplerimiz bir buhran devri geçiriyor. Birçoklarımızın (İrtica’) diyebileceği bir tarzda mektepleri ıslah etmek ihtiyacındayız. Kimse inkâr edemez ki, mekteplerimizin ibtidai, tali kısımlarında din dersleri okutuluyor. Programlara, kitaplara bakılırsa bu kadar çok

malumatı en mutaassıp kimseler bile, kâfi değil, hatta fazla görebilirler. Tedrisatın ehemmiyetle takip olunduğuna da imtihanlardaki sarıklı mümeyyizler şahit gösterilebilir. Bununla beraber kimse mekteplerden, memnun değildir. Bu memnuniyetsizlik, hem dinî terbiyedeki tereddîden, hem de tedrisin amelî bir kıymeti olmamasındandır.

Mekteplerde Kur'an, ilmihal okutulmadığından, namaz kılınmadığından bahsedenler, bazı mahaller, bazı mektepler istisna edilirse, haklı değillerdir. İptidailerde Kur'an, tecvîd, ilmihal, talilerde hatta fıkıh, ilm-i kalam okutuluyor; ne çare ki yine çocuklar dini bir duyguyla yetişmiyorlar.

Dinimiz, hiçbir vakit ma'kulatı inkâr etmiyor; hiçbir vakit ilmi mu'taları ret eylemiyor. Bilakis ilmin her nev'ine büyük kıymet veriyor. İlmî müşrik diyarı olan Çin'de bile aramaya bizi me'mur ediyor. Zaten ilm akla, din kalbe hitap eder. Allah'ın işi akıl terazisiyle ölçülemez, fakat kalple hikmeti sezilir.

Mekteplerde zorla namaza sevk olunan çocuklar, duymadan, sevmeden, istemeye istemeye yatıp kalkıyorlar; mekteplerimizde namaz var, fakat bu, namaz değil, belki cebri bir jimnastiktir.

Malumdur ki terbiye bir iş, tedris bir âlettir. Mekteplerde dinî tedrisat, dinî terbiyenin âleti olmak lazımdır. Dinî terbiyedir ki dinî seciyeyi ibda' eder. İşte mekteplerimizde dinî tedrisat bu esasa göre yürütülmüyor, dinî terbiye tamamıyla mühmel kalıyor. Bana misyoner mekteplerinden örnek almamızı söyleyenler bulunur. İddia edebilirim ki Müslümanlık, misyonerliğe muhtaç değildir. On asır zarfında İslam'ın terakkisi, misyonerlik gibi dinî teşkilat, dinî propaganda ile mi oldu? İslamların dini, ahlaki faziletleri, aynı zamanda medeni faaliyetleri, dinlerinin kuvvetlenmesi, daha fazla intişar etmesi için kâfidir.

Onun için mekteplerimizde dinî terbiyeyi, dinî tedrisatı yoluna koymak, çocukların akıllarını ilmlerle kuvvetlendirirken, kalplerini de dini duygularla müteheyyic kılmak lazımdır.

Mekteplerimizi harsî hususlarda garba benzetmekten şimdiye kadar hep zarar gördük; bundan sonra ise bu zararlar, telafisi kabil olmayacak derecede ziyadeleşecektir.

Dinimiz, harsımızın en çok kuvvetli, en baştaki bir rüknüdür. (*Laik*) tabirinin Müslümanlıkta yeri yoktur, demiştim. Zaten (*Laik*) demek, “*dinsiz*” demek değil; “*gayr-i rûhânî*” daha doğrusu “*gayr-i ruhbanî*” demektir. Bizde ruhbanlık olmadığına göre laik kelimesinin de yeri olmamak lazımdır. (*Lâ dînî*) tabirinin mukabili (*Laik*) değil, (*Arolojya?*) olmak gerektir.

Bilinmek lazım gelen pek ehemmiyetli bir mesele vardır ki Türkiye Devleti’nin bir İslam devleti olduğu, bütün İslam devletlerince- velev zımnî olsun-muktedâ tanıldığıdır. İslam devletinin maarifi de, harsen İslamî olmak zaruridir. Bu esası kabul ettikten sonra mekteplerde dinî binanın, dinî tedrisin iyi bir tarzda idaresine kimsenin bir şey demeye hakkı olabilir mi? Yine bu esasa ibtinâ ederek Medreselerin Darülfünun İlahiyat şubesi, vaiz, hatip, imam, hafız yetiştirmek için birer ihtisas medresesi olmaları lazım geleceği söylenemez mi?

Fakat bizce burada matlup olan şey, mektepte dinî terbiyenin, dinî tedrisin ilmî bir tarzda idaresidir. Mekteplerimizde mevcut olmayan şey budur, halkın mekteplerden şikâyetini istilzam eden de budur.

Müslümanlık mademki sınıf gayretine istinad etmiyor, mademki Müslim kavimleri birbirine kardeş yaparak İslam’ı beynel mileliyet vaz’ ediyor. Mademki başka dine sâlik olanlara karşı kin beslemiyor, öyleyse başka dindeki kavmler de gördüğümüz kara taassubun İslamiyet’te yeri yoktur. Hakiki bir Müslüman mutaassıb olamaz. Bugün taassub sahibi göreceğimiz kimseler, İslamiyet’in esasındaki seciyeyi idrak edemeyecek kadar dar bir zihniyetle dinine merbut olanlardır. Mekteplerimizde dinî terbiyeyi, dinî tedrisi hüsn-i idare edecek olursak, o vakit Müslümanlar arasında taassub beliiyesini kalbinde taşıyacak kimse kalmayacağına emin olmalıdır. Bugün halkta gördüğümüz taassub şeklindeki hissi, ictimaî vicdanın

gayr-ı milli cereyanlara karşı olan bir aksü'l-ameli telakki etmek pek doğrudur. Bu aksü'l-ameli tevlîd eden sebepleri ortadan kaldırdınız mı? Halkın mekteplere karşı olan vaziyetinin tamamıyla değişeceğinden şüphe etmeyiniz. Dinî terbiye, dinî tedris meselesi dar bir kafa ile indî düşüncelerle hal edilemez. İlmî usullerle nazar-ı dikkate alınmadıkça bu mesele hakkında söylenecek sözlerin bir kıymeti olmasa gerektir. Dini hissiyatı zinde, milli vicdanı temiz olan bir halk içinde, hatta en dinsiz milletlerde dinî aksü'l-amellerin tekrar yüz gösterdiği bir zamanda dinî terbiyeyi, dinî tedrisi, ihmal etmek hiçbir terbiyecinin kabul edemeyeceği bir keyfiyettir. Binaenaleyh mekteplerde dinî tedrisatın çok malumat vermek suretiyle değil, dini çok duyurmak, çok sevdirmek suretiyle idaresini düşünecek, bu husustaki esasları tespit eyleyecek zaman gelmiş de geçmiştir, itikadındayım.

Kaynakça

- 1- Baymur, Feriha, *Kazım Nami Duru, Cumhuriyet Dönemi Eğitimcileri*, Ankara 1987.
- 2- Dinçer, Fatma, *Kazım Nami Duru, Hayatı, Eserleri ve Türkçe Öğretimine Katkıları*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2007.
- 3- <http://www.biyografim.net/kazim-nami-duru-kimdir>
Erişim:13.12.2013.
- 4- <http://www.biyografim.net/video/bahri-ata-kazim-nami-duru>
Erişim: 13.12.2013
- 5- http://tr.wikipedia.org/wiki/Kaz%C4%B1m_Nami_Duru
Erişim:13.12.2013.

Arap Dilini Yaymada Arabistan'ın Rolü*

Prof. Dr. Mahmud İsmail SALİH**
Çeviren: Yrd. Doç. Dr. Yasin KAHYAOĞLU***

Giriş

Bilindiği gibi Arap Dili, kültür ve medeniyet açısından en zengin diller arasında yer alır. Doğuda Çin ve Hindistan, batıda Fransa'nın doğusundan Atlas Okyanusuna kadar uzanan bir bölgede Arapça pek çok milletin dili idi. Avrupalılar kendi medeniyetlerini, hatta Avrupa'ya ulaşan Yunan kültürünün bir kısmını Müslüman Araplar ve Arapça vasıtası ile taşımışlardır. Öyle ki, Müslüman Arap filozof İbn Rüşd, Aristo felsefesinin şarihlerinden sayılmaktadır. Aynı şekilde, Pisagor, Sokrat ve Euclid gibi Yunan bilim adamlarının çalışmaları da, Müslüman bilim adamlarının tenkit ve geliştirmelerinden sonra batıya intikal etmiştir.

Müslümanlar, Arap dili vasıtası ile gerek doğu medeniyetini (Çin, Hindistan ve Fars) gerekse batı medeniyetini (Özellikle Yunan) araştırma, ayıklama ve tenkitten geçirdikten sonra, tecrübeye tabi tutarak geliştirmiş ve yeni medeniyetlerini kurmaları için onu bütün dünyaya sunmuşlardır. Müslüman Arapların yazdıkları kitaplar, orta çağlardan başlayarak miladi 16 ve 17. asırlara kadar (İbn Sina'nın *el-Kanun fi't-Tıb* kitabı gibi) Avrupa üniversitelerinde ve eğitim merkezlerinde temel kaynak olarak okutulmuştur.

* Bu çalışma, 30.08.2013 tarihinde Pekin Kitap Fuarı'na sunulmuş bir makaledir. 30 Eylül 2013-4 Ekim 2013 tarihleri arasında, Riyad'da benim de bizzat katılmış olduğum Arap Dili Sınav Ölçme ve Değerlendirme Merkezi tarafından organize edilen Sempozyumda, makale müellifi, Prof. Dr. Mahmud İsmail Salih Sini ile yüz yüze yaptığım görüşme ve istişare sonucunda, makalenin yararlı olacağı düşüncesiyle Türkçeye çevirisini yapmış bulunuyorum.

** Kral Suud Üniversitesi Arap Dil Enstitüsü Uygulamalı Diller Bölümü Öğretim Üyesi, Riyad.

*** HRÜ İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Şanlıurfa.

Avrupalılar onu, Sicilya ve Avrupa’da Latinceye, sonra da başka dillerine tercüme etmişlerdir. Bu durum, Avrupa’nın kalkınma çağı dedikleri, yeni Avrupa medeniyetinin miladını oluşturmuştur. Önemli ilimlerden biri olan Cebir isminin, Arapça şekliyle korunmuş olarak aynı isimle anılması, dikkat çeken diğer önemli bir noktadır. Aynı şekilde, eserlerini Arapça olarak telif eden Müslüman ilim adamı Harezmi, ismini matematikte meşhur bir ıstılah olan Logaritma ile özdeşleştirmiştir. Bilindiği gibi bu temel mefhum, sadece modern matematikte değil, aynı zamanda bilgisayar ilimlerinde de büyük bir öneme sahiptir.

Arapçanın dünya medeniyetine etkisini gösteren delillerden bir de, özellikle günlük hayatta kullanılan önemli yiyecek ve içeceklerde, örneğin: Şeker, kahve ve limon gibi isimlerde kendini göstermiştir. Aynı şekilde özellikle bilimsel ve astronomi isimlerin kullanımında da Arapça isimlere rastlamak mümkündür. Bu konuda fazla bilgi sahibi olmak isteyenler, Alman bayan oryantalist Sigrid Hunke veya Zkerid’nin *İslam Güneşi Batıyı Aydınlatıyor* isimli kitabına müracaat edebilirler.

Günümüzde ise Arap Dili, dünya dilleri arasında önemli bir yer işgal etmektedir. Dünya dilleri arasında dördüncü veya beşinci sırada gelmektedir. Arapça, Birleşmiş Milletler ve ona bağlı Dünya Sağlık Örgütü ve Unesco gibi uluslararası örgütlerin resmi dilleri arasında yer aldığı gibi, ayrıca OPEC, Uluslararası İletişim Birliği, Dünya Tarım ve Gıda Örgütü, İslam Dayanışma Örgütü, İslam İlimler Eğitim ve Kültür Örgütü (İSESCO), Afrika Ülkeleri Birliği gibi örgütlerin kullandıkları resmi diller arasında da yer almaktadır. Bütün bunların da ötesinde Arapça, bugün dünya üzerine dağılmış bir buçuk Müslüman nazarında kutsal bir dil olarak ta kabul görmektedir.

Arap Dilini Yayımada Arabistan’ın Rolü

S. Arabistan, miladi 1970 yıllarından itibaren, Arap Dilini yayma ve onu Arap olmayan milletlere öğretme konusunun önemini idrak etti. Bu nedenle, geçen asrın seksenli ve doksanlı yıllarında, ihtisas alanı dil öğretimi olan üç adet Dil Enstitüsü açtı. Bunlar: Birincisi: Kral Suud Üniversitesi’nde 1975 tarihinde açıldı. İkincisi: Ümmü’l-Kura Üniversitesi’nde 1975 tarihinde önceleri “Arapça Dil

Merkezi” olarak açıldı. Daha sonra, 1979 yılında “Arapça Dil Öğretim Enstitüsü” olarak faaliyetine devam etti. Buradaki programlar burslu erkek öğrenciler ile açıktan devam eden bayan öğrencilere uygulandı. Üçüncüsü İmam Muhammed b. Suud İslam Üniversitesinde 1977’de, önceleri “Arapça Dil Merkezi” olarak açıldı. Daha sonra bu merkez de, 1981 yılında bağımsız bir “Arapça Dil Öğretim Enstitüsü” olarak faaliyetine devam etti.

Bu enstitülerin yanı sıra, Medine İslam Üniversitesi’nde, Zahran’da bulunan Kral Fahd Petrol ve Maden Üniversitelerinde de bazı dil programları yer aldı.

Geçen son yirmi yıl içerisinde de bazı Dil Enstitülerinin açılımı gerçekleşti. Bunlardan biri, 2001 tarihinde Medine-i Münevvere’de bulunan İslam Üniversitesi bünyesinde inşa edilen ve Ana Dilleri Arapça olmayanlar için inşa edilen Enstitüdür ki, burası yaklaşık 50 yıl boyunca yabancı talebelere Arapça öğretme şubesi olarak devam etti. Diğeri ise: Emire Nura Üniversitesi bünyesinde 2010 senesinde “Ana Dilleri Arapça Olmayan Bayan Talebelere Arapça Öğretimi” adıyla inşa edilen Arapça Dil Enstitüsüdür. Bir diğeri ise: Suudi Hükümeti tarafından, Cidde kentinde, Kral Abdülaziz Üniversitesi bünyesinde 2010 senesinde açılması kararlaştırılan ve yabancılara Arapça dil öğretimi programını hedefleyen Enstitüsüdür.

Dünya Üniversitelerinde Bulunan Arap Dili Kürsüleri

Dr. Salih Suhaybani, Suudi Arabistan’ın Arap Dili Öğretiminde gösterdiği gayret ve çabalarla ilgili geniş çaplı yaptığı bir araştırmasında, Arabistan hükümetinin bazı büyük üniversitelerde inşa ettiği bu kürsüleri şöyle dile getirmektedir:

Londra Üniversitesi, Kral Fahd Kürsüsü (İngiltere)

Güney California Üniversitesi, Kral Faysal İslam Kültürü ve Düşüncesi Kürsüsü (Amerika)

California Üniversitesi, Kral Abdülaziz Kürsüsü (Amerika)

Polonya Üniversitesi, Kral Abdülaziz Kürsüsü (İtalya)

Harvard Üniversitesi, Kral Fahd Kürsüsü (Amerika)

Suudi Arabistan’da Bulunan Örnek Dil Enstitüsü

Kral Suut Üniversitesi bünyesinde yer alan “Arapça Dil Enstitüsü” Arap Dili Öğretimi alanında örnek ve eşsiz bir kurum

sayılır. Bu Enstitü, belki de dünya çapında ilk dil enstitüsüdür denilebilir. Açılışından itibaren (1395h/1975), özellikle de Ana dilleri Arapça olmayanların Arapça öğrenim meselelerine eğilmiş (öğretim, eğitim ve araştırma) ve bu konular üzerinde titizlikle durmuştur. Bir taraftan kamu ve özelde çalışan memur ve işçilere dil kursları düzenlerken, diğer yandan devlet bursuyla çeşitli ülkelerden gelen öğrencilere dil kursları imkânları sağlamıştır. Buna ilave olarak, aynı amaçla öğretmenleri yetiştirme kursları da düzenlenmiştir. Bu bağlamda Asya ve Afrika kıtalarının çeşitli ülkelerinde eğitim alanında çalışacak olan öğretmenlerin eğitilmesi kurslarını da düzenlemiştir. Dil Enstitüsü ayrıca, kendi bünyesinde bir araştırma birimi, ders ve dokümantasyon çalışmaları ünitesini de kurmuştur.

Riyat'ta bulunan İmam Muhammed b. Suud İslam Üniversitesi ile Mekke-i Mükerrreme'de bulunan Ümmü'l-Kura Üniversitesi de (ki, daha önce Kral Abdülaziz Üniversitesine bağlıydı) bu alanda Kral Suud Üniversitesi'nin yolunu takip ederek, her iki üniversite de, bünyelerinde Arapça Dil Enstitülerini inşa etmişlerdir. Bu Enstitüler: Dil Kursları düzenleme, Öğretmenlerin Eğitimi, Bilimsel Araştırma yapma, Sağlam kaynaklardan Ders ve Dokümantasyon Hazırlama ve Planlama gibi bilimsel faaliyete girmişlerdir. İmam Muhammed İslam Üniversitesi Dil Enstitüsü, bütün bu faaliyetlerle yetinmeyerek, kendi bünyesinde, daha önceden sürdürülmekte olan Yüksek Lisans Programının bir devamı olarak, Doktora programını açmayı da hedeflemiştir. Bu programlarla, bir yandan Suudi Arabistan'ın ihtiyacı olan Arap Dili öğretiminde çalışan eğitimci kadroyu (Akademisyen) yetiştirmek, diğer yandan da, ana dilleri Arapça olmayan yabancılara Arapça öğretimini vermek için büyük bir çalışma içine girmiştir.

Yabancılara Arapça Öğretimi Birinci Uluslararası Konferans

Kral Suud Üniversitesi-Arapça Dil Enstitüsü 1978 yılında, Arapçanın yabancı dil olması hasebiyle Arap Dilinin öğretimine yönelik ilk adım olarak uluslararası düzeyde bir konferans düzenledi. Bu konferansa; Arap ülkelerinden, Avrupa'dan ve Amerika'dan birçok bilim adamı, araştırmacı ve akademisyen katıldı. Bu konferans, dil öğretimi alanında çalışan pek çok akademisyeni olumlu etkilemiş, yabancı dillerin öğretimi alanındaki yenilikler

konusunda onları bilgi sahibi yapmıştır. Arapça öğretiminin de aynı şekilde, gerek anadili Arapça olanlar, gerekse Arapça dışındaki dillerle konuşan insanların dil farklılıkları göz önünde bulundurularak, günümüz modern teknolojisinin sunduğu imkânlar kullanarak yaygın hale getirmenin bir zorunluk olduğunu ortaya koymuştur.

Arabistan'ın Yabancı Ülkelerdeki Dil Enstitüleri

İmam Muhammed b. Suud İslam Üniversitesi'ne bağlı, Endonezya, Japonya, Cibuti gibi yabancı ülkelerde bulunan Dil Enstitülerinin rollerini de unutmamamız gerekir. Ayrıca Suudi Arabistan'da bulunan bazı hayır kurumlarının; İslami Vakıf Müessesesi, Uluslararası Müfredat Müessesesi, Oku Müessesesi - daha sonra bunlara değineceğiz - gibi hayır müesseselerinin bu alandaki öncü rolleri de göz ardı edilmemelidir.

Uluslar Arası Kral Abdullah Dil Merkezinin Arap Diline Hizmetleri

Suudi Arabistan Krallığının; 23.7.1429 /27.7.2008 tarihinde, Arap Dilinin öğretimi ve yaygın hale getirilmesi amacı ile, Arap Dilinin hizmetine yönelik olarak, Yüksek Öğretim Bakanının da bizzat gözetim ve denetiminde inşa edilen Uluslar Arası Kral Abdullah Dil Merkezi bu alandaki en büyük hadisedir. Bu merkezin en önemli hedeflerinden biri de, Arap Dilini dünyanın dört bir yanına yaymak için her türlü araç ve metodu kullanarak bu projeyi hayata geçirmek ve gereken desteği sağlamak için çalışmak olmuştur. Dolayısı ile Arap Dilini dünyanın her tarafına yayma yolunda sarf edilen bu büyük çaba ve gayretlerden, aynı şekilde bu güzel koordineli çalışma ve destek sonucunda oluşan bu merkezden beklentilerimiz büyüktür.

Bilimsel ve Eğitim Materyallerini Geliştirmede Arabistan'ın Rolü

Arap dilini geliştirme ve yayma bağlamında Suudi Arabistan'ın hizmetleri kapsamında Prof. Dr. Salih es-Sühaybani tarafından yapılan geniş bir araştırma söz konusudur. Ben de burada, modern teknoloji araçlarından da yararlanarak, sadece iki

ana noktaya değinip konuyu açıklamaya çalışacağım. Birincisi: Bilimsel ve eğitsel materyallerinin üretimi, İkincisi ise: Arapçayı konuşanlar için öğretim metotlarını geliştirme.

Dünya çapında, başka dillerde konuşan insanlara Arapçayı öğretmeye hizmet bağlamında, eğitsel materyaller, kitap ve dokümanların geliştirilmesinde kullanılan bilimsel çalışma ve çabalara hızlıca bir göz attığımızda, Arabistan eğitim kurumlarının bu alandaki öncü rolü, Arap ve yabancı diğer eğitim kurumlarını geride bırakmış niteliktedir. Bu bariz özellik; ders kitapları, doküman alanında açıkça görüldüğü gibi, yabancılara Arapça öğretimi alanında çalışan araştırmacı ve öğretmenler için ilmi kaynakları sunmada da göze çarpmaktadır.

1- Arapça Dil Enstitülerinin Yayınladığı Kitaplar

Yukarıda işaret edilen üç üniversite bünyesinde yer alan Arapça Dil Enstitüleri - Riyad'da Kral Suud Üniversitesi ile İmam Muhammed b. Suud İslam Üniversitesi, Mekke-i Mükerrreme'de bulunan Ümmü'l-Kura Üniversitesi - kitap ve doküman hazırlama ve yayınlama konusunda büyük hizmetler sunmuşlardır. Aynı şekilde bu üniversitelerde çalışan akademisyenler de Arap dilinin öğretimi ile ilgili onlarca kitap ve doküman serisini yayınlamada yer almışlardır. Bu alanda yayınlanan kitap ve dokümanları şöyle sıralayabiliriz:

Arap Dili Enstitüsü ve Öğretim Elemanlarının Çıkardıkları Kitaplar:

Birincisi: Arap Dilini Öğretmeye Yönelik Kitaplar:

A) Kral Suud Üniversitesinin Yayınları:

- *el-Arabiyyetü li'l-Hayat* (4 kitap) ¹
- *el-Arabiyyetü Asvatüha ve Hurufuha* (Arapçanın ses ve harfleri).
- *el-Kıraetü'l-Muyassara* (3 Kitap)
- *el-Kavaidü'l-Arabiyyetü'l-Muyassara* (3 kitap)
- *el-Arabiyyetü Asvatüha ve Hurufuha* (Arapçanın ses ve harfleri).
- *et-Ta'biru'l-Muveccih* (2 kitap)

¹ Elimizde bulunan ve hazırlık sınıflarımızda okuttuğumuz *el-Arabiyyetü li'l-Hayat* serisi ise 3 kitaptır.

- *el-Arabiiyetu li'l-A'lem*, 4 seviye (3 kitap baskıda)
- *el-Arabiiyetu li'l-Mübtediin* (Arapçaya yeni başlayanlar için)
- *el-Arabiiyetu'l-Vazifiyye* (Mesleki hayatla ilgili Arapça) 4 seviye. (Baskıda)
- *el-Arabiiyetu li Ağradin Tıbbite* (Tıpla Alakalı Arapça)
- *en-Nahvu'l-Arabi el-Mubermec li't-Ta'limizzatıy* (Kendi kendini Eğitime Amaçlı Programlanmış Arapça Nahiv)
- *el-İmlau'l-Vezifiy* (Her kese İmla Dersi)
- *el-Edep ve'n-Nusus* (Arap Olmayanlara Edebiyat ve Metinler)
- *et-Tedribat Fehmi'l-Mesmu'* (Duyulanları Anlama Üzerinde Alıştırmalar.)
- *Bernamecü'l-Arabiyye et-Tefa'ulıyye* (İnternet Aracılığıyla Arapça Öğrenimi)

B. Diğer Kurumların Yayınladığı Kitap ve Seriler

- *el-Arabiiyetu li'n-Naşiin Serisi*. 6 kitap öğrenci için, 6 kitap ta öğretmen için. (Eğitim –Öğretim Bakanlığı)
- *Silsiletü Uhibbü el-Arabiyye* (Arapçayı Seviyorum- Çocuklar için). 8 seviye. Öğrenci, Alıştırmalar ve Öğretmen kitapları. Buna ek olarak, seri ile birlikte çocuk sözlüğü (Körfez Ülkeleri, Arap Kültür Yayınları – Riyat).
- *Silsiletü'l-Kıraeti'l-Arabiyye Li'l-Müslimin*: 3 Kitap (Lübnan Yayınevi –Beyrut)
- *Silsiletü'l-Ta'limi'l-Arabiyye*, 1-6 seviye. Öğrenci, aktivite ve öğretmen kitapları. (Uluslararası Metot Müessesesi – Riyad)
- *Silsiletü Heyya Netekellem el-Arabiyye* (Haydi Arapça konuşalım Serisi) 3 kitap. (Tevbe Kitap evi- Riyad) Bu program İngilizce öğrenenlere yönelik Radyo programı şeklinde idi.
- *Silsiletü'l-Arabiyye Beyne Yedeyk*, 3 kitap ve bir sözlükten ibarettir. (Müessestü'l-Vakfi'l-İslami – Riyad).
- *Silsiletü'l-Arabiyye Lirraşidin*. (3 kitap öğrenci için, 3 kitap ta öğretmen için. İslami İşler Bakanlığı).
- *Arap Morfolojisini* (Sarf dersini) Kendi Kendine Öğren. (Merih Yayınevi- Riyad)
- *et-Tesliyetü'l-Müsmira*. Çocuklar için dil oyunları, 4 kitap.

- *Teallem el-İmlae bi Nefsik* (Yazıyı kendi kendine öğren).
- Toplam: 97 adet kitap

İkincisi: Araştırmacı ve Öğretmenler İçin İlmi Kaynaklar:

- Dil Öğreniminde Yardımcı Görseller
- Dil Sınavları
- Arap Dilinde Yaygın Olan kelimeler
- Arap Dili Öğreniminde Yeni Yöntemler
- Dilbilim (Linguistics) ve Sözlük Çalışmaları
- İlmü'l-Esvat et-Tatbiki (Uygulamalı fonoloji) . Arap Dilinin Fonetigi, Eğitim Ses Sisteminin Öğrenimi.
- İlmü'l-Luğa en-Nefsi (Psikodilbilim) Birinci Uluslararası, Arap olmayanlara Arapça Öğretimi Sempozyumunun Bilimsel Kaydı.

Çeviri Kitaplar

- *et-Tekabü'l-Luğavi ve Tahlilu'l-Ahtaa* (Dil Karşılaştırmaları ve Hataların Analizi)
- *en-Nazariyyetu't-Tekamuliyye fi Tedrisi'l-Lugat ve Netaicuha'l-İlmiyye* (Dil Öğreniminde Tekâmül Teorisi ve Bilimsel Sonuçları)
- *Tatbikatü'l-Hasibi'l-Ali fi İktisabi'l-Luğeti's-Saniye* (İkinci Dili Kazanmada Bilgisayar Uygulamaları)
- *Esasiyyatu't-Tekyim fi't-Ta'limi'l-Luğavi* (Dil Öğreniminde Temel Değerlendirmeler)
- *Tatvir Menahic Ta'limi'l-Luğa* (Dil Öğrenimi Metotlarını Geliştirme)
- *Istraticiyat Eda'i-l İhtibar.* (Sınav Uygulama Stratejisi)
- *Nazariyyat Tea'llum Lugati's-Saniye.* (İkinci Dil Öğrenme Kuramları)
- *et-Tefaul'n-Nassiy* (Metin Etkileşimi)

B- Üniversite Dışında Yayınlanmış Bazı Kitaplar

- *Mu'cemu't-Talib es-Siyaki* - Öğrenci Sözlüğü - (Yayıncılar, Lübnan Yayınevi)
- *Mu'cemu'l-Emsali'l-Arabi* (Arap Atasözleri Sözlüğü (Yayıncılar, Lübnan Yayınevi)

- *Murşidü'l-Mua'llim fi Tedrisi'l-Luğati'l-Arabiyye li Gayri'n-Natikine Biha.* (Yabancılara Arapça Öğretiminde Öğretmen Kılavuzu), (Körfez Ülkeleri, Arap Kültür Yayınları - Riyat).
- *Delilü'l-Mallim fi İstihdami'l-Bitakat Ve's-Süver fi Ta'limi'l-Luğa.*(Arapça Öğretiminde Resim ve Kart Kullanımı, Öğretmen Kılavuzu), (Körfez Ülkeleri, Arap Kültür Yayınları - Riyat).
- *İdaat fi'l-Lugati'l-Arabiyye* (Yayıncı: Yazar: Dr. Abdurrahman el-Fevzan)
- *et-Tekenniyat'ü-Terbeviyye fi Ta'limi'l-Luğati'l-Arabiyye,* (Arapça Öğretiminde Teknik Eğitim) (Umeyye Yayınevi, Riyad)
- *el-Ela'bu'l-Luğaviyye fi Ta'limi'l-Luğati'l-Arabiyye* (Arapça Öğretiminde Dil Oyunları), (Merih Yayınevi, Riyad).
- *Kur'an-ı Kerim Kelimeleri Sözlüğü ve Yaygınlık Dereceleri* (Lübnan Yayınevi, Beyrut).
- *Mu'cem Mustalahat Ilmu'l-Luğati'l-Hadis* (Modern Dilbilimi Terimleri Sözlüğü) (Lübnan Yayınevi, Beyrut)
- *Yabancılara Arap Dili Öğretiminde Kaynak* (Arap İlim, Kültür ve Eğitim Örgütü, Tunus). Toplam: 25 adet kitap

İmam Muhammed b. Suud İslam Üniversitesi ve Öğretim Elemanlarının Yayınları

Birincisi: Arap Dili Öğretimi:

- *Silsiletu Ta'limi'l-Luğati'l-Arabiyye Linnatikina Bigayriha.* (Yabancılara Arapça Öğretme Dizisi) Bu seri, Arap Dilini ve Dini ilimlerin ana prensiplerini öğreten kâmil bir metottan ibarettir. Bu dizi; 37 çeşit kitap içermektedir. 5 adet öğretmen için rehber kitap, 8 adet sözlük ve diziyi tanıtan bir adet mukaddimeden oluşmaktadır.
Toplam:50 adet kitap.

İkincisi: Öğretmen ve Araştırmacılar İçin Kaynak Kitaplar

- *Delilü'l-Buhus el-Mutemmime lilmacistir fi Ma'hadi Ta'limi'l-Luğati'l-Arabiyye*
- *Kadaya ve Tecarib fi Ta'limi'l-Luğati'l-Arabiyye, li Gayri Natikine Biha*
- *Kıraat fi'l-Millugati't-Tatbiki*
- *İlmu'l-Luğati't-Tatbibiki ve Ta'limu'l-Arabiyye*

- *İlmu'l-Luğati'n-Nefsiyy*
- *Menahicu'l-Bahs fi Luğati'l-Merhaliyye limuta'allimi Elluğat el-Ecnebiyye*
-

B. Üniversite Dışında Yayınlanan Kitaplar

- *en-Nazariyatü'l-Lugaviyye ve'n-Nefsiyye ve Ta'limu'l-Luğati'l-Arabiiyye* (Yayımlayan: Müellif, Dr. Abdülaziz el-Usayli)
 - *Taraik Tedrisi'l-Luğati'l-Arabiiyye Li'n-Natikine bi Lugatin Uhra* (Yayımlayan: Müellif, Dr. Abdülaziz el-Usayli)
 - *Min Hasais Luğati'l-Arabiiyye* (S.Arabistan Arap Dili Cemiyeti)
 - *ed-Dirasatü'l-Luğaviyye li'l-Merhaleti's-Saneviyye* (S.Arabistan Ta'lim ve Terbiye Bakanlığı)
 - *Esasiyyat Ta'limi'l-Luğati'l-Arabiiyye Li'n-Natikine bi Lugatin Uhra* (Ümmü'l-Kura Üniversitesi, 2002)
 - *el-İhtibarätü'l-Lugaviyye* (Yayımlayan: Müellif, Dr. İbrahim Ebu Humeyid)
 - *İlmu'l-Luga es-Siyasi* (Kral Suut Üniversitesi)
- Toplam: 13 adet kitap

Ümmü'l-Kura Üniversitesi, Arap Dil Enstitüsü ve Öğretim Elemanlarının Yaptıkları Yayınlar Yabancılar İçin Arapça Dil Öğretimi Üzerine Yayınlanan

Kitaplar:

- Ses Dinleme Kitabı
 - Yabancılar İçin Arapça Dil Öğretimi. 6 Kitap
 - Öğretmen Kılavuzu
 - Kur'an-Kerim'den Amme Cüzünün Öğretimi
 - Arap Yazısı Kitabı
 - Arap Yazısı İçin Kaynak kitap
 - Ders Kitabı İle Birlikte Hikâyeler (10 Hikâye)
 - Arapçada Zor Seslerin Öğrenimi ve Öğretimi (Öğretmen ve Öğrenci için)
- Toplam: 22 Adet kitap

Öğretmen ve Araştırmacılar İçin Kaynak Kitaplar

- *Ta'limu'l-Arabiiyye Li'n-Natikine bi Lugatin Uhra, Üsüsühü, Medahilühü ve Turuk Tedrisihi*

- *el-Ahtaü'l-Lüğaviyye et-Tahririyye li Tullabi'l-Müstevoa'l-Mutakaddim*
 - *et-Temhid fi'l-İktisabi'l-Luğati'l-Arabiyye li Gayri'n-Natikina Biha*
 - *Kaimetu Mekke li'l-Müfradati's-Şai'a*
 - *Bernamecü Ta'limi'l-Arabiyye Li'l-Müslimin en-Natikine bi Lugatin Uhra fi Davi Devafihim*
 - *el-Üsüsü'l-Mu'cemiyye Ve's-Sekafiyye li Ta'limi'l-Lugati'l-Arabiyye Li Gayri'n-Natikine Biha*
 - *Delilü Amel fi İ'dad el-Mevad et-Ta'limiyye Liberamic Ta'limi'l-Arabiyye*
 - *el-Kitabü'l-Esasi li Ta'limi'l-Lugati'l-Arabiyye Li'n-Natikine bi Lügatin Uhra, İ'daduhu, Tahlilühü ve Takvimuhu*
 - *el-Merci' fi Ta'limi'l-Lugati'l-Arabiyye Li'n-Natikine bi Lügatin Uhra (2 kitap)*
 - *Buhus Lugaviyye ve Edebiyye*
 - *el-Arabiyyetu ve'l-Hevsa Nezerat Tekabuliyye*
 - *Ta'limi'l-Arabiyye li Gayri'n-Natikine Biha el-Meacim*
 - *el-Meharatü'l-Lügaviyye ve Müsteveyatüha*
 - *el-Meharatü'l-Lügaviyye ve Müsteveyatüha, Tahlil Nefsi Lugaviyy*
- (Anket Çalışması) Toplam: 14 adet kitap

Yukarıda anlattıklarımıza ilave olarak, Dil Enstitüsü yakın geçmişte, pek çok Arap dil uzmanının katkılarıyla, Ana Dilleri Arapça olmayanlar için farklı bir doküman daha hazırlamıştır. Bu kaynak dokümanın yayınlanması veya dağıtımı ile birlikte, sadece Arap Dil Enstitüsünde değil, aynı zamanda diğer müessesler nezdinde de büyük bir çalışma olarak etkisini göstereceğini tahmin ediyoruz.

Eğitim Bakanlığı (Şu andaki, Ta'lim ve Terbiye)

Otuz yılı aşkın bir süreden beridir, Suudi Arabistan Eğitim Bakanlığı, Arapçayı konuşanlar için, oldukça önemli bir Arapça Dil Öğretimi Serisi Ünitesini zamanında hazırlama teşebbüsü içine girmiştir. Bu: “**el-Arabiyyetü Li'n-Naşiin**” serisidir. Bu dizi öncelikle, Ana dilleri Arapça olmayan ve Arapça öğrenimi gören ortaokul ve lise öğrencilerine yönelik olmuştur. Bu seri 12 kitaptan meydana gelmiştir. 6 kitap öğretmen, 6 kitap ta öğrenci için

hazırlanmıştır. Bakanlık dünya çapında dağıtılmak üzere bu seriden: 100.000 adet bastırılmıştır. Ayrıca dünya ülkelerinden pek çok özel ve resmi müessese de (bazen yerel dilden ilave ve açıklamalar da ekleyerek) bu serinin birçok baskısını yapmışlardır. Yaklaşık iki yıldan bu yana bakanlık, “Yabancı Okullarda Arapça Öğretimi Konusunda Doküman Hazırlama Projesini” üstlenmiş durumdadır.

Arabistan’daki Özel Kurumlar

Arapçayı dünya çapında yayma ve geliştirme hareketini üstlenmede aktif rol oynayan kurumların başında; **İslam Vakfı Müessesesi, Uluslararası Program Müessesesi ve İkra Müesseseleri** gelmektedir. Örneğin, İslam Vakfı Müessesesi, öğrenci için 4 kitap ve bir sözlükten oluşan “العربية بين يديك” (el-Arabiyyetü Beyne Yedeyk) serisini yayınlamış, bu Arapça seri, çeşitli ülkelerde Arapça öğretimi yapan öğretmenlerin eğitimi konusunda aktif bir rol oynamıştır.

Riyad’ta bulunan ve Süleyman er-Racihi Hayır Müessesesine bağlı olan ikinci önemli hayır kurumlardan, Uluslararası Program Müessesesine gelince, bu hayır kurumu da, ana dilleri İngilizce olan Müslümanlara yönelik olarak: “تعليم العربية” (Ta’limü’l-Arabiyye) serisinin telif ve yayınlamasını üstlenmiştir. Adı geçen bu seri, Arapça öğretiminin hazırlık düzeyinden başlayarak, lise düzeyinin bitimine kadar olan eğitim aşamasını hedeflemiş, bu farklı düzeylerdeki Arapça öğrenim ihtiyacını karşılamış durumdadır. Bu alanla ilgili kitapların sayısı: 30 adet kitaptan az değildir. Bu hayır kurumu aynı zamanda, Arapça öğretimi amacına yönelik olarak ihtiyaç duyulan kitapları hazırlama konusunda rehber niteliğinde bir çalışma sergilemiş ve “**Ana Dilleri Arapça Olmayanlara Arapça Öğretimi Dokümanını**” hazırlamada öncü rol oynamıştır.

Yukarıda adın geçen Uluslararası Program Müessesesinin, çeşitli ülkelerdeki Arapça öğretmenlerini eğitme çerçevesinde hazırladığı örnek bir çalışma ve program ile büyük ve öncü bir rol oynamıştır. Kurumun hazırladığı çanta setinde, bir yandan hoca ve talebe için kitap, diğer yandan bilgisayar sunumlu bir kitap yer almış bulunmaktadır.

Yabancılar arasında Arapçayı yayma ve geliştirmede büyük payı olan üçüncü hayır kurumu ise İkra’ müessesidir. Merkezinin bulunduğu yer, Arabistan’ın Cidde kentidir. Adı geçen kurum daha

çok, eğitim ve öğretim ile ilgili kitapların baskısını yenileyip tekrar basmada büyük katkı sağlamıştır. Örneğin, el-Arabiyyetü li'n-Naşiin serisini bastırıp çeşitli dünya ülkelerinde dağıtımını üstlenmiştir. Ayrıca, çeşitli ülkelerde düzenlenen Arapça öğretim kurslarında ders veren öğretim elemanlarının eğitimi bağlamında gerekli mali desteği sağlamıştır. Aynı şekilde, Arap dilinin yayılmasına hizmet amacıyla, Çin'deki bazı projelere parasal destek vermiştir.

Özel Arap Dili Enstitüsü

Riyad'ta, diplomatların bulunduğu semtte yer alan, Süleyman er-Racihi hayır kurumuna bağlı bu özel enstitü, yaptığı faaliyet ve katkılar sebebiyle bu kurumdan bahsetmemiz gerekir. Adı geçen kurum, Ana Dilleri Arapça olmayanlara, farklı amaçlara yönelik Arapça öğretimi alanında pek çok kitap neşretmiştir. Diploması, tıp gibi alanlarla ilgili olarak toplam: 30 adet kitap hazırlamıştır. Bu bilgiler doğrudan, Prof. Dr. Salih es-Suheyban tarafından bana anlatılmış ve teyit edilmiştir. Sadedinde olduğumuz Özel Arap Dil Enstitüsü, özellikle farklı amaçlara yönelik Arapça öğretimi üzerinde yoğunlaşması hasebiyle, alanında tek olma niteliğine sahiptir. Bu hizmetlerin yanı sıra, Enstitü, ilgili internet sayfasında yer aldığı gibi, farklı aktivite ve faaliyetlerde de bulunmaktadır.

Arapça Öğretim Metotlarını Geliştirmede Arabistan Üniversitelerinin Katkıları

Kral Suud Üniversitesi, 1994 senesinde, Arabistan'ın Riyad şehrinde çalışan yabancılara Arapça Öğretim programını hazırlama amacına yönelik bir merkez açma kararı aldı. Bu projeyi hayata geçirmek için, konuyu bu fikri ortaya atan, İngilizce bölümü öğretim üyelerinden Prof. Dr. Mahmud İsmail es-Sini'ye havale etti. Zira adı geçen öğretim üyesinin ihtimamı ve bilimsel ihtisas alanı, yabancı dilleri modern metotlarla öğretme yollarını kapsıyordu. İlk adım olarak İngiliz dili bölümünden deneyimli, yabancı dil olması hasebiyle İngiliz dilinin öğretimi alanında otorite olan üç öğretim üyesinin ortak çalışmalarıyla program başlamış oldu. Atılan bu adım, diğer Arap ülkelerinde de Yabancılara Arapça Öğretme yolunda atılması gereken adımlara yeni bir bakış açısı ve yöneliş getirdi. Çünkü o ana kadar, diğer Arap ülkelerinde yaygın olan tarz,

Araplar için hazırlanmış olan kitap ve metotlarla dil öğretme şeklinde yürütülmekteydi. Oysa günlük hayatında, çevresinde ve çocukluğundan itibaren Arapça konuşan bir Arap ile Arapça konusunda hiçbir bilgi ve tecrübesi olmayan diğer insanlar arasındaki temel fark ve özellikler göz önünde bulundurulmamıştı. Arap dili öğretim programı, bu yeni metot ve yöntemle paralel olarak başladı. Böylece ilk etapta, Birleşik Amerika Devletlerinde bulunan ve bir gurup Arap diltisi tarafından hazırlanmış olan geçici bir kitap esas alındı ve dil öğretim laboratuvarlarından da istifade edilerek ilk defa Arap ülkelerinde bu program hayata geçmiş oldu.

Bu uygulama ile yabancılara yönelik, Arapça öğretiminde bilimsel tarzda hazırlanmış ders kitapları ile kaynakların ne denli az ve yetersiz olduğu gün yüzüne çıkmış oldu. Atılan bu adımla aynı şekilde modern metotlara uygun telif edilmiş kaynakların yetersizliği, ilmi araştırmalar alanında bir ünitenin yokluğu ve okutulması gereken derslerin belirlenmesi gerçeği idrak edildi. İşte bütün bu ihtiyaçlar, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, Arabistan üniversitelerine bağlı dil enstitüleri tarafından sağlanmış ve ortaya çıkarılmıştır.

Yabancı Dil Olması Hasebiyle Arapça Yeterlilik Sınavı

Kral Suud Üniversitesi'ne bağlı Dil Enstitüsünde yapılan çalışmalar sonucunda, enstitüde yabancı bir dil olması hasebiyle ilk defa teknik düzeyde Arapça yeterlilik sınavı hazırlandı. Bu sınav, İngiliz Dili, Arap Dili ve Psikoloji Bölümünden öğretim elemanları ile Üniversitedeki Program uzmanlardan oluşan bir gurup akademisyen tarafından hazırlanmıştır. Bu tarz bir dayanışma ile Arap Diline yapılan bu hizmet, haddi zatında bu alanda bir ilk sayılır. Zira daha önceleri Arapça öğretimi denince, akla gelen sadece Arap Dili ve Edebiyatı alanında uzman olan kimseler anlaşılırdı. Yaygın olan kanaat bundan ibaretti.

Burada kayda değer önemli bir konu olan; **Arapça Yeterlilik Sınavı** alanındaki projeye işaret etmem gerekir. Arabistan Yüksek Öğretim Bakanlığına bağlı, **Ölçme ve Değerlendirme Merkezi** tarafından organize edilen bu önemli çalışma, Arabistanlı teorik ve pratik bir gurup dil bilimci ve teorisyenin katkılarıyla hayata geçirilmiş, proje daha sonra, Arapça öğretimi alanında uzman olan

bazı Arap dilcileri tarafından uygulamaya konmuştur. Bu çalışma, yabancı dil olması hasebiyle Arap Dili alanında teknik düzeyde yapılmış en kapsamlı ve en modern yeterlilik sınavı sayılır.

Yabancılar İçin Arapça Öğretmenlerin Yetiştirilmeleri ve Eğitilmeleri

Dil Enstitülerinin, Arapçayı günün şartlarına uygun, bilimsel metotlarla öğreten ehil öğretmenlerin azlığı ve yetersizliği konusunda karşılaştığı sorun, yetkilileri Arapça öğretimi konusunda eksikliği hissedilen yeterli sayıda deneyimli ve ehil öğretmeni bulma ve bu amaçla programlar hazırlama arayışına sevk etmiştir. Bu arayış ve çabalar, birçok yabancı ülkede, Arap Dilinin öğretimi alanında yöntem ve metot geliştirmede büyük rol oynamıştır. Bunun sonucu olarak ta, bu enstitülerinden mezun olan elemanlar, dünyanın farklı ülkelerinde Arap Dilini öğretme alanında yeni programlar hazırlama ve geliştirme arayışı içine girmişlerdir.

Arabistan'ın Uzman Öğretici Kadrosunun Yetiştirilmesi

Suudi Arabistan Üniversitelerine bağlı Arap Dil Enstitülerinin büyük arayışları neticesinde, yabancı dil olması hasebiyle Arapça öğretim programlarının geliştirilmesine olan ihtiyaç gün gittikçe daha fazla idrak edilmiştir. Bu ihtiyacın karşılanması ve giderilmesi amacıyla, Kral Suut üniversitesi, İmam Muhammed İslam Üniversitesi ve son olarak ta Ummu'l-Kura Üniversitesi, başarılı görülen bir kısım dilci araştırma görevlisi ve eğitimciyi, teorik ve pratik dil çalışmaları alanında, özellikle de yabancı dil öğretimine yoğunlaşmaya yönelik ihtisas yapmak üzere İngiltere ve Amerika Üniversitelerine göndermişlerdir. Bu çalışma sonucunda yukarıda adı geçen dil enstitüleri bünyesinde doktorasını yapmış ehil öğretim elemanı ihtiyacı sağlanmış, böylece modern anlamda yabancı dillerin (Arapça) öğretimi konusunda program, proje, kaynak kitap ve derslerin belirlenmesinde bu kadro büyük rol oynamıştır. Hazırlanmış kitaplara ilave olarak ayrıca, dil öğretimi ile alakalı pek çok bilimsel araştırma, makale, yüksek lisans tezleri de yapılmış olup, bunların da, yabancı dil olması hasebiyle, Arap dili öğretimine ve geliştirmesine büyük katkılar sağlayacağını ümit ederiz.

Eğitim Araçlarının Kullanımı

Arabistan üniversiteleri bünyesinde yer alan Dil enstitülerinin, Arapça öğretim metotlarını geliştirme konusundaki çabaları, görsel ve işitsel modern araçlardan yararlanmayı da beraberinde getirmiştir. Örneğin: Dil ve yayın laboratuvarı, resimleri gösteren her türlü cihaz, muayyen görseller, resim, çizgi filimler, haritalar, kişisel eğitim programları, hatta dil oyunları ve son olarak da internet bunların bir kaçıdır.

Arabistan eğitim kurumlarının, dil metotlarını geliştirme konusunda harcadığı çaba ve gayretleri okuduğumuzda, ilgili bu kurumların dil öğretiminde uygulamalı modern dil bilimleri metotlarını esas aldıklarını görmekteyiz. Özellikle de, yabancılara Arap dilini öğretme alanında öğretim bu minval üzere şekillenmiştir. Bu aşamada Arapçayı konuşanla bu dile yabancı olan insanları ayrı kategorize etmek, öğrenciler arasındaki kültürel farklılıklar ile dil alt yapılarını dikkatten kaçırmamak, aynı şekilde öğrencilerin yaş faktörlerini gözetlemek önemli bir faktördür. Buna ilave olarak, Arapçayı özel amaçlarla, tıp ve dini alan gibi amaçlarla öğrenen öğrencilerin olabileceği muhakkaktır. Ek listede zikredilen ders ve kitaplardan da anlaşıldığı gibi, Arapça öğretim elemanlarının yeni ve modern metotları benimsemeleri ve araçlarını istihdam etmeleri bunun bir göstergesidir.

Arabistan Dışında Düzenlenen Kurslar ve Sempozyumlar

Şüphesiz ki, öğretmen pratik eğitimin en önemli payandasıdır. Bu sebeptendir ki, Suudi Arabistan'ın gerek resmi, gerekse özel kurumların ihtimamı hep bu tarafa yoğunlaştı. Bunun açık göstergesi ise, Suudi Arabistan müesseselerinin çeşitli dünya ülkelerinde düzenlemesine katkıda bulunduğu onlarca sempozyum ve eğitim kurslarının düzenlenmiş olmasıdır. Bu aktiviteler bazen sadece Arabistan tarafından, bazen de yabancı ülkelerin kurumlarıyla ortak dayanışma ile düzenlenmiştir. Bu faaliyet ve etkinlikler, dünya çapında, yabancılara Arapça öğretim metotlarının geliştirilmesi konusunda çok olumlu sonuçlar meydana getirmiştir.

Sonuç

Makalemizin geçen kısmından da anlaşılacağı üzere, Suudi Arabistan Krallığı, gerek resmi, gerekse sivil ve hayır kurumlarıyla, diğer Arap devletlerini veya diğer ülkeleri geride bırakarak, yabancılara Arapçayı öğretme konusunda büyük bir çaba ve gayret göstermiştir. Özellikle de çalışmamızın şu ana konularında büyük bir katkı sağlamıştır:

- 1- Eğitim materyallerinin temini. Yaş ve öğrenim düzeyi dikkate alınarak, dünya çapında; akademik kurumlarda, İslam merkezlerinde, yaklaşık 213 adet kitap kullanılmaktadır.
- 2- Öğretmen ve araştırmacılar için bilimsel kaynakların hazırlanması. Bu alanda da kitap, belge ve eğitim setleri olmak üzere toplam 53 adet kaynak kitap hazırlanmıştır.
- 3- Arap Dili öğretim metotlarını, yabancı diller öğretim metotlarına uygun olarak, modern yöntemlerle geliştirmede sağladığı katkı. Bunu da sağladığı pratik uygulama yöntemiyle, yetiştirdiği öğretmenlerle, Arabistan'ın içinde ve dışında onları eğitmekle ve kitap ve bilimsel kaynak hazırlama sayesinde gerçekleştirmiştir. Bu kaynaklar öğrencilerin kullandıkları birçok genel kaynakları kapsamaktadır.

Dil Öğrenimi Alanında İlave Kitap ve Kaynaklar

Arapça öğrenimini amaçlayan yabancılar için önemli kitap ve kaynak serisinin Arapça orijinal listesi şöyledir:

Birincisi: Yetişkinler için

A-Seriler

سلسلة العربية للحياة : (4 أجزاء)

سلسلة القراءة الميسرة : (3 أجزاء)

سلسلة القواعد العربية الميسرة : (3 أجزاء)

سلسلة العربية للعالم : 3 مستويات (ج 2 و ج 3 قيد النشر، معهد جامعة الملك سعود)

سلسلة العربية الوظيفية : 4 مستويات (قيد النشر، معهد جامعة الملك سعود)

سلسلة القراءة العربية للمسلمين : 3 أجزاء (مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت)

سلسلة هيا نتكلم العربية للناطقين بالإنجليزية: 3 أجزاء (مكتبة التوبة، الرياض)

- سلسلة العربية بين يديك: 3 أجزاء ومعجم (مؤسسة الوقف الإسلامي ، الرياض)
سلسلة العربية للراشدين : 3 كتب للطالب و3 للمعلم (وزارة الشؤون الإسلامية) –
تعليم العربية للمسلمين.
سلسلة تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها 37 مطبوعا للطالب، مع خمسة أدلة للمعلم،
و8 معاجم، ومقدمة للتعريف بها. (معهد جامعة الإمام محمد الإسلامية) – تعليم
العربية للمسلمين .
سلسلة تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها 6 أجزاء (معهد جامعة أم القرى)
قصص مصاحبة للكتاب الأساسي 10 كتابا (معهد جامعة أم القرى)
سلسلة العربية لأغراض خاصة 30 كتابا (معهد عربي الرياض)
التعبير الموجه ، جزآن
برنامج العربية التفاعلية (لتعليم العربية عن طريق الشابكة – الإنترنت-)

B- Kitaplar

- العربية : أصواتها وحروفها
النحو
العربي
المبرمج
للتعليم
الذاتي
العربية
لأغراض
طبية
كتاب الخط
العربي
المرجع في
الكتابة
العربية
تعليم وتعلم أصوات العربية الصعبة (للمعلم والمتعلم)
تعلم الصرف العربي بنفسك (دار المريخ ، الرياض)
الإملاء
الوظيفي
الأدب والنصوص لغير الناطقين بالعربية
تدريبات فهم المسموع
تعلم الإملاء بنفسك

الصوتى المجرى

İkincisi: Gençler İçin

سلسله العربيه لناشئين: 6 كتب للتلميذ و 6 للمعلم (وزارة المعارف – التربية والتعليم حاليا)
سلسله تعلم العربيه (للمسلمين الناطقين بالإنجليزية) ، المراحل 7-12 (مؤسسة مناهج العالميه)
تعليم العربيه للمسلمين الناطقين باللغة الإنجليزية .

Üçüncüsü: Çocuklar İçin

سلسله تعلم العربيه للمراحل، 1-6 : كتب التلميذ والنشاط والمعلم (مؤسسة مناهج العالميه، الرياض)
(– تعليم العربيه للمسلمين الناطقين باللغة الإنجليزية .
سلسله أحب العربيه ، 8 مراحل : كتب التلميذ والتدريبات والمعلم، إضافة إلى معجم الطفل
المصاحب للسلسله (مكتب التربية العربي لدول الخليج ، الرياض)
التسلية المثمرة، 4 كتب للأطفال فى الألعاب اللغوية .

Dördüncüsü: Sözlükler

معجم الطالب السياقى
المعجم السياقى للتعبيرات الإصطلاحية
معجم المثل العربيه
المكنز العربى المعاصر
معجم الطفل (عربى – إنجليزى – ومسرد إنجليزى – عربى)
المعجم المصاحب لسلسله العربيه بين يديك
المعاجم المصاحبة لسلسله العربيه للناطقين بغيرها (معهد جامعة الإمام)

سرديّة الأمثال العربيّة

رمضان عمر

ملخص

المثلّ لون من ألوان الأدب، عرف قديماً، وتناقضته الأجيال، ووعته عن ظهر القدماء من قلب؛ لما له من سمات فنية ودلالية تعين على ذلك، وقد حظي بعناية فائقة على حد سواء، جمعا وتبويبا، ودراسة وتحليلا. والمحدثين - بعد ظهور المناهج النقدية الحديثة- وقد أعيد درسه في العصر الحديث بطرق شتى؛ فمع تداخل الأنواع الأدبية، واستعارة بعضها من بعض؛ أصبحت إمكانية المزج بين نوعين أو أكثر من الأنواع الأدبية في دراسة نقدية واحدة، أو إسقاط سمات على لون آخر كشعرية القصة، وسردية الشعر، وما شابه ذلك - تكثر في لون-فنية واردة.

وفي هذه الدراسة البحثية، قام الباحث بتناول البنية السردية للمثل العربي القديم، مستفيدا من مصطلحات السرد الحديثة، موظفا لتقنياتها المتعددة في دراسة الأمثال دراسة فنية، وقد زواج بين قيمتين هامتين: قيمة دلالية تكشف عن أسرار غامضة يكتنفها النص الأصلي الموجز المكثف، وقيمة فنية تعين على تلمس معالم البنية السردية في النص الحكائي التي مثلته قصة المثل. وقد تناول الباحث في هذا البحث ثلاث قضايا، عدها أساسا للبنية السردية، تمثلت في: الشخصية، والحدث وبنية اللغة. وقد رأى- من خلال ما أورده من أمثلة- أن مادة المثل وما يتبعها من قصة له تمثل بنية سردية حكاية كاملة، تتوافر فيها كافة الشروط المرجوة للنص السردية.

Summary

Aphorism is an ancient style of literature, that was transferred orally from one generation to the other, who understood its direct meaning and hidden indications. For the aphorism's special characteristics and indications great attention was paid on it from the ancient and modern studies, to collect it, sort it, study it and analyze it

The techniques or characters that exist in one literally style in the other styles, such as poetical story or recitative poem or extra.

In this study, the investigator focused on recitative structure of the aphorism, using the new recitative terminologies, and making use of its different techniques to study the aphorism. The

investigator also mixed two important values: the value of indication that shows the hidden secrets in the original concentrated prices text, and the artistic value of the aphorism that touches the recitative structure in the story of the aphorism.

This study also discussed three issues, that were considered the base of the recitative structure: the character, the event and the language. The investigator concluded using many examples that the aphorism and its followed story represents the recitative structure, and has all the required conditions needed in any recitative text.

تمهيد:-

ربما كانت محاولة تناول البنية السردية في المثل العربي واحدة من المغامرات البحثية الساخنة التي تستدعي عدة إبداعية نوعية؛ ذلك أن ولوج عالم السرديات- من خلال عملية الاستعارة- ثم توظيف ذلك في مجال إبداعي مغاير، قد يعثب بالمفهوم الكلاسيكي للسرد، ويضفي عليه مسحة جديدة؛ خصوصاً ونحن نحاول تطبيق ذلك على نص تراثي قديم كالمثل؛ غير أن استدعاء طاقات البحث العلمي الجاد، وولوج عالم التطبيق العملي عبر آليات المقاربة والقياس؛ يجعل البحث ضرورة من الضرورات وإضافة من الإضافات.

ولعل في استحضار قصة المثل التي تقترب -إلى حد كبير - من النص الحكائي الذي يطاله درس السرد، لتشابه المدخلات الفنية بين قصة المثل وطبيعة النص السرد، ما سيقبل من تلك الغلواء المتوقعة.

وقد تكون القصة القصيرة إحدى البوابات النافذة التي سيستعين بها البحث في عملية المقاربة المنشودة؛ فهي -أي القصة القصيرة- من أكثر الفنون السردية انتشاراً، ومن أقدرها على التعبير عن الأزمة الإنسانية، وعكس خلاصة التجربة الجمعية أو الفردية في شكل إبداعي يقربنا من عالم المثل.

ومما لا شك فيه أن القصة القصيرة لها من التقنيات ما يميزها عن سائر الفنون الإبداعية، كالشعر والرواية والمسرحية، بل إن ذلك التمايز بين الأنواع الأدبية يقع في الشكل والمضمون معا وفي المفاهيم والخصائص أيضا. ولعل أهم ما يميز البنية السردية للقصة القصيرة هو ذلك الثبات البنيوي والصفاء وعدم التداخل.

ولعلنا- ونحن نتناول الفنون الأدبية- نقف عند بعض خصائص تلك الفنون لنعرف كيف نتخير فنا دون غيره لنقيس عليهن؛ ذلك أن أي عمل سردي له مظهران، ولا يكون ذلك إلا في الأعمال السردية: أولاهما دلالي، وثانيهما تركيبية؛ فهو من ناحية يدل على التجربة، أو عن المعنى، ومن ناحية ثانية، فإنه يشكل بنية جمالية

وتعبيرية لها أصولها وتقاليدها التي تشبه أجواء اللعب أصول اللوحة الفنية أو القطعة الموسيقية. (1)

والبنية السردية ليست جزءاً مستقلاً، ينفصل عن عالم التعبير والحياة، ويستقل في قولبة خاصة، بل هي نفسها تحوي مجتمعا، وفكرا، ولغة، وهي جزء من البناء الكلي للنص، بل هي صورة من البناء الاجتماعي، والبناء اللغوي، وصورة للفكر الإنساني. (2)

ومن هنا؛ فإن من حق البنية السردية أن تفتح أبواباً متعددة، تبدأ باللغة وتمر بالتشخيص، ولا تغفل الأبعاد النفسية والاجتماعية، أو الرؤى الفنية والدلالية؛ لأنها تمثل عملية تشابكية، بين المادي والمعنوي، بين الصامت الوصفي المكاني، والمتحرك الزماني.

ولا يمكن فصل أو تجزئة علاقة اللغة بالسرد، الذي هو خطاب شفوي أو مكتوب، يحكي قصة تتشكل من مجموعة الأحداث المروية.

اللغة في الخطاب السردى الحديث ستتجاوز بعدها القاموسي، وتدخل في أيقونة التشكيل السيميائي (3)، لتشكل لها فضائين جديدين، سمتهما الأولية سمة جمالية تأويلية، وهي تمثل من خلال هذه الرؤية انقلاباً على التقليد، ولوجاً ميلادياً إلى عالم التشكيل الفني، أي إنها ستكتسب دلالات جمالية تفاعلية. ومن هنا فإن إعادة قراءة المثل قراءة نقدية من خلال لغة السرد التي تعنونه يعني: إعادة تشكيل لغة المثل من خلال هذه المقاربة الاستقرائية.

والسرد في النهاية اصطلاح حديث للقصص، يشتمل على حدث يقوم السارد أو الحاكي أو الراوي بسرده، والسرد العربي غني بقصصه وأخباره، وتعدد رواته ولغاته، مما يؤكد التواصل المصطلحي بين التراث العربي وقابليات التعريب والترجمة، كلما تعمق البحث المصطلح وفق منهجيته وعلميته ومعرفيته (4).

وإذا كنا قد توصلنا إلى أن النثر العربي القديم قد عرف طريقه إلى السرد، إلا أننا سنقول أيضاً: إن السرد العربي لم يحظ بالعناية الكافية من النقاد المعاصرين؛ رغم توفر مادة سردية ضخمة في تراثه، كالأخبار، وال نوادر، والقصص، والحكايات، والمثل والرحلات، والسير، وسوها، وقد يعود ذلك- في بعض أسبابه- إلى استمرار النظر الموروث الأدبي العربي على أنه منتمركز في الشعر فقط، أو أن الهوية الثقافية

1 - عبد الحليم الكردي، البنية السردية للقصص القصيرة، مكتبة الآداب، القاهرة، 2005، ص 14

2 (شلوفوسكي)، بناء القصة والرواية، ترجمة: إبراهيم الخطيب، الشركة المغربية للنشر والمترجمين، بيروت، 1982، ص 137.

3 السيميائية أو السيميولوجيا هي " دراسة حياة العلامات داخل الحياة الاجتماعية " (بنكراد، 2003). وهي في حقيقتها " كشف واستكشاف لعلاقات دلالية غير مرئية من خلال التجلي المباشر للواقعة، إنها تدريب للعين على التقاط الضمني والمتوارى والمتمتع، لا مجرد الاكتفاء بتسمية المناطق أو التعبير عن مكونات المتن " (بنكراد، 2003.

عبدالله ابو هيف، المصطلح السردى تعريياً وترجمة في النقد الأدبي الحديث، مجلة الدراسات والبحوث العلمية، سلسلة 4 الآداب والعلوم الإنسانية، المجلد 28 عدد 1، 2006، ص 30.

للتراث تتجلى من خلال الشعر، لما تميز به الشعر في المقام الأول -من قوة ونفوذ وانتشار.

غير أننا قد نجد سببا وجيها آخر يكشف عن سر ذلك التقصير أو التجاهل، فالشفاهية التي مكنت الشعر من حفظه وتناقله لا تصلح للنثر المحتاج- أصلا- إلى كتابة توثقه، فليس حفظ النثر كالشعر، ومن هنا؛ فقد تأخر الاهتمام به لهذه العلة غير أن إعادة نبش التراث وفق منهجية إبداعية جديدة، من نحو تتبع البنية السردية في المثل العربي سيحدد للمثل العربي هويته الإبداعية، وقدراته الفنية وقد يكشف عن معطيات جديدة تتجاوز قيمة المثل في الدرس اللغوي، الذي عني به أوائل المدونين. غير أن البحث لن يفتح جبهة تحاكم أولئك المدونين، ولن يقفز على جهودهم فلكل زمان منطق يوافقه غير أن البحث يصر على أن إعادة دراسة المثل من هذه الزاوية سيضيف على هذا الموروث نقاطا هامة، وسيكشف-كما ذكرت آنفا- عن طاقات استثنائية في الجانب الفني لهذا النوع الأدبي.

بيد أن هذا التناول لا يجوز أن يقع دون أن نتسلح بالوعي الكافي ن والوعي الذي اقصدته وعي الحاضر بالماضي، فالوعي بالتراث هو وعي بمنجز بشري، وليس في الماضي ما يقدر إلا ما اتفق على تقديسه كالقران وما جاء عن نبي مرسل. ولكننا نغار على ذلك الموروث، وندافع عنه غيرة الحريص الواعي، وهذه الغيرة لا تمنعنا من الموضوعية والتنقيح والتنقيب ورفض المخالف للفطرة والحقيقة.

إطار البنية السردية

تحاول هذه الدراسة أن تشكل منهجية ما، وفق رؤية نقدية استكشافية تتناول التشكيل السردية للمثل (1)، محددة العناصر المكونة لنصوصها، وقد تبين للباحث أن جملة البنية التكوينية للمثل تأتي من خلال تكوين ثلاثي الأركان: نص، وصيغة، وقصة، وهي تبين رؤيتها لحقل عملها، وتضيء منهجها من خلال تتبع مفردات البنية السردية ومتعلقاتها الرئيسية "الإطار، والأحداث، والشخصية، والفضاء".

اما المثل نفسه فهو الركيزة الأساسية المشكلة لهذه البنية؛ فحينما نقول: "أسرع من نكاح أم خارجة" (2)، فإن الدراسة السردية ستنصب على هذا المتن أولا، ثم تنطلق إلى فضاءاته، فندرس جملة المثل، وندرس مؤداها اللفظي، ثم أبعادها الدلالية المنوطة بتجربة الفرد أو الجماعة.

لغة: عبارة عن قول في شيء يشبه قولاً في شيء آخر، بينهما مشابهة؛ ليبين أحدهما الآخر، ويصوره نحو: الصيف 1 ضيعت اللبن

والمثل في الأدب العربي: قول محكي سائر، يقصد به تشبيه حال الذي حكى فيه بحال الذي قيل لأجله، أي: يشبه مضربه بمورده، مثل: رب رمية من غير رام. انظر: الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ضبطه وراجعته محمد خليل عيتاني دار المعرفة بيروت، الطبعة الأولى 1418 هـ 1998م ص58. وانظر: عبد الرحمن النحلوي، التربية بضرب الأمثال، دار الفكر دمشق، دار الفكر المعاصر بيروت، الطبعة الأولى 1419 هـ 1998م ص59.

أبو الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم الميداني النيسابوري (المتوفى: 518هـ) تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، 2 دار المعرفة - بيروت، لبنان، ج2، ص348. د. ت.

والحقيقة أن المثل- غالبا ما- يبني على أساس من خبرة جماعية، أو تجربة فردية، تحظى بالقبول والتداول، وهو- أي المثل- أقل تجريدا من الحكمة، وأكثر تخصيصا، وربما انبنى على بعد حسي واتسم بإيجاز اللفظ وإصابة المعنى، وحسن التشبيه.

أما فضاءات المثل المتمثلة بالقصة والراوي؛ فإنها جديرة بالدراسة؛ لأنها تقدم إضاءة نوعية، تعين على فهم المثل، ووضعها في سياقه المشابه عند ضربه لمن شابهه. وحينما نعود إلى المثل ذاته، فإننا نجد أن بنيته الذاتية تدفع باتجاه تشكيل رؤية سردية خفية، مع العلم أن النص المكثف والموجز لا يحتمل أية قيمة حكائية في ذاته، إلا أن القيمة الحكائية قد تقع على عاتق المتلقي، حين يبدأ بتشكيل أسئلة افتراضية من شأنها أن تعمق القيمة الدلالية لهذه العبارة الموجزة، وتستحضر نسقا تعبيريا افتراضيا ذا سمة سردية من نحو: من قائل هذه العبارة؟ وما قصة أم خارجة؟ وما قصة زواجها السريع؟ وقد تساعد بعض الأفعال المشكلة لمادة المثل في تجسيد هذه الرؤية السردية كما في قول المثل " وافق شن طبقة" فالفعل الماضي هنا يثير زوابع زمانية ماضوية مطلقة تحفر في العمق لتتقصى دلالة الحدث: كيف تم التوافق، ومتى؟ وتحاول تجسيد مادة السرد عبر استحضار شخصيتين افتراضيتين هما: شن، طبقة.

هذه المادة الخام للمثل استطاعت- حتى اللحظة- أن تقدم لنا قيما افتراضية لفضاء سردي أعمق جذرا، وأوسع تفصيلا؛ ولعل هذا لن يتم دون ربط مادة المثل بقصته أي بفضاءه، وهنا تبدأ عملية الاستحضار، بل تصبح هذه العملية الاستحضارية ضرورة من ضرورات التوجيه النقدي، ولن تتم هذه المزوجة التكاملية قبل أن نعثر على نص رديف يضبط إيقاعات المثل، ويوجهها توجيها يجب عن الاسئلة السردية الافتراضية المرجئة لدى المتلقي عند قراءة المثل للوهلة الأولى، فنقرأ في مجمع الأمثال ما نصه: " قَالَ الشَّرْقِيُّ بْنُ الْقَطَامِيِّ: كَانَ رَجُلٌ مِنْ دُهَاةِ الْعَرَبِ وَعُقْلَانُهُمْ يُقَالُ لَهُ شَنْ، فَقَالَ: وَاللَّهِ لَأُطَوِّقَنَّ حَتَّى أَجِدَ امْرَأَةً مِثْلِي أَنْتَزُوجَهَا، فَبَيْنَمَا هُوَ فِي بَعْضِ مَسِيرِهِ إِذْ وَافَقَهُ رَجُلٌ فِي الطَّرِيقِ، فَسَأَلَهُ شَنْ: أَيْنَ تَرِيدُ؟ فَقَالَ: مَوْضِعٌ، كَذَا، يَرِيدُ الْقُرْبَةَ الَّتِي يَفْصِدُهَا شَنْ، فَوَافَقَهُ، حَتَّى [إِذَا] أَخَذَا فِي مَسِيرِهِمَا قَالَ لَهُ شَنْ: أَنْتَحْمَلْنِي أَمْ أَحْمَلُكَ؟ فَقَالَ لَهُ الرَّجُلُ: يَا جَاهِلٌ أَنَا رَاكِبٌ وَأَنْتَ رَاكِبٌ، فَكَيْفَ أَحْمَلُكَ أَوْ تَحْمَلْنِي؟ فَسَكَتَ وَعَنْهُ شَنْ وَسَارَ حَتَّى إِذَا قَرُبَا مِنَ الْقَرْيَةِ إِذَا بَزَرَ عَ قَدِ اسْتَحْصَدَ، فَقَالَ شَنْ: أُنْزِرْ هَذَا الزَّرْعَ أَكَلٌ أَمْ لَا؟ فَقَالَ لَهُ الرَّجُلُ: يَا جَاهِلٌ تَرَى نَبَاتًا مُسْتَحْصِدًا فَتَقُولُ أَكَلٌ أَمْ لَا؟ فَسَكَتَ عَنْهُ شَنْ حَتَّى إِذَا دَخَلَ الْقَرْيَةَ لَقِيَتْهُمَا جِنَازَةٌ فَقَالَ شَنْ: أُنْزِرْ صَاحِبَ هَذَا النُّعْشِ حَيًّا أَوْ مَيِّتًا؟ فَقَالَ لَهُ الرَّجُلُ: مَا رَأَيْتُ أَجْهَلَ مِنْكَ، تَرَى جِنَازَةً تَسْأَلُ عَنْهَا أَمِيَّتُ صَاحِبِهَا أَمْ حَى؟ فَسَكَتَ عَنْهُ شَنْ، لِأَرَادَ مُفَارَقَتَهُ، فَأَبَى الرَّجُلُ أَنْ يَتْرُكَهُ حَتَّى يَصِيرَ بِهِ إِلَى مَنْزِلِهِ فَمَضَى مَعَهُ، فَكَانَ لِلرَّجُلِ بِنْتُ يُقَالُ لَهَا طَبَقَةٌ فَلَمَّا دَخَلَ عَلَيْهَا أَبُوهَا سَأَلَتْهُ عَنْ صَافِيهِ، فَأَخْبَرَهَا بِمَرَاغَتِهِ إِيَّاهُ، وَشَكَا إِلَيْهَا جَهْلَهُ، وَحَدَّثَهَا بِحَدِيثِهِ، فَقَالَتْ: يَا أَبَتُ، مَا هَذَا بِجَاهِلٍ، حَتَّى نَقَطَعَ طَرِيقَنَا وَأَمَا؟" فَأَرَادَ أَنْتَحَدَّثَنِي أَمْ أَحَدَّثَكَ؟ أَمَا قَوْلُهُ "أَنْتَحْمَلْنِي أَمْ أَحْمَلُكَ

قوله "أترى هذا الزرع أكل أم لا" فأراد هل باعه أهله فأكلوا ثمنه أم لا، وأما قوله في الجنازة فأراد هل ترك عقبا يحيا بهم ذكره أم لا، فخرج الرجل فقعد مع شئ فحادثه ساعة، ثم قال أحب أن أفسر لك ما سألتني عنه؟ قال: نعم فسره، ففسره، قال: ما هذا من كلامك فأخبرني عن صاحبه، قال: ابنة لي، فخطبها إليه، فزوجها إياها، وحملها إلى أهله، فلما رأوها قالوا: وافق شئ طبقة، فذهبت مثلاً. (1)

لو تتبعنا هذا النص، الذي انفرد ببنية حكاية مكتملة، مع التنويه-مسبقا- أن لا علاقة لهذا النص ببنية المثل ذاته، فنحن- هنا- مع نص مستقل، إلا أنه رديف يكشف عن مدخلات جديدة، تجعل من الجملة النحوية، التي يتكئ عليها المثل، نصا كامل الدلالة، بل سيفتح النص الأصلي على دلالات جديدة من خلال البوابة السردية؛ فالقصة التي فضحت المثل، أو شرحته، تحتوي على عناصر قصصية ليست في المثل الأصلي، وربما كانت دراسة قصة المثل أجدى- من الناحية الفنية- من دراسة المثل ذاته، لولا أن المثل يعد الأساس الذي بنيت على غرار ه القصة فلا مناص من تناوله.

لكن دعنا نوظف تلك الإشعاعات، التي جادت بها قصة المثل، في دراسة المثل، فجملة "وافق شئ طبقة" هي النص الكامل لمادة المثل، وهي جملة مركزة موجزة؛ لكن دعنا نوسع لها الفضاء، لنقول: ربما كان قائل هذه الجملة رجلا حكيما شهد الحادثة، قالها عابر طريق- مثلا- فاستظرفها السامعون، فغدت مثلا، ومن هنا؛ فإن هذه الجملة الموجزة قد استدعت شخصية ثالثة، أي أننا أمام ثلاث شخصيات: شئ وطبقة والراوي.

وهنا تظهر الشخصية كلاعب أساسي في توجيه سردية المثل؛ فالقصة تستدعي دالا تاريخيا مكن- من خلال الشخصية- لكشف أوجه المقاربة بين شئ وطبقة، وليس سوى القصة من يستطيع أن يؤكد هذه المطابقة بين الشخصيتين.

وإذا كانت المطابقة الشكلية تستدعي نوعا من الوصف المكاني؛ فإن قصة الحدث ستقدم أنموذجا زمانيا- من خلال ما جرى- لنكون مع وحدتين متلازميتين: وحدة مكانية وصفية تؤكد أوجه المطابقة، ووحدة زمانية تثبت مصداقية الحدث، وتشير إلى تفاصيله التي جرت، وعبر هذين المكونين (الزمانى، والمكانى) تقع البنية السردية.

إن الصفات الأساسية للمثل (الإيجاز، والحذف، وغياب الحدث، ونمو اللغة السردية وحركة الشخوص قد تسبب إعاقات حقيقية أمام الباحث عن بنية سردية في المثل، لكن العناصر الإضافية التي يمثلها الإطار المفترض للمثل ستعوض هذا النقص، وتسد تلك الثغرة؛ فقصة المثل التي بدأت بفعل سردي من الدرجة الأولى "كان"، وصيغة تعبيرية اكتملت بنيتها السردية من فعل وحركة وزمن وحدث، قد قامت بدور المنقذ الذي ملا الفراغ، وأحكم السبك المطلوب، بل إن هذه الإضافة قد

أبو الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم الميداني النيسابوري (المتوفى: 518هـ) تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة - بيروت، لبنان، ج2، ص359. د. ت.

أحكمت- فنيا- بحيث تجد أننا أمام نص حكائي هو المقصود أصلاً من المثل، وان لم يصرح به.

ولا يشترط في شخصية المثل أن تكون معروفة مسماة، بل ان قصة المثل هي التي تكشف عن تلك الشخصية كما في المثل "إِيَّاكَ أَعْنِي وَأَسْمَعِي يَا جَارَةَ" (1). ففي هذا المثل لا بد من استحضار كافة الفضاءات المعينة على تحليل شيفرات الدلالة المكنونة في كل من الكلمات (الضمير في إيالك) و(الضمير في أعني) و(جارَة).

وقد جاء في مجمع الأمثال أن "أول من قال ذلك سهل بن مالك الفزاري، وذلك أنه خرج يريد النعمان، فمر ببعض أحياء طيء، فسأل عن سيد الحي، فقيل له: حارثة بن لأم، فأمر رَحْلَهُ فلم يُصِبْهُ شاهدا فقالت له أخته: انزل في الرَّحْبِ والسَّعَةِ، فنزل فأكرمه ولاطفته، ثم خرجت من خبائها فرأى أجمل أهل دهرها وأكملهم، وكانت عَقِيلَةً قومها وسيدة نساءها، فوقع في نفسه منها شيء، فجعل لا يَدْرِي كيف يرسل إليها ولا ما يوافقها من ذلك، فجلس بفناء الخباء يوماً وهي تسمع كلامه، فجعل ينشد ويقول:

يَا أُخْتَ خَيْرِ الْبَدْوِ وَالْحَضَارَةِ... كَيْفَ تَرَيْنَ فِي فَتَى فَرَارَةٍ
أَصْبَحَ يَهُوَى حُرَّةً مَعْطَارَةً... إِيَّاكَ أَعْنِي وَأَسْمَعِي يَا جَارَةَ

فلما سمعت قوله عرفت أنه إياها يعني، فقالت: ماذا بقول ذي عقل أريب، ولا رأي مصيب، ولا أنف نجيب، فأقم ما أقمت مكرماً ثم ارتحل متى شئت مسلماً، ويقال أجايبته نظماً فقالت:

إِنِّي أَقُولُ يَا فَتَى فَرَارَةٍ... لَا أَبْتَغِي الرَّوْحَ وَلَا الدَّعَارَةَ
وَلَا فِرَاقَ أَهْلِ هَذِي الْجَارَةِ... فَارْحَلْ إِلَيَّ أَهْلِكَ بِاسْتِخَارَةَ

فاستخيا الفتى وقال: ما أردت منكراً واسوأته، قالت: صدقت، فكأنها استخيت من تسرعها إلى تُهْمَتِهِ، فارتحل، فأتى النعمان فحباه وأكرمه، فلما رجع نزل على أخيها، فبينما هو مقيم عندهم تطلعت إليه نفسها، وكان جميلاً، فأرسلت إليه أن أخطبني إن كان لك إليّ حاجة يوماً من الدهر فإني سريعة إلى ما تريد، فخطبها وتزوجها وسار بها إلى قومه.

يضرب لمن يتكلم بكلام ويريد به شيئاً غيره. 2

من خلال هذا الاقتباس المهم لقصة المثل نجد أن المثل قد قيل في قصة واقعية لها شخوصها وتاريخها وأبطالها، لكن ثمة شيء مهم في المثل نجده في تعقيب الشارح حين قال: "يضرب لمن يتكلم بكلام ويريد به غيره".

وعند إعادة كتابة المثل بطريقة جديدة، فإننا سنعثر على عناصر سردية تكشف عن إمكانية إشعاعية موفقة في الاستدلال؛ حيث بروز واضح لعالم الشخصيات،

1. مجمع الأمثال، ج1، ص49، مرجع سابق..

2. نفسه، ص49.

واختفاء للسارد الموجه للخطاب السردى، وهذا ما يلححه السامع وهو يتلقى المثل عبر كلمة "أعني"، ثم يوجه الخطاب السردى عبر فعل الأمر "اسمعي" حيث يحث السارد الشخصية الأساسية في المثل للمشاركة في الدلالة، وهنا تتجلى البنية الدرامية بوضوح حيث تعدد الشخصيات ونشوب خطاب شبه حوارى، وهذه البنية الحوارية أو الدرامية ضرورية لبناء الحدث، بينما - وهذا هو المهم - تكشف بعض الكلمات عن متعلقات محذوفة، تستدعي استحضار النص الحكائي المغيب، وهنا تأتي أهمية الاستعانة بقصة المثل؛ لأن جزءاً من المدلول اللغوي مرجأ ريثما نستحضر قصة المثل لتكشف لنا عنه.

صحيح أن من يستخدم المثل لن يحتاج إلى قصته، ما دام قد عرف لما يضرب له، إلا أن قصة المثل هي التي أعطته مشروعية الوجود.

بل أن القصة تصبح جزءاً من المثل يفقد المثل دونها أهم مكوناته ودلالته؛ فمثلاً في المثل "أينما أوجه الق سعدا" (1) فلو نظرنا إلى كلمة "سعدا" - هنا فإنها ستكون ساذجة إلى الحد المضحك، ما لم ترتبط بحادثة تكشف عن سر اختيار هذا الاسم دون غيره، وهنا تبدأ عملية الربط فنجد أن سعدا كان سيد قومه فوجد منهم جفوة فرحل عنهم إلى غيرهم فوجد يغيرهم يفعلون بأسيادهم ما يفعل قومه به فقال ما قال وجرى قوله مثلاً 2.

لكن دعنا - أيضاً - نؤكد على سمة مهمة من سمات المثل التي تؤهله ليلج عالم السرد؛ فجملة المثل لا بد أن تنطوي على ثنائية ما، لبناء مفارقة درامية، وهذه الدرامية تغنيه سردياً؛ ففي المثل السابق يمكن أن نلمح المفارقة في طبيعة توجيه الخطاب، فمع أن المخاطب في قول القائل: "إياك أعني واسمعي يا جارة" هو السامع الأول من الخطاب، إلا أن الجارة هي المقصودة من الخطاب وهنا انحراف دلالي يشبه طريقة التورية في البلاغة، وهنا تأتي المفارقة لتضع النص في جو درامي، يوسع من أفق الدلالة ويفتح بواباتها على تفسيرات أبعد.

وفي بعض الأحيان تأتي المفارقة عبر التضاد اللغوي الذي تحمله الكلمات؛ كما في قوله: "إِذَا ظَلَمْتَ مَنْ دُونِكَ فَلَا تَأْمَنْ عَذَابَ مَنْ فَوْقَكَ" (3). فهنا ظلم يقابله أمن، ودون عكسه فوق.

وإذا كان استحضار المثل لا يستدعي استحضار قصته بالضرورة على اعتبار أن المثل نص مكتف بذاته، فإن استحضار القصة مرهون بحضور المثل في ذهن الراوي؛ ومن هنا تأتي خصوصية قصص الأمثال بوصفها إثباتاً لمشروعية المثل، من حيث هو خلاصة تجربة إنسانية، تحاول النصوص القصصية جعلها أقرب إلى التاريخ، بالإشارة - على سبيل المثال - لمواضيع اجتماعية معروفة؛ كالانتماء

نفسه، ص 188

راجع القصة في مجمع الأمثال، ص 288

نفسه، ص 360

القبلي لبعض الشخصيات، أو نسبة بعض الأحداث لشخصيات معروفة؛ فإن كانت تلك القصص خيالا فقد روعي فيها الإيهام بالواقع لإكسابها بعض الملامح التاريخية. وسواء أكانت قصص الأمثال حقيقية أم خيالية فإنها -في الحالين- جزء من التاريخ الثقافي للمجتمع(1).

الشخصية في المثل

تعد الشخصية العنصر المحوري، ليس في قصة المثل فحسب، وإنما في أي عمل قصصي، بل ثمة من يقول بأنها: العمل القصصي نفسه، وإنه بالإمكان أن يغفل الزمان والمكان والحدث في القصة؛ لكن لا يمكن إغفال الشخصية باي حال(2)؛ فالشخصية في القصة، هي عنصر البناء الأساس؛ ذلك أن الأشياء والأحداث توجد بوجود الشخصية، والشخصية هي التي تمنح الأحداث والازمنة والاماكن وجودا، وهي التي تعيها معنى وتجعلها مفهومة(3).

وعلى الرغم من أهمية الشخصية؛ إلا أنها لم تحظ بذلك الاهتمام المطلوب من الباحثين- كما يرى الباحث- سواء في جانب عمق البحث النظري، أو في جانب الدرس التطبيقي، ولعل بنية الشخصية في المثل ودورها في توجيه دلالة الخطاب المقترض - وذلك باعتبار المثل جملة مكثفة ذات دلالات إيحائية بعيدة- ستنشكّل ابجدية من أبجديات الدرس النقدي المتناول لسردية المثل؛ فلا معنى للحديث عن سردية لا شخصية فيها، فتجرد المثل من عالم الشخصية يحيله- في أغلب الأحيان- إلى جملة فاقدة الدلالة.

وقد شكّلت الشخصية- في نصوص الأمثال- ركنا من أركان العلاقة بين هذه النصوص، ومراجعتها الواقعية، فهي تقوم بمهمة استراتيجية بين زاويتي الاخبار والتمثيل؛ ففي الوقت الذي تعبر فيه عن تاريخ لحظة زمنية، وتجربة تاريخية، تقوم بدور المترجم الناقل لدلالة التجربة وإخراجها إخراجا تمثيلا في عالم الواقع. وهي -مع تقديمها لتجربة الصيغة وإحوائها بفضاء وقوعها لا تستغني عن دور الشخصية بوصفها العنصر الأولي والأساسي الذي "يتجسد في العمل السردى ضمن عطاءات اللغة التي يغذوها الخيال للنهوض بالحدث، وللتكفل بدور الصراع داخل هذه اللعبة السردية العجيبة(4).

وإذا كانت الشخصية في النصوص السردية، عموما، وفي نصوص الأدب الواقعي بشكل خاص قد وُجّهت لفحص هذه العلاقة، من خلال معاينة تجسدها ضمن

1 ناصر بن صالح العجيلان، الشخصية في قصص الأمثال العربية، بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في جامعة الملك عبد العزيز بتاريخ: 1420/3/7هـ، وتمت إجازتها. عام 2009م (بالتعاون مع المركز الثقافي العربي. ص5.

2 هنري جيمس، مقدمة قصة السفراء، نقلا عن: حسين الواد، البنية القصصية في رسالة الغفران، تونس، دار الجنوب، 1993، ص84.

3 Narrative kenan. rimmmon انظر حول هذا الموضوع: fiction.londen.newwaccente.1983.p35.

4 لؤي حمزة عباس، سرد الأمثال، من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2003، ص131.

سياق اجتماعي معين، ورصد مختلف تغييراتها خلال تغير مجرى الأحداث؛ فإنها تولد في نصوص الأمثال، وتنمو وتتفاعل، وترتفع بأهداف النصوص، وتنجز مهماتها في كشف تجربة صيغة المثل، والتمثيل لها.

وإذا كانت الأمثال قد عدت صورا معرفية، تحمل بين أهم ما تحمل ألياف التجربة الإنسانية، وهي تنعكس أبنية وأنساقا على مرآة العقل، فإن الشخصية تعد في مثل هذا التصور واحدا من أهم ملامح التجربة، وأوضح أطيافها؛ لأنها العنصر الذي تناط به مهمة الحركة بين مجالي المرجع والنص. من دون أن يفقد خلال حركته صورته الأولى، أو يغادر ملمحا من ملامحه، فهو يحافظ على العلاقة التي تقام بين النص ومرجه؛ فتتكون له حينئذ صورتان: صورة تاريخية، وأخرى أدبية (1). وهاتان الصورتان تعملان في نسق واحد وتنتجان في امتزاجهما وتضافرهما مرتكزا أساسيا من مرتكزات نصوص الأمثال.

أما حضور الشخصية التاريخية في نصوص الأمثال باسمها، ولقبها، وكنيتها، وبسماتها الجسدية، وما عرف عنها من نزوع، واهتمامات؛ فذلك يعين على تأمين هذه الصلة والارتفاع برصيد كتب الأمثال لتقوم بالنقاط جانب من التجربة الإنسانية، وإضاءة صيغها، وبيان وقائعها؛ وبذلك سنقترب من من حقيقة ما تروي، وتوثيق تاريخيته، بحضور الشخصية نفسها التي تعد -بما تعز به من معلومات- وثيقة تاريخية، إنسانية تستحضرها النصوص للارتفاع بمصادقية روايتها، وان خضعت الشخصية نفسها لاسطورية الحضور، واستجابت في أداء تجاربه، لهيمنة الخيال وقوة تشكله (2).

وعندما نبدأ في دراسة الشخصية، من خلال نوعياتها ومستويات حضورها، بغية الوقوف على جانب من جوانب نصوص الأمثال، وتبين حيويتها وفاعلية تعاملها مع عناصرها السردية التي تنظم وتواشج، في سبيل تعيين أدبية مكتب الأمثال؛ فإن النصوص التي تنطوي على شخصيات متعينة، ومسامة تنقسم بدورها قسمين، تستحضر الشخصية في القسم الأول من خلال نص واحد؛ فهي وليدة تجربة مفردة، فيما تمتد شخصيات القسم الثاني على مدى أوسع من التجارب والخبرات، عبر عدد من النصوص، بما يمنحها من خلال سعة مساحتها السردية وامتداد علاقاتها مع الشخصيات فرصة لكشف سماتها على نحو واضح، وتأمين صلة أقوى من الصيغ بما يمكن تسميتها "صيغ أمثال الشخصية"، قبل أن تكون عامة لما تشتمل عليه من صفات، أو ما ينتج منه من مواقف ترتبط بشكل مباشر بشخصياتها كما في صيغ أمثال "لقمان" على سبيل المثال.

يكشف المدخل السابق عن نقطة مهمة في دراسة المثل، فنيا، ذلك بأن نصوص الأمثال أسوة بنصوص الأدب السردية، لا تنطوي - في جانبها القصصي - على صورة

نيلة ابراهيم، لغة النص في التراث العربي، مجلة فصول المصرية، مجلد 2، عدد 2، 1982، ص 17.

سرد الأمثال، مرجع سابق، ص 135.

واحدة للشخصية، تنتقل بين مختلف وقائع صيغتها، وتتجسد -على الرغم من تباين تجاربها، بل إنها تقدم سمة سردية مهمة من سماتها، من خلال صور متعددة تقتضيها نوعية التجربة وخصوصية أدائها.

بالإنسان بوصفه محور اهتمام وتبرز أهمية الشخصية من خلال ارتباطها بالقصة، كما أنها تنطق بالمثل ولها يضرب، علاوة على أن المثل يأتي في قصص بوصفه تلخيصا لتجربة إنسانية متعلقة بشخصيات؛ ولهذا فإن الشخصية الأمثال الإنسانية مرتبطة بقصة المثل من خلال ثلاثة أوجه: الوجه الأول يتعلق براوي القصة ومؤلفها، والجنب الثاني يتعلق بالمروي له والمتلقي، أما الجنب الأخير فيتمثل في أبطال القصة أنفسهم، وهذه الشخصية هي التي يقع عليها مركز النقل في السرد، ومن هنا جاء الاهتمام بهذه الشخصية دون أن يعني ذلك عزلها عن النص، بل إن البحث سيتعامل معها على أنها محور للدراسة. وبهذا؛ فإن دراسة الشخصية قد تعني دراسة معطيات السرد كافة.

ولو أننا عدنا لقصة المثل السابق "وافق شن طبقة" وتناولنا بناء الشخصية فيه، وكيف أن القصة سعت لبناء النموذج المثالي، المتشكل في شخصية البطل المحتمل "شن" الباحث عن شبيهه المتميز "طبقة" من خلال رحلة الذكاء، وهنا نرى كيف ان السرد عمل فنيا على اخراج هذا النموذج البشري بصورة إبداعية عبر الحبكة الحكائي القائم فعلا في أرض النص، بقيادة "شن" وتوجيه من السارد الخفي ن وبلغة سردية مباشرة بدأت بالفعل "كان" واسمها المضمرة، لكن الحدث بدا ليكتمل في رؤية تشبه الخيال، حيث يجد "شن" "طبقة" ويتزوجا، وبزواجهما يصبح المثل اعمق دلالة وأكثر إقناعا، وأجود امتاعا. وهنا نجد أن الشخصية هي التي لعبت الدور الأكبر في تحقيق ذلك كله ن حينما قادت العملية السردية فتطور معها الحدث واكتملت الحكمة ن وجاء الحل ليصبح مثلا مضروبا ومؤثرا.

ولا بد - ونحن نتناول الشخصية في المثل- من دراسة شخصية الراوي الذي يقدم الشخصية، من تقنيات السرد ما عرف بأنواع السارد، وهنا قد نتحدث عن أصوات الرواة المحتملين، وحينما نستقرئ قصص الأمثال نجد أن قصص الأمثال تتكئ في أكثرها على صوتين هما: صوت الراوي وصوت المؤلف، ويتضح صوت المؤلف من خلال حضوره، في بداية القصة، واثنائها، وفي ختامها، مقارنا هذا الصوت لدى مؤلفي قصص الأمثال، كما بدا ذلك في قصة "شن وطبقة" حين اورد الضبي المثل على لسان الشرقي بن القطامي.

كما أن دراسة أنواع الرواة الذين يقدمون قصص الأمثال يساعد على فهم طبيعة البناء السردى لقصص الأمثال، وهنا نعود الى التقسيم الكلاسيكي لأنواع الرواة: الراوي كلي المعرفة، والراوي الخارجي أو ما يعرف بعين الكميرا، والراوي الداخلي. هؤلاء يمكن تعقب حضورهم الكمي في النص ن ورؤية الكيفية التي يوجهون من خلالها الخطاب السردى وتناول سمات كل راو وعلاقته بالشخصية.

من نحو آخر يمكن التعرض لطرق تقديم الشخصيات في قصص الأمثال من كل راو أو مؤلف، والراوي- كما نعلم- قد يكون المؤلف أو قد يكون سواه، فيمكن مثلا دراسة النسب التكرارية لحضور الشخصية، وكيف قدمها المؤلف عبر سناريوهات السرد المتعددة. وهذا يدعو الى معرفة انواع الشخصيات من نحو ن ثم دراسة سماتها ولغتها وأبعادها المعروفة في العرف السردى: كالبعد الاجتماعي او الثقافي أو الجسدي، بل يمكن تصنيف هذه الشخصية تصنيفا جنسيا، إلى رجل وامرأة مثلا وعرض سمات كل جنس منهما، ويمكن تعقب الملامح السردية المنتجة من خلال هذه المفارقة أو التمايز الجنسي، ولعلنا سنصل من خلال هذه المقارنة المحتملة الى وظيفة الشخصية كما تعرضها قصة المثل، أي أنا سندرس علائق الوظائف في البنية السردية مما يعني توسعا في مجالات الدرس النقدي وقد نصل الى منتج علائقي شبه متلازم يجمع بين الشخصية والوظيفة والعلاقة. اي علاقة الشخصية بالوظيفة، بل إن هذه البنية الثلاثية سترتبط بالنص الأصلي لتكشف عن اللغز الدلالي المرجأ، وبهذه العلائق المتداخلة نستطيع الكشف عن جوانب اسليب الامثال اللغوية، ومدى ارتباطها بشخصيات معينة، أو بدلالات النص ذاته.

ويمكن دراسة أسلوب المثل من زاوية تلك العلاقة القائمة بين البناء اللغوي وبناء الشخصية من حيث مثلا اول المثل وقصره، عدد شخصياته ونوعيتها، هل صرح بالشخصية أم كنى بها؟ هل جاءت مجردة أم موصوفة أم مضافة؟ هل المثل كان منظوما أم منثورا؟ وهل الشخصية تكررت في المثل أم كان ورودها مرة واحدة.

أما الأنواع النمطية للأمثال، المرتبطة بمعطيات نمطية معينة، فهذه قد تكشف عن أنماط بعينها تتعلق بصيغة القصة الصرفية، من خلال الاعتماد على النتائج السابقة كلها اي من خلال اعتماد فكرة العلائق الثلاثية، ودراسة الشخصية، ووظيفتها وعلاقتها بالنص، ينقلنا للتعرف على الدلالة الصرفية لقصة المثل، ووظيفة هذه الصيغة.

نستطيع مثلا أن نعقد فصولا من المقارنات الثنائية من نحو: الدلالة والاسلوب، والدلالة والشخصية، والدلالة والنمط، وهذا كله سيصب في تقديم رؤية ثقافية ذات بعد تاريخي لهذا النمط الأسلوبى العربى.

الحدث في المثل

إذا كانت الشخصية قد شكلت ركيزة أساسية، تدور حولها أبجديات السرد، في القصة وفي النص؛ فإن الحدث هو الإطار الفعلي الذي تتحرك من خلاله الشخصية، وتبنى عبر محطاته، ولولاه لما وجدنا حكاية للمثل؛ فالشخصية ترتسم من خلاله، وتمر عبر معالم البنية السردية الحقيقية التي تكسبه سمة الأدبية إلى عالم التشكل المكتمل؛ ذلك أن "أبسط شكل للقصص النثري هو قصة تحكي سلسلة من الأحداث" (1). ومعلوم أن "الأحداث"، وهي تشكل وحدة مؤثرة من وحدات نصوص

1 أدوين موير، بناء الرواية، ترجمة: ابراهيم الصيرفي، مراجعة: عبدالقادر القط، الدار المصرية للتأليف والنشر 1965، ص12.

الأمثال، وتسهم في نمط من الصياغة يراعي فيه التأليف للواقعة التاريخية، وهي تتداخل مع التخيل في نصوص المؤلفين العرب الأوائل، فتضيء توجهها عربيا قديما، اختصت به القصص، بدأ منذ العصر الجاهلي، ثم نمى وازدهر في العصور الإسلامية، نما من داخله، ووفقا لمنطقه الخاص، ولمنطق العصر والمجتمع اللذين كان يخاطبهما¹.

وتعتمد قصة المثل- في الأغلب - على النسق التتابعي الذي يبني حكايا من خلال متتاليات زمنية رتيبة، تشكل بدائية النص الحكائي، وأحيانا تقوم البنية على أساس كشف الحالة السببية التي من أجلها قيل المثل، وذلك من خلال "رصد للوقائع التي يفرضي تلاحمها وتتابعها إلى تشكيل مادة حكاية تقوم على جملة من العناصر الفنية والتقنية والألسنية معا"⁽²⁾.

وهذا التتابع من شأنه أن يبدأ بتشكيل الدور الحقيقي الذي يصنعه الحدث في سردية النص؛ حيث توجد حركة السرد، وتؤمن فعاليته بما تكون بينها من علاقات وما يقترح لها من ترتيب، فإن ما يعنينا في القصة -بالدرجة الأساسية- حسب تعبير (روبرت شولتز) هو ترتيب الأحداث⁽³⁾، وانتظام حضورها، وهي تحقق عبر النسقين المذكورين- التتابعي والسببي- شكلين مهمين، هما: عدة تجليها في قصة الأمثال، سواء ما استحضر منها بصورة مفردة، ليقدم -باعتماده خيرا معينا- تجربة محددة لمثل لا تبدو معه مجتزأة، أو مقطوعة، أو ما انتظم منها مع مجموعة أخبار يتميز كل منها باستقلال نسبي، لكنها ترتبط فيما بينها برابط معين، شخصية أو حدث، ففي النسق الأول- الذي يعد أكثر الأنساق بدائية في الأدب- تقدم قصة المثل على أساس رواية الحدث جزءا بعد آخر، من دون أن يكون بين هذه الأجزاء شيء من قصة أخرى، وهو يلاحظ على نحو خاص في الأمثال التي تنطوي على حدث واحد، توجه لتقديم أجزاء تقديم تراتبيا، في حين تعمد في النسق الثاني إلى تضيد مجموعة من الأحداث المستقلة التي يربط فيما بينهما، كما تقدم، رابط معين من دون أن تفرط بحضور النسق الأول في تقديم كل الأحداث منها، وقد تتوجه النصوص لتقديم تنويع داخل نسقها يهيئ لأحداثها مجالا مناسباً للتوسيع مساحتها السردية بما يسهم في استضافة عدد من الصيغ التي لا ترتبط ارتباطا مباشرا بموضوعها الأساس، أو شخصيتها، بل تنبثق عن توزيع داخلي.

ونحاول-الآن- استحضار تتابعية بعض الأمثال لنبين كيف تقام البنية السردية، من خلال ترابطات وارتباطات تبنى على التتابع حيناً، وعلى السببية حيناً آخر؛ لنختار ما جاء في مادة المثل "الحديث ذو شجون"

1- سرد الأمثال مرجع سابق، ص 89.

2- سرد الامثال، ص 290.

3- راجع في هذا ما كتبه روبرت شولتز، في كتبه: البنيوية في الادب، ترجمة: حنا عيود، منشورات اتحاد الكتاب 3 1984، دمشق،

وأول من قال هذا المثل ضَبَّة بن أد ابن طابخة بن إلياس بن مُضَر، وكان له ابنان يقال لأحدهما سَعْد وللآخر سعيد، فنقرت إبل لضبة تحت الليل، فَوَجَّه ابنه في طلبها، فتفرقا فوجدَها سَعْد، فردَّها، ومضى سعيد في طلبها فلقبه الحارث بن وكان على الغلام بُرْدَان فسأله الحارث إياهما، فأبى عليه، فقتله وأخذ بُرْدِيَه، كعب، فكان ضبة إذا أمسى فرأى تحت الليل سَوَادَا قال: أَسْعُد أم سعيد؟ فذهب قوله مثلاً يضرب في النجاح والخيبة، فمكث ضبة بذلك ما شاء الله أن يمكث، ثم إنه حجَّ فوافى عُكَاط فلقى بها الحارث بن كعب ورأى عليه بُرْدِي ابنه سعيد، فعرفهما، فقال له: هل أنت مُخْبِرِي ما هذان البردان اللذان عليك؟ قال: بلى لقيتُ غلاماً وهما عليه فسألتُهُ إياهما فأبى علي فقتلته وأخذتُ بُرْدِيَه هذين، فقال ضبة: بسيفك هذا؟ قال: نعم، فقال: فأعطينيه أنظر إليه فإنني أظنه صارماً، فأعطاه الحارث سيفه، فلما أخذَه من يده هَرَّه، ثم ضربه به حتى قتله، فقيل له: يا ضبة أفي الشهر الحرام؟ الحديثُ ذو شجون، وقال فقال: سَبَقَ السيف العذل، فهو أول مَنْ سار عنه هذه الأمثال الثلاثة. قال الفرزدق: كَضْبَةَ إذ قال: الْحَدِيثُ شُجُونٌ ثم ضربه به حتى قتله، لا تأمننَّ الحرب إنَّ استَعَارَهَا. فقيل له: يا ضبة أفي الشهر الحرام؟ فقال: سَبَقَ السيف العذل، فهو أول مَنْ سار عنه هذه الأمثال الثلاثة. قال الفرزدق:

"1. لا تأمننَّ الحرب إنَّ استَعَارَهَا... كَضْبَةَ إذ قال: الْحَدِيثُ شُجُونٌ.

نلاحظ في هذا النص تجليات القيمة السردية، عبر هذه النمطية التتابعية التي تعتمد على ثلاث ركائز أساسية؛ فهي صيغة ترتبط بسبب، وتنتهي بنتيجة؛ لتشكل التوازن المقترض في المثل؛ فثمة توازن تقترضه الصيغة الخيرية" وكان له ابنان يقال لأحدهما سَعْد وللآخر سعيد"

أما عملية التغيير فقد بدأت من خلال عبارة " فنقرت إبل لضبة تحت الليل" وهذا هو السبب أما النتيجة فتبدأ بالتشكل عند قوله "خرجا يطلبانها" ثم تبدأ الحكمة تتشكل عند فقدان التوازن، وذلك عند قوله "سعد أم سعيد" بعد أن سعد، ولم يعد سعيد" ومن هنا تنتشأ عملية التغيير الحتمية حيث يتبين لضبة أن الحارث هو قاتل سعيد ن فينتقل الخطاب ليتشكل المثل "ان الحديث لذو شجون" ويستمر هذا التنقل حتى ينشأ مثل آخر يؤكد لطبيعة الحدث ورؤية السرد، فيقتل ضبة الحارث، ويلومه الناس لأنه فعل فعلاً محرماً في الأشهر الحرم فتخرج العبارة الجديدة "سبق السيف العذل".

الخاتمة

المثل من أكثر الأشكال التعبيرية شيوعاً وانتشاراً، ولا تخلو منه أية ثقافة، إذ نجدها تعكس مشاعر الشعوب على اختلاف طبقاتها وانتماءاتها، وتجسد أفكارها وتصوراتها وتاريخها وفلسفتها ومعتقداتها وعاداتها.

والمثل له طابعه وخصائصه، وطرق ضربه وحالاتها المشابهة، وهو غالباً ما يرتبط بقصة تكشف عن مجالات ضربه واستعماله، وأسباب تشكله. وقصص الأمثال تختلف عن بقية أنواع السرد التراثية – سواء أكانت عربية الأصل أم لم تكن – ذلك أنها - دائماً - ترتبط بمقولة هي المثل، وتحتوي على مغزى يتحول إلى عبارة موجزة تلخصه، وتختزل المعنى المستفاد من القصة، غير أن المثل مستقل لغة عن النص، دون أن يعني ذلك انعدام الصلة بينهما. وقد تناولت هذه الدراسة البنية السردية في المثل وقصته، وخلصت إلى جملة من النتائج الهامة، في مجال الدرس النقدي تمثلت في النقاط التالية:

- 1 – أن كل مثل - مهما صغر حجمه - يحتمل بذور بنية سردية تكشف عن وجود نص حكائي مكتمل، وذلك بالنظر إلى قصة المثل التي ستتكئ عليها القيمة الدلالية المضروب لأجلها المثل.
- 2- السمات الفنية للمثل، القائمة على الإيجاز، والتكثيف، والثنائية، والتصوير، ونوع من الإيقاع والتصوير، وشيء من الحوار تؤسس لبنية درامية تدخل النص في عالم القص.
- 3- ارتباط قصة المثل بالمثل الأصلي يمثل تناسلاً تكاملياً يجعل من النص الأصلي نصاً مفتقراً إلى غيره، دلاليًا، ومعتمداً على عناصر قصة المثل الحكائية لتفسير البنية السردية فيه.
- 4- كشفت قصص الأمثال العربية عن عناصر سردية هامة، تمثلت في: الشخصية والحدث ولغة السرد، وقد وظفت في هذه العناصر في المثل وقصته تمثيلاً فنياً رائعاً، كشفت عن عالم سردي تناولته الكتابات القديمة جمعاً وتبويماً، وعندما يعاد درسه - الآن - عبر أدوات النقد الحديث ومناهجه يمكن الوصول إلى حقائق ممتعة، وأن نصيباً لمكتبة النقد الحديث كما هائلاً من الدراسات النوعية في هذا المجال. وهذا ما حاولت أن تقدمه هذه الدراسة من خلال تتبع القيم السردية في المثل وتحليلها وبيان مراتب تشكلها.

المراجع والمصدر

1. أبو الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم الميداني النيسابوري (المتوفى: 518هـ) تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة - بيروت، لبنان، ج2، د. ت.
2. أدوين موير، بناء الرواية، ترجمة: إبراهيم الصيرفي، مراجعة: عبدالقادر القط، الدار المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، 1965.
3. الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ضبطه وراجعته: محمد خليل عيتاني، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى 1418 هـ 1998م ص58

4. روبرت شولتز: البنيوية في الأدب، ترجمة: حنا عبود، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1984
5. (شلوفوسكي)، بناء القصة والرواية، ترجمة: إبراهيم الخطيب، الشركة المغربية للنashرين المغريبين المتحددين، بيروت، 1982.
6. عبدالله ابو هيف، المصطلح السردى تعريبا وترجمة في النقد الأدبى الحديث، مجلة الدراسات والبحوث العلمية، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية، المجلد 28، عدد 1، 2006.
7. عبد الرحمن النحلاوى، التربية بضرب الأمثال، دار الفكر دمشق، دار الفكر المعاصر بيروت، الطبعة الأولى 1419 هـ 1998م.
8. عبد الحليم الكردى، البنية السردية للقصة القصيرة، مكتبة الآداب، القاهرة، 2005.
9. لؤى حمزة عباس، سرد الأمثال، من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2003.
10. ناصر بن صالح العجيلان، الشخصية في قصص الأمثال العربية، بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في جامعة الملك عبد العزيز. نشر عام 2009 م (بالتعاون مع المركز الثقافى العربى)
11. نبيلة ابراهيم، لغة النص في التراث العربى، مجلة فصول المصرية، مجلد 2، عدد 2، 1982
12. هنري جيمس، مقدمة قصة السفراء، نقلا عن: حسين الواد، البنية القصصية في رسالة الغفران، تونس، دار الجنوب، 1993.
13. rimmmon kenan. Narrative .fiction.londen.newwaccente.1983.p35