

KARADENİZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Cilt: 2, Sayı: 2, Güz 2015



KARADENİZ TECHNICAL UNIVERSITY
JOURNAL OF THE FACULTY OF DIVINITY

Volume: 2, Issue: 2, Autumn 2015



KARADENİZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Karadeniz Technical University Journal of the Faculty of Divinity

KTÜ İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi/Owner

Prof. Dr. Emin Aşıkutlu
(Dekan/Dean)

Editörler/Editors

Yrd. Doç. Dr. Nihat Uzun
Yrd. Doç. Dr. Eyüp Öztürk

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Emin Aşıkutlu (KTÜİF, easikkutlu@hotmail.com)
Yrd. Doç. Dr. Nihat Uzun (KTÜİF, nuzun@ktu.edu.tr)
Yrd. Doç. Dr. Fatih Topaloğlu (KTÜİF, topaloglu@ktu.edu.tr)
Yrd. Doç. Dr. Eyüp Öztürk (KTÜİF, eyupozturk@ktu.edu.tr)
Yrd. Doç. Dr. Şenol Saylan (KTÜİF, ssaylan@ktu.edu.tr)
Yrd. Doç. Dr. Mohammad Rasheed Ahm Rayyan (KTÜİF, mrayyan@ktu.edu.tr)
Arş. Gör. Ayşegül Topaloğlu (KTÜİF, atopaloglu@ktu.edu.tr)

Tashih/Redaction

Arş. Gör. Mahmut Dilbaz
Arş. Gör. Abdullah Kavalcıoğlu
Arş. Gör. Semra Çinemre

Dizgi-Mizanpaj/Layout

Hacer Yavruoğlu

HCR Ajans Hizmetleri, Trabzon 0850 840 49 51

KTÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi ulusal hakemli bir dergidir ve yılda iki defa yayımlanır. Bu dergide yayımlanan makalelerin ilim ve dil ve hukuk yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir. Makalelerde belirtilen görüşler, zorunlu olarak *KTÜİF Dergisi*'nin görüşlerini yansıtmazlar. Dergide yayımlanan makalelerin tüm yayım hakları *KTÜİF Dergisi*'ne aittir. Makaleler, önceden izin alınmaksızın tamamen veya kısmen herhangi bir şekilde basılamaz ve çoğaltılamaz. Ancak ilmî amaçlar doğrultusunda, kaynak göstermek kaydıyla özetleme ve alıntı yapılabilir.

Yazışma/Correspondence

KTÜ Çimenli Kampüsü
61000 - Trabzon/TURKEY
Telefon/Phone: +90 (462) 334 60 35 - 377 17 05
Faks/Fax: +90 (462) 334 60 36
E-posta: ilahiyatdergi@ktu.edu.tr
Web: <http://www.ktu.edu.tr/ilahiyat-fakultedergisi>

Kapaktaki Hat Eseri

el-Beşîr, Ömer Faruk DERE

Baskı Yeri ve Tarihi

İhlas Gazetecilik A.Ş.
Merkez Mh. 29 Ekim CD. İhlas Plaza No:11 Yenibosna-Bahçelievler İstanbul
Telefon: (0212) 454 30 00

Basım Tarihi

Mart 2016

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Abdurrahman etin (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Gc (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Saim Arıtan (Necmeddin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Saim Kılavuz (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Akyüz (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Coşkun (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali ErbaŐ (Diyanet İŞleri Başkanlığı)
Prof. Dr. Ali Köse (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Bedri Gencer (Yıldız Teknik Üniversitesi)
Prof. Dr. Bessam Hıdır Salim eŐ-Őattı (Kuveyt Üniversitesi)
Prof. Dr. BeŐir Gözübenli (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Emin AŐıkkutlu (Karadeniz Teknik Üniversitesi)
Prof. Dr. Eyüp Baş (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. H.Mehmet Günay (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan Hamid Ubeyd el-Őarbvı (Aden Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan Onat (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Hayati Hkelekleli (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. İbrahim Hatibođlu (Yalova Üniversitesi)
Prof. Dr. İbrahim Kafi Dönmez (29 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Prof. Dr. İlhan Kutluer (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. John L 'Esposito (Georgetown Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Paçacı (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Kara (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa ztrk (Çukurova Üniversitesi)
Prof. Dr. zcan Hıdır (Rotterdam İŐlm Üniversitesi)
Prof. Dr. Ramazan Ertürk (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. RaŐit Kck (Diyanet İŞleri Başkanlığı)
Prof. Dr. Sıtkı Glle (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Süleyman Mollaibrahimođlu (Recep Tayyip Erdođan Üniversitesi)
Prof. Dr. Őinasi Gündüz (Uluslararası Balkan Üniversitesi)
Prof. Dr. Thomas Mitchell (Georgetown Üniversitesi)
Prof. Dr. Yavuz nal (19 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Yusuf Őevki Yavuz (Marmara Üniversitesi)
Prof. John O. Voll (Georgetown Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet Emin MaŐalı (Marmara Üniversitesi)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Makaleler

Sahabe ve Kur'ân

The Companions and The Qur'an

Mustafa Öztürk 7 - 36

İlhanlılar Dönemi Hadis Yorumculuğu: Şerefüddîn et-Tîbî Örneği

To Interpret the Hadith in Ilkhanate Era: The Example of al-Sharaf al-Din al-Tibi

Selim Demirci 37 - 73

Mekkîzâde Mehmed Tâhir Efendi'nin (ö.1128/1716) *Müstevcebu'l-Halâs fî Tefsîri Sûreti'l-İhlâs* Adlı Eseri -Neşr-

Mekkîzâde Mehmed Tâhir Efendi (d. 1128/1716) And His Work Müstevcebu'l-Halâs fî Tefsîri Sûreti'l-İhlâs -Publishing-

Ahmet Faruk Güney 77 - 106

Bir Aktivist Olarak Hasan Basri Çantay'ın Düşüncesinde Pratik Ahlâk Temaları: Din ve Ahlâk Psikolojisi Perspektifinden Semantik Analizler

Practical Moral Themes in Hasan Basri Çantay's Thought as an Activist: Semantic Analyses from the Perspective of Psychology of Religion and Moral Psychology

Mustafa Koç 107 - 156

XIX. Asır Kafkasya Medreselerine Genel Bir Bakış -Car-Balaken Örneği-

An Overview at the Caucasian Madrasah (religious schools) In the Nineteenth Century -Car-Balakan Case-

Ahmed Niyazov 157 - 177

Çeviriler

Retorik Üzerine Küçük Şerh İbn Rüşd

Thk: Charles E. Butterworth

Çev.: Ali Tekin 179 - 193



Kitap Değerlendirme

Talip Ayar, *Osmanlı Devletinde Fetvâ Eminliği (1826 - 1922)*

Ahmed Niyazov 195 - 197

Mustafa Öztürk, *Kur'ân ve Yaratılış*

Ayşegül Topaloğlu 199 - 202



Sahabe ve Kur'an*

Mustafa Öztürk**

Öz

Kur'an-ı Kerim'in anlaşılması söz konusu olduğunda sahabe nesli ile sonraki Müslüman nesiller arasında git gide artan bir fark olduğu aşikârdır. Bunun en önemli sebebi sahabenin vahiy ortamının bizzat şahidi ve Kur'an'ın dolaysız muhatabı konumunda olmasıdır. Şu bir gerçek ki Kur'an'ı doğru bir şekilde anlamanın yolu, öncelikle sahabenin onu nasıl anladığını tespit etmekten geçmektedir. Maalesef bu yaklaşım pek çok kez tarihselcilik ile karıştırılarak eleştirilmiştir. Öte yandan Kur'an-ı Kerim, modernist çevreler tarafından, evrensel oluşu ve her çağa hitap ettiği düşüncesiyle, her okuyanın kendi zihin dünyası ve kültürel kodlarına göre anlayıp yorumlamaya başladığı bir metin haline getirilmiştir. Böylece Kur'an'ın bir peygamber rehberliğinde belli bir ortamda ve peyderpey indiği unutulmuş, hem Hz. Peygamberin hem de ilk muhataplarının uygulamaları göz ardı edilmiş, bunların bir sonucu olarak da Kur'an ile ilgili bir anlama problemi baş göstermiştir. Bu noktada, sahabe ve Kur'an'a karşı duruşlarını yeniden gözden geçirmemiz gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Sahabe, Kur'an, Tefsir, Erken Dönem

The Companions and The Qur'an

Abstract

It is needless to say that there is a difference in thought between the Companions of the Prophet and next generations. This difference widely increases when it comes to interpretation of the Quran. This could be due to the fact that the Companions have lived the revelation context as well as they were direct addresses of the revelation. Therefore it becomes a necessity for any one wants to interpret the Quran to determine how the Companions understood it. This approach was frequently criticized being historicism and accordingly, the Quran became a text which can be understood and interpreted by every reader based on his/her personal thinking. Hence, the fact that the Quran was gradually revealed in a specific context, as well as profetic practices were ignored. This produced a problematic interpretation of the Quran. In conclusion exegeses who want to interpret the Quran should reconsider the Companions opinions and attitudes towards the Quran..

Key Words: The Companions, al-Kur'an, Tafseer, Early Period

Atıf: Mustafa Öztürk, "Sahabe ve Kur'an", *KTÜİFD*, c.2, sy. 2, Güz/2015, ss. 7-36.

* Bu makalenin aslı, 22-23 Mayıs 2015 tarihinde Sivas'ta düzenlenen "Kur'an ve Sahabe Sempozyumu"nda [12. Tefsir Akademisyenleri Buluşması] tebliğ olarak sunulmuştur.

** Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Bilim Dalı, mustafaozturk65@outlook.com

Giriş

Sahabe, ilâhî vahyin rehberliğinde Hz. Peygamber tarafından tebliğ ve temsil edilen İslamiyet'in tarih sahnesindeki ilk kurucu nesli olarak diğer bütün müslüman nesillerden farklı ve faziletlidir. Çünkü sahabe, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) ifadesiyle, "Hayat suyunun [ilâhî vahiy ve risaletin] tatlı, saf, buz gibi fişkırdığı gözenin başında bulunan nesil"dir.¹ İslam'ın on beş asırlık tarihî tecrübesinde sahabeyi diğer bütün müslüman nesillerden farklı kılan temel özelliklerden biri, Hz. Peygamber'e inzal edilen Kur'an'ın nüzul vasatında hazır bulunmak ve vahiy sürecine bizzat şahit olmaktır ki bu özellik Kur'an'ı anlama ve onunla doğrudan ilişki kurma hususunda sahabe neslini biricikleştirir.

Hâl böyleyken, günümüzde sahabe çoğunlukla dinî retorik düzeyinde bir menkıbe konusu olarak zikre değer görülmekte, hatta ecdat edebiyatını hatırlatan biçimde sahabeden nostaljik tema gibi söz edilmekte ve fakat özellikle bir müslümanın Kur'an'ı nasıl anlaması, onunla nasıl ilişki kurması gerektiği gibi hayatî meseleler söz konusu olduğunda pek dikkate değer görülmemektedir. Oysa sahabe nesli bizim için Kur'an'ın sıhhatli anlaşılması ve hayata taşınması hususunda rol modeldir. Çünkü onlar ilâhî vahyin ve Hz. Peygamber'in terbiyesinde yetişmiş, üstelik tevhid ve İslam davası için canları da dâhil bütün her şeylerini feda etmiş ilk ve öncü nesildir ki bunun böyle olduğu, birçok ayetin sarih beyanıyla da sabittir. Mesela, bir ayette sahabe nesli, "insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı nesil" diye tanıtılmış, başka bir ayette, Allah'ın onlardan, onların Allah'tan razı olduğu vurgulanmıştır.² Yine müteaddit ayetlerde sahabe Allah'ın övgüsüne ve mükâfat vaadine mazhar olmuştur.³

Bütün bunlara rağmen sahabenin masum ve günahsız olmadığı kuşkusuzdur. Sahâbîler de her insan gibi hata ve nisyânla malul olması hasebiyle, birçok ayette, onların yapmaları gerekirken yapmadıkları veya yanlış yaptıkları veyahut isabetsiz kararları hakkında itaplarda bulunulmuştur.⁴ Fakat unutmamak gerekir ki Hz. Peygamber de birçok ilâhî itaba muhatap olmuştur. Kısacası, sahabe, Hz. Peygamber'e izafe edilen bir

1 Ebû Abdillâh İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Muvakkîn*, (Riyad: 1423), II, 8.

2 3/Âl-i İmran 110; 9/Tevbe 100.

3 2/Bakara 143; 8/Enfâl 74; 59/Haşr 8-9.

4 Mesela bkz. 4/Nisâ 75-109; 5/Mâide 101; 8/Enfâl 67; 24/Nûr 11-18; 33/Ahzâb 53.

hadiste de belirtildiği gibi, en hayırlı nesildir.⁵ Bu bakımdan günümüzde samimi ve dert sahibi her müslümanın Kur'an'ı anlamaya yönelik çabasında sahabeyi dikkate alması ve sahabe nesline referansta bulunması bir tercih değil, mecburiyettir.

Sahabenin Kur'an'ı Anlama ve Kur'an'la İlişki Kurma Tarzı

Kur'an'ı anlamak her müslüman için aslında kendi varlığının gerçek maliki olan Allah'ı tanımak, böylece varoluş sebebini, varlık sahnesindeki yerini ve gayesini anlayıp kavramaktır ki sahabenin Kur'an'ı anlama tarzı da tam olarak bu minvaldedir. Bu tür bir anlama çabasında, anlamak isteyen insan ile anlaşılacak istenen Kur'an arasında özne-nesne ayrımına mahal yoktur. Nitekim sahabe nezdinde Kur'an, kendi "ben"inden ve varlık tecrübesinden bağımsız biçimde orada duran otonom bir nesne ve yine "ben/biz" idrakinden bağımsız anlamlar taşıyan bir metinsel entite olarak görülmemiş, bilakis iman ve teslimiyete dayalı bir idrak ve pratik hayat içerisinde ilâhî rehberlik olarak özümsemiştir.

Sahabenin Kur'an'la kurduğu bu varoluşsal ilişkiyi rasyonel akıl, zihin ve düşünceden ziyade, kalbî bir fiil olarak iman ve teslimiyete dayalı hissiyat belirlemiştir. Bu nitelikteki anlamada sahabe Hz. Peygamber'in sünnetiyle ete kemiğe bürünen vahyin çağrısına dikkat kesilmiş, sanki bizzat Allah'la karşılıklı konuşur gibi, ilâhî buyruğu işitmiş ve bunun gereğini yerine getirmiştir ki, *"Rabbimiz! Biz, 'Rabbimize inanıp güvenin' diye çağrıda bulunan elçiyi duyduk ve iman ederek bu çağrıya uyduk. Rabbimiz! Günahlarımızı affet; hatalarımızı yok sayıp başıyla ve bizim canımızı hayırlı kullar zümresine dâhil kimseler olarak al!"* mealindeki Âl-i İmrân 3/193. ayette de sahabenin iman ve teslimiyet üzerinden Allah'la kurdukları bu derin ilişkiye işaret edilmiştir.

Burada tasvir etmeye çalıştığımız anlama tarzı zahidler ve sûfîlerin irfanını anımsatır. Bilindiği üzere sûfîlerin özellikle fıkıh ve kelâm ulemasının elinde ruhu adeta kabzedilip bir hukuk kodu, hüküm istinbatında referans kaynağı ve hasmı ilzam argümanına dönüştürülen ilâhî kelâmı en azından kendi iç dünyalarında ve pratik hayatlarında ihya etmek amacıyla geliştirdikleri irfânî anlama modellerindeki temel motivasyon, Kur'an mesajıyla derin duygudaşlık kurmak, kelâm-ı ilâhîyle manevî dünyayı mamur kılmak ve pratik hayatı yoğun bir ahlaki şuur içinde yaşa-

5 Buhârî, "Fezâilü Ashâbi'n-Nebî" 1; Müslim, "Fezâilü's-Sahabe" 211-212.

maktır.⁶

Esasen Kur'an da buna benzer bir anlama tarzını salık vermektedir. Zira Kur'an'daki *teakkul*, *tedebbür*, *tefekür* ve *tezekkür* gibi kelimeler/kavramlar zihinsel ve kuramsal düşünme çabasından öte, baskın karakterini ontolojik ilişkinin belirlediği bir tecrübeyi işaretler. Şöyle ki Allah'ın tefekür ve tezekkürle ilgili buyrukları, sahabe nesli için, "Hâl-i hazırda kendisine bizzat refakat ettiğiniz elçinin dilinden sâdır olan ayetleri doğrudan anlayıp kavrayın ve mucibince davranın" mealinde bir anlam içeriyor; dolayısıyla buradaki anlama, muhataba ait bir lisanla/lisanda söze dökülmüş ilâhî buyrukların gereğini ifa/icra çağrısına "lebbeyk" demeye karşılık geliyordu. Davete icabet edilmesi hâlinde bu müspet tavır *teakkul*, *tefekür*, *tezekkür* gibi kelimelerle ifade ediliyor; aksi yöndeki tavır ise *inkâr*, *istiğnâ*, *istikbar* gibi menfi kavramlaştırmalarla formüle ediliyordu. Kısacası, vahyin nazil olduğu sırada Kur'an'ı anlamak haddi zatında Hz. Peygamber'in Allah kelâmı olarak tebliğ ettiği mesajlara iman ve teslimiyet temelinde kulak vermek ve ilâhî beyanlar mucibince edip eylemek biçiminde gerçekleşen ve hemen hiçbir zihinsel çaba gerektirmeyen bir süreçten ibaretti.

Vahiy sürecinin başından itibaren insanlara seslenen Kur'an, sahabe nesli tarafından, pratik hayatın gerçekliğinden izole biçimde kendi başına bir şey değil, aksine dünyanın ve hayatın içinde fiilî hayat tecrübesine dair konuşan, dünyanın, hayatın büyük manasını ve asıl maksadını ifşa etmeye çalışan bir hitap olarak anlaşılmıştır. Bu yüzden sahâbîler Kur'an hitabını dinlediklerinde onun anlamını daima bu dünyayı anlarken kavramışlardır. Haliyle, onlar Kur'an'ı anladıklarında, herhangi bir şeyi değil, bu dünyada neyin olup bitmekte olduğunu ve öte dünyada neler olabileceğini farklı bir gözle idrak etmeye başlamışlardır. Hz. Peygamber ve sahabesi için Kur'an'ın anlamı, Kur'an metni ile bu dünya arasında açılmakta ve kurulmakta olan bir bağlantıdır. Bir başka ifadeyle, Kur'an'ın anlamı, sahabe için ne sadece Kur'an metnine ne de sadece bu dünyaya bakılarak kavranabilecek bir şeydir... Kur'an, bir söz-verme (vaat) olarak anlamını ifşa ederken aynı zamanda bu vaat eşliğinde hitap ettiği insanların dönüşmesine, şimdi olduğundan daha farklı olmasına, geleceğini şimdiden dü-

6 Tasavvufun zühed boyutundan ziyade, felsefesiyle iştilal eden, sözgelimi Kur'an'daki "ellezine keferû" lafzını, "Allah sevgisiyle dolup taşan gönüllerini dış dünyaya kapatanlar" diye açıklamak suretiyle tahriple eşdeğer bâtinî te'viller üreten çevreler irfânî anlama tarzıyla ilgili değerlendirmemizin dışındadır.

şünmesine imkân ve fırsat tanıyan, böylelikle kendini dönüştürebileceği açık alanı gösteren bir söz/kelamdır.⁷

Denilebilir ki sahabe Kur'an'ı doğrudan kendilerine yönelik bir ilâhî sesleniş olarak algılayıp açık metin olarak yorumladılar. Açık metin olarak Kur'an, anlatmak istediği şeyi bütünüyle aktarmaz; aksine ya bir yönüyle aktarır ya da başka bir yerde başlayan bir anlatımı sürdürerek tamamlar. Zira bazı hususlar başka bir bağlamda veya başka bir yolla anlatılmıştır. Kur'an'ın özellikle kıssalar ve mesellerle ilgili pasajları açık metin tarzındadır. Bu tür pasajlarda anlatılanlar ya daha önce başka bir surede veya aynı surenin önceki kısımlarında başlamış bir anlatımın devamı veya tamamlayıcısıdır.⁸

İlâhî hitap ile ilk muhataplar arasında son derece sıcak ve canlı bir ilişkinin kurulduğu bu ilk dönemin son bulmasını müteakiben Kur'an ve anlama konusunda çok ciddi bir kırılma yaşandı. Çünkü artık Hz. Peygamber ve ona refakat eden sahabe nesli yoktu. Kur'an mevcuttu ama bir hitap olarak değil, iki kapak arasına alınarak mushaflaşmış bir yazılı metin olarak mevcuttu. Bu durum gerçekte bir sesleniş olan Kur'an'ı zorunlu olarak kapalı metin hâline getirdi. Kapalı metin, her şeyden önce yazılı olarak mesaj iletmek amacı taşır, yazı dilinin kendine özgü kurallarına uyar, imkânlarını kullanır ve aynı zamanda bu dilin sınırlılıklarıyla kayıtlıdır. Yasa kitapları, felsefe yazıları, bilimsel eserler, romanlar ve okuyucu dikkate alınarak kaleme alınmış her türlü metin bu türden kapalı metinlerdir. Kendi içinde tamamlanıp kapalı hâle gelmiş metinler esasen zihne, muhakeme ve muhayyileye hitap ederler. Ne anlattığı veya ne demek istediği hususunda kendisine ait bir parçanın ya da içinde anlamlı olacağı bir bütünün eksikliği hissedilmez. Yine bu tür metinlerde anlatım, metnin başladığı yerde başlar, son bulduğu yerde biter.⁹

Tâbiûn diye anılan ikinci müslüman nesil Kur'an'la işte bu tür bir metin olarak tanıştı ve bu durum ister istemez teknik anlamda Kur'an metnini anlama ve açıklama ihtiyacını doğurdu. Buna bağlı olarak tefsir ve te'vil mahiyetindeki görüşler sahabe dönemiyle kıyaslanamayacak oranda fazlalaştı. Bu arada zaman değişti, dünya değişti; hâliyle dil, anlam

7 Burhanettin Tatar, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, (İstanbul: 2014), s. 87-88.

8 Vehbi Başer, "Kur'an'da İnsanın Dünyası: Bir Giriş Denemesi", *II. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, (Ankara: 1996), s. 142-143.

9 Başer, "Kur'an'da İnsanın Dünyası", s. 141-142.

ve anlamının mahiyeti de değişti. İşte bu değişim sürecinde Allah artık Hz. Peygamber'in diliyle değil, ister istemez yazılı metinle konuşuyor gibi telakki edildi. Bu konuşma hem şifâhî hitabı anlamayı kendiliğinden kılan zaman, mekân ve yaşanmışlık (metin dışı bağlam) gibi unsurlardan, hem de hitabın nüzul vasatında mübelliğden sadır olan jest, mimik, tonlama gibi hususiyetlerden yoksundu.

Tarihî süreçte ilâhî hitabın yazılı kayda geçmesi ve böylece sözün teknolojileşmesi, ister istemez sonraki müslüman nesiller ile Kur'an arasında ciddi bir mesafe ve yabancılaşma algısı yarattı. Çünkü Kur'an artık bizden bağımsız şekilde orada duran metinsel bir entite olarak somutlaşmıştı. Bu yüzden, tâbiûn nesli hem vahyin nüzul bağlamına tanık olmamanın, hem de Kur'an'la iki kapak arasına dercedilmiş bir yazılı metin olarak karşılaşmanın kaçınılmaz kıldığı bir teknik anlama sorunuyla karşılaştı. Ancak bu nesil Kur'an metninin farklı anlamlar ve yorumlara açık olmasını kendileri için bir avantaj değil, dezavantaj olarak algıladı. Çünkü onların temel maksadı, Kur'an'ı anlam ve yorum açısından semerelendirmek ya da kendi fikirlerini ve ön kabullerini Kur'an'a söyletmekten öte, Kur'an'ın gerçekten ne söylediğini belirlemektir. Bunun için tâbiûn ilk fırsatta sahabenin tanıklığına başvurmayı ve sağlıklı bilgi almayı prensip edindi. Fakat gerek sahâbeden pek çoğunun ahirete irtihal etmiş olması, gerek her sahâbînin tüm ayetler hakkında yeterli bilgisinin bulunmaması sebebiyle ister istemez tefsirde re'y ve içtihad da müracaat etti.

Bilindiği üzere İmam el-Mâtürîdî (ö. 333/944) Kur'an'ı açıklama ve yorumlama konusunda sahabe ile daha sonraki müslüman nesiller arasındaki farkı ortaya koymak amacıyla, "Tefsir sahabenin işidir; te'vil ise Kur'an araştırmacılarına (fukahâ) özgü bir faaliyettir" şeklinde bir görüş nakletmiş, ardından tefsirin "Allah bu ayette şunu kastetti" şeklinde kesin konuşmakla eşdeğer bir anlam içerdiğine, nüzul ortamına tanıklık etmeleri hasebiyle sahabenin Kur'an'la ilgili beyanlarının bu anlamda tefsire karşılık geldiğine dikkat çekmiştir.¹⁰

Tefsir-te'vil ayırımına dair bu önemli tespit ilk planda sahabeye ilgili bir genelleme olarak değerlendirilebilir ve bu yüzden pek isabetli görülmebilir. Zira her sahâbînin Kur'an tefsirinde geniş birikim sahibi olmadığı müsellemdir. Necmeddîn et-Tûfî'nin (ö. 716/1316) tefsirde ihti-

10 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, nşr. Mecdi Bâsellûm, Beyrut 2005, I, 349.

laf sebepleriyle ilgili şu tespitleri çok dikkat çekici ve önemlidir:

Biz biliyoruz ki müfessirler bir kelime veya bir ayet hakkında onlarca farklı görüş belirtmek suretiyle ihtilafa düşmüşlerdir. Bu görüşlerin kimi zaman birbiriyle çelişir ve birbirini çürütür nitelikte olduğu vakidir. Tefsirdeki ihtilafların sebebi şudur: Bazı sahâbîler Hz. Peygamber'den Kur'an tefsirine dair bilgiler almış ve bu bilgileri imkânlar nispetinde birbirleriyle paylaşmışlardır. İhtimal ki bazı sahâbîler kısa bir süre içerisinde vefat etmiş, haliyle tefsir bilgisi kendisiyle birlikte toprağa gitmiştir. Ayrıca sahâbîler Hz. Peygamber'in vefatından sonra çeşitli bölgelere gitmiş ve tefsirle ilgili bilgilerini tâbilerine nakletmişlerdir. Ancak her sahâbî Kur'an'ın tefsirine bütünüyle vakıf değil, kısmî tefsir bilgisine sahiptir. [Öte yandan,] Hz. Peygamber hayatta iken Kur'an'ın bütünü hakkında tefsir birikimine sahip sahâbî sayısı oldukça azdır. Kur'an tefsiri hakkında kısmî bilgi ve donanım sahibi olan bir sahâbî bilgi birikimini kendi tâbisine aktarmış; ancak bu tâbi muhtemelen tefsirle ilgili eksikliğini tamamlayacak bir başka sahâbîyle karşılaşmamış veya karşılaşsa bile o sahâbîde fazladan bir bilgiye ulaşmamış, haliyle tefsir bilgisi kendisine hocalık yapan o tek sahâbîden öğrendikleriyle sınırlı kalmıştır. Bu yüzden, ister istemez tefsir bilgisini ikmal için kâh kendi içtihadına, kâh dilbilimsel çıkarıma, kâh sünnete, kâh tefsire konu olan ayetle benzer içerikli başka bir ayete başvurmuştur. Bütün bunların dışında, tefsir alanında kaynak olarak kullanıma elverişli gördüğü tarih, geçmiş milletlere ait önemli olaylar ve İsrâiliyyât malzemesinden de faydalanmıştır. İşte bu suretle tefsirin alanı alabildiğine genişlemiş ve bu alana çok farklı şeyler girmiştir.¹¹

Tûfî'nin sahabe ve tefsirde ihtilaf meselesiyle ilgili bu tespitleri gayet isabetlidir; fakat genel olarak sahabe neslinin tefsirdeki otoritesinin diğer müslüman nesillerle kıyaslanamaz olduğu da şüphesizdir. Bu konuda sahabenin üstünlük ve otoritesi malumat ve entelektüel donanım sahibi olmakla ilgili değil, Ebû Ubeyde (ö. 209/824[?]) ve Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) gibi müfessirlerin çok güzel biçimde ifade ettikleri gibi, vahyin nüzulüne şahit olmaları, Kur'an'ın mana ve mesajları hakkında soru sorma ihtiyacı duymamaları, dolayısıyla Kur'an'ı doğal biçimde kendiliğinden anlayıp kavramış olmalarıyla ilgilidir.¹²

Ebû Ubeyde ve Ebû Hayyân sahabenin Kur'an'ı doğrudan, tabir ca-

11 Ebû'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân et-Tûfî, *el-İksîr fî İlmi't-Tefsîr*, nşr. Abdulkâdir Hüseyin, Kahire trs., s. 36.

12 Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsenâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, nşr. Fuat Sezgin, Kahire trs., I, 8; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, (Beyrut: 2005), I, 26.

izse fitrî olarak anlayıp kavramalarını dille ilişkilendirmiş, yani Kur'an'ın nazil olduğu Arap dilinin sahabe neslinin birbirleriyle konuşup anlaştıkları dil olduğuna dikkat çekmişlerdir. Kuşkusuz dil, salt iletişim vasıtası değil, Heidegger'in meşhur mottosuyla "varlığın evi"dir. Bu açıdan bakıldığında, Kur'an'ın nazil olduğu Arabî dil, sahabenin düşünce, duyuş, kavrayış tarzını kapsayan ve aynı zamanda bütün bunları tıpkı bir ayna gibi yansıtan bir fenomendir. Diğer taraftan, sahabenin Kur'an'ı anlamayla ilgili faikiyeti sadece bir dil meselesi değil, daha önce de belirtildiği gibi, Kur'an'ın nazil olduğu tarihsel ve toplumsal vasata tanıklık etmeğidir. Birçok klasik kaynakta nakledilen şu rivayet, sahabenin tanıklığı derken ne kastettiğimizi açıklığa kavuşturan bir muhtevaya sahiptir:

Halife olduğu dönemde Hz. Ömer bir gün, "Peygamberi tek olduğu halde bu ümmet nasıl oluyor da ihtilafa düşüyor?!" diye kendi kendine sorar; ardından İbn Abbas'a, "Bu ümmetin peygamberi tek, kıblesi tek, [kitabı tek] olduğu halde nasıl oluyor da görüş ayrılığına düşüyor?" diye haber yollar. İbn Abbas da bu soruyu şöyle cevaplar: "Ey müminlerin emiri! Kur'an bizim içinde bulunduğumuz bir vasata nazil oluyor, biz de nazil olan ayetleri okuyor ve kavriyorduk. Ancak bizden sonra yeni nesiller gelecek, ne hakkında nazil olduğunu bilmedikleri halde Kur'an'ı okuyacaklar. Bu yeni nesiller Kur'an'la ilgili olarak kendilerine mahsus görüş ve yorumlar üretmek suretiyle ihtilafa düşecekler."¹³

Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) ve Saîd b. Mansûr (ö. 227/842) gibi erken dönem âlimlerin eserlerinde de yer alan bu rivayet sübut açısından kati olmasa dahi delalet bakımından kesin bir tarihî gerçeğe atıfta bulunmaktadır. Bu gerçek, sahabe döneminde Kur'an'ın mana ve medlulünün ihtilaflardan büyük ölçüde arınmış biçimde kavranmış olmasıdır. Kuşkusuz sahabe arasında da Kur'an'ın çeşitli ayetleri ve lafızlarıyla ilgili ihtilaflar söz konusu olmuştur; ancak bu ihtilaflar özellikle Hz. Peygamber'in vefatından sonra vuku bulmuştur. Öte yandan, söz konusu ihtilaflar İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) dikkat çektiği gibi, oldukça az denebilecek miktardadır. Hatta denebilir ki selef ulemasının toplumsal düzen ve hukuk (ahkâm) alanıyla ilgili ihtilafları tefsirdeki ihtilaflarından çok daha fazladır. Ayrıca tefsirle ilgili ihtilaflar tezattan (zıtlık) ziyade, tennevü (çeşitlilik) tarzındadır.¹⁴ Daha açık söylemek gerekirse, sahabenin Kur'an'la ilgili ihtilafları, tarihi tecrübe içerisinde bir itikadi mezhebin

13 Ebû İshâk İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, Riyad trs., II, 183.

14 Ebû'l-Abbâs Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, (Beyrut: 2000), XIII, 149.

“Kabir azabı yoktur” iddiasına mukabil, bir diğersinin “Hayır, kabir azabı haktır” iddiasında bulunması kabilinden olmamıştır.

Sahabe ihtilaflarının tezat türünden olmaması, öncelikle ve özellikle Kur'an'ı satırlarda kayıtlı bir yazılı metin olarak değil, Hz. Peygamber'in kavli, fiilî ve takrirî sünneti ışığında anlama imkânıyla ilgilidir. Bu bağlamda denebilir ki nüzul döneminde Sünnet, Kur'an'ı da içeren çok geniş bir anlam alanına sahiptir. Nüzul döneminde Sünnet Kur'an mesajının pratik hayattaki karşılığını tayin işlevine sahiptir ki Basralı muhaddis tâbiî Ebû Nasr Yahyâ b. Ebî Kesîr'in (ö. 129/747), “es-sünnetü kâdiyetün ale'l-kur'ân ve leyse'l-kur'ân bi-kâdin ale's-sünne”¹⁵ (Sünnet Kur'an'da ne kastedildiğini belirleyicidir ve fakat Kur'an bu anlamda sünneti belirleyici değildir) şeklindeki meşhur sözü de en azından bir yönüyle bu hususa işaret etmektedir.

Hz. Peygamber'in vefatını müteakiben Kur'an'ın iki kapak arasında mushaflaştırılması ve daha sonraki süreçte Sünnet'in de hadis rivayeti formunda kayıt altına alınması neticesinde kaçınılmaz olarak dinî deliller hiyerarşisi oluşmuş ve muhtemelen Allah ile peygamber arasındaki ontolojik farkla da bağlantılı olarak Kur'an birinci, Sünnet ikinci temel dinî delil olarak konumlandırılmıştır. Hâlbuki vahyin nazil olduğu dönemde Kur'an ile Sünnet birbiriyle iç içe olmuş ve bu keyfiyet sahabe tarafından etle tırnak gibi algılanmıştır. Buna mukabil İslâmî ilimlerin teşekkül ve tekemmülüyle birlikte müslümanlar Kur'an ile Sünnet'i birbirinden bağımsız iki kaynak gibi algılamış, bunun da ötesinde Kur'an'ın her hâlükârda Sünnet'e takaddüm ettiği fikrine kail olmuşlardır. Oysa gerçekte Hz. Peygamber ve kimi zaman da sahabe ibtidaen pratik hayatın içinde adımlar atmış, vahiy çok kere bu adımları müteakiben nazil olmuştur. Gerek esbâb-ı nüzul merviyatı, gerek Hz. Ömer'in muvâfakâtı ve gerekse, “Bazı sahâbîlerin diliyle/ifadesiyle nazil olan ayetler” başlığı altında aktarılan rivayetler¹⁶ bu gerçeğin tanığıdır.

Bu bağlamda Musa Cârullah'ın (ö. 1949) Kur'an-Sünnet ilişkisiyle ilgili görüşleri zikre değer niteliktedir. Cârullah'a göre İslam'da bilgi ve amel kaynağı olarak Sünnet Kur'an'a takaddüm eder. Hâliyle şer'î deliller hiyerarşisinde de Sünnet'in Kur'an'dan önce gelmesi gerekir. Zira İslam'da her hüküm ilkin Sünnet'le tespit edilmiş, Kur'an vahyi daha sonra

15 Dârimî, “Mukaddime” 49.

16 Ebû'l-Fazl Celâlüddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: 2002), I, 92-112.

Hız. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerini teyit edip sabitleştirmiştir. Başka bir ifadeyle, dinin temel esasları ve kuralları önce Sünnet'le belirlenmiş, daha sonra Kur'an vahyi bu esaslar ve kuralları teyit/tespit etmek üzere nazil olmuştur. Örnek vermek gerekirse, namazın tüm rükünleri, şartları ve vakitleri önce Sünnet'le açıklanmış, müteakiben bunlar Kur'an ayetleri ile teyit ve tespit olunmuştur. Mesela, abdest namazın en önemli şartı iken bu konuyla ilgili ayet (Mâide 5/6) hicretin altıncı senesinde nazil olmuştur. Hız. Peygamber, "Hac arefedir"¹⁷ sözüyle Arafat'ta vakfeyi haccın en önemli rüknü olarak tayin etmiş ve fakat bu husus Kur'an'da sadece haccın farz olmayan bir rüknünden bahisle zikredilmiştir. Öte yandan İslam'da oruç ilkin Sünnet'le ortaya konulmuş, konuyla ilgili ayetler ise Sünnet'e dayalı oruç ibadetini teyîden nazil olmuştur.¹⁸

Cârullah'ın Kur'an-Sünnet ilişkisine dair bu farklı yaklaşımının genelleme tarzında olduğu yönünde bir eleştiride bulunulabilir ve Hız. Peygamber'in kimi zaman vahiy beklediği, vahiy gelmediğinde kendini zor durumda hissettiği, ayrıca birçok kez vahiyle ikaz edildiği¹⁹ gibi gerekçelerden hareketle böyle bir eleştirinin isabetli olduğu da söylenebilir. Ancak yine de siyer ve tefsir kaynaklarındaki rivayetler ışığında nüzul dönemindeki genel manzaranın "Sünnet Kur'an'a takaddüm eder" tespitini büyük ölçüde doğruladığını söylemek gerekir.

Unutulmamalıdır ki İslâmiyet, Kur'an vahyini insanlara tebliğ ve tebyin eden Hız. Peygamber ile ilk hitap çevresindeki insanların ona inanıp güvenmeleriyle başlamıştır. Yirmi üç yıllık risalet döneminde Sünnet pratik hayatta daha önde ve belirleyici olmuş, fikhî açıdan ifade etmek gerekirse, çoğu zaman Sünnet, toplumun maruf ve münker hafızasını da devreye sokarak tatbikatı belirlemiş, vahiy ise bu tatbikatı ana hatlarıyla teyit etmiştir. Yoksa şeriat Kur'an vahyiyle başlamış değildir. Vahiy ve risalet döneminde Arap toplumunun geçmişten gelen ve belli bir istikrar içinde devam eden bir hayat tecrübesine, örf, âdet ve sair sosyal kurallara sahip olduğu malumdur. Kur'an'ın beyanları işte bu tarihsel ve toplumsal zeminde varit olmuş ve bu zeminde yeni bir dünya görüşü oluşmuştur. Kur'an vahyi bir bakıma Hız. Peygamber'e ait tatbikatın merdut olmadığı-

17 Ebû Dâvûd, "Menâsik" 69.

18 Musa Cârullah Bigiyef, *Kitâbu's-Sünne*, çev. Mehmet Görmez, (Ankara: 2000), s. 7-9.

19 Bkz. Mehmet Görmez, "Musa Carullah'ın Sünnet Anlayışı", *Ölümünün 50. Yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef*, (Ankara: 2002), s. 98.

nı bildirmiştir. Genelde namazlarla, özelde Cuma namazıyla ilgili ayetleri bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. Biz bu ayetleri, Allah'a atfen, "Rasûlün size öğrettiği namaz, ibtidaen benim öğrettiğim namazdır" şeklinde anlama eğilimindeyiz. Fakat gerçekte vahiy, Hz. Peygamber'in tatbik mevkiine koyduğu namaz pratiğini teyit etmiştir.²⁰

Bir dinin ve öğretilerinin süreklilik içinde yaşamasının ancak o dinin müntesiplerinin tavır ve tutumlarıyla kaim olduğu göz önünde bulundurulursa, geleneğin bir din için ne manaya geldiği çok iyi anlaşılır. Hz. Peygamber'in en büyük başarısı, tesis ettiği yeni toplum ve yeni gelenektir. Bu gelenekten maksat Sünnet'tir. Nüzul dönemindeki geleneğin günümüzdekinden en önemli farkı, Hz. Peygamber ve ilk nesil Müslümanlara ait davranışların vahiy yoluyla murakabe edilmiş olmasıdır. İşte yeni gelenek olarak Sünnet'in önemi temelde bu hususla alakalıdır.

Bizim bugün Sünnet dediğimiz şey, sahabe nesli için Hz. Peygamber'in bizatihi ve fiilî rehberliği idi. Sahabe nesli, "Kur'an bize yeter" yahut "Hz. Peygamber'in söyledikleri vahiy mahsulü mü yoksa ictihad mı? Peygamber Kur'an dışında hüküm koyabilir mi?" gibi meselelere tamamen yabancı idi. Münferit ve istisnai bazı olaylardan hareketle genellemeler yaparak o dönemde böyle meselelerin tartışıldığını iddia etmek pek mümkün değildir. Bu tür meselelerin İslam tarihinde ne zaman, nasıl ve hangi şartlar altında ortaya çıktığı göz önünde bulundurularak ele alınması gerekir.²¹

Özetlemek gerekirse, sahabe Kur'an'ı Hz. Peygamber ve Sünnet'ten bağımsız olarak algılamamış, aksine onu Hz. Peygamber'in rehberliğiyle anlayıp kavramıştır. Kaldı ki onlar Allah'la ilgili istekleri veya Allah'tan talepleri için Hz. Peygamber'e müracaat etmişlerdir. Nitekim Kur'an'da "yes'elûneke", "ve-yes'elûneke", "yesteftûneke" gibi lafızlarla başlayan bir dizi ayetin yanı sıra, "[Ey Peygamber!] Sana gelip, ["Rabbimize nasıl yakarıştta bulunalım?" diye] soran mümin kullarım bilsinler ki ben onlara çok yakıным. Kulum bana yakardığı zaman ben onun yakarışına icabet ederim. Öyleyse onlar da benim çağırma kulak versinler; dualarına icabetim husu-

20 Ali Bardakoğlu, "Fıkıh Çözüm mü, Sorun mu Üretir?", *Eskiyeñi Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, 29, (2014), s. 159.

21 Nüzul döneminde Sünnet'in mahiyeti, işlevi ve önemi hakkında daha geniş değerlendirme için bkz. Selahattin Polat, "Din, Vahiy, Peygamberlik Işığında Hadis ve Sünnetin Mahiyeti", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu*, (Ankara 2003), s. 16-17.

sunda bana inanıp güvensinler ki böylece doğru yolda yürümüş olsunlar” mealindeki Bakara 2/186, “[Ey Peygamber!] Kocası hakkında sana şikâyet bildiren, gam ve kederini Allah’a arz eden [Havle binti Sa’lebe adlı] kadının sözlerini Allah elbet işitti, yakarışını kabul etti. Hâliyle Allah ikinizin arasında geçen konuşmaları işitiyordu. Şüphesiz Allah her şeyi işitir ve görür” mealindeki Mücâdile 58/1 ve diğer birçok ayet bu gerçeği belgeler niteliktedir.

Özellikle, “Ey Müminler! [Kesin hükümler şeklinde] açıklandığı takdirde hoşunuza gitmeyip canınızı sıkacak hususlarda peygambere yerli-yersiz sorular sormayın” mealindeki ifadeyle başlayan Mâide 5/101. ayet sahabenin Kur’an’la ilişkisinin Sünnet’le iç içe geçmiş biçimde olduğunun en çarpıcı örneğidir. Bu son ayet sahabenin Kur’an’la epistemik değil, ontolojik bir ilişki kurduğunun da açık göstergesidir. Kendilerinden yanlış bir söz ve davranış sadır olması hâlinde Allah tarafından uyarılacak veya kınanacak oldukları bilincine sahip sahâbîlerin Kur’an’la başka türlü bir ilişki kurması pek mümkün olmasa gerektir.

Kur’an’ı Hz. Peygamber’in dilinden dökülen ve onun tarafından bilfiil tatbik edilen ilâhî bir ferman olarak algılamak ve aynı zamanda vahyin nüzulüne bizzat tanık olmak sahabenin Kur’an’la ilişkisine çok yoğun bir duygusal boyut da katmış ve bu boyut kendilerinin hazır buldukları vassatta nazil olan ayetleri kutsi bir emaneti muhafaza saikiyle teberrüken yazıp kayıt altına alma ihtiyacı doğurmuştur. Kur’an tarihiyle ilgili bazı kaynaklarda kırk küsur vahiy kâtibinden söz edilmesi²² Hz. Peygamber’in çok geniş bir vahiy kâtibi sekreteryası oluşturma çabasından öte, söz konusu duygusal sâikle irtibatlı olsa gerektir. İbn Mes’ûd gibi bazı sahâbîlerin kendi özel mushaflarının yakılmasına yönelik tepkileri de aynı kapsamda değerlendirilebilir.

Diğer taraftan, bazı sureler veya birtakım ayetlerin nüzul dönemi içerisinde Hz. Peygamber’e unutturularak ref’ (nesh) edildiği yönündeki çeşitli rivayetler sahabenin o dönemdeki Kur’an algısı ile özellikle Hz. Osman’ın istinsah faaliyetini müteakip tarihî vetiredeki mushaf eksensiz Kur’an algısının birbirinden çok farklı olduğunu gösterir. Urve b. Zübeyr’in Hz. Aîşe’den naklettiği bir rivayete göre Ahzab suresi Hz. Peygamber’in yaşadığı dönemde iki yüz ayet iken, Hz. Osman’ın Kur’an’ı istinsah faaliyeti sırasında surenin ancak yetmiş üç ayetine ulaşılabilmiştir. Zirr

22 Bkz. Ziya Şen, *Kur’an’ın Metinleşme Süreci*, (İstanbul: 2007), s. 88.

b. Hubeys'in Übey b. Ka'b'tan naklettiği rivayete göre ise Ahzab suresi bir zamanlar Bakara suresine muadil denebilecek bir hacme sahip olup muhtevasında recm ayeti de mevcuttur. Ancak surenin recm ayetini içeren kısmı da dâhil, önemli bir bölümü sonradan kaldırılmıştır (ref'). Ebû Musa el-Eş'arî'ye nispet edilen diğer bazı rivayetlerde ise vaktiyle Tevbe suresine benzer bir sure nazil olmuş, fakat sonradan kaldırılmış veya *sebbehâ lillâh* diye başlayan surelere benzer bir sure nazil olmuş ve fakat bu sure sonradan unutturulmuştur.²³

Müteahhir dönemlerde İslâm âlimleri bu tür rivayetlerin hiçbirine itimat edilmemesi, bilakis Kur'an'ın tek harfinin bile değişmeksizin günümüze kadar geldiğine tereddütsüz inanılması gerektiği yönünde bir mevzukeyet dogmasında ısrar etmiş olsalar da bu ısrar sahabe neslinin diğer bütün müslüman nesillerden çok farklı bir Kur'an algısına sahip olduğu gerçeğini değiştirmez. Her şeyden önce, Hz. Peygamber ve sahabe için Kur'an kendilerinden sonraki müslüman nesillere miras bırakılması gereken bir metin değil, kendi hayatlarına ve ahlaki yaşantılarına ilişkin bir ilâhî rehberlik biçiminde algılanmış, bu yüzden de kendi hayat şartlarının değişip dönüşmesi sürecinde bazı ayetlerin metin veya hüküm itibariyle nesh edilmesi asla yadırganmamıştır. Dahası, Hz. Peygamber Kur'an'ı ilâhî kelamın yazıya geçirilip derlenmesi ve metinsel olarak sonraki nesillere iletilmesi gibi bir misyondan öte, mesajın iletilmesi ve hayatın bu ilâhî mesaj uyarınca düzenlenmesi gerektiğini temel vazife olarak gördüğündendir ki Yemame savaşında birçok kurrânın şehit düşmesi hadisesini müteakiben Hz. Ömer'in halife Hz. Ebû Bekr'e gelip Kur'an'ı yazılı metin olarak bir araya getirme teklifinde bulunmasını Ebû Bekr ilk anda yadırganmış ve böyle bir işe teşebbüs etmeye yanaşmamıştır.

Kur'an'ın metinleşme tarihiyle ilgili en meşhur rivayetteki bu bilgiler dahi en azından bazı sahâbîlerin daha sonraki müslüman nesillerden çok farklı bir Kur'an algısına sahip olduğunu göstermeye kâfidir. Kısacası, sahabe Kur'an'ı canlı ve açık metin olarak algılamış ve bu algı Kur'an'daki bazı sureler ve ayetlerin nüzul dönemi içerisinde ref' ve/veya nesh edilmesi gibi bir durumun tabii karşılanmasını sağlamıştır. Çünkü sahâbîler ilâhî kelamı ve hitabı özellikle Hz. Peygamber'in rehberliğiyle memzuc biçimde kavramış, ayrıca birçok ayet bizzat kendileri veya yapıp ettikleri hakkında nazil olmasından dolayı Kur'an'ı anlamak onlar için bizzat ken-

23 Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, II, 718-719.

dilerini veya kendi fiillerini anlamak şeklinde olmuştur.

Sahabe nesli Kur'an'la ilişkisini Hz. Peygamber'in sünnetiyle birlikte ve dolayısıyla ayetleri her bir tikel problemin çözümünde başvurulacak hukuk kodları gibi algılamadığı için özellikle vahyin sona ermesinden sonraki süreçte pratik hayatın ortaya çıkardığı sorunları da "yaşayan sünnet" tecrübesine dayalı olarak çözme yoluna gitmiştir. Yaşayan sünnetten kastımız, Hz. Peygamber'in ilâhî vahiyle iç içe biçimde fiilen yaşadığı ve sahabesine yaşattığı müslümanca hayat tecrübesidir. Sahabe Hz. Peygamber'den sonraki hayata yirmi üç yıllık bu tecrübe içerisinde kazandığı müslümanca anlayış ve kavrayışla intibak etmiş, yeni zamanlar içinde zühur eden problemleri de yine aynı anlayış ve kavrayışla ürettiği re'y ve içtihatlarla hal çaresi üretmiştir.

Hz. Ebû Bekr'in "kelâle" hakkındaki meseleyi kendi re'yiyle hükme bağlaması, zekât vermeyeceklerini bildiren bazı bedevi kabilelere savaş açması, Hz. Ebû Bekr devrinde Kur'an metninin toplanması, Hz. Ömer'in Kur'an'daki açık hükümlerin lafzi mucibiyle pek bağdaşmayan birçok içtihat ve uygulaması, atlardan zekât alması, teravîh namazını cemaatle namaz şekline sokması, temettu' haccını yasaklaması, hırsızlık yapan bir köle hakkında, "Onun elini kesmek gerekmez; zira nihayetinde sahibinin malını çalmış" şeklinde bir ifade kullanması, Hz. Osman'ın cahil ve anlayışsız insanların çoğalması ve bu insanların farz namazları her hâlükârda iki rekât kılacakları endişesiyle yolculukta dört rekâtlı namazların iki rekât kılınması yönündeki uygulamayı hac sırasında askıya alıp namazı dört rekât olarak kılması, Cuma günü ikinci ezan okutması, Hz. Ali'nin içki içen kişiye seksen sopa cezası uygulaması, Muaviye'nin müslümanı kâfire mirasçı yapması, Muaz b. Cebel'in bir müslümanı yahudiye varis kılması gibi uygulamalar²⁴ Hz. Peygamber'den tevarüs edilmiş yaşayan sünnet tecrübesine dayalı içtihatlar ve uygulamalar arasında zikredilebilir.

Bütün bu sahâbîler arasında Hz. Ömer kuşkusuz ayrı bir yere sahiptir. Zira Hz. Ömer'in müellefe-i kulûba zekâtta pay vermemesi, hırsızlık suçunun cezası, sevad arazisiyle ilgili ganimetlerin taksimi gibi çeşitli konularla ilgili içtihat ve uygulamaları özellikle Kur'an ahkâmının tarih-üstütlüğüne yönelik hâkim anlayış açısından oldukça radikal ve izahı zor mahiyettedir. Bilindiği gibi Kur'an ve tarihsellik bağlamında Fazlur Rahman

24 Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, (Ankara: 2007), s. 361-431; Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, (Ankara: 1975), s. 69-79.

şer'î ahkâmın günümüzde nasıl anlaşılması ve yorumlanması gerektiği hususunda kendi görüşlerine Hz. Ömer'in söz konusu uygulamalarını örnek gösterirken tarihsellik karşıtları da, "Hz. Ömer Kur'an ahkâmına aykırı bir iş yapmadı ya da o hiçbir konuda tarihselci yaklaşıma mesnet teşkil edecek bir içtihatta bulunmadı" gibi bir iddiayı savunmak adına sayısız te'vil üretmektedir. Ancak Hz. Ömer'in içtihat ve uygulamaları, gayet açık seçik olarak, Kur'an'daki bazı hükümlerin lafzî mucibince amel etmemek anlamına gelmektedir.

Bir örnek vermek gerekirse, Tevbe 9/30. ayette zekâtın sarf yerleri açıkça belirtilmekte ve bunlar arasında müellefe-i kulûb (el-müellefetü kulûbuhüm) diye bir sınıftan söz edilmektedir. Müellefe-i kulûb terimi/tabiri, maddî ihşanda bulunmak suretiyle gönüllerinin İslâm'a ve müslümanlara karşı yumuşatılması arzulanan gayri müslimleri, kendilerinin veya bağlılarının İslâm'ı benimsemesi umulan yahut zarar vermelerinden korkulan veyahut düşmana karşı himayeleri istenen nüfuz sahibi kimşeleri ve dinde sebat etmeleri arzulanan yeni mühtedileri ifade etmektedir. Hz. Peygamber'in kötülüklerinden emin olmak veya kalplerini İslâm'a ısındırmak amacıyla birçok kişiye maddî yardımda bulunduğu ve bu siyasetin müspet sonuçlar verdiği bilinmektedir.

Bu cümleden olarak Hz. Peygamber Ümeyye oğullarından Ebû Süfyan b. Harb, Mahzûm oğullarından Hâris b. Hişam, Abdurrahmân b. Yerbû', Cumah oğullarından Safvân b. Ümeyye, Âmir b. Lüey oğullarından Süheyl b. Amr, Huveytib n. Abdiluzzâ, Esed oğullarından Hakîm b. Hizâm, Hâşim oğullarından Süfyân b. Hâris, Fezâre oğullarından Uyeyne b. Hısn, Temîm oğullarından Akra' b. Hâbis, Nadr oğullarından Mâlik b. Avf, Süleyym oğullarından Abbâs b. Mirdâs, Sakîf oğullarından el-Alâ' b. Hârise gibi isimlerin her birine yüz deve vermiş²⁵ ve bütün bu kişiler kendilerine yüz deve verilenler manasında "asâbü'l-mi'în" diye isimlendirilmiştir. Ayrıca Kureyş'ten Mahreme b. Nevfel ez-Zührî, Umeyr b. Vehb el-Cumahî, Hişam b. Amr el-Âmirî gibi kişilere de az çok bir şeyler verilmiştir. Bir rivayete göre Abbâs b. Mirdas kendisine az miktarda pay verilmesine kızarak, "Bana birkaç küçük deve verildi; hepsi bundan ibaret!" diyerek hicivli şiirler söylemeye başlayınca, Hz. Peygamber "Gidin, şu adamı susturun" demiş, bunun üzerine kendisine sus payı olarak yüklü miktarda bağışta

25 Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, (Beyrut: 1999), VI, 399.

bulunulmuştur.²⁶

Müellefe-i kulûba zekâtın pay verme uygulaması Hz. Ebû Bekr'in hilâfetinin ilk dönemlerinde de sürdürülmüştür. Ancak Hz. Ömer, Ebû Bekr'in bu sınıftan iki kişiye yaptığı tahsisata İslâmiyet'in yayılıp güçlendiği ve müslümanların kuvvetlendiği, artık kendilerine ihtiyaç kalmadığı gerekçesiyle karşı çıkmıştır. Kaynaklardaki bilgilere göre Temîm kabilesinin reislerinden Akra' b. Habis ile Fezâre kabilesinin reislerinden Uyeyne b. Hısn Hz. Ebû Bekr'e gelerek devlete ait çorak bir arazi parçasının kendilerine verilmesini istemiş, Ebû Bekr de bu isteği kabul etmiş ve bir belge düzenleyip ellerine verdikten sonra meseleye şahitlik etmesi için kendilerini Hz. Ömer'e göndermiştir. Hz. Ömer bu iki kişinin söylediklerini dinledikten sonra ellerindeki belgeyi okuyup incelemiş ve fakat ardından yırtıp atıvermiş, hatta kendilerine, "Rasûlullah vaktiyle sizin kalbinizi kazanmaya çalışırdı; zira o zamanlar İslam zayıftı. Ama artık Allah İslam'ı güçlü kıldı. Gidin, çalışıp çabalayarak kazanın" diyerek müellefe-i kulûb defterinin artık kapandığını ifade etmiştir.²⁷

Modern dönemde bazı araştırmacılar bu rivayette zekât payından değil, araziden söz edildiği, dolayısıyla Hz. Ömer'in Kur'an'daki bir hükmün lafzî mucibine aykırı bir iş yapmadığı gibi argümanlar üretirken diğer bazı araştırmacılar arızî bir durum sebebiyle hükmün durdurulması veya askıya alınmasından söz etmişler ve böylece tarihselci yaklaşımın tezini çürüttüklerini düşünmüşlerdir.²⁸ Oysa Hz. Ebû Bekr'den sonraki üç halifenin müellefe-i kulûba fiilen maddî destek sağladığı bilinmemekte, hatta fıkıh kitaplarında Hz. Ömer'in müellefe-i kulûb konusundaki siyasetinin sahabe nezdinde ittifak ve icma konusu olduğundan söz edilmektedir. Mesela Kâsânî (ö. 587/1191) ve İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) gibi Hanefî fakihlerinin aktardığı bilgilere göre âlimlerin çoğu müellefe-i kulûba zekât hissesiyle ilgili hükmün nesh edildiği ve geçerliliğini yitirdiği kanaatindedir. İlgili ayetteki hüküm Hz. Peygamber'in hayatıyla sınırlı olarak tatbik edilmiş veya hükmün illeti/menatı kalktığı için hüküm de sona ermiştir.²⁹

26 Ebû Abdillah el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, (Beyrut: 1988), VIII, 114.

27 Ebû Muhammed İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (Beyrut: 2003), VI, 1822.

28 Bu görüşler ve gerekçelerine dair geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Saffet Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 7 (2006), s. 18-29.

29 Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, (Beyrut: 1974), II, 45; Kemâlüddîn Mu-

Bu uygulama Kur'an'daki bir hükmün re'y ve içtihat yoluyla belli bir tarihsel durum içinde yürürlükten kaldırıldığı anlamına gelir. Yürürlükten kaldırma kuşkusuz tüm zamanlar için geçerli değildir. Ancak Kur'an ahkâmı da tüm zamanlar ve şartlarda uygulansın diye inmemiştir. Hz. Ömer döneminde yürürlükten kaldırılan bir hüküm başka bir dönemde pekâlâ tatbik zemini bulup uygulanabilir; fakat bizim burada tartıştığımız mesele, belli bir dönemde uygulanmayan bir Kur'an hükmünün başka bir dönemde uygulanabilir olup olmadığı değil, söz konusu hükümlerin her durum ve şartta mutlak surette uygulansın diye vazedilmediğidir.

Tarihselci yaklaşımın savunduğu tez budur; bunun aksini savunan anlayış sahipleri ise modernist diye nitelendirdikleri tarihselci yaklaşıma itirazda bulunurken geleneğe ve ulemanın geleneksel kabullerine ihanet edercesine modernist bir tavır takınmak, gelenek ve gelenekçilik adına geleneği hiç kale almayıp yok saymak, dahası, "Sahabe ve/veya selef uleması ne söylemiş ya da ne yapmış olursa olsun, biz bugün kendi kendimizle çelişmek pahasına bildiğimizi okuruz" demek gibi çok ilkesiz, tutarsız ve savruk bir hâl içindedir.

İmam el-Mâtürîdî, Tevbe 9/60. ayet bağlamında Hz. Peygamber'in ilk zamanlarda müşrikler ve münafıklarla müdârâda bulunduğunu, fakat İslam ve müslümanlar güçlendikten sonra bu siyaseti uygulamadığını belirttikten sonra Hz. Ömer'in müellefe-i kulûbtan zekât hissesini men etmesini "içtihat yoluyla nesh" diye isimlendirmiş, ayrıca bu durumun içtihat gibi farklı yollarda neshin caiz olduğuna delil teşkil ettiğine dikkat çekmiştir.³⁰ Sonuç olarak, İslam ve müslümanların güçlenmesiyle birlikte müellef-i kulûba zekâttan pay verme hükmündeki illetin ortadan kalkması, dolayısıyla hükmün kendisinden beklenen maslahatı karşılamaması hasebiyle Hz. Ömer bu hükmün tatbikine son vermiştir.

Bu içtihat ister hükmü askıya almak, ister tümünden kaldırmak diye yorumlansın, sonuçta sahabenin toplumsal düzen ve hukuk alanıyla ilgili Kur'an ahkâmının her durum ve şartta uygulanmak maksadıyla nazil olmadığı bilincine sahip oldukları, bu yüzden de hükmü içeren ayetteki lafızların zahirî mana ve mucibi ile içinde bulunulan şartlar örtüşmediği, dolayısıyla ilgili hükmün sağlayacağı faydanın (maslahat) gerçekleşmediği tespit edildiğinde kendi hayat pratiklerinde hükmün tatbikine son

ammed İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, (Bulak: 1319), II, 201.

30 Mâtürîdî, *Te'vilât*, V, 406-407.

verdikleri şüphesizdir.

Muaz b. Cebel'in Yemen'de kadılık yaparken nasıl hüküm vereceğiyle ilgili olarak Hz. Peygamber'e ilkin Allah'ın kitabına göre hükmedeceğini, aradığı delili Kur'an'da bulamazsa Sünnet'i dikkate alacağını, aradığını orada da bulamazsa kendi re'yine/içtihadına göre hüküm vereceğini söylediğine dair meşhur rivayet³¹ bu bağlamda zikre değer mahiyettedir. Sübutu konusunda bazı şüpheler bulunmakla birlikte bu meşhur rivayet en azından dinî deliller hiyerarşisiyle geleneksel anlayışa zemin teşkil etmektedir. Daha açıkçası, Hz. Peygamber'in, Kur'an ve Sünnet'te hükmünü bulamadığı meselelerde hangi mesnede/delile göre hüküm vereceği sorusuna, "Re'yimle içtihat ederim" diye karşılık veren Muâz b. Cebel'in bu cevabı hakkında takdîrî bir ifade kullanmasıyla ortaya çıkan "ic-tihâdü'r-re'y" tabiri, re'y ve özellikle içtihadın terim anlamına kavuşma sürecinde önemli bir aşamayı ifade etmektedir.³² Bunun yanında Hz. Ömer'in tâbiûn devrinin önde gelen fakihlerinden Kûfe kadısı Şüreyh'e (ö. 80/699[?]) gönderdiği mektuptaki şu ifadeler de yine aynı noktaya işaret etmektedir:

Kur'an'da bir hüküm bulduğunda onunla hükmet ve başka bir şeye iltifat etme; fakat senin önüne Kur'an'da hüküm bulunmayan bir mesele gelirse, o zaman Rasûlullah'ın sünnetiyle hüküm ver. Şayet önüne Kur'an ve Sünnet'te hüküm bulunmayan bir mesele gelirse, o zaman müslümanların icmama göre hükmet. Yok eğer önüne Kur'an'da ve Sünnet'te hüküm bulunmayan ve senden önce hiç kimse tarafından hükme bağlanmayan bir mesele gelirse, o takdirde dilersen kendi re'yinle hükmet, dilersen hüküm tehir et!³³

Bu son rivayetdeki muhteva usûl-i fıkıh geleneğindeki dinî deliller ve hüküm kaynaklarıyla ilgili "Kur'an, Sünnet, İcma, Kıyas" hiyerarşisini hatırlatmasından dolayı geriye doğru bir tarih inşasının ürünü olarak görülebilir. Ancak klasik kaynaklarda birçok meşhur sahabenin re'y ve içtihadı teşvik eden ifadeleri yer almaktadır. Gerçi aynı sahâbîlerin re'yden sakınılması gerektiğine dair nakiller de vardır.³⁴ Re'y konusunda aynı

31 Ebû Dâvûd, "Akziye" 11; Tirmizî, "Ahkâm" 3.

32 H. Yunus Apaydın, "Re'y", *DİA*, XXXV, 37.

33 İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, I, 115.

34 Bkz. Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkıh*, nşr. Salah b. Muhammed b. Avîza, (Beyrut: 1997), II, 15-17; İbn Kayyim el--Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, I, 97-124.

sahâbîlerden birbirini nakzeden rivayetler nakledilmiş olması sahabenin bu konuda çok kesin ve keskin biçimde görüş değiştirdiğine işaret etmenin ötesinde, İslam ilim geleneğindeki meşhur Ehl-i hadis ve Ehl-i re'y çatışmasını yansıtır niteliktedir. Ancak bu durum Muaz rivayeti için de geçerlidir.³⁵ Keza Kur'an tefsirinde re'yi zemmeden meşhur rivayetler de aynı kapsamda değerlendirilebilir.

Re'y meselesiyle ilgili rivayetlerin mahiyeti bir tarafa, birçok sahabenin Hz. Peygamber'in vefatından sonra toplumsal düzen ve hukuk alanıyla ilgili birçok uygulaması bu alanda re'y ve içtihat yoluyla hüküm kurdukları hususunda hiçbir tereddüde mahal bırakmamaktadır. Öte yandan Muaz b. Cebel rivayeti nüzul döneminde sahabenin Kur'an ayetlerini tikel ve spesifik meselelerde hukuk kodu gibi kullandığına işaret ediyor görünse de, bundan daha önemli ve dikkat çekici olarak Hz. Peygamber henüz hayatta olduğu, vahyin nüzulü son bulmadığı halde hükmü Kur'an ve Sünnet'te mevcut olmayan birtakım meselelerle karşılaşabileceğine, böyle bir durumda doğrudan Hz. Peygamber'e müracaat etmek yerine kadı konumundaki bir sahâbînin kendi re'y ve içtihadıyla meseleyi hükme bağlayabileceğine delalet etmektedir.

Muaz b. Cebel rivayeti sübut açısından asılsız olsa dahi klasik fıkıh usûlü kaynaklarında bu rivayetin istihdam edilme tarzı, geleneksel ulemanın daha nüzul döneminde nasların tüm hayat olayları hakkında konuşmadığı ve her problemi çözüme kavuşturmadığı, bu yüzden de kaçınılmaz olarak re'y ve içtihadı başvurulduğu gerçeğini teslim ettiklerini gösterir. Bu husus Şehristânî (ö. 548/1153) tarafından şöyle ifade edilmiştir:

Biz kesin kesiyoruz ki gerek ibadetler gerek pratik hayatla ilgili tasarruflarla ilgili hadiseler ve meseleler sınır ve sayı kabul etmeyecek kadar fazladır. Yine biz kesin kesiyoruz ki her mesele hakkında bir nas varit olmamıştır. Kaldı ki böyle bir şeyin vukuu tasavvur olunamaz. Naslar sınırlı sayıda, hayat olayları sınırsız olduğuna, sınırlı olan naslar sınırsız olan hayat olaylarını kuşatmadığına göre içtihat ve kıyasa başvurmak ka-

35 Muaz b. Cebel'in "ectehidü bi-re'yî" şeklinde çok olgun bir fikhî terminoloji ifadesi kullanması, rivayetin sübut açısından problemlili olduğu kuşkusunu yoğunlaştırmakta, hâliyle rivayetin Ehl-i hadis ile Ehl-i re'y arasında yaşanan meşhur ihtilaflar zemininde kurgulanmış olduğu fikrini çağrıştırmaktadır. Bununla birlikte, Muaz rivayetinin geleneğe makbul addedildiği malumdur. Bizim bu rivayete atıfta bulunmamız da geleneksel kabul ile ilgili olup gelenekçi yaklaşımı gelenek üzerinden sorgulamaya matuftur.

çınılmazdır.³⁶

Sahabe döneminde re'yin bir vakıa olduğunu kabul hususunda hemen bütün ekoller arasında mutabakat vardır. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) sahabe, tâbiûn ve daha sonraki neslin re'yle amel üzerinde icma ettiklerini, onların fetva ve kazâî hükümlerinin onda dokuzunun ayet ve hadislerin açık anlamlarıyla ilgisinin bulunmayıp salt re'ye dayandığını vurgulamıştır (...*enne tis'ate a'sârihâ sâdiratün ani'r-re'yi'l-mahzi ve'l-istinbâti ve-lâ tealluka lehâ bi'n-nusûsi ve'z-zevâhir*).³⁷ Gerçi Hz. Peygamber'in sağlığında sahabenin içtihat edip etmediği usulcüler arasında tartışmalı bir meseledir. Bazı çevreler Hz. Peygamber'in sağlığında kendisine danışma imkânı bulunduğu için içtihadı başvurulmasının câiz olmadığı görüşündedir; fakat Muaz b. Cebel rivayeti ekseninde oluşan hâkim anlayış bu görüşü nakzeder mahiyettedir. Bu yüzdendir ki çoğunluk Hz. Peygamber'in sağlığında sahabenin içtihadını aklen mümkün görmüş, fakat bu içtihadın fiilen gerçekleşip gerçekleşmediği hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bâkîllânî (ö. 403/1013) gibi bazı âlimler söz konusu içtihadı sahabenin Hz. Peygamber'in meclisinden uzakta bulunmasıyla kayıtlarken, Gazâlî (ö. 505/1111) her hâlükârda bunun caiz ve vaki olduğunu söylemiştir (*ve-inneme'l-kelâmu fî cevâzi'l-ictihâdi mutlakan fî zamânihî sallallâhu aleyhi ve-sellem*).³⁸

Hz. Peygamber hayatta iken vahiy süreci işlediği ve Kur'an vahyini tebyin ettiği için sahabe bu dönemde herhangi bir otorite sorunuyla karşılaşmamıştır. Ancak Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra ortaya çıkan imamet/hilafet meselesi Benî Saîde gölgeliğinde vuku bulan meşhur tartışmalar neticesinde çözüme bağlanmıyorsa da yasamanın veya yasayı yorumlamanın kimin tarafından ve ne şekilde yapılacağı (hukukî otorite) sorunu, mahiyeti itibariyle daha köklü ve sürekli bir tartışmanın eksenini oluşturmuştur. Sahabenin Kur'an'ın otoritesinden kuşkusu yoktu; fakat onu Hz. Peygamber'in açıkladığı gibi kendilerinin de açıklama yetkisine sahip olup olmadıklarından emin değillerdi.

36 Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, nşr. Ahmed Fehmî Muhammed, (Beyrut) trs., I, 210.

37 Cüveynî, *el-Burhân*, II, 15.

38 Ebü'l-Meâlî Rüknu'ddîn el-Cüveynî, *et-Telhîs (Telhîsü't-Takrîb)*, nşr. A. Cevlem en-Nîbâlî-Ş. Ahmed el-Ömerî, (Beyrut: 1996), III, 398; Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustasfâ min İlmî'l-Usûl*, nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, (Beyrut: 2010), s. 532.

Neticede Kur'an'ın metinsel varlığının mevcut sorunları çözmeye yetmediği, Hz. Peygamber'in açıklamalarının desteğine ihtiyaç bulunduğu anlaşılmalı birlikte çok geçmeden bu desteğin de yetersiz kaldığı görüldü. Çünkü Kur'an ve Sünnet metinleri söylenmiş sınırlı açıklamalardan ibaretti ve anlam potansiyeli güçlü olsa bile hem sınırlı hem de pasif konumda idi. Bu yüzden, Kur'an ve Sünnet'i aktif ve dinamik kılmaya üzere Hz. Peygamber'in Kur'an karşısındaki işlevine benzer bir işlevi birilerinin üstlenmesine ihtiyaç vardı. İşte bu ihtiyaç, Muâz hadisi diye bilinen meşhur diyalogda ifadesini bulan "re'y içtihadı" kavramını gündeme getirdi.³⁹

Sonuç olarak, re'y ve içtihadın sahabe devrinde mevcut ve yaygın bir kullanım alanına sahip olduğu tartışma götürmez bir gerçektir. Sahabe re'yinin mahiyeti konusunda ister bağlayıcı hüküm vermek değil, uzlaşmacı ve ihtiyatlı olanı tercih etme, ister aklın yolunu takip etme, ister nassın kapalı delâletini ortaya çıkarma, ister kıyas ve içtihat olduğu ileri sürülsün, bütün bu farklı görüş ve değerlendirmeler sahabenin pratik hayatta ortaya çıkan her meseleyi doğrudan doğruya nassla çözüme veya her meselede nassa müracaat etme gibi bir anlayışa sahip olmadıkları, bilakis çok kere kendi re'ylelerini esas aldıkları gerçeğini değiştirmez.

Kur'an'la ilişkinin Sünnet ve bilhassa yaşayan sünnete dayalı perspektifle değil de iki kapak arasında kayıtlı bir Mushaf metnindeki lafızlar yoluyla kurulması ve özne-nesne ontolojisine dayalı bu ilişki bağlamında anlaşılıp yorumlanmaya çalışılması sorun çözücü olmaktan ziyade sorun üreticidir. Nitekim bunun böyle olduğu Hz. Ali'nin hilafet döneminde açıkça ifade edilmiştir. Şöyle ki Hz. Ali İbn Abbas'ı Haricilerle müzakereye gönderirken, "Onlara (Hâricîler) git ve onlarla tartışırken Kur'an'dan delil getirme. Çünkü Kur'an çeşitli anlamlara/yorumlara elverişli (*zû vucûh*) bir metindir. Sen onlarla Sünnet üzerinden tartış" demiştir.

Bu rivayetin başka bir varyantına göre İbn Abbas Hz. Ali'ye, "Ey müminlerin emiri! Ben Allah'ın kitabını onlardan çok daha iyi biliyorum, çünkü Kur'an bizim hanemize nazil oldu." demiş, Hz. Ali de ona, "Haklısın; fakat Kur'an çeşitli manalar taşır. Sen bir manadan (vech) söz ederken onlar diğer/farklı bir manayı öne sürerler. Bu sebeple, sen onlarla sünnet üzerinden tartış; çünkü onlar sünnet karşısında manevra yapma imkânı

39 H. Yunus Apaydın, "İctihad", *DİA*, XXI, 433. Daha geniş bilgi için bkz. Karaman, İslam Hukukunda İctihad, s. 43-53.

bulamazlar.” diye karşılık vermiştir.⁴⁰ Yine Hz. Ali tahkim olayından sonra Haricîlerin sözcüsü İbnü'l-Kevvâ'nın, “Kan ile ilgili bir meselede insanları hakem tayin etmek adalet midir?!” şeklindeki itirazına, “Biz bu meselede insanları değil, Kur'an'ı hakem tayin ettik” diye karşılık vermiş ve ardından “Ama gel gör ki Kur'an konuşmaz; onu insanlar konuşturur” şeklinde bir söz söylemiştir.⁴¹

Sahabenin Tefsirdeki Otoritesi ve Hüccet Değeri

Bilindiği üzere son dönemde tefsirin müstakil bir ilim olup olmadığı, kendine mahsus bir usulünün bulunup bulunmadığı gibi meseleler İlahiyat akademiasında sıkça tartışılmaktadır. Tefsirin aslında ne olduğu ya da ne olması gerektiği meselesi geçmiş dönemlerdeki ulema tarafından da ele alınmış ve bu konuda önemli tespitler yapılmıştır. Klasik kaynaklarımızda tefsirin genellikle te'ville birlikte ele alınıp mukayeseli biçimde tanımlanmış olması dikkate değer bir husustur. Bu husus temelde Kur'an'ın ilk hitap çevresinde ifade ettiği mana ile sonraki zamanlarda ona yüklenen ve/veya ondan istihraç/istinbat edilen manaların hem mahiyet hem de kasd-ı mütekellime delalet açısından eşdeğer olup olmadıkları meselesinin açıklığa kavuşturulması bakımından çok önemlidir. Gerçi modern zamanlardaki çalışmalarda da tefsir ile te'vil arasındaki farklardan söz edilmekte, fakat bu konu iki terimin anlam ve kullanımıyla ilgili bir ayrıntı kabilinden işlenmektedir. Hâlbuki bu iki terimin anlam ve kullanım alanı edille-i şer'iyeye bahsinden dinî alanda re'y ve içtihadın yeri ve Kur'an yorumunda hüccet değeri meselesine kadar birçok önemli konuyla ilgilidir.

40 Suyûtî, *el-İtkân*, I, 446; Ebü'l-Hasen eş-Şerîf er-Radî, *Nehcü'l-Belâğa*, (Beyrut: 1996), s. 378.

41 Ebû Zeyd Veliyyüddîn İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, Beyrut 1992, II. 607. Bu meşhur söz, kendi bağlamından da açıkça anlaşıldığı gibi, Kur'an'ın insanlar tarafından istismar edilmeye açık bir metin olduğuna ve dahi fiilen istismar edildiğine ilişkin bir olumsuz duruma gönderme yapmasına mukabil Şiî kaynaklar bundan tam tersi bir sonuç çıkarmışlardır. Mesela, Şerîf er-Radî (ö. 406/1015) bu sözü *Nehcü'l-Belâğa*'da şöyle aktarmıştır: “Allah onu (Hz. Muhammed'i) peygamber gönderme sürecinin kesintiye uğradığı, insanların çok uzun bir gaflet uykusuna daldıkları, peygamberler tarafından tebliğ edilen ilâhî hükümlere kayıtsız kalındığı bir zamanda gönderdi. O peygamber insanlara daha önceki vahiyleri tasdik eden ve kendisine ittiba edilmesi gereken bir nur getirdi. Bu nur Kur'an'dır. Siz onu konuşturmaya gayret edin, ama o konuşmaz. Lâkin ben size ondan bilgi vereyim. Bakın, geçmiş ve geleceğin bilgisi onda mevcuttur”. Şerîf er-Radî, *Nehcü'l-Belâğa*, s. 185-186.

Daha açık ifade etmek gerekirse, bir sahâbînin herhangi bir ayetin ne zaman, nerede nazil olduğu ve ne hakkında konuştuğu hususundaki sarîh beyanı ile modern dönemdeki bir Kur'an araştırmacısının aynı ayetle ilgili yorumunun eşdeğer olup olmadığı meselesini ele alıp tartışmak, hem tefsir-te'vil ayrımının pratikteki değer ve işlevi, hem de Kur'an'ı açıklama ve yorumlama konusunda bu iki terimle ifade edilen faaliyetlerin birbirinden farklı kategorilerde değerlendirilmesi ve hücciyet açısından eşdeğer görülmemesi gerektiği noktasında geçmiş ulemanın titizlik göstermesinin temel sebebi hakkında önemli sonuçlar elde etmeye imkân verir.

Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) talebesi Kâdî Şemseddîn el-Huveyyî (ö. 637/1240) bu konuyla ilgili olarak şöyle demiştir: "Tefsir ilmi hem zor hem kolaydır. Bu konudaki zorluk birkaç boyutludur. En belirgin olanı şudur: Kur'an öyle bir mütekellimin kelimidir ki insanlar bu kelamdaki asıl mana ve maksada ancak sema/işitme yoluyla vâkıf olabilir. Meseller ve şiirlerin aksine Kur'an'da kastedilen manaya ulaşmak beşer açısından imkân dâhilinde değildir. Çünkü insan mütekellimin muradını ya bizzat mütekellimden işitme ya da ondan işitene işitme yoluyla öğrenip kavrayabilir. Kur'an söz konusu olduğunda, onun farklı mana ihtimallerine kapalı tefsiri ancak Rasûlullah'tan işitme yoluyla bilinebilir. Fakat bu tarz bir tefsir bilgisi yok denecek kadar azdır. Zira Rasûlullah çok az sayıda ayeti tefsir etmiştir."⁴²

Tefsirin inzal/tenzil dönemindeki olgusal bağlam içerisinde kavranmış olan mananın sema yoluyla aktarımından ibaret bir faaliyet olarak değerlendirilmesi İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) "ehsanü turuki't-tefsîr" (en güzel tefsir yöntemleri) başlığı altında söyledikleriyle büyük ölçüde örtüşmektedir. İbn Teymiyye'ye göre tefsirde en sahih ve sağlıklı yöntem Kur'an'ın Kur'an'la tefsir edilmesidir. Çünkü Kur'an'ın bir ayetinde mücmel olarak zikredilen bir husus başka bir yerinde izah edilmiştir. Tefsirde ikinci kaynak olarak nebevi sünnete müracaat edilmelidir. Çünkü Rasûlullah Kur'an'ın şerh ve izah edicisidir... Tefsir bilgisi Kur'an'da ve Sünnet'te bulunmadığı takdirde sahabe kavillerine müracaat edilir. Zira sahâbîler Kur'an'ın nüzulüne şahit oldukları ve ayetlerle ilgili hadiselerle bizzat tanık buldukları için tefsir sahasında tartışılmaz otoriteye sahip-

42 Ebû Abdillâh Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, (Beyrut: 1972), trs., I, 16.

tir. Kaldı ki onlar mükemmel bir anlayış ve kavrayış, sahih/sağlıklı bir ilim ve salih amel sahibi olmakla mümeyyiz bir nesildir. Özellikle dört halife ile İbn Mes'ûd, İbn Abbas gibi büyük ve âlim sahâbîler bu vasıfları haizdir. Tefsir bilgisi sahabe kavillerinde de bulunmadığı takdirde, sahâbî müfessirlerin rahle-i tedrisinde yetişmiş olan Mücahid b. Cebr gibi tâbîlerin kavillerine başvurulur. Gerçi tâbiûn uleması ayetler hakkında farklı görüşler dile getirmiştir; fakat bu görüşler lafzen farklı olsa da özünde aynı şeyi lâzımı ve/veya naziriyle ifade tarzındadır.

Bu noktada, "Tâbiûn kavilleri fûrûda bile hüccet değilken, nasıl olur da tefsirde hüccet kabul edilebilir?!" gibi bir itiraz öne sürülebilir. Bu itiraz, "Bir tâbî âlimin kavli, kendisine muhalif görüş beyan eden başka bir tâbî âlim için hüccet teşkil etmez" anlamında doğrudur; fakat tâbî âlimler bir meselede ittifak ettiklerinde onların bu ittifakının hüccet değeri taşıdığından şüphe etmek yersizdir. Tâbî âlimler arasında ihtilaf söz konusu olduğunda, bir tâbî kavlinin başka bir tâbîye veya daha sonraki nesillere karşı hücciyeti söz konusu değildir. Böyle bir durumda ya Kur'an diline, ya Sünnet'e, ya Arap dilinin genel kullanımına ya da sahabe kavillerine başvurulur. Salt re'yle Kur'an tefsirine gelince, bu tarz tefsir haramdır.⁴³

İbn Teymiyye'nin bu görüşleri birkaç açıdan önemlidir. Her şeyden önce tefsir, Kur'an'ı anlamak ve açıklamak isteyen herhangi bir müslümanın indî fikir ve kanaatlerini hüccet olarak takdim edebileceği bir faaliyet değildir. Bilakis tefsir ya bizzat Kur'an'da ya Sünnet'te ya sahabe kavillerinde ya da tâbiûn kavillerinde mevcut olan açıklamayı esas almayı ve ona uymayı gerektiren bir faaliyettir. Bu demektir ki tefsir, hâl-i hazırda mevcut olmayan bir mananın keşfi değil, nüzul döneminden bu yana verili olan mananın tespitidir. O halde müfessirin temel misyonu nakilciliktir. Bunun içindir ki "müfessir nakilci, müevvil istinbatçıdır" denilmiştir.⁴⁴

Tefsirin mahiyet ve işlev açısından daha ziyade sahabe ve tâbiûndan gelen rivayete dayalı açıklamalarla ilgili olması, ilk iki müslüman nesle ait Kur'an yorumlarının hiçbir kişisel görüş ve kanaat içermeyen, salt Hz. Peygamber'e ait açıklamaların nakline karşılık gelen bir merviyât şeklinde algılanmasını gerektirmez. Daha açıkçası, sahabe ve bilhassa tâbiûndan gelen tefsirle ilgili açıklamaların önemli bir kısmı re'y, içtihat, istinbat türündendir; fakat onların dirayet kategorisine giren açıklamala-

43 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XIII, 162-165.

44 Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 166.

rı zaman içerisinde Ehl-i hadis ve Selefi ekoldeki "selef" kavramlaştırmasının da önemli ölçüde etkisiyle "rivayet" diye ifade edilir hale gelmiş ve re'y karşıtlığı manasında terimleşmiştir.

Bu mesele bir tarafa, teknik anlamda merfû, mevkuf ve maktû olarak gelen tefsir rivayetleri her ne kadar sahabe ve tâbiûn ulemasının re'y temelli izahlarını muhtevi olsa da, bu izahların Kur'an'daki aslî ve tarihî manayı tespitinde vazgeçilmez bir kaynak olduğu, dolayısıyla söz konusu izahlardaki re'y unsurunun özellikle kelâmî ve fikhî mezheplerin teşekkülünden sonraki re'y kavramlaştırmasından farklı bir kategori oluşturduğu kuşkusuzdur.

Sahabenin Kur'an'ı açıklama ve yorumlamasıyla ilgili rivayetler genelde mevkuf kategorisinde değerlendirilir. Bununla birlikte sahabeden nakledilen tefsir rivayeti nüzul sebepleriyle ilgili olduğu takdirde merfu, yani Hz. Peygamber'e ait gibi kabul edilir. Bu nitelikte olduğuna hükmedilen sahabe rivayetlerinin reddedilmesi caiz görülmemiştir. Mevkuf kategorisindeki rivayetler ise iki farklı yaklaşımla değerlendirilmiştir: Birincisi, sahabeden mevkuf olarak nakledilen bir rivayeti kabul etmek zorunlu değildir. Çünkü sahâbîlerin ayeti/ayetleri kendi re'yelerine göre yorumlamış olması muhtemeldir; re'y/içtihat isabetli olabileceği gibi isabetsiz de olabilir. İkinci yaklaşıma göre ise mevkuf rivayetlerde sahabenin Rasûlullah'tan işitmiş olma ihtimali söz konusudur. Bir sahâbî ayeti kendi re'y ve kanaatine göre tefsir etmiş olsa bile bu tefsirin doğru ve isabetli olma ihtimali oldukça fazladır. Çünkü sahabe nesli nüzul döneminde yaşamış, nüzul vasatına tanık olmuştur. Hâliyle onlar Kur'an'ı en iyi bilen insanlardır.⁴⁵

İbn Teymiyye ve İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi selefi âlimlerin benimsedikleri bu son görüş bize göre daha isabetlidir. Çünkü sahabe neslinin gerek Hz. Peygamber'in terbiyesinde yetişmesi, gerek Kur'an'ın nüzulüne şahitlik etmesi hasebiyle Kur'an'ı diğer bütün müslüman nesillerden çok daha iyi anlayıp kavradıkları şüphesizdir. Bununla birlikte sahabeye nispet edilen tefsir rivayetlerinin tümü sübut açısından mevsuk değildir; ancak bizim burada anlatmaya çalıştığımız husus söz konusu rivayetlerin mevsukiyeti değil, sahabenin tefsirdeki otoritesidir.

Diğer taraftan, sahabenin tefsirle ilgili rivayetlerinin fazla bir yekûn

45 Bkz. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, (Beyrut) trs., I, 64-65.

tutmadığı bilinmektedir. Bu durum öncelikle ve özellikle sahabenin Kur'an'la ilişkisinin diğer bütün müslüman nesillerden farklı olduğunu gösterir. Daha önce de belirtildiği gibi, sahabe Kur'an'ı Hz. Peygamber'in sünnetinden bağımsız bir metinsel entite olarak algılamaktan ziyade, Sünnet'in rehberliğinde anlaşılıp uygulanan bir ilâhî ferman olarak kavramış, hâliyle Kur'an'ın kendilerinden ne istediğini Hz. Peygamber'in kavli, fiilî ve takrirî sünnetiyle anlamışlardır. Ayrıca Kur'an kimi zaman kendi yapıp etmeleri hakkında hitapta bulunduğundan anlamakla ilgili zihinsel bir faaliyette bulunma ihtiyacı duymamış, bilakis Kur'an'ı doğrudan ve doğal biçimde kavramışlardır. Bütün bu sebeplere binaen sahabe tefsirle ilgili olarak pek konuşmamış; çünkü Kur'an bir bütün olarak Hz. Peygamber tarafından açıklanıp bilfiil hayata aktarılmıştır.

İbn Teymiyye Hz. Peygamber'in Kur'an'ı tümüyle tefsir ettiğini savunurken büyük bir ihtimalle bu hususu anlatmaya çalışmıştır. Çünkü onun nazarında tefsir daha önce anlaşılmiş olan anlamı -ki buna ilk ve aslî anlam demek gerekir- ortaya çıkarmaktan veya bu anlam hakkında bilgi sahibi olmaktan ibarettir. Bu ilk anlamı ortaya çıkarmak ise temelde nakil ve dile dayanan, beyan ve tavzih gibi kelimelere karşılık gelen basit düzeyde açıklama faaliyetinden ibarettir. Kaldı ki Hz. Peygamber usûl, fûrû', zâhir, bâtın, ilim ve amel itibariyle dinin tümünü açıklamıştır. Dahası, Allah Kur'an'da, Hz. Peygamber hadislerde her şeyi açıklamış, izaha muhtaç hiçbir şey bırakmamıştır.⁴⁶ Nahl 16/44. ayetteki *li-tübeyyine li'n-nâsi mâ nüzze ileyhim* ifadesi Hz. Peygamber'in ashaba Kur'an'ın hem lafızlarını hem manalarını açıkladığını gösterir.⁴⁷ Kur'an'ın manası nüzul ortamında açıklanmıştır. Müslümanlara düşen, Kur'an'ı yeniden açıklayıp yorumlamak değil, nebevî açıklamaya tâbi olmaktır.

İbn Teymiyye'nin savunduğu görüşün aksine Hz. Peygamber'den nakledilen tefsir rivayetlerinin çok az sayıda olduğunu savunanlar ise tefsir kelimesine terimsel anlam yüklemiş, ayrıca Hz. Peygamber ve sahabeden menkul her rivayetin tefsir kapsamında mütalaa edilemeyeceğine dikkat çekmişlerdir. Modern dönemde tefsirin temelde hadis ve rivayet ilminin bir alt branşı olarak mı yoksa en başından itibaren müstakil bir ilim dalı mı olduğu meselesiyle ilgili tartışmalarla da bağlantılı olarak bazı hadis mecmualarında "Kitâbü't-Tefsîr" şeklinde özel bir bölümün bu-

46 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, VII, 71-72.

47 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XIII, 148.

lunmasına dikkat çekilmesi, İbn Teymiyye'nin "Hz. Peygamber Kur'an'ın tümünü tefsir etti" argümanını tartışmalı hâle getiren bir argüman olarak değerlendirilebilir. Kaldı ki İbn Teymiyye "ehsanü turuki't-tefsîr" başlığı altında, "Şayet tefsir bilgisini Kur'an'da ve Sünnet'te bulamazsan" şeklinde bir ifade kullanarak,⁴⁸ aslında Hz. Peygamber'in bütün Kur'an'ı [teknik anlamda] tefsir etmediği gerçeğini de ikrar etmiş, böylece kendi tezini bir bakıma tutarsız hâle getirmiştir. Ancak sonuçta Hz. Peygamber'in teknik düzeyde tefsir anlamı taşımasa da Kur'an'ın tamamını fiilî metin olarak açıklayıp uyguladığı şüphesizdir.

Bunun Kur'an'daki en açık delili, "*Ey Peygamber! Rabbin tarafından sana indirilen vahiyleri tebliğ et; eğer bunu yapmazsan, elçilik/risalet görevini hakkıyla yerine getirmemiş olursun*"⁴⁹ mealindeki beyandır. Şu halde, sorun Hz. Peygamber'in Kur'an'ı tebliğ, tebyin ve temsil edip etmediği sorunu değil, onun sahabeyle birlikte Kur'an'ı bilfiil hayata taşıması ve uygulamasının nasıllığını araştırıp bulmaktır. Bu konuda Kur'an'daki beyanların yanı sıra siyer ve tefsir kaynaklarında kayıtlı tarihî bilgilerin tamlığına başvurmak kaçınılmazdır.

Değerlendirme ve Sonuç

Modern dönemdeki yaygın ve hâkim anlayış nazarında Kur'an'ın ilk/aslı manasına odaklanmak, başka bir ifadeyle, Kur'an'daki lafızlara mana takdirinde prensip olarak sahabe ve tâbiünden menkul tefsir rivayetlerini esas almak Kur'an'ı kendi nüzul ortamına hapsedme riski taşıyan bir yaklaşım gibi değerlendirilmekte ve bu bağlamda ilâhî kelâmın evrenselliğine gölge düşürme tehlikesinden söz edilmektedir.

Bu hâkim anlayışın önerdiği yorum tarzında Kur'an'ı her çağla çağdaş kılmak ve onun evrensel mesajını ortaya koymak adına Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiûna atıfla nakledilen ve esbab-ı nüzul, garib, müphem ve mücmel Kur'an lafızlarıyla ilgili tefsir bilgileri içeren merfû, mevkuf, maktû rivayetler çok kere dikkate alınmaksızın ilâhî vahiy sanki bugün nazil olmuşçasına modern dönemin müslüman zihinlerde oluşturduğu sayısız mana ve mefhum Kur'an metnine giydirilmektedir.

İlmî usul açısından problemlili gördüğümüz bu modern yorum an-

48 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII, 164.

49 5/Mâide 67.

layışı aslında “ıctimaâ tefsir” (sosyolojik) diye bilinen yönetime dayanmakta, temel referanslarını özellikle Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın ortak ürünü olan Menâr tefsirinden almaktadır. Yine bu modern anlayış, “İslam terakkiye manidir” iddiasının aksini kanıtlamak adına Kur'an ayetlerinin pozitif bilimler ve teknolojik buluşlarla irtibatlandırma çabasında da kendini göstermekte ve bütün bu modern içerikler Kur'an'ı çağın idrakine söylemek adına bütün bir tefsir tarihini, özellikle de vahyin ilk ve doğrudan muhataplarını yok sayıp hükümsüz kılmayı gerektirmekte, hâliyle Kur'an'ı evrenselleştirelim derken Hz. Peygamber ve sahabenin tarihe gömüldüğü maalesef fark edilmemektedir.

Bu ironik durum Kur'an'ın evrenselliğini izhar için, onu ilk defa tebliğ, tebyin ve tefsir eden Hz. Peygamber ile sahabe neslini tarihselleştirmek, dolayısıyla kendisinin içinde bulunduğu modern tarihsel tecrübeyi esas alıp mana ve mesaj itibariyle kendi tarihselliğine uygun bir Kur'an metni üretmek diye de teşhis edilebilir. Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması konusunda çok kere Hz. Peygamber ve sahabe otoritesinden bilinçli olarak sarf-ı nazar eden modern müslüman yorumcular, Kur'an tefsirinden bağımsız konularda aynı peygamber ve sahabeyi yere göğe sığdıramama retoriği yapmaktadır. Kur'an'ı anlama ve yorumlama söz konusu olduğunda ise sahabenin tasfiyesiyle oluşan otorite boşluğunu kendi öznellikleriyle doldurup Kur'an'ı diledikleri şekilde konuşturmaktadır.

Ne var ki Kur'an'ın evrensel mesajını bugüne taşımak gayesiyle üretilip ayetlerin lafzına giydirilen modern içerikler eskisinden daha samimi ve derinlikli bir müslüman pratiği ortaya çıkarmadığı gibi, ilâhî kelamın kutsiyetine ve aslî işlevine fazladan bir değer de katmamakta, bilakis Kur'an tefsirinin sıradanlaştırılıp sulandırılması ve buna bağlı olarak avamın dahi kendisini müfessir olarak algılaması gibi çok kötü bir sonuca yol açmaktadır. Bu sebeple, “Mademki Kur'an'ı anlamak ve yorumlamaktan maksat, onun mesajını pratik hayat düzleminde içselleştirip özümsemektir; o halde Kur'an bugün de sahabenin anladığı gibi anlaşıldığında bu temel maksada mani olan nedir?” şeklindeki önemli soruyu her duyarlı müslüman kendi kendine sormalı ve bu soruyu içtenlikle cevaplamalıdır.

Kaynakça

Apaydın, H. Yunus, "Re'y", *DİA*, XXXV.

..... "İctihad", *DİA*, XXI.

Bardakoğlu, Ali, "Fıkıh Çözüm mü, Sorun mu Üretir?", *Eskiyeini Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, 29, (2014).

Başer, Vehbi, "Kur'an'da İnsanın Dünyası: Bir Giriş Denemesi", *II. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, (Ankara: 1996).

Bigiyef, Musa Cârullah, *Kitâbu's-Sünne*, çev. Mehmet Görmez, (Ankara: 2000).

el-Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, nşr. Salâh b. Muhammed b. Avîza, (Beyrut: 1997).

....., *et-Telhîs (Telhîsü't-Takrîb)*, nşr. A. Cevlem en-Nîbâlî-Ş. Ahmed el-Ömerî, (Beyrut: 1996).

el-Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru'l-Muhît*, (Beyrut: 2005).

el-Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, (Beyrut: 2010).

el-Kâsânî, Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâiu's-Sanâî*, (Beyrut: 1974).

el-Kurtubî, Ebû Abdillâh, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: 1988).

el-Mâtüridî, Ebû Mansûr, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, nşr. Mecdi Bâsel-lûm, (Beyrut: 2005).

el-Müsennâ, Ebû Ubeyde Ma'mer b., *Mecâzü'l-Kur'ân*, nşr. Fuat Sezgin, Kahire trs.

Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, (Ankara: 2007).

er-Radî, Ebü'l-Hasen eş-Şerîf, *Nehcü'l-Belâğa*, (Beyrut: 1996).

es-Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: 2002).

eş-Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhim b. Mûsâ, *el-İ'tisâm*, (Riyad: trs.).

eş-Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, nşr. Ahmed Fehmî Muhammed, (Beyrut: trs.).

et-Taberî, Ebû Ca'fer, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, (Beyrut: 1999).

et-Tûfî, Ebû'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân, *el-İksîr fî İlmi't-Tefsîr*, nşr. Abdulkâdir Hüseyin, (Kahire: trs.).

ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, (Beyrut: trs.).

ez-Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, (Beyrut: 1972).

Görmez, Mehmet, "Musa Carullah'ın Sünnet Anlayışı", Ölümünün 50. Yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef, (Ankara: 2002).

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (Beyrut: 2003).

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn, *Kitâbü'l-İber*, (Beyrut: 1992).

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh, *İ'lâmü'l-Muvakkîn*, (Riyad: 1423).

İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takiyyüddîn, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, (Beyrut: 2000).

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed, *Fethü'l-Kadîr*, (Bulak: 1319),

Karaman, Hayreddin, *İslam Hukukunda İctihad*, (Ankara 1975).

Köse, Saffet, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 7, (2006).

Polat, Selahattin, "Din, Vahiy, Peygamberlik Işığında Hadis ve Sünnetin Mahiyeti", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri*, Kutlu Doğum Sempozyumu, (Ankara 2003).

Şen, Ziya, *Kur'an'ın Metinleşme Süreci*, (İstanbul: 2007).

Tatar, Burhanettin, *Din, İlim ve Sanatta Hermenötik*, (İstanbul: 2014).

İlhanlılar Dönemi Hadis Yorumculuğu: Şerefüddin et-Tîbî Örneği*

Selim Demirci**

Öz

Hadis yorumlama faaliyeti olarak şerhlerin; esas aldıkları kaynaklar, müellifinin yaşadığı siyasî, sosyal, kültürel şartlar ve kendisinden sonrakilere etkisi başta olmak üzere muhtelif yönleriyle değerlendirilmeleri gerekir. Bu açıdan bakıldığında Şerefüddin et-Tîbî'nin yaşadığı hicrî sekizinci asır İslâm tarihinin en çalkantılı dönemlerinden birini teşkil etmektedir. İslam dünyası bir taraftan Haçlı saldırılarının açtığı yaraları sarmaya çalışırken, bir taraftan da Moğol istilasının yol açtığı yıkımları telafi etmeye çalışmaktadır. Diğer taraftan da siyasî-sosyal problemler, iç çekişmeler ve mezhep çatışmaları ile uğraşmaktadır. Tîbî, Sünnî İslam dünyasının önemli ilmî ve kültürel merkezlerinden biri olan Tebriz'de, İlhanlılar'ın bölgeyi siyasî otorite yoluyla şifileştirmeye çalıştığı bir dönemde yaşamış önemli İslam âlimlerinden biridir. Bu sebeple Tîbî'nin sünnete yaptığı hizmetlerin somut semeresi olan Mişkât şerhi el-Kâşif'te yaptığı yorumların yaşadığı dönem ve genel olarak hadis yorumculuğu açısından önemli olduğu düşüncesiyle bu makale hazırlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tîbî, el-Kâşif, İlhanlılar, Hadis, Yorum.

Abstract

To Interpret the Hadith in Ilkhanate Era: The Example of al-Sharaf al-Din al-Tibi

The compilations as a hadith comment activity must be evaluated from various ways especially in terms of the basic sources and political, social and cultural conditions that the author had experienced. From this perspective, the eighth century AH -in which Al-Sharaf ad-Din at-Tibi lived- constitutes one of the most turbulent periods of the history. On one hand, Islamic world was trying to overcome the Crusader attacks, on the other hand it was trying to compensate the destructions of Mongol invasion and also faced with political-cultural problems, internal controversies and sect conflicts. Tibi is one the most important scholars who lived in Tabris which is an important center for scholar and culture. This is a period in which Ilkhanate had tried to return the folk of region to Shiite belief

* Bu makale yazarın doktora tezinden üretilmiştir.

** Yrd. Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Bilim Dalı, selim-demirci@ktu.edu.tr

Selim Demirci

with the power of political authority. Therefore, this article had been written because the comments included in al-Kashif -the commentary of al-Mishkat- which is the obvious product of the contribution of al-Tibi to Sunnah are important in terms of the period of al-Tibi and in general hadith interpretation.

Key Words: *Tibi, al-Kashif, Ilkhanate, Hadith, Commentary*

Atıf: Selim Demirci, "İlhanlılar Dönemi Hadis Yorumculuğu", *KTÜİFD*, c.2, sy. 2, Güz/2015, ss. 37 - 73.

Giriş

İnsanları, tabiatı itibarıyla içinde yaşadıkları fizikî ve sosyal çevre, siyasî olaylar, savaşlar, fikrî tartışmalar vs. etkilemektedir. Bu tesir ümerâ, âlimler, münevverler, sanat ehli olanlar için de az çok söz konusudur. Şerefüddin et-Tîbî¹ (ö. 743/1343) h.VIII/m.XIV. asır gibi İslâm dünyasının buhranlı dönemlerinden birinde hadiseler açısından merkezî sayılabilecek bir coğrafi bölge olan Tebriz'de yaşamıştır. Yaşadığı bölge Moğol İlhanlı devletinin kuruluş ve dağılma sürecine (1256-1353) şahitlik etmiştir.

VII/XIII. asrın ilk yarısından önce başlayan Moğol istilâsı sırasında Maverannehir, İran, Irak ve Anadolu şehirleri büyük zararlar görmüştür. Moğol istilâsı İslâm tarihinde ümmetin başına gelmiş en korkunç felaketlerden biri olarak kabul edilmiştir. İslâm toprakları tahrip edilmiş, pek çok ilmî eser yakılmış veya nehirlere atılmış, kültürel eserler yıkılmıştır. Moğolların istila dönemine tekâbül eden VII. asırda yaşayan Müslüman tarihçi İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233) bu büyük felaketi yazmaya elinin varmadığını, yakın dostlarının ısrar ve teşviki ile yazmaya karar verdiğini belirtir.² Moğolların İslâm dünyasında yapmış olduğu tahribatın sonuçlarını gören şahitlerden biri sayılabilecek olan İbn Battûta (ö. 770/1368-1369) İslam medeniyetinin önemli merkezlerinden olan Bağdat ve Buhâra'nın Moğol istilâsı sonrasındaki durumunu dikkat çekici cümlelerle tasvir etmektedir.³

Büyük bir kısmı Şamanist, Budist olan Moğollar⁴ Müslümanlar ve

- 1 Şerefüddün et-Tîbî'nin hayatı, tedris ve talim faaliyetleri, eserleri hakkında tarafımızca hazırlanan tezde (bk. *Tîbî'nin Mişkât Şerhi ve Hadis Literatüründeki Yeri*, İstanbul 2015) ve müstakil bir makalede (bk. Şerefüddin et-Tîbî ve Eserleri, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan Ve Toplum Bilimleri Dergisi*, sy. 05 (2015), s. 233-259.) bilgi verildiği için burada doğrudan müellifin hadis yorumculuğu üzerinde durulacaktır.
- 2 İbnü'l-Esîr, *el-Kamil*, trc.: Ahmet Ağırakça-Abdülkerim Özaydın, (İstanbul: Bahar Yayınları, 1987), XII, 316; Moğolların Ortaçağ İslam dünyasındaki tahribatları için bk. Osman Gazi Özgüdenli, "Moğollar", *DİA*, XXX, 228.
- 3 İbn Battûta, Ebu Abdullah Muhammed et-Tancî, *İbn Battûta Seyahatnamesi*, trc.: A.Sait Aykut, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), I, 316, 527.
- 4 Togan, Hükümdarların bir kısmının Budizm'in Maytreya mezhebine intisab ettiği bilgisinin bulunduğunu ancak bunun fazla bir kıymeti olmadığını, Hülâgü ve Abaka gibi İlhanlıların ilk iki hükümdarının şaman kaldığını belirtmektedir. Bk. Zeki Velidi Togan, *Umumî Türk Tarihi'ne Giriş*, (İstanbul: Enderun Yayınları, 1981), s. 260; Hanifi Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiîlik*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2010), s. 151 vd.

Hıristiyanlarla ilk defa istila sırasında karşı karşıya geldi. Bu karşılaşmada Moğolların İslâm dini ve Müslümanlara dair ön yargılar taşıdığı anlaşılma-
kta birlikte⁵ onların İslâm dininden etkilendikleri, sebepleri farklı şekillerde ifade edilse de İslâm'ı din olarak tercih ettikleri görülmektedir. 1282'de Abaka Han'ın (hanlığı: 1265-1282) ölümü üzerine⁶ yerine kardeşi Teküder/Tekudâr (hanlığı: 1282-1284) geçmiştir. Çocukluğunda Hıristiyan olup Nikola ismini alan Teküder⁷ ihtida ederek Ahmed Teküder ismiyle tanınmıştır.⁸

Ahmed Teküder Abaka'nın Müslümanlara yaptığı kötülükleri nisbeten ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Mesela o, cami ve medreselerin yeniden açılmasına izin vermiş ve hac yolculuklarını desteklemiştir. Atalarının Müslümanlara çektiği sıkıntılardan dolayı gönderdiği bir mektupla Mısır sultanından özür dilemiştir. Bu uygulamalara tarihte bir İlhanlı/Moğol idarecisi tarafından gösterilen ilk insanî tavır olarak bakılmaktadır.⁹

İlhanlıların İslâm'ı kabul etmesine ve bu dinin onlar arasında yayılmasına vesile olan 694/1295 senesinde Şaban ayının başında Müslüman olan Gâzân Han'dır.¹⁰ Gâzân Han'ı (hanlığı:1295-1304) çoğu zaman "Sultanu'l-İslâm"¹¹ şeklinde takdim eden Reşîdüddîn, onun Müslüman oluşunu zor şartlarda alınmış siyasî bir karar değil içsel bir değişim ve dönüşüm olarak görmekte,¹² Budistliği bırakarak Müslüman oluşunu da Hz. İbra-

5 Kâşânî, Abdullah b. Ali b. Muhammed, *Tarih-i Olcaytu* (trc.: Derya Örs), Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE 1992, s. 126.

6 Bertold, "İlhanlılar", *İA*, V/II, 969; Abdülkadir Yuvalı, "İlhanlılar", *DİA*, XXII, 103.

7 Sayyâd, Fuad Abdulmutî, *eş-Şarkü'l-İslami fî ahdi'l-İlhâniyyîn: Üsretü Hulâgû Hân*, Camiatu Katar Devha (Doha) 1987, s. 121.

8 Sayyâd, *eş-Şarkü'l-İslami fî ahdi'l-İlhâniyyîn*, s. 125. Batılı araştırmacılar tarafından onun Müslümanlığının siyasî gerekçelere dayalı olduğu iddia edilmiştir. Bk. Sayyâd, *ei-Şarkü'l-İslami fî ahdi'l-İlhâniyyîn*, s. 126.

9 Oldukça fasih olan, kültür tarihi açısından da önemsenen bu mektup şaheser kabul edilmektedir. Bk. Togan, *Umumî Türk Tarihi'ne Giriş*, s. 223. Ayrıca bk. Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiilik*, s. 157. Ahmet Teküder dönemi dîni ve siyasî ilişkiler için bk. Bertold Spuler, *İran Moğolları: Siyaset İdare ve Kültür İlhanlılar Devri 1220-1350*, trc.: Cemal Köprülü, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987), s. 89-91; 204-205.

10 Reşîdüddîn, *Tarih-i Gâzân Hân*, Arapçaya trc.: Fuat Abdulmutî es-Sayyâd, Kahire 2000, s. 186.

11 Bazı örnekler için bk. Reşîdüddîn, *Tarih-i Gâzân Hân*, s. 233, 234, 241, 256, 263.

12 Müslümanlığını siyasî bir hamle olarak gören yaklaşımların değerlendirmesi için bk. Sayyâd, *eş-Şarkü'l-İslami fî ahdi'l-İlhâniyyîn*, s. 253-256.

him'in (a.s.) putlardan soğumasına benzetmektedir.¹³ Yakın dönemlerde yapılmış bazı çalışmalarda ise Gâzân Han'ın idareciliği dönemindeki icraatlarının, onun Müslümanlığının siyasî hamle ya da şartların zorlamasıyla değil samimiyetinin sonucu olduğunu gösterdiği belirtilmiştir.¹⁴

Gâzân Han Sünnî olmasına rağmen bölgedeki Şiilerle yakın ilişki kurmuştur. Tebriz, İsfahan, Şiraz, Bağdat ve diğer merkezî yerleşim birimlerinde Ehl-i Beyt için darüssiyâdeler yapılmasını emretmiş, Ehl-i Beyt'in hizmetinde kullanılmak üzere bütçeden pay ayırmıştır. Ayrıca o bu mekânların tefriş, aydınlatma, güzel koku ve temizlik giderlerini; burada sürekli ikamet eden veya gelip geçerken konaklayan nakiplerin iâşesini üstlenmiştir.¹⁵ Hz. Ali'nin kabrini de ziyaret eden Gâzân han, aynı zamanda Sünnî-Şîî yakınlaşmasını temin etmeye de çalışmıştır.¹⁶ O, Sünnî-Hanefî olmakla beraber Şîî imamlarına ve bilginlerine hürmet eder, onlara düzenli maaş bağlar, vergiden muaf tutar ve onların kutsal yerlerini ziyaret ederdi. Hatta bazıları onu bu tür uygulamalarından dolayı Şîî zannetmiştir.¹⁷

Gâzân Han'ın ölümünden sonra yerine 703/1304 yılında kardeşi Olcaytu Han (hanlığı: 1304-1316) geçmiştir. Eşinin teşvikiyle Müslüman olan Olcaytu¹⁸, önce Hanefî, sonra Şafîî ve son olarak da 709'da (1309-1310) Şîî olmuştur.¹⁹ O'nun mezhep değişimi şahsî bir tercih olarak kalmamış, Şiilik devletin resmî mezhebi haline getirilmiştir.²⁰

Olcaytu'nun Şiiliğe geçiş sebebi konusunda kaynaklarda farklı bil-

13 Reşîdüddîn, *Tarih-i Gâzân Hân*, s. 305-306.

14 Osman G. Özgüdenli, *Gâzân Han ve reformları (1295-1304)*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2009), s. 330.

15 Reşîdüddîn, *Tarih-i Gâzân Hân*, s. 227, 245, 246. Ayrıca bk. Hanifi Şahin, "Ehl-i Beyt Siyaset İlişkisi (İlhanlılar Dönemi)", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler*, sy. 41(2009), cilt: XIII, s. 96-97.

16 Reşîdüddîn, *Tarih-i Gâzân Hân*, s. 342-343; Özgüdenli, *Gâzân Han ve Reformları*, s. 336.

17 Abdülkadir Yuvalı, "Gâzân Han", *DİA*, XIII, 430.

18 Geniş izah ve değerlendirme için bk. Şahin, "Sebepler ve Sonuçları Bakımından Olcaytu Sultan'ın Şiiliği", s. 117 vd.

19 Kâşânî, *Tarih-i Olcaytu*, s. 131-132, 135. Ayrıca bk. Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiilik*, s. 50-51; T.H., "Olcaytu", *İA*, IX, 389; Osman Gazi Özgüdenli, "Olcaytu Han", *DİA*, XXXIII, 346.

20 Bertold, *İran Moğolları*, s. 212; Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiilik*, s. 184.

giler nakledilmiştir. Kaşânî, Olcaytu'nun Şiiliğe geçişini onun gördüğü bir rüya²¹, İbn Battûta Şîî bilgin el-Hillî'nin (ö. 726/1325)²² onun üzerindeki etkisi²³ ve bazı kaynaklar da Hanefî-Şâfiî ihtilafı ile açıklar.²⁴ Şahin konuya dair yaptığı çalışmada bu yaklaşımları değerlendirmekte ve bu sebeplerin hiçbirinin tam olarak bu meseleyi izah edemeyeceğini belirtmektedir. O, Olcaytu'nun Şiiliğinin, Sünnî Memluklara karşı siyasi bir hamle olabileceği kanaatinde-dir.²⁵

Olcaytu döneminde resmî mezhep olan Şiiliğin devlet içindeki etkinliği artmıştır. Bu dönemde Sünnîlere karşı sert tedbirler alınmıştır. Camilerde îrâd edilen hutbelerde Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın isimleri kaldırılmıştır. Yerlerine Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in isimleri okunmaya başlanmıştır.²⁶ Daha önce dört halifenin isimlerinin yazılı olduğu paralar on iki imamın isimlerine göre basılmıştır.²⁷ Bütün İran'da ve Şia (nın hâkim olduğu) şehirlerde ezana "hayye ala'l-hayri'l-amel" ibaresi eklenmiştir.²⁸

Şia'nın İlhanlı idaresindeki bu baskı ve uygulamaları yukarıda zikredilenlerle sınırlı kalmamıştır. Ehl-i Sünnet dünyası için sembolik anlamdan öte kıymetleri olan sahabe ile ilgili belli başlı eleştirileri ihtiva eden eserler de telif edilmiştir. İbnu'l-Mutahhar el-Hillî'nin (ö. 726/1325) yazmış olduğu *Minhâcu'l-kerâme* isimli eser burada örnek olarak zikredilebilir.²⁹ Bu eser el-Hillî'nin muasırı olan İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) dikkatini çekmiş ve hacimli eseri *Minhâcü's-sünne'sini* söz konusu eseri

21 Kâşânî, *Tarih-i Olcaytu*, s. 121, 122.

22 Dönemin etkin isimlerinden biri olan Şîî bilgin el-Hillî (ö. 726/1325) ve Hille ekolü için bk. Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiîlik*, s. 270-285; Mustafa Öz, "Hillî, İbnu'l-Mutahhar", *DİA*, XVIII, 37-39.

23 İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnamesi*, I, 228, 286.

24 Şahin, "Sebepler ve Sonuçları Bakımından Olcaytu Sultan'ın Şiîliği", s. 119-120.

25 Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiîlik*, s. 181 vd.; a.mlf., "Sebepler ve Sonuçları Bakımından Olcaytu Sultan'ın Şiîliği", s. 118 vd.

26 İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnamesi*, I, 286; Kaşânî, *Tarih-i Olcaytu*, s. 130; Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiîlik*, s. 184-185.

27 Bertold, *İran Moğolları*, s. 212.

28 Kâşânî, *Tarih-i Olcaytu*, s. 136.

29 Eser hakkında genel bilgi için bk. Salih Sabri Yavuz, "Minhâcu'l-kerâme", *DİA*, XXX, 109-110.

tenkit gayesiyle telif etmiştir.³⁰ Tîbî'nin muasırı olan bu iki müellife ait olan eserler dönem içindeki ehl-i sünnet-şia münakaşaları açısından oldukça önemlidir.³¹

Olcaytu'nun Sünnîlere yaptığı ya da yapılmasına imkân sağladığı baskının boyutunu 'yaşamaya devam etseydi Şîî-Sünnî çatışması bitmez tükenmez bir hal alarak devam edecekti'³² şeklindeki tesbit göstermektedir. Çünkü Olcaytu'nun Şîî akidesine bağlılığı onu, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in mezarlarının açılıp kemiklerinin başka bir yere naklini düşünecek kadar ileri götürmüştür.³³

Sünnîlere göre eğer Olcaytu erken vefat etmemiş olsaydı, Şîîlik Irak ve İran'da yayılma imkânı bulduğu gibi, Mekke ve Medine'de de yayılacaktı. Mekke Emîri Humeysse b. Ebu Nümeyr el-Haseni, Mekke halkına karşı kendisine yardımda bulunması için Olcaytu'dan destek sözü almıştır. Bu söz üzerine Horasan'da hazırlanan büyük bir ordu onun emrine tahsis edilmiştir. Ancak onun ani ölümü Şîîleştirme girişimlerini akâmete uğratmıştır.³⁴

Bölgenin mezhep yapısı incelendiği zaman Azerbaycan bölgesinde Sünnîlerin ağırlığı söz konusudur. Tebriz, Erdebil, Nahcivan gibi bölgelerde çoğunluk Sünnî/Şafiîlerden oluşmakta, azınlık olarak her tarafta bulunan Şiiler ve diğer mezhep mensupları arasında sürtüşmeler yaşanmaktadır. Şiiler üstünlük elde ettikleri bu dönemde devlet yönetiminin etrafını sarmışlar, vakıf işlerine el atmışlar, devlet toplantılarına katılmaya başlamışlardır.³⁵ Ayrıca vergiden muaf tutulmuşlardır.³⁶

Bu gelişmelerden farklı olarak özellikle ilk üç râşit halifenin isim-

30 Eser hakkında bilgi ve genel olarak muhtevası için bk. Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1941), II, 1872; Salih Sabri Yavuz, "Minhacü's-Sünne", *DİA*, XXX, 110-111.

31 Bu iki eserin dönemi bakımından ifade ettiği anlam için bkz. Hanifi Şahin, İbn Teymiyye'nin Şîî Karşıtlığında Bazı Parametreler, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* -, 2012, cilt: XVI, sayı: 51, s. 133-146.

32 Bertold, *İran Moğolları*, s. 212.

33 T.H., "Olcaytu", *İA*, IX, 389.

34 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut 1981, XIV, 78. Ayrıca bk. Bertold, *İran Moğolları*, s. 212.

35 Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şîîlik*, s. 113.

36 Şahin, "Ehl-i Beyt Siyaset İlişkisi (İlhanlılar Dönemi)", s. 96.

lerinin hutbelerden kaldırılması Sünnîleri çok üzmüştür. O kadar ki buna tepki olarak h. 709 senesinde yani Olcaytu'nun Şiiliğini ilan ettiği sene hacca gitmemişlerdir.³⁷

I. Dönemin Olaylarının *el-Kâşif* e Yansıması

İlhanlı dönemi sünnî müelliflerinden biri olan ve bu dönemde başta Şiilik olmak üzere bidatçı fırkalarla mücadele eden Tîbî'nin bu konulara yaklaşımı son derece önemlidir. Doğrudan onun yaklaşımlarını görebileceğimiz kaynak ise *Miškât* şerhi *el-Kâşif*'tir. Eserin özellikle fiten ve melâhim bölümü Tîbî'nin yaklaşımlarını tesbit etmek açısından dikkat çekicidir. Moğollarla iritibat kurularak yorumlanan Türklerle ilgili birkaç rivayete yaklaşımına bakıldığında onun da bu hadislerde bulunan Türklerin, başta Memlukler olmak üzere İslâm dünyası için siyasî ve sosyal krizin sebebi olan Moğollar³⁸ olduğunu kabul ettiği görülecektir.

Miškât'ın Fiten ve Melahim bölümünde "Sizi bıraktıkları müddetçe siz de Habeşlileri bırakın. Sizi terk ettikleri müddetçe Türkleri terk edin."³⁹ rivayeti şerhedilirken Tîbî burada Türklerin terkedilme sebepleri üzerinde durur. Ona göre, Türklerin gücü çoktur ve buldukları bölge soğuktur. Müslüman Araplar ise sıcak iklimde yaşayan insanlardır. Bundan dolayı İslâm'ın ilk orduları buralara gitmekle mükellef tutulmamıştır. Bundan dolayı Türkler diğer milletlerden ayrı tutulmuştur.⁴⁰ Onların İslâm beldelerine girmeleri durumunda ise Türklerle savaşı terk etmek caiz değildir. Böyle bir durumda onlarla cihad farz-ı ayn'dır. Onların kendi uzak beldelerinde bulunması durumunda ise cihad farz-ı kifayedir.⁴¹

Yukarıdaki ifadeleri dikkate aldığımızda Türklerin Müslümanların

37 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XIV, 56. Ayrıca bk. Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiilik*, s. 186.

38 Burada incelemek istediğimiz konu Moğollar ve Türkler arasındaki ırkî münasebet değildir. Zaten bu konu itibarıyla sahamızın dışındadır ve güncelliğini koruyan bir konu olarak tarihçilerin dikkatini çekmektedir. Moğollar ve Türklükleri ile ilgili bk. Zeki Velidi Togan, *Moğollar, Cengiz ve Türkler*, İstanbul 1941; İbrahim Kafesoğlu, "Türk Tarihinde Moğollar ve Cengiz Meselesi", *İÜEF Tarih Dergisi*, c.V (1953), s. 105-136.

39 Ebu Dâvûd, Melâhim 8.

40 Tîbî, Şerefüddin el-Hüseyn b. Abdullah, thk.: Abdülhamid Hindâvî, *el-Kâşif an hakâiki's-sünen*, (Riyad: Mektebetü'n-Nizar, 1417/1997), XI, 3431.

41 Tîbî, *el-Kâşif*, X, 3431.

yurtlarına girmeleri durumunda onlarla savaşmanın fikhî hükmünden bahsedildiği görülür. O dönemde bu rivayete dayanarak Türklere ilişilmesi veya Moğollarla savaşılmaması meselesinin gündeme gelip gelmediğini bilmiyoruz. Ancak Tîbî, onlar İslâm toprağına girdiği zaman cihadın her Müslüman için farz olduğunu düşünmektedir.

Ebu Hureyre tarafından nakledilen “Siz ayakkabıları kıldan bir toplulukla savaşmadıkça kıyamet kopmaz. Ve siz yüzleri kılıflı kalkanlar gibi, gözleri küçük, burunları yassı olan Türklerle savaşmadıkça kıyamet kopmaz.”⁴² rivayetin şerhi de konu açısından önemlidir. Çünkü burada cevap bekleyen iki soru bulunmaktadır:

-Hadisin metninde tasvir edilenler Moğollar mıdır?

-Onların İslâm coğrafyasında yapmış oldukları istilâ hadisin metninde bahsedilen kıyametin habercisi olan olay mıdır?

Bu rivayeti şerh ederken Kadı Beyzâvî’den (ö. 685/1286) yapmış olduğu nakille yorumunu destekleyen Tîbî, Hz. Peygamber’in onları (Türkleri/Moğolları) aramızda meşhur olmayan bir isimle tavsif ederek bize tanıttığına dikkat çekmiştir. Ona göre hadisin metninde bahsedilen hadiselerin de bu asırda Müslümanlarla Türkler (yani Moğollar) arasında meydana gelen olaylar olması muhtemeldir.⁴³

Görüldüğü gibi Tîbî rivayeti isnad açısından herhangi bir tenkide tabi tutmamıştır. O bu tür rivayetleri, *Mesâbîh*’in şarihlerinden Türribiş-tî’den (ö. 661/1263) naklettiği gibi gelecekte haber veren rivayetler olarak değerlendirmektedir.⁴⁴ O halde Tîbî’ye göre burada bahsedilen Moğollar Türklerdir, Moğolların İslâm dünyasını tahribatı ise hadiste bahsedilen “saatin” habercisi olan olaylardır.

Ebu Bekre’den (ra) nakledilen Benî Kantûra ile ilgili rivayet⁴⁵ şerh edilirken de *Mesâbîh* şarihi Eşref’ten nakille bu rivayette; Hz. Peygamber’in Bağdat şehrini kastedtiği ve Benî Kantûrâ’dan eman dileyenlerin de Bağdatlılar için eman isteyen Mu’tasım Billah ve beraberindeki Müslümanlar olduğu belirtilmiştir. Eşref’e göre işte Onlar (eman isteyenler) Moğolla-

42 Hadis için bk. Buhârî, Cihad 95; Müslim, Fiten 62; Ebu Dâvûd, Melâhim 9; Tirmizî, Fiten 40; Nesâî, Cihâd 42.

43 Tîbî, *el-Kâsif*, XI, 3423.

44 Tîbî, *el-Kâsif*, XI, 3424.

45 Ebu Dâvûd, Melâhim 10.

rın/Türklerin eliyle helâk edilenlerdir.⁴⁶

Tîbî bu yorumlara herhangi bir ilavede veya tenkitte bulunmaz. Şerhin geneline bakıldığında müellif metod olarak katılmadığı yorumları belirtmekte veya küçük tashihlerde bulunmaktadır. Onun bu bilgileri esrinde uzunca nakletmesinden söz konusu yorumu paylaştığı anlaşılmalıdır. O bu yoruma sadece, helak olan taife ile ilgili onların, Müslümanlar karmaşa içerisinde iken ziraat(dünyalıklarla) aşırı meşgul olmalarını ilave eder.⁴⁷

Moğolların bölgeye gelişi gibi Tîbî'nin yaşadığı dönem açısından dikkat çekici bir başka hadise de Olcaytu Han döneminde devletin içinde etkinliği artan Şiiler ve faaliyetleridir. Bunun pek tabii sonucu olarak sahabenin konumu, sahabeye şetmedenin durumu ve Hz. Ali'nin hilafeti gibi pek çok konunun tartışılması kaçınılmazdır. *el-Kâşif*'te konu ile ilgili Tîbî'nin yaklaşımını göreceğimiz bazı değerlendirmeler bulunmaktadır. Bunları kısaca şöyle sıralayabiliriz:

Tîbî'ye göre sahabe-i kirâmı sevmemek -maazallah- Peygamber'i sevmemek anlamına gelir ve bazı Malikîlerin görüşü olan, 'sahabaya sövenin dünyada ölümü gereklidir' görüşü haklı olur.⁴⁸ Malikîlerin görüşüne eserin başka bir yerinde Nevevî'den nakille değinen şarih, sahabeye sövmenin haram ve en büyük günahlardan biri, Cumhura göre taziri ve Malikîlere göre de öldürülmeyi gerektiren bir suç olduğunu belirtir.⁴⁹

Hz. Ebu Bekir'in menâkıbı bölümünde hilafet konusuna da değinen Tîbî'ye göre, onun namaz için vekâletinde, Hz. Peygamberin yerine geçmesine *tariz* vardır.⁵⁰ Aynı şekilde Hz. Peygamber'in 'eğer birini Halil edinseydim Ebu Bekir'i Halil edinirdim...' ⁵¹ hadisini şerh ederken de Hz. Ebu Bekir'in halifeliği hakkında Hz. Peygamber'den sarîh bir ifadenin gelmediğini nakleden şarih, Şia'nın bu konuda Hz. Ali lehine nass iddia etmelerinin ve bu yöndeki propagandalarının Müslümanların ittifakı ile aslı

46 Tîbî, *el-Kâşif*, XI, 3433.

47 Tîbî, *el-Kâşif*, XI, 3433.

48 Tîbî, *el-Kâşif*, XII, 3845.

49 Tîbî, *el-Kâşif*, XII, 3841.

50 Tîbî, *el-Kâşif*, XII, 3847. Tîbî, Hz. Ebu Bekir ile ilgili olarak 'Beni bulamazsanız Ebu Bekir'e gidin' cümlesini de nass olarak değil Allah'ın bildirmesi ile geleceğe ait mucizevî bir haber olarak yorumlar. Bk. Tîbî, *el-Kâşif*, XII, 3849.

51 Buhârî, Fedailu's-Sahabe 4.

olmayan batıl iddialar olduğunu belirtir. Ona göre böyle bir nass iddiasını ‘yanında Kur’an’da olmayan bir şey var mı?’ diye sorulduğunda verdiği cevapla bizzat Hz. Ali yalanlamıştır. İmamet ve hilâfet konusunda herhangi bir nass olsaydı Hz. Ali bunu muhakkak açıklardı.⁵²

Görüldüğü gibi Tîbî klasik yaklaşımı benimsemekte ve hilafet konusunda sarîh bir beyanın bulunmadığını belirtmektedir. O, Şia’nın bu meseledeki iddialarının da batıl olduğu görüşündedir.

Sahâbenin fitne dönemindeki konumuna da değinen Tîbî, Muâviye’nin seçkin olan sahabenin adil ve fazıl bir ferdi olduğunu belirtir. Ona göre sahabe arasında meydana gelen savaşlarda, sahabenin her biri kendine göre doğru bulduğu bir gerekçe ile hareket etmiştir. Meydana gelen olayların hiçbiri onları adil olmaktan çıkarmaz. Çünkü onlar müctehiddir, sonraki müctehidler nasıl bazı meselelerde ihtilaf etmişlerse onlar da icthadda bulunmuştur.⁵³

Fitne olaylarını değerlendirdiği başka bir yerde ise sahabenin her birinin müctehid olduğunu ifade eden Tîbî, her ne kadar Hz. Ali icthadında isabetli olsa da bu konuda diğerlerine ta’n etmenin doğru olmadığını düşünmektedir. Ona göre Mümin için bu konuda en doğrusu Hz. Ali ile Muaviye arasındaki meseleye girmemektir.⁵⁴

Sa’d b. Ebî Vakkas’ın naklettiği “Senin bana yakınlığın, Hârûn’un Mûsa’ya olan yakınlığı gibidir. Şu kadar var ki, benden sonra peygamber yoktur.”⁵⁵ şeklindeki rivayeti yorumlarken hadisin metnini öncelikle belâğat ilmi açısından ele alıp tahlil eden Tîbî burada bir teşbih bulunduğunu belirtir. Ona göre rivayetten de anlaşıldığı gibi kendisinden sonra peygamber gelmeyeceğine göre o zaman buradaki teşbih nübüvvet cihetinden değildir. Hilafet cihetine gelince ki o mertebeye nübüvveti takip eder veya kişi hayatta iken ya da öldükten sonra olur. Bu teşbihteki öldükten sonraki vekâlet/hilâfet olamaz. Çünkü Hz. Harun Hz. Musa’dan önce vefat etmiştir. Bu teşbihten hilafette vekâlet değil o hayatta iken Tebuk gazvesindeki vekâleti ortaya çıkar.⁵⁶

52 Tîbî, *el-Kâşif*, XII, 3849.

53 Tîbî, *el-Kâşif*, XII, 3840.

54 Tîbî, *el-Kâşif*, XI, 3416.

55 Buhârî, Fedâil 9; Müslim, Fedâilü’s-Sahâbe 30; Tirmîzî, Menâkıb 20.

56 Tîbî, *el-Kâşif*, XII, 3882.

Aynı şekilde Tîbî, İmran b. Husayn ve Hz. Ali'nin rivayet etmiş olduğu "Ben hikmet eviyim, Ali de onun kapısıdır." ⁵⁷ hadisini yorumlarken bu naklin de şiflere ve Hz. Ali'nin hilafetine delil olamayacağına dikkat çeker.⁵⁸

II. Tîbî'nin Genel Olarak Sünnete Bakışı

Hadis kaynaklarında sünnet-bid'at bağını ortaya koyan rivayetlerin 'İtisam' bölümlerinde bulunduğu malumdur.⁵⁹ "el-İtisam bi'l-Kitab ve's-sünne" başlıklı bir bölüm *Miškât*'ta da bulunmaktadır. Kitabı'l-İmân'ın son babı olan bölüm üç fasıl ve elli yedi hadisten oluşmaktadır. Meselenin *Mesâbîhu's-sünne* ve *Miškâtü'l-Mesâbîh*'te "İman" konusunun bir alt başlığı olarak değerlendirilmesi oldukça dikkat çekicidir. Pek tabii olarak Tîbî'nin de hadis ve sünnet konusundaki temel bazı görüşlerinin ilgili bölümün şerhinde bulunduğu söylenebilir.⁶⁰

İncelenebildiği kadarıyla Tîbî'nin müstakil bir hadis ve sünnet tanımı yapmadığı görülmektedir.⁶¹ O İtisam bölümünde Muzhir ve Eşref'in yapmış olduğu genel bir tanımı zikretmektedir. Buna göre sünnet Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu hükümlerdir. Bu hükümler fitır sadakası gibi bazen farz, bayram namazı ve cemaatle namaz gibi bazen de farz olmayan bir hüküm olabilir.⁶²

Tîbî'ye göre sünnetin kaynağı vahiydir. Hz. Peygamber kendisine emredilene yapmış, Allah'ın emrinden başka bir şey konuşmamıştır. Her ne kadar farz olmasa da onun sünneti 'Allah'ın emirleri'dir. O ümmetine kolaylık ve rahmet olsun diye evla olanı (kendisinin daha çok yapmayı arzuladığı bazı amelleri) terketmiştir.⁶³

57 Tirmizî, Menâkıb 21.

58 Tîbî, *el-Kâşif*, XII, 3887.

59 İtisam kavramı, tahlili ve Hadis Edebiyatındaki yeri için bk. Aynur Uraler, *Sünnete Bağlılık*, (İstanbul: Akademi Yayınları, 2010), s. 17 vd.; İsmail L. Çakan, Hadis Edebiyatında "Kitap ve Sünnete Bağlılık" Üzerine Genel Bir Tetkik, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy.: 7-8-9-10 (1989-1992), s. 325-34.

60 *el-Kâşif*'teki el-İtisam bi'l-Kitab ve's-sünne bölümü için bk Tîbî, *el-Kâşif*, II, 603-657.

61 Tîbî *el-Kâşif*'in mukaddimesinde hadisi şöyle tanımlar: "Hadîs: Rasulullah'ın, sahabe-nin veya tâbî'nin söz, fiil ve takrirleri için genel kullanımdır." Bk. *el-Kâşif*, II, 371.

62 Tîbî, *el-Kâşif*, II, 637-638.

63 Tîbî, *el-Kâşif*, III, 782.

Tîbî hikmetin sünnet olduğunu, Kur'an-ı Kerim'de hikmetin kitap ile beraber kullanıldığında doğrudan sünnete işaret edildiğini ifade ederek⁶⁴ Hz. Peygamber'e Kur'an-ı Kerim dışında ya da onunla beraber Allah'a (c.c) isnad edilen kudsî hadisler, ilhâm, rüyada gördükleri, Cebrâil'in getirdikleri gibi şeylerin verildiğini belirtmektedir.⁶⁵

Tîbî hadis ve sünnetin sırât-ı müstakîm olduğu kanaatindedir. O, "Rasulullah bize bir gün bir çizgi çizdi ve sonra da 'işte bu (dosdoğru çizim) Allah'ın yoludur' buyurdu..."⁶⁶ rivayetini şerh ederken hadiste bahsi geçen ve Hz. Peygamber'in çizimleri çizdikten sonra okuduğu ayetteki sırât-ı müstakîmi; Rasulullah'ın ve ashabının üzerinde olduğu yol (kısaca sünnet de diyebiliriz) olarak yorumlamaktadır.⁶⁷

Her fırka ve grubun sırât-ı müstakîm yolunda olduğunu iddia ettiğine dikkat çeken Tîbî bunlardan hangisinin en doğru yolda olduğu ile ilgili ölçünün de yine Buhârî, Müslim gibi sahih hadis kaynaklarındaki bilgiler olduğunu belirtmektedir.⁶⁸

Görüldüğü gibi Tîbî iyi Müslümanlığın, sırat-ı müstakim iddiasının isbat vasıtası olarak hadisleri ve dolayısıyla hadis kaynaklarını en iyi ölçü olarak görmektedir.

Bunların yanında Tîbî'ye göre hadisler müstakil hüküm kaynağıdır. Hac ile ilgili bir konuyu değerlendirirken Erîke hadisine atıfla⁶⁹ bizzat Hz. Peygamber'in kendi emir ve nehiyelerini (yani uygulamaları diyebileceğimiz sünneti) müstakil hüküm kaynağı olarak tarif ettiğini belirtir.⁷⁰

Yukarıdaki ifadelerden Tîbî'nin sünneti kısaca vahiy kaynaklı müstakil bir delil olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Onun sünnet ve hadisin tamamlayıcı cüz'ü olarak ilk üç tabakaya ittibayı da buraya dâhil ettiği görülmektedir. Ona göre Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadislerinde uyulmasını emrettiği 'cemaat'; sahabe, ondan sonra gelen tabîûn, onlara uyan et-

64 Tîbî, *el-Kâşif*, XII, 3906.

65 Tîbî, *el-Kâşif*, II, 631.

66 İbn Mace, Mukaddime 11.

67 Tîbî, *el-Kâşif*, II, 635-36.

68 Tîbî, *el-Kâşif*, II, 636.

69 Ebu Dâvûd, Harac 31. Erîke hadisi ve sıhhatine dair bazı değerlendirmeler için bk. Uraler, *Sünnete Bağlılık*, s. 76-79.

70 Tîbî, *el-Kâşif*, VI, 1937.

bâu't-tabiîn'dir.⁷¹

Hadis söz konusu olduğunda gündeme gelen en temel hususlardan biri de rivayet meselesidir. Tîbî'nin hadislerin rivayeti meselesinde Hz. Peygamber'i referans göstererek bu konuda; hadislerin rivayeti ile Kur'an'ın tebliğini birbirinden tefrik ettiği görülür. Kitabul-ilm'in ilk hadisi olan "Benden bir ayet bile olsa tebliğ ediniz..."⁷² rivayeti şerh edilirken Hz. Peygamber'in Kur'an-ı Kerim'i değil de hadisleri nakletmek konusunda teşvikine dikkat çekilmektedir. Ona göre Kur'an-ı Kerim'in tebliği de bu emre dâhildir ve aynı zamanda her bir Müslüman zaten onu okumaya, okutmaya ve yaymaya tabîi olarak meyillidir. Allah Teâlâ da onun hıfzını üstlenmiştir. Yani Kur'an-ı Kerim'in tebliğ ve yayılmasının teşvikine ihtiyaç yoktur. Hadislere gelince, onlar için böyle bir durum söz konusu değildir.⁷³ Görüldüğü gibi Tîbî Kur'an-ı Kerim'in pek tabîi olarak Müslümanlar tarafından sahiplenileceği ancak hadislerin bu konuda ihmali mümkün olduğu için Hz. Peygamber'in kendisinden nakilde bulunulmasını tavsiye ettiği kanaatindedir.⁷⁴

Bu ihtarlar ilk asırlardan itibaren muhataplar üzerinde gereken tesiri göstermiş ve hadislerin korunması ve muhafazası için rivayet kaidele-ri oluşturulmuştur. Tîbî bu görev ve sorumlulukları; "İlimlerin aslı üçtür: Muhkem ayetler, kâim/sabit sünnet, adaletli fariza (miras taksimi ilmi)"⁷⁵ hadisini şerh ederken ortaya koymaktadır. Ona göre hadiste geçen سنة قائمة (kaim sünnetin) manası; sünnette sebat etmek ve devamlılığını sağlamaktır... Sünnetin devamı rical isminin, cerh ve tadilin bilinerek isnadın muhafazası, sahih, hasen ve zayıfın kısımlarını bilmek, bunlardan hareketle ortaya çıkan bir çok nev'i, onları tamamlayan (konuları) bilmek, tam bir itkan ve teyakkuzla hadislerin metnini tağyir ve tebdilden korumak,

71 Tîbî, *el-Kâşif*, VII, 2574.

72 Buhârî, Enbiyâ 50. Tîbî 'benden tebliğ ediniz' ifadesinin senedin muttasıl olarak adil ve sika ravilerden nakli ve lafzın hiçbir değişikliğe uğramadan rivayeti gibi iki şekilde yorumunun mümkün olduğunu belirtir. Hadisteki maksadın her ikisi olduğuna da ayrıca dikkat çeker. Bk. Tîbî, *el-Kâşif*, II, 659.

73 Tîbî, *el-Kâşif*, II, 658.

74 Yukarıdaki yaklaşım genel hatlarıyla maksadı ifade etmesi açısından doğru olsa bile hadislerde de Kur'an-ı Kerim konusunda pek çok teşvikin bulunduğu malumdur. Meselâ "Sizin en hayırlınız Kur'an'ı öğrenen ve öğretenidir" (Buhârî, Fazâilü'l-Kur'an, 15) şeklindeki meşhur hadis bile bu konuda yeterlidir. Ancak Tîbî'nin, meselenin hadis naklinin teşviki noktasında bir başka boyutuna dikkat çektiği düşünülebilir.

75 Ebu Dâvûd, Feraiz 1.

onların manalarını anlamak ve onlardan çıkarılacak hükümleri istinbat etmektir.⁷⁶

Tîbî, Hz. Aişe'den nakledilen Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "altı kişi vardır ki, ben onları lanetledim. Allah ve duası makbul her peygamber de onları lanetlemiştir: ... (bunlardan biri de) Sünnetimi terk eden kimse..."⁷⁷ hadisini şerh ederken sünneti hafife alarak, küçük görerek terk edeni 'kafir mel'un'; hafife almaksızın tembellikten dolayı terk edeni 'âsî' olarak isimlendirmektedir. Ona göre âsî olan için lanetin kullanılması tağlîz babındandır.⁷⁸ Sünnetlerden herhangi birini (hangisi olursa olsun) terk eden kimse ona göre büyük bir hayırdan mahrum olmuştur. Sünnetleri terk etmeyi alışkanlık haline getirmek de kişiyi zındıklığa götürmektedir.⁷⁹

Sünnete muhalefet konusunda Tîbî'nin ağır teşbihlerde bulunduğu görülür. "Üç grup kimse vardır ki, onlara melekler yaklaşmaz: Kâfirlerin cesedi (ölüsü), (za'ferân ve bazı başka maddelerin karıştırılmasından elde edilen) halûk kokusu sürünen kişi, abdest alması dışında cünüp kimse"⁸⁰ şeklindeki Ammâr b. Yâsir hadisi şerh edilirken önce Tûribiştî'den nakil yapılmış akabinde şöyle denilmiştir:

Hadisteki 'halûk kokusu sürünen kişi'⁸¹ ifadesine gelince (bunun burada zikredilmesinin sebebi) sünnete muhalif oluşu, hevasına tabi oluşu, yaptığı güzel zannetmesi sebebiyledir. Bu şekilde (sünnete) muhalefet çirkindir ve kâfirin cesedi konumuna inmiştir. Ve o (*Miškât*'ta bulunan) bir önceki hadisteki köpek yerinde kullanılmıştır.⁸² Burada şu hissettiril-

76 Tîbî, *el-Kâşif*, II, 695.

77 Tirmizî, Kader 17.

78 Tîbî, *el-Kâşif*, II, 573.

79 Tîbî, *el-Kâşif*, II, 582.

80 Ebu Dâvûd, Tereccül 8.

81 Hadisteki halûk ise Tîbî ve Ali el-Kârî'nin şerhlerinde açıklandığı gibi Zaferan ve başka şeylerin karışımı ile elde edilen bir kokudur. Erkeklerin bu kokuyu kullanması yasaklanmıştır. Onun kullanılmasında kadınlara özenme vardır. Bk. Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed, *Mirkâtü'l-mefâtiḥ şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*, Beyrut 2010, II, 441. Buradaki ifadelerden genel olarak Hz. Peygamberin güzel koku sürme ve kadınlara benzememe emrine muhalefet söz konusu olduğu anlaşılır.

82 Söz konusu hadis (*Miškât* 463 no'lu rivayet) şöyledir: "İçerisinde suret(resim), köpek ve cünüp bulunan eve melekler girmez." (Ebu Dâvûd, Tahâret 89.) Tîbî'nin hadisi yorumlarken 'meleklerin girmeyeceği üç ev: içinde suret, köpek ve cünüp bulunan' ha-

mek istenir: Kur'an ve sünnete muhalif olan zahiren süslü, değerli, temiz olsa da hakikatte o Allah katında köpekten daha aşağıdır."⁸³

Sünnete ittiba konusuna önem veren ve muhalefet konusunda uyanık olmaya davet eden Tîbî sahabe kavlini tercih etmeyi dahi sünnete muhalefet olarak değerlendirmektedir. Hamne bnt. Caşş tarafından rivayet edilen hayız müddeti ve hesabı ile ilgili uzun hadis⁸⁴ şerh edilirken Eşref'ten şöyle bir nakil yapılmakta ve şarih tenkit edilmektedir:

Eşref dedi ki: İbn Abbas'ın görüşü hadise daha yakındır. Hz. Ali'nin görüşü fıkha daha yakın ve uygundur. (Tîbî) Ben derim ki: Sünnete ittibâ' daha uygundur. Çünkü o hanîf, kolay ve müsamahalı bir dinle gönderilmiştir.⁸⁵

III. Hadis Yorumculuğu

A. Mana Tesbiti

Müellifin *el-Kâşif*'te, hadislerde bulunan kelimelerin lafzî tahlili yanında bazı metinleri şerh ederken rivayetin anlamını bir bütün halinde ortaya koyduğu görülmektedir. "Hadisin manası şudur" denilerek yapılan bu tür şerhlerin bir nevi 'yorum' faaliyeti olduğu da düşünülebilir. Çünkü müellif burada hadislerden anladığını -özellikle cevamiu'l-kelim olanlarda- daha belirgin cümlelerle ortaya koyarak mana tesbitinde bulunmaktadır.

Abdullah b. Amr'ın naklettiği "Doğrusu bütün Âdemoğlunun kalbi bir kalp gibi Rahmân'ın parmaklarından iki parmak arasındadır. Rahman onu dilediği yere çevirip döndürür" hadisi⁸⁶ şerh edilirken Şihabüddin es-Sühreverdî'den nakiller yapıldıktan sonra şöyle denilmektedir:

(Tîbî) Ben derim ki: Hadisin manası şöyle olmaktadır: Allah tealâ

disi ile 'meleklerin yaklaşmayacağı üç sınıf: kâfilerin cesedi, haluk kokusu sürünen ve cünüp kimse' rivayetini terki olarak ve anlamca örtüştürmeye çalıştığı görülmektedir. Buna göre meleklerin yaklaşmadığı ev 'meleklerin girmedığı' evden daha aşağıdır. Her iki grupta da cünüp vardır, suretin karşısında kâfirin cesedi ve son olarak haluk kokusu kullanmanın karşısında da köpek bulunmaktadır. Şu durumda da bu mukabelenin tabii sonucu olarak haluk kokusu kullanan kimse (yani sünnete muhalefet edenin) Tîbî'ye göre köpekten daha aşağı olmaktadır. Bk. Tîbî, *el-Kâşif*, III, 821.

83 Tîbî, *el-Kâşif*, III, 821.

84 Ebu Dâvûd, Tahâret 109.

85 Tîbî, *el-Kâşif*, III, 863.

86 Müslim, Kader 17.

kullarının kalplerinde ve diğer azalarında dilediği gibi tasarruf sahibidir. Bu hiçbir şeyin istediği şeyi geçmemesi (ona galip gelememesi) ve onu engelleyememesidir.⁸⁷

“Kim kader konusunda bir şey konuşursa (tartışır) kıyamet günü ondan sorumlu tutulur. Kim de bu konuda hiçbir şey konuşmazsa bundan dolayı hesaba çekilmez.”⁸⁸ rivayetinde bulunan ‘kaderden bir şey hakkında’ ifadesinin manası şöyle tesbit edilmektedir:

Killette mübalağa, (tartışmadan) nehiy olması için ‘في شيء’ denildi de ‘في القدر’ denilmedi. Yani (manası şöyle olur): Kader konusunda az bir şey bile tartışsa kıyamet günü ondan hesaba çekilir. Çok tartışan nasıl hesaba çekilmesin?⁸⁹

Yukarıda zikredilen örnekte ve şerhte benzeri bulunan izahlarda⁹⁰ da görüldüğü gibi müellif müşkil gördüğü yerlerde manayı biraz daha açık hale getirmek için hadisin ya da hadisin bir bölümünün manasını tesbit yoluna gitmiştir. Buradan onun yapmış olduğu mana tesbitlerinin bir nevi yorum olduğu, müellifin ilgili metni nasıl anladığını gösteren bir şerh olduğu sonucuna ulaşılabilir.

B. Hadislerde Hikmet ve İlet Tesbiti

Genel olarak nasların amaçlarına nüfuz etmeyi hedefleyen illet nasların yorumunda önemli unsurlardan biri olarak kabul edilmektedir.⁹¹ Benzer bir muhtevaya sahip olan hikmetin farklı tanımları bulunmaktadır. Kısaca hikmetin hükme tesir etmediği ancak illetin hükme tesir ettiği belirtilmektedir.⁹² Bununla beraber burada illet ve hikmetin tarifi ve aralarındaki farklar üzerinde durulmayacaktır. Ancak hikmet ve illetin yorum çerçevesinde değerlendirmeye alınması şarihlerin zahirle yetinmediklerini, derin tahlillere giriştiklerini ve metne farklı açılardan baka-

87 Tîbî, *el-Kâşif*, II, 544.

88 İbn Mâce, Mukaddime 10.

89 Tîbî, *el-Kâşif*, II, 576-577.

90 Bazı örnekler için bk. Tîbî, *el-Kâşif*, II, 492, 544, III, 933, VI, 1859, 2060, VII, 2112, 2166, 2174, X, 3119, 3257, XI, 3482, 3493, 3551, XII, 3788.

91 İbrahim Kâfi Dönmez, “İlet”, *DİA*, XXII, 117.

92 Yavuz Köktaş, *Fethu'l-Bârî ve Umdetü'l-Kârî'nin Metin Tahlili Açısından İncelenmesi*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2009), s. 89.

bildiklerini görmek açısından önem arz etmektedir.⁹³ Burada da mesele bu yönüyle ele alınacaktır. Çünkü *el-Kâşif*'te illet/hikmet tesbîti yapılarak bazı hadislerin şerh edildiği görülmektedir.

Müellif kadınların şahitliği konusunda iki kadının bir erkeğe denk olması konusunu Bakara suresi 256. ayetine istinaden zabtlarının az oluşu, dinlerinin noksan oluşunu da bizzat hadiste geçen namaz ve oruçlarının eksik oluşu ile izah etmektedir. Tîbî kadınların bu ibadetleri dinen mazur oldukları dönemlerde yerine getiremedikleri halde dinlerinin noksan oluşunu aynı zamanda din, islâm ve iman kelimelerinin müşterek oluşu ile izah etmektedir. Yani kimin ibadeti çok olursa imanı ve dini de çok olur.⁹⁴

Kadere iman bölümünde bulunan 'kader ehli (kaderiye) ile birlikte oturmuyunuz. Onlarla tartışmaya girişmeyiniz.'⁹⁵ rivayetindeki yasaklar ise şöyle illetlendirilmektedir:

Çünkü onlarla beraber oturmak; beraber yiyip içme, yakınlık ve diyaloga (konuşmaya) sebep olur... **Muzhir** şöyle dedi: Onlarla münazara yapmayın. Onlarla beraber itikad araştırmayın. Çünkü onlar şüpheye düşmenize, itikadınızın bozulmasına sebep olur.⁹⁶

Görüldüğü gibi burada Tîbî söz konusu rivayetin sıhhati üzerinde bir değerlendirme yapmamaktadır. Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı gibi o sonradan ortaya çıkan 'kaderiyye' düşüncesi ile ilgili rivayeti doğrudan kaynaklarda geçtiği şekliyle sahih kabul etmekte ve bunun hikmetinin kavranılması gerektiğini düşünmektedir.

Aşağıda zikredilen bazı meselelerde de konular hikmet ve illet çerçevesinde îzâh edilmektedir:

Su içilen kaba üflenilmesinin yasak oluşu,⁹⁷ köpek ve cünüp bulunan eve melek girmemesi,⁹⁸ çocukları on yaşına geldikleri halde namaz

93 Köktaş, *Fethu'l-Bârî ve Umdetü'l-Kârî'nin Metin Tahlihi Açısından İncelenmesi*, s. 89.

94 Tîbî, *el-Kâşif*, II, 466.

95 Benzer bir rivayet için bk. Ebu Dâvûd, Sünnet 16.

96 Tîbî, *el-Kâşif*, II, 571-72.

97 Tîbî, *el-Kâşif*, III, 771.

98 Tîbî, *el-Kâşif*, III, 821.

kılmadıkları için dövmenin ve onların yataklarını ayırmanın hikmeti,⁹⁹ Kehf suresinden on ayet okuyanın fitneden emin oluşu,¹⁰⁰ ihlâs suresinin Kur'an-ı Kerim'in üçte birine denk oluşu,¹⁰¹ hac'da saçı tamamen traş etmenin taksirden (biraz kısaltma) daha faziletli olmasının saçın zineti temsil etmesi ile izahı,¹⁰² ribânın zinadan daha ağır bir günah oluşu,¹⁰³ hür kadınlarla evliliğin teşvik edilmesi,¹⁰⁴ Hz. Peygamber'in sefere Perşembe günleri çıkmayı tercih etmesi,¹⁰⁵ yemeklerin efendisinin tuz oluşu,¹⁰⁶ Hz. Peygamber'in ismi kullanılabilirken künyesinin yasak oluşu,¹⁰⁷ hikmetin yemenli oluşu.¹⁰⁸

C. Te'villeri

Kısaca "bir sözün bir delilden hareketle zâhir anlamının terkedilerek taşıdığı diğer bir mânaya göre anlaşılması, kapalı lafızların açıklanması"¹⁰⁹ mânasında kullanılan te'vîlin yapılabilmesi için belli şartlar öne sürülmüştür.¹¹⁰ Burada hadislerdeki zahirin muradı ifade etmediğinde 'muradı keşfetmek'¹¹¹ manasında te'vîl kastedilmektedir. Meselâ; ilim talibi ve âlimin faziletinin anlatıldığı¹¹² hadiste bulunan hayvanların ilim talibine yapmış olduğu istiğfar şöyle yorumlanmaktadır:

99 Tîbî, *el-Kâşif*, III, 871.

100 Tîbî, *el-Kâşif*, V, 1648.

101 Tîbî, *el-Kâşif*, V, 1649.

102 Tîbî, *el-Kâşif*, VII, 2010.

103 Tîbî, *el-Kâşif*, VII, 2134.

104 Tîbî burada önemli bir tesbit yapar. Ona göre hür kadınlar hür nesiller yetiştirmektedir. Aynı zamanda o hür kadının nefsine köle olmayan kadın olabileceğine de dikkat çekmektedir. Dolayısıyla onun hürriyet tarifinin merkezinde kişinin nefsanî arzuları bulunmaktadır. Tîbî, *el-Kâşif*, VII, 2265.

105 Tîbî, *el-Kâşif*, VIII, 2678.

106 Tîbî, *el-Kâşif*, IX, 2863.

107 Tîbî, *el-Kâşif*, X, 3083.

108 Tîbî, *el-Kâşif*, XII, 3824.

109 Yunus Apaydın, "Te'vîl", *DİA*, XLI, 28.

110 Tanımı, tefsirden farkı ve bu şartlar için bk. Mehmet Görmez, *Hadis ve Sünneti Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, (Ankara: TDV Yayınları: 2000), s. 19-21; Köktaş, *Fethu'l-Bârî ve Umdetü'l-Kârî'nin Metin Tahlili Açısından İncelenmesi*, s. 85 vd.

111 Köktaş, *Fethu'l-Bârî ve Umdetü'l-Kârî'nin Metin Tahlili Açısından İncelenmesi*, s. 85.

112 Ebu Dâvûd, İlim 1.

Kendisi için istiğfarda bulunulmanın durumunun istikametinden (düzgün oluşundan), derecesinin yüceliğinden, hayatının mutluluğundan mecazdır. Çünkü istiğfar âkil olanlar için hakikî, bunlar dışındakiler için mecazîdir.¹¹³

Gece namazına teşvik bölümünde zikredilen ve uykunun ağırlığının anlatıldığı hadiste bulunan¹¹⁴ ‘şeytanın insan kulağına bevlî’ yorumlanırken önce Kadî Beyzâvî’den nakille bunun temsil olduğu, kaynak belirtilmeden kinaye oluşu, Türîbiştî’den nakille bunun şeytanın onun kulağını batıl şeylerle doldurarak ağırlaştırması ve bu sayede onu hakkın davetini dinleyip icabet etmekten uzaklaştırması gibi görüşler nakledildikten sonra burada uykunun ağırlığına işaret olduğu belirtilmektedir. Çünkü intibah yeri kulaklardır. Ayrıca ona göre necasetlerden de bevlî zikredilmesi deliklere ve damarlara kolayca akıp girdiği içindir.¹¹⁵

Ramazan ayında şeytanların bağlanması rivayetini yorumlarken de bunun; ramazan ayında kulların muhafazası manasında mübalâğa olduğunu ifade eden Tîbî şeytanların diğer aylara nisbetle kulları ifsadının bu ayda daha az olduğu kanaatindedir. Çünkü Müslümanlar kendilerini şehvetlerden alıkoyan oruçla, Kur’an tilaveti ve diğer ibadetlerle meşguldür.¹¹⁶ Görüldüğü gibi o şeytanların bağlanmasını ‘şeytanların tesirinin’ ya da ‘iğva’sının azalması olarak te’vîl etmektedir.

Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü gibi *el-Kâşif*’te; Ramazanda göklerin kapılarının açılmasının,¹¹⁷ Hz. Peygamber’in belli davranışlar için kullandığı bizden değildir sözünün,¹¹⁸ sultanın yeryüzünde Allah’ın

113 Tîbî, *el-Kâşif*, II, 674.

114 Hz. Peygamber’in (s.a.v.) yanında, bütün gece sabaha kadar uyuyan bir adamdan sözedilince Peygamberimiz şöyle buyurur: “Öyleyse o adamın kulaklarına -veya kulağına- şeytan bevletmiştir.” (Buhârî, Bed’ü’l-halk 11.)

115 Tîbî, *el-Kâşif*, IV, 1202.

116 Tîbî, *el-Kâşif*, V, 1576.

117 Ramazanda göklerin kapılarının açılması Tîbî’ye göre şöyle anlaşılabilir: Oruç tutanların yaptıkları işin övgüye layık oluşu ile meleklerin tevffikinin buluşmasıdır. Bu Allah’tan verilen büyük bir makamdır. Aynı şekilde oruçla mükellef olan bu makamı sadık haber aracılığı ile (konu ile ilgili hadis gibi) bildiğ zaman oruç ibadetine iştîyâkı artır. Tafsilat için bk. Tîbî, *el-Kâşif*, V, 1573.

118 ‘Burada maksat müminin dinden nefyi değil Hz. Peygamber’in ahlâkının, fiillerinin yani mutabaat ve muvafakatın terki’ şeklinde Begavî’den nakledilen tevil için bk. Tîbî, *el-Kâşif*, VII, 2151.

gölgesi oluşunun,¹¹⁹ giybetin ölü eti yemek oluşunun¹²⁰ te'vîl edilerek yorumlandığı görülmektedir.

Tîbî'nin bazen de daha ihtiyatlı bir yol takip ederek metnin hem te'vîl edilebileceğini hem de zahir yani metinde olduğu şekliyle anlaşılabilirliğini belirttiği görülmektedir. Mesela o Kur'an ve orucun şefaathane olacağı ve hatta orucun seslenerek oruçluya sahip çıkacağı yolundaki hadisi¹²¹ şerh ederken bunun hem te'vîl edilebileceği de hem de metinde olduğu şekliyle (hakiki anlamı ile) tahakkuk edebileceğini belirtmektedir. Ona göre bu en sağlam metoddur. Çünkü beşer aklı ilâhî bilgileri ve işaretleri kavramaktan acizdir. Onlara ancak iman edilir.¹²² Bu açıklamadan sonra o rivayeti şöyle te'vîl etmektedir:

Hadisteki Kur'an, teheccüdden ve gece namazından ibarettir. Nitekim 'fecd Kur'an'ı¹²³ ibaresinden bu anlaşılır. Ve hadisteki işaret de bunu gösterir: Kur'an şöyle der: onu gece uykusundan alıkoydum.¹²⁴

Benzer şekilde onun hem hakîkî manada anlaşılabilirliğini hem de te'vîl yapılabilirliğini belirttiği konulara örnek olarak şu başlıklar zikredilebilir:

Hz. Peygamber'in elinde her şeyin yazılı olduğu iki kitapla ashabın huzuruna çıktığı nakildeki (gelecekte olan her şeyin yazılı olduğu) kitapların hem hakikat hem mecâz olabileceği,¹²⁵ şeytanın insanın damarlarında gezmesi,¹²⁶ ilim talibine meleklerin kanat gemesi,¹²⁷ cennet ve cehennem konuşması,¹²⁸ Hz. Peygamber'in her peygamberin bir havzı

119 Tîbî söz konusu ifadeyi özetle şöyle tevil eder: Burada teşbîh vardır. İnsanlar güneşten gölgeye nasıl sınırlarsa mazlumlar da zulmün sıcağından adil sultanın serinliğine sığınarak rahata ererler. Böyle bir sultanın Allah'a izafesi teşrif içindir. Yorumun tafsilatı için bk. VIII, Tîbî, *el-Kâşif*, 2587-88.

120 Tîbî giybet ve ölü eti yemek arasındaki bağı giybetin çirkinliği ile irtibatlı bir Kinâye olarak yorumlar. Bk. Tîbî, *el-Kâşif*, X, 3190.

121 *Miškât* hadis no: 1963.

122 Tîbî, *el-Kâşif*, V, 1576-1577.

123 İsrâ Suresi, 78.

124 Tîbî, *el-Kâşif*, V, 1577.

125 Tîbî, *el-Kâşif*, II, 558- 559.

126 Tîbî, *el-Kâşif*, II, 521.

127 Tîbî, *el-Kâşif*, II, 672.

128 Tîbî, *el-Kâşif*, VI, 1921.

vardır¹²⁹ hadisindeki havuzun hem hakikat olarak hem de ilim, irfan ve onun getirdiği din olarak tevili.¹³⁰

D. Zahire Hamlettikleri

Tîbî'nin bazı hadisleri zahire hamlettiği yani yorumlamadan metinde geçtiği şekilde değerlendirdiği görülmektedir. Meselâ o rükun ve makamın cennet yakutlarından bir yakut olarak tarif edildiği hadisi¹³¹ şöyle şerh etmektedir:

Daha önce defalarca geçtiği gibi bu nev' cümleler teşbih veya istiâre değildir... Yakut iki türlüdür: tanınan ve tanınmayan. Bundan dolayı (hadiste) doğu ve batı arasını aydınlatmasından dolayı (yakutun) bilinmeyen bir şey olması daha uygundur. Bu açıklama ile 'hacerü'l-esved cennetten değildir' sözünün zayıf olduğu da açığa çıktı.¹³²

Hz. Aişe'den nakledilen ve vahyin gelişini geniş bir şekilde anlatan rivayette bulunan¹³³ 'bazen çingırak sesi ile gelir' ifadesinin hakîkî olabileceğini belirten Tîbî bu ses kesildikten sonra kişinin ayıldığını, kalbine ilkâ edilen şeyi anladığını, aklın idrak edemediği şeylerin mahiyetini kavradığını belirtmektedir.¹³⁴

Âdemoğluna doğduğunda şeytanın dokunduğu ve yeni doğan bebeklerin ağlamasına da bu dokunuşun sebep olduğu şeklindeki hadis¹³⁵ şerh edilirken müellif dokunmanın hakîkî manada anlaşılması gerektiğini sonraki naklin de bunu desteklediğini belirtmektedir.¹³⁶

Hz. Ömer'i görünce şeytanın kaçması konusundaki rivayeti¹³⁷ şerh ederken önce Nevevî'nin bunu zahire hamleden yorumunu, akabinde ise

129 Tirmizî, Sıfatu'l-kıyâme 14.

130 Tîbî, *el-Kâşif*, XI, 3542.

131 Tirmizî, Hac 49.

132 Tîbî, *el-Kâşif*, VI, 1982-1983.

133 Buhârî, Bed'u'l-vahy 1.

134 Tîbî, *el-Kâşif*, XII, 3724.

135 Hadis şöyledir: "Âdem'in çocuklarından her biri doğarken mutlaka şeytan ona dokunur. İşte şeytanın bu dokunmasından dolayı çocuk annesinden doğduğu anda feryat ederek ağlar." Buhârî, Enbiyâ 44.

136 Tîbî, *el-Kâşif*, II, 522.

137 Buhârî, Fedlü Ashabi'n-Nebî 6.

Kadı Beyzâvî'nin bunun bir darb-ı mesel olduğu şeytanın iğvası konusunda Hz. Ömer'in uyanıklığı şeklindeki yorumunu nakleden Tîbî, Nevevî'nin yorumunun sahih olduğunu 'ilki doğrudur' diyerek onaylamaktadır.¹³⁸

Müellifin salavat getirildiğinde Hz. Peygambere ruhunun iade edilerek onun selama mukabelesini izahı konu ile ilgili dikkat çeken misallerdendir. Ona göre nasıl ki halkın işi neticede idarecilere giderse ümmetinin salâtı da Hz. Peygamber'e gider. Onun (s.a.v.) selâma mukabelesinin manası şudur: o ilâhî huzurda iken ona selam gönderildiğinde (bizce muhtevası malum olmayan) hangi halde bulunursa bulunsun mutahhar ruhu ona iade edilir ve o selâma karşılık verir. O (s.a.v.) dünyada iken Allah'ın kendisine indirdiği kutsî vahyi de şehadet âlemindeki insanlara ukbâdaki makâm-ı mahmud'dan böyle ulaştırıyordu.¹³⁹

E. Ayrıntılı Ele Aldığı Bazı Konular

el-Kâşif'in, *Mışkât*'ın hacmi ve farklı konuları ihtiva eden muhtevası düşünüldüğünde orta hacimde bir şerh olduğu söylenebilir. Bununla beraber Tîbî'nin şerhte bazı konuları daha mufassal bir şekilde tahlil ettiği görülmektedir. Bunlar onun problemlili (kendisinde işkâl) gördüğü meseleler olduğu gibi problem ihtiva etmeyen ancak müellifin tafsilatında fayda gördüğü konular da olabilmektedir.

Müellif şerhte; فيه اشكالات (burada iki problem vardır),¹⁴⁰ في الحديث وجوه (hadisin değişik yorumları vardır),¹⁴¹ في اعرابه اشكال (irabında bir problem vardır),¹⁴² فيه وجهان (bu hadisin iki açıdan ele alınması gerekir),¹⁴³ فيه يحتمل (değişik açılardan yorumlanabilir),¹⁴⁴ فيه تأويلان (bu konuda iki yorum vardır)¹⁴⁶ gibi ifadelerle uzun yorumlar ve farklı tahlillerde bulunmaktadır. Bu tür ifadeler tek bir kanaat belirtmek istemediği, kendisinden önceki şarihler

138 Tîbî, *el-Kâşif*, XII, 3856.

139 Tîbî, *el-Kâşif*, III, 1043.

140 Tîbî, *el-Kâşif*, VII, 2133.

141 Tîbî, *el-Kâşif*, VII, 2272.

142 Tîbî, *el-Kâşif*, VII, 2310.

143 Tîbî, *el-Kâşif*, VII, 2379.

144 Tîbî, *el-Kâşif*, VIII, 2568.

145 Tîbî, *el-Kâşif*, VIII, 2595.

146 Tîbî, *el-Kâşif*, X, 3265.

arasında farklı yaklaşımlara sebep olmuş veya bizatihi kendisinin farklı anladığı konular için kullanılmaktadır.

Meselâ o *Miškât*'ın ilk hadisi olan niyet hadisini şerh ederken genel olarak dünyalıklardan bahsedildiği halde ayrıca 'dünyalık' nimetlerden biri olan kadının özel olarak zikredilmesi üzerinde durmaktadır:

Kadının dünya ile beraber zikredilmesi iki açıdan ele alınabilir: bunlardan biri hadisin vürûd sebebidir ki bir adam Ümmü Kays isimli bir kadınla nikâhlanmak için hicret etti. İkincisi de bu meselede daha fazla uyanık olmaya dikkat çekmektir. Çünkü (nikâhlanma meselesi) belli bir meziyetine dikkat çekilerek genel olandan (dünyadan) sonra özel olarak kullanılmıştır.¹⁴⁷

Cibril hadisinde bulunan ve kıyametin alâmetlerinden biri olarak zikredilen 'cariyenin efendisini doğurması' konusunu şarih oldukça tafsilatlı bir şekilde ele almaktadır. O önce metinde bulunan 'rab/efendi' kelimesini Zemahşerî (*Esâsu'l-belâğâ*) ve Cevherî'den yaptığı nakille tahlil etmekte, ardından da rab kelimesinin Allah (c.c.) dışında biri için kullanımını ele almaktadır. Metnin muhtevası yani kıyamet alameti olarak 'cariyenin sahibesini doğurması' konusunda ise Türîbiştî'den ve Kadı Beyzâvî'den nakille ulemanın bu konuyu farklı şekillerde yorumladığını belirterek ilgili yorumları nakletmektedir. Bu görüş ve yorumları naklettikten sonra müellif, bu konuda görüş beyan etmenin zor olduğunu söylemekte, daha önceki yorumların sadra şifa bir izah yapmadığını ve çok az kişinin ayağının bu konuda sabit kaldığını (kaymadığını) belirtmektedir. O bundan dolayı meseleyi şu şekilde anlamaya girişmiştir:

Önce bu konunun makamını tayini etmek gerekir ki meselenin hükmü ona bağlıdır. Şüphe yok ki kıyametin alâmetleri büyük ve çok önemli işlerdendir. O zaman hadisteki ifadenin zamanın ve insanların şartlarının değişmesi ile insanların daha önce benzerini görmedikleri 'cariyenin sahibesini doğurması' ve 'yalın ayak çobanların bina yapımında yarışmaları' şeklindeki iki karinenin yorumlanması gerekir. Nasıl? Hadiste 'senin görmendir' lafzı ile nidâ edilir. Çünkü o istiğrak (bütün cinslerini ihtiva etmesi) için umumî bir hitabdır... Yani hitâb bir kişinin görmesine has değil gören herkesin görebileceği bir büyüklüğe ulaşmasıdır... Bundan sonra mutabakat-ı maneviyye, kinâye-i zebîdiyye ve idmâc'dan yardım

147 Tîbî, *el-Kâşif*, II, 418.

alarak makamın muktezasına uygun yorum yapmak gerekir... Velhasıl Hz. Peygamber'in 'cariyenin sahibesini doğurması' sözü, ibaresi ile maksada delalet eder. (kıyamet alâmetini gösterir.) İşareti (işaret yoluyla da) bir başka manayı gösterir. O da (kendilerinden çocuk edinilen) cariye kadınların çokluğudur. Hadiste kadınlar şeref ve yücelikle kastedilen manayı ifade etmesi için vasıflandı. Vakıa da böyledir.¹⁴⁸

Yukarıda kısaca özetlenen metinde uzun bir hadisin bir cümlesinin tahlili görülmektedir. Burada müellifin konuyu nasıl teferruatlı ele aldığı, dil ve belâğat tahlili ve geleceğe ait bir haber konusunda nasıl ihtiyatlı bir üsluba sahip olduğu oldukça dikkat çekicidir.

Onun benzer şekilde tafsilatlı nakillerde bulunarak yorumladığı konulardan bazıları şunlardır:

Cibrîl hadisinde bulunan ihsan kavramı,¹⁴⁹ hicretin çeşitleri ve aslı,¹⁵⁰ imanın şubeleri ve bunların tesbiti,¹⁵¹ kadının nankörlüğü (küfrânü'l-aşîr) oluşu,¹⁵² Hz. Âdem ve Hz. Musa'nın kader konusundaki münakaşası,¹⁵³ namazı terk edenin küfrü meselesi,¹⁵⁴ evlerin kabre çevrilmesi,¹⁵⁵ ümmetin içinde gerçekleşecek ihtilaflar,¹⁵⁶ içki içenin namazının kabul edilmemesi,¹⁵⁷ cahiliye ölümü ile ölmek,¹⁵⁸ deccâl,¹⁵⁹ deri kaba konulan mushafın yanmaması,¹⁶⁰ hakîkî şehid ile hükmî şehîd arasındaki farklar,¹⁶¹

148 Tîbî, *el-Kâşif*, II, 432-34.

149 Tîbî, *el-Kâşif*, II, 429-430.

150 Tîbî, *el-Kâşif*, II, 419.

151 Bunları müellif iman, amel ve zühde taalluk edenler şeklinde tasnif etmiştir. Tîbî, *el-Kâşif*, II, 439.

152 Tîbî, *el-Kâşif*, II, 465.

153 Tîbî, *el-Kâşif*, II, 593.

154 Tîbî bu tür ifadelerin tağlîz ifade ettiğini belirtmekte, ilgili hükmü de nankörlük olarak yorumlamaktadır. Bk. Tîbî, *el-Kâşif*, III, 868.

155 Tîbî, *el-Kâşif*, III, 938.

156 Tîbî, *el-Kâşif*, VIII, 2502.

157 Tîbî, *el-Kâşif*, VIII, 2551-52.

158 Tîbî, *el-Kâşif*, VIII, 2561.

159 Tîbî, *el-Kâşif*, V, 1648.

160 Tîbî, *el-Kâşif*, V, 1662.

161 Tîbî, *el-Kâşif*, VI, 1919.

müçtehidin her hükmünde sevap kazanması,¹⁶² kerm'in müminin kalbi oluşu,¹⁶³ dinin nasihat oluşu,¹⁶⁴ ümmetin ortalama ömrünün altmış sene oluşu,¹⁶⁵ nazar konusu,¹⁶⁶ şiir konusu,¹⁶⁷ Hz. Peygamber'e sihir ve büyü yapılması,¹⁶⁸ kırtas hadisesi.¹⁶⁹

Bu ve benzeri birçok mesele hem onun yorum üslûbunu hem de hadislere yaklaşımını göstermektedir. Müellifin şerhte; nikâhı anlatırken meseleyi uzun uzun anlattığı ancak konuyu nikâhın faziletinin göstermek için salih evladın önemi yeter diyerek hülâsa etmesi,¹⁷⁰ belli surelerin fazileti ile ilgili rivayetleri yorumlarken (mesela ihlâs ve kehf suresinin faziletini değerlendirirken) sıhhat tartışmasına girmeden doğrudan surelerin muhtevasını/anlamını tefekkürün o sıkıntının çaresi olduğuna temas etmesi,¹⁷¹ Yahûdî ve Hristiyanların müşrik olarak değerlendirilmesi gerektiğini söylemesi,¹⁷² oruçlunun yalan sözden ve onunla amelden uzak durmazsa yaptığı işin gasbettiği arazide namaz kılan kimsenin durumuna benzediğini belirtmesi,¹⁷³ cömert cahilin cimri âlimden daha hayırlı olduğunu vurgulaması,¹⁷⁴ misafire ikram konusunu mufassal bir şekilde ele alması,¹⁷⁵ dünya ve dünyalıklar konusunda uzlet mi, ihtilat mı hayırlı olduğunu tartışması¹⁷⁶ yorumlarında ihtiyaçları, sosyal hadiseleri ve dönemindeki problemleri dikkate aldığını göstermektedir.

Müellifin yaşadığı dönem dikkate alındığında bu yaklaşımların; haçlı seferleri ve Moğol istilâsının tahriblerinin devam ettiği toplumda,

162 Tîbî, *el-Kâşif*, VIII, 2595.

163 Tîbî, *el-Kâşif*, X, 3089-90.

164 Tîbî, *el-Kâşif*, X, 3183.

165 Tîbî, *el-Kâşif*, X, 3325.

166 Tîbî, *el-Kâşif*, IX, 2960.

167 Tîbî, *el-Kâşif*, X, 3096-97-98.

168 Tîbî, *el-Kâşif*, XII, 3772.

169 Tîbî, *el-Kâşif*, XII, 3819.

170 Tîbî, *el-Kâşif*, VI, 1856.

171 İhlas suresi için bk. Tîbî, *el-Kâşif*, V, 1648.

172 Tîbî, *el-Kâşif*, V, 1616.

173 Tîbî, *el-Kâşif*, V, 1596.

174 Tîbî, *el-Kâşif*, V, 1528.

175 Tîbî, *el-Kâşif*, IX, 2864.

176 Tîbî, *el-Kâşif*, X, 3238.

sosyal ve siyâsî krizlere karşı hadis ve sünnetin ihyası ile kurtulma çabasını yansıttığı görülmektedir. Şerh edilen eserin aslı olan *Mesâbîh* de böyle bir çabanın semeresidir.

F. Yorumlarında Belâğat İlminin Etkisi

Tîbî'nin *el-Kâşif*'te istifade ettiği dil-belâğat kaynakları ve bazı belâğat sanatlarının çokluğu dikkat çekicidir. Burada bu kaynakların isimlerden çok yoruma etkisinden söz edilerek meânî, beyân veya bedî' sanatlarından biri ile izah ettiği bazı hadislere örnekler verilecektir. Mesela O " kim dünyada içki içerse ahirette onu içemez."¹⁷⁷ hadisini şerh ederken 'ahirette içemez' cümlesini şöyle şerh etmektedir:

Cehennemlik oluşundan kinaye-i telvîhiyyedir. Çünkü onu içmek cennetliklere ait bir durumdur... Onu içmeyen de cennet ehlinde olmaz cehennemlik olur.¹⁷⁸

Görüldüğü gibi buradaki yorumun merkezinde kinaye bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in 'yanımda uhud dağı kadar altın olsa borç için ayırdıklarım hariç ondan bir şey bulunduğu halde üzerinden üç gece geçmemesi beni sevindirir.'¹⁷⁹ hadisini şerh ederken buradaki ifadeyi zâhirî anlamının uygun olmadığı, burada mübalağa bulunduğunu belirtmektedir.¹⁸⁰ Veda hutbesinde bulunan kadınların 'yataklarını kimseye çiğnetmemeleri' ifadesini 'bu cimâ'dan kinayedir ve mutlak olarak tağlîz ve teşdîd yoluyla iznin olmasını ifade eder' diyerek açıklamış ve bununla iktifa etmiştir.¹⁸¹

Benzer şekilde 'cennet kılıçların gölgesi altındadır'¹⁸² hadisini de burada telvîhî kinaye vardır şeklinde izah etmektedir.¹⁸³ 'Hayrın kıyamete kadar atların yelesinde' oluşunu¹⁸⁴ burada istiâre-i mekniyye¹⁸⁵, yetimin

177 Müslim, Eşribe 78.

178 Tîbî, *el-Kâşif*, IV, 1333.

179 Buhârî, Rikâk 14.

180 Tîbî, *el-Kâşif*, V, 1522.

181 Tîbî, *el-Kâşif*, VI, 1966.

182 Buhârî, Cihad 156.

183 Tîbî, *el-Kâşif*, VIII, 2660

184 Buhârî, Cihâd 59.

185 Tîbî, *el-Kâşif*, VIII, 2667.

başını okşamayı şefkat ve lütuftan kinaye ile¹⁸⁶, Allah'a ve peygambere nasîhati kinaye ile¹⁸⁷ izah ederek yorumlamaktadır.

el-Kâşif'te sıkça karşılaşılan bu tür izahlar onun hadis lafızlarını anlama ve yorumlamada belâğat ilimlerinden sıkça faydalandığını göstermektedir.

G. Yorumdan Uzak Durduğu Bazı Konular

Tîbî'nin bazı hadisleri şerh ederken mana tesbiti yaptığı, te'vîl yaptığı, bazılarını zahire hamlettiği, bazılarını da belâğat sanatı ile yorumladığı görülmektedir. Bunların yanında bazı hadisleri şerh ederken de yorumlamaktan uzak durduğu görülmektedir. O, hadisin mevsukiyetini tartışmadığı gibi manasını da herhangi bir yoruma tabi tutmamaktadır. Bu zâhirî anlamadan daha özel bir durumdur. Çünkü burada müellifin anlaşılması, te'vîli zor bazı rivayetlerin muhtevasını -özellikle mucize, fiten ve melahim gibi konularda- nübüvvet makamının bir mucizesi olarak kabul ettiği görülmektedir. Hâlbuki zahire hamlettiklerinde o rivayetin te'vîl edilmeden olduğu gibi anlaşılması gerektiğini düşünmektedir.

“Kim her sabah acve hurmasından yedi tane yerse o gün geceye kadar ona ne zehir ne de sihir zarar verir”¹⁸⁸ hadisi şerh edilirken İman Nevevî'den nakille bunun hikmetinin bilinmeyeceği, fazilet ve hikmetine iman etmenin gerekliliği ve namazın rekâtları gibi olduğu belirtilir.¹⁸⁹ Tîbî bu yoruma ilave bir şey söylemez. Bu onun kuvvetle muhtemel bu yoruma katıldığını yani bunu hikmeti kavranılamayacak bir mesele olarak gördüğünü göstermektedir.

Fiten ve melâhim türü rivayetlere yaklaşımı da yukarıda örneği zikredilen tıbbu'n-nebevî türü rivayete yaklaşımından farklı değildir. Meselâ o “Ümmetim çalımı çalımı (kibirli bir şekilde) yürüdüğü ve meliklerin evladları, Rumlar ve İranlılar onlara hizmet ettiği zaman Allah şerhileri hayırlılarına musallat edecektir.”¹⁹⁰ rivayetini şerh ederken bunların nübüvvet delillerinden olduğunu, çünkü gayb haberlerinden olduğunu belirtir.

186 Tîbî, *el-Kâşif*, X, 3187.

187 Tîbî, *el-Kâşif*, X, 3184.

188 Buhârî, Tıb 52.

189 Tîbî, *el-Kâşif*, IX, 2847.

190 Tirmizî, Fiten 64.

Kadı Beyzâvî'den naklettiğine göre, vakıa da habere uygun bir şekilde gerçekleşmiştir. Çünkü onlar Fars ve Rum topraklarını fethettikleri zaman onların mallarını aldılar ve evlatlarını kendilerine hizmet ettirdiler. Allah onlara Osman'ın katli olayını musallat etti, onu öldürdüler. Sonra Ümeyye oğullarını Haşim oğullarına musallat etti onlar da yaptıklarını yaptılar.¹⁹¹

Fiten bölümünde bulunan kıyamet alâmetleri, Cessâse rivayeti, İbn Sayyâd, nüzûl-i İsâ gibi konuları Hz. Peygamber'in gayba dair haberleri şeklinde değerlendirmektedir.¹⁹² Onun 'hilafet otuz senedir'¹⁹³ rivayeti ni hiç tartışmadığı görülür. Begavî'den burada kastedilenin hakiki hilafet olduğu şeklinde özetlenebilecek görüşü nakleder. Ancak herhangi bir teferruata girmez.¹⁹⁴ Genel olarak ashab ve özelde Hz. Ali-Muaviye arasındaki ihtilafı ictihâdî bir konu olarak değerlendirir.¹⁹⁵ Kıyametin alâmetlerinin hangisinin önce hangisinin sonra olacağını sırası ile Beyhakî'den nakleden Tîbî¹⁹⁶ Hz. İsâ'nın nüzulü konusunda da onun ümmet-i Muhammed'den bir imam olarak ineceğini belirtir.¹⁹⁷

“Şeytan müminlerin Arap yarımadasında kendisine kulluk etmelerinden ümidini iyice kesmiştir. Fakat onların aralarını açmaya ve onları birbirlerine düşürmeye çalışacaktır.”¹⁹⁸ hadisini Hz. Peygamber'in geleceğe yönelik mucize haberlerinden biri olarak değerlendirir.¹⁹⁹

Şarihin Hz. Peygambere izâfe edilen mucizelere yaklaşımı da dikkat çekicidir. O meşhur şakku's-sadr yani Hz. Peygamber'in küçükken göğsünün yarılmasına dair rivayeti²⁰⁰ şerh ederken konuya yaklaşımını şu cümlelerle ortaya koymaktadır:

Bu hadis ve benzeri rivayetler kendilerine teslim olunması, mecaz yoluyla te'vîl edilmemesi gereken rivayetlerdir. Çünkü buna (sebepl-

191 Tîbî, *el-Kâşif*, XI, 3391.

192 Tîbî, *el-Kâşif*, XI, 3421-3486.

193 Ebu Dâvûd, Sünnet 8.

194 Tîbî, *el-Kâşif*, XI, 3410.

195 Tîbî, *el-Kâşif*, XI, 3416.

196 Tîbî, *el-Kâşif*, XI, 3449.

197 Tîbî, *el-Kâşif*, XI, 3451-3454.

198 Müslim, Sıfatu'l-kıyâme 65.

199 Tîbî, *el-Kâşif*, II, 524. Benzer bir yaklaşım için bk. Tîbî, *el-Kâşif*, III, 775.

200 Müslim, İman 261.

cak) bir zaruret yoktur. Bu kadirin kudreti tarafından tasdik edilen sadıkın (Hz. Peygmaberin) haberidir.²⁰¹

H. Teâruz ve İhtilaflara Bakışı

Tearuz ya da ihtilaf denildiğinde hadislerin Kur'an-ı Kerîm ayetleriyle veya diğer hadislerle tearuzu hatıra gelmektedir. Bu başlıkta müellifin hadis-ayet ve hadis-hadis tearuzuna yaklaşımını gösteren bazı örnekler ele alınacaktır.

1. Âyet-Hadis Teâruzu

Tîbî'nin hadisleri şerh ederken pek tabîî olarak ayetlerden sıkça istifade ettiği ve hadisle manaca benzer (nazîr) ayetlere işaret ederek bir tür 'arz' yaptığı müşahede edilmektedir. O, özellikle dil-belâğat izahlarında ayetlere atıflar yaparak istîshadda bulunmaktadır. Ancak ayet-hadis arasındaki münasebet söz konusu olduğunda şerhte karşımıza çıkanlar bunlardan ibaret değildir. Bu iki temel kaynak arasında zahirden hareketle varolduğu olduğu iddia edilen 'teâruz', teâruz durumunda takip edilecek usul de şarihine dikkat çektiği tartışmalı meselelerdendir.²⁰²

Tîbî'nin hadis metinlerinin anlaşılması ve temel kaynaklarla irtibatı çerçevesinde *el-Kâşif*'te yaptığı yorumlar metin tenkidi açısından da önem arz etmektedir. Şerh incelendiğinde hem doğrudan kendisinin hem de bazı nakillerle ayet ve hadisleri bu çerçevede değerlendirdiği görülmektedir.

Tîbî kader ile ilgili bir hadisi şerh ederken²⁰³ şöyle demektedir:

Eğer sen şöyle dersin: (hadiste belirtildiği gibi) Allah'ın hükmü değişmezse "Allah, dilediğini siler, dilediğini de sabit kılıp bırakır. Ana kitap (Levh-i Mahfuz) O'nun yanındadır."²⁰⁴ ayetinin durumu nedir o zaman?

201 Tîbî, *el-Kâşif*, XII, 3730.

202 Geniş bilgi için bk. Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), s. 13 vd., Salahaddin Polat, "Hadislerin Kur'an'a Arzının Problemleri", *Sünnetin Dindeki Yeri*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 1998), s. 175-185; Mustafa Ertürk, *Metin Tenkidi*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2011), 70-78. Salih Karacabey, *Hadis Tenkidi*, (Bursa: Emin Yayınları, 2010), s. 278-288.

203 Abdullah b. Amr'dan nakledilen, Allah Rasulünün bir gün elinde iki kitap olduğu halde geldiği şeklindeki uzun rivayet için bk. Tirmizi, Kader 8.

204 Rad Suresi, 39.

(Bu ayet bu hükümle tearuz halinde değil midir?) Ben derim ki: Ayetteki 'her şeyin bir eceli vardır' ifadesi kazaya işaret etmektedir. 'Her şeyin bilgisi onun yanındadır' ifadesi de kadere işaret etmektedir. O zaman mana şöyle olmaktadır: nihayeti olan her şey için belirlenmiş bir vakit vardır. Kim onu nihayete erdirirse onu tamamlamıştır. Kimin ecelinden geriye bir şey kalırsa onun katında kendisi için sabit olan kalmıştır. (Sabit olarak belirlenmiş şeyler) Müsbit Allah katında 'ümmü'l-kitâb'tadır.²⁰⁵

Benzer bir örnek de Ebu Hureyre'nin şu rivayetidir: "Kamet getirildiği zaman (yetişmek için) namaza koşarak gelmeyin. Ona ağır ağır gelin. Yetiştiginizi kılın, yetişemediğinizi de tamamlayın."²⁰⁶

Eğer sen; hadisteki (koşarak namaza gitme) nehyi ile ayetteki 'Cuma için ezan okunduğunda namaza koşun'²⁰⁷ emrinin cem'i nasıldır dersin? Ben de şöyle derim: ayetteki sa'y (koşma) kasıt ve niyettir. Say her türlü amelle ilgili tasarruf için kullanılır. Çünkü ayetlerde bu kelime şu şekillerde kullanılır: "فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبُحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى" ,²⁰⁸²⁰⁹ "وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى" Ayrıca ayetin devamındaki alışverişin terki de bu duruma delâlet etmektedir.²¹⁰

Görüldüğü gibi şarih burada hadiste nehyedilen "sa'y" ile ayette emredilen "sa'y" arasını telif etmektedir. Ona göre ayette emredilen sa'y hadiste nehyedilenden farklıdır. Buradaki say'den maksat namaza niyettir. O dirayeten yapmış olduğu bu yorumu kelimenin başka ayetlerdeki kullanımı ile desteklemektedir.

Tîbî, Ebu Hureyre'nin nakletmiş olduğu 'Allah'a (kendisine yapılan) duadan daha değerli hiçbir şey yoktur'²¹¹ hadisini şerh ederken 'Allah katında en değerliniz en müttaki olanınızdır'²¹² ayeti ile hadis arasında zahiren bir tearuz bulunduğu dikkat çekmektedir. O söz konusu tearuzu

205 Tîbî, *el-Kâşif*, II, 560.

206 Buhârî, Ezân 21.

207 Cuma Suresi, 9.

208 "Çocuk kendisiyle birlikte koşup yürüyecek yaşa gelince İbrahim ona, "Yavrum, ben rüyamda seni boğazladığımı gördüm. Düşün bakalım, ne dersin?" dedi. Ayet için bk. Saffât Suresi, 102.

209 "Ve insan için, çalışmasından başka bir şey yoktur." Ayet için bk. Necm Suresi, 39.

210 Tîbî, *el-Kâşif*, III, 924.

211 Tirmizî, Daavât 1.

212 Hucurât Suresi, 13.

şöyle çözer:

“Kendi babında şeref sahibi olan her şey ‘kerem’ ile tavsif edilir. Allah (c.c) şöyle buyurdu: *فَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ* (Böylece orada (yeryüzünde) her değerli (kerîm) çiftten yetiştirdik.)”²¹³ Allah katında en değerli insan ancak onların en takvalısı olur. Çünkü kerem övülen fiillerdendir. En değerli (ekrem) kendisi ile rızanın amaçlandığı en şerefli şeydir. Rızanın en şerefli de Allah teâlânın rızasıdır. Kim bunu güzel fiillerle amaçlarsa o takvalıdır. O zaman insanların en değerlisi de en takvalı olandır. Dua hükmü de buna göredir. Çünkü o daha önce de geçtiği gibi kulluğun özüdür.²¹⁴

Ayrıca *el-Kâşif*’te bazı şarihlerin hadis ile ayet arasında varolduğunu iddia ettikleri tearuz örnekleri de nakledilmektedir. Tîbî şarihlerin teâruz iddalarını naklettikten sonra anlaşıldığı şekliyle tearuz olmadığını belirterek onlara bazı tenkitlerde bulunmaktadır.²¹⁵

2. Hadis-Hadis Teâruzu (İhtilâfu’l-Hadîs)

En geniş anlamıyla “makbul bir hadisin aynı konuda kendisi gibi makbul bir veya bir çok hadîse, yahut öteki delillere, görünürde veya gerçekte mânen muhâlif olmasından ve bu muhâlefetin giderilme yollarından bahseden bir ilim dalıdır.”²¹⁶ şeklinde tarif edilen ihtilâfu’l-hadîs, hadis ilimlerinden biri kabul edilmektedir.²¹⁷

Tîbî’nin şerhinde dikkat çeken özelliklerden biri de zahiren aralarında teâruz olan hadislerin bu çerçevede tahlil edilmesidir. Onun, hadislerin ayetlerle bir bütünlük içinde ele alınması hususuna dikkat ettiği gibi hadislerin de kendi içindeki bütünlüğüne önem verdiği görülmektedir.

Cibrîl hadisinde kıyamet alâmetlerinden biri tavsif edilirken ‘cariyenin efendisini/sahibesini doğurması’²¹⁸ cümlesinde efendi/sahibe ربة

213 Lokman Suresi, 10.

214 Tîbî, *el-Kâşif*, V, 1709.

215 Türîbiştî’nin tenkidi için bk. 2748-9. Ayrıca bazı ayet-hadis teâruzu örnekleri için bk. Tîbî, *el-Kâşif*, X, 3266, XI, 3430, 31, XII, 3754, 3948.

216 İsmail L. Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2010), s. 34-35.

217 İhtilâfu’l-hadîs’in hadis metinlerinin anlaşılmasındaki katkısı için bk. Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009), s. 231 vd.; Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), s. 220 vd.

218 Müslim, İman 1.

kelimesi ile ifade edilmiştir. Ancak Hz. Peygamber (s.a.v.) bir başka hadisinde de “لَا يَقُلُ أَحَدُكُمْ أَطْعَمَ رَبِّي ، وَصَيَّرَ رَبِّي ، اسْتَقْرَبْتُ رَبِّي . وَلَيَقُلُ سَيِّدِي مَوْلَايَ” (Sizden birisi kölesine rabbini doyur, rabbine ışık getir, rabbine su getir demesin. Yine sizden bir köle de efendisine; rabbim demesin, bunun yerine ‘seyyidim’, ‘mevlâm’ desin.)²¹⁹ buyurarak رب kelimesinin kullanılmasını yasaklamaktadır. Görüldüğü gibi iki hadis arasında bir ihtilaf/teâruz bulunmaktadır. Buradaki teâruzu Tîbî şöyle telif eder: “cevap şudur; bu hadiste (rabb denilmesinin kullanıldığı Cibrîl hadisinde) teşdîd ve mübalağa babından bir kullanım vardır.²²⁰

Tîbî’nin şerhin bazı yerlerinde ihtilafu’l-hadîs ile ilgili geniş değerlendirmeler yaparak cem’ ve telif için birkaç ihtimalin üzerinde durduğu da görülmektedir. Meselâ Mişkât’ta bulunan “İman ihanetle öldürmeye engeldir. Mümin ihânet suretinde öldürmez”²²¹ hadisinin şerhinde konu ile ilgili kısım şöyle değerlendirilmektedir:

Eğer şöyle denilirse; Rasulullah, Muhammed b. Mesleme el-Huzâî’nin de içinde bulunduğu bir topluluğu Kabu’l-Eşref’e gönderdi ve onlar da onu hile ile öldürdüler. Abdullah b. Atîk’i de Rafi’e gönderdi. Abdullah b. Üneys el-Cühenî’yi de Süfyan b. Halid’e gönderdi. Bu hadisle Hz. Peygamber’in bu uygulamaları nasıl tevfiik edilir? Ben derim ki: Suikastla birini öldürmenin nehyinin bu uygulamalardan sonra olması muhtemeldir. (Yorumun böyle olması) Daha belirgindir. Çünkü bu uygulamaların ilki hicretin üçüncü senesinde, ikincisi dördüncü senesinde ve üçüncüsü de hicretin beşinci senesinden Hendek’ten sonra gerçekleşti. (Yukarıdaki hadisin ravisi) Ebu Hureyre ise hicretin yedinci senesinde Hayber’in fethinde Müslüman oldu. Ya da (bu iki rivayet arasında tearuz gibi görünen) bu durumun Hz. Peygamber’in hasâisinden olması da mümkündür. Suikastle ilgili bu emrin semâvî olması (Allah tarafından emredilmesi) de muhtemeldir.²²²

Görüldüğü gibi burada Ebu Hureyre’nin hadisin ravisi olmasına ve uygulamaların tarihine bakılarak *nesh, hasâisü’n-nebî, ilâhi vahiy* gibi üç ihtimal üzerinde durulmaktadır.

219 Buhârî, Itk 17.

220 Tîbî, *el-Kâşif*, II, 432.

221 Ebu Dâvûd, Cihâd 157.

222 Tîbî, *el-Kâşif*, VIII, 2507.

Münafığın alâmetlerinin dört olarak sayıldığı²²³ hadis ile bu alâmetlerin üç olarak zikredildiği hadis arasında da teâruz bulunmaktadır. Tîbî burada bir teâruz bulunmadığını bir şeyin birçok alâmetinin bulunabileceğini bazı durumlarda bu alâmetlerin üçü, bazen de dördünün zikredilebileceğini belirterek bu rivayetlerin arasını telif etmektedir.²²⁴

İhtilafı rivayetlere müellifin yaklaşımını gösteren birçok misal bulunmaktadır. Ayakta su içme ile ilgili rivayetler,²²⁵ Hz. Peygamberin hem rahmet hem kılıç peygamberi oluşu,²²⁶ kadının abdest suyunun fazlası ile abdest konusu²²⁷, kabirlerin mescid edinilmesi ve ilgili rivayetler,²²⁸ Kur'an sahifelere aktarılırken Kureyş lehçesi ile yazılması ve bunun Kur'an'ın yedi harf üzerine nazil olmasına muhalif oluşu²²⁹ ve cennetin derecelerinin muhtelif oluşu²³⁰ gibi konular bunlardan birkaçıdır. Müellifin genel olarak cem' ve telif yolunu benimsediği görülmektedir.²³¹ O, yeri geldiğinde de müdellel bir şekilde ilgili naslar arasında mutlak-mukayyed²³² ve nâsih-mensûh²³³ gibi bir durum varsa buna da işaret etmektedir.

Sonuç

VIII/XIV. asır İslâm âlimlerinden Şerefüddin et-Tîbî'nin *Mişkâtü'l-Mesâbîh* şerhi olan *el-Kâşif an hakâiki's-sünen*'in telif edildiği dönem haçlı saldırılarının yaralarının sarılmaya çalışıldığı, Moğol işgalinin etkilerinin görüldüğü ve İlhanlı hükümdarı Olcaytu Han döneminde Şîlik propagandalarının yoğunlaştığı bir döneme tekabül etmektedir.

223 *Miškât* hadis no: 56.

224 Tîbî, *el-Kâşif*, II, 510.

225 Tîbî, *el-Kâşif*, IX, 2876-77.

226 Tîbî, *el-Kâşif*, XII, 3685.

227 Tîbî, *el-Kâşif*, III, 818.

228 Tîbî, *el-Kâşif*, III, 1048.

229 Tîbî, *el-Kâşif*, V, 1701.

230 Tîbî, *el-Kâşif*, VIII, 2623.

231 Bazı örnekler için bk. Tîbî, *el-Kâşif*, II, 432, 562, 596, 688, III, 847, 818, IV, 1134, 1289, VII, 2196-97, 2230, 2353, VIII, 2478, 2507, 2522, 2530, 2597, 2690, IX, 2903, 2979, X, 3264, 3313, XI, 3440, 3449, 3464, 3471, 3484, 3496, 3567, XII, 3729, 3743, 3749, 3831.

232 Tîbî, *el-Kâşif*, VI, 2003, VIII, 2623

233 Tîbî, *el-Kâşif*, III, 758, 928.

Tîbî'nin hadis yorumlarında genel olarak klasik şerh geleneğini sürdürdüğü; hadislerin lafızlarını tahlil yanında bütüncül mana tesbitine önem verdiği, genel olarak lafızları merkeze aldığı ancak gerekli gördüğü birçok yerde tevile başvurduğu görülmektedir. Ayrıca o yorumlarında ayet-hadis bütünlüğüne tafsilatlı bir şekilde yer vererek esas itibarıyla bu iki temel kaynağın birbirini tamamladığı ve aralarında tearuz bulunmadığını örnekler üzerinden oraya koymaktadır.

Öte yandan onun özellikle geleceğe ait haberleri Hz. Peygamber'in mucizelerinden biri sayması, hadislerdeki Türkleri Moğollar olarak değerlendirmesi, dönemi için oldukça önemli olan imamet ve hilafet gibi konularda bir nas olmadığını söylemesi İlhanlı dönemi sünî alimlerinin meselelere yaklaşımını görmek açısından son derece önemlidir. O aynı zamanda sahabe arasındaki ihtilafların sahabenin adaletine zarar vermeyeceğini, bu konuda en güzel tavrın onların arasında bulunan "ictihadî" bir konuya karışmamak olduğunu belirtir. O Muaviye'yi ashabın seçkin fertlerinden biri olarak görmektedir ki meselenin bu şekilde dile getirilmesi Şîlik propagandası yapılan dönem için oldukça önemlidir.

Tîbî'nin klasik kaynaklarda çok tartışılan bazı konulara kısaca işaret etmesinin yanında cemaatle namaz, evlilik, riya, gıybet, cömertlik, el-esmâ'ül-hüsna gibi bazı konulara özellikle önem verdiği görülmektedir. Bu konularla dönemin sıkıntıları, *Miškât* metninin tercih edilme sebebinin bir arada düşündüğümüzde Tîbî'nin "sosyal ihtiyaçlara" öncelik verdiği, krizden çıkış için hadislerin öngördüğü bireysel sorumlulukların önemine vurgu yaptığı düşünülebilir.

Kaynakça

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed, *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*, Beyrut 2010.

Apaydın, H.Yunus, "Te'vîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2012, XLI, 28-31.

Bertold Spuler, "İlhanlılar", *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1988, V/II, 969-70.

-----, *İran Moğolları: Siyaset İdare ve Kültür İlhanlılar Devri 1220-1350*, (trc.: Cemal Köprülü), Ankara 1987.

Dönmez, İbrahim Kâfi, "İllet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklope-*

disi, İstanbul 2000, XXII, 117-120.

İbn Battûta, Ebu Abdullah Muhammed et-Tancî, *İbn Battûta Seyahatnamesi* (trc.: A.Sait Aykut), İstanbul 2004.

İbn Kesir, İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut 1981.

İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kamil* (trc.: Ahmet Ağırakça-Abdülkerim Özdin), İstanbul 1987.

Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, İstanbul 1941.

Köktaş, Yavuz, *Fethu'l-Bârî ve Umdetü'l-Kârî'nin Metin Tahlili Açısından İncelenmesi*, İstanbul 2009.

Öz, Mustafa, "Hillî, İbnü'l-Mutahhar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, XVIII, 37-39.

Özgüdenli, Osman G., *Gâzân Han ve reformları (1295-1304)*, İstanbul 2009.

-----, "Moğollar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2005, XXX, 225-229.

Reşîdüddîn, Fazlullah b. İmâdiddevle Ebi'l-Hayr, *Tarih-i Gâzân Hân*, (Arapçaya trc.: Fuat Abdulmûti es-Sayyâd), Kahire 2000.

Sayyâd, Fuad Abdulmutî, *es-Şarkü'l-İslami fî ahdi'l-İlhâniyyîn: Üsretu Hulâgû Hân*, Camiatu Katar Devha (Doha) 1987.

Şahin, Hanifi, "Ehl-i Beyt Siyaset İlişkisi (İlhanlılar Dönemi)", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler*, sy. 41(2009), cilt: XIII, 91-102.

-----, İbn Teymiyye'nin Şîh Karşıtlığında Bazı Parametreler, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler*, 2012, cilt: XVI, sayı: 51, s. 133-146.

-----, *İlhanlılar Döneminde Şîflik*, İstanbul 2010.

-----, "Sebep ve Sonuçları Bakımından Olcaytu Sultan'ın Şîfliği", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sy.64 (2012), s. 115-128.

T.H., "Olcaytu", *Millî Eğitim İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1988, IX, 387-389.

Tîbî, Şerefüddin el-Hüseyin b. Abdullah, *el-Kâşif an hakâiki's-sünen*, Riyad 1417/1997.

Togan, Zeki Velidî, *Umumî Türk Tarihi'ne Giriş*, İstanbul 1981.

Yavuz, Salih Sabri, "Minhâcu'l-kerâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2005, XXX, 109-110.

-----, "Minhâcu's-sünne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2005, XXX, 110-11.

Yuvalı, Abdülkadir, "Gâzân Han", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1996, XIII, 429-431.

-----, "İlhanlılar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, XXII, 102-105.

Mekkîzâde Mehmed Tâhir Efendi'nin (ö.1128/1716) *Müstevcebu'l-Halâs fî Tefsîri Sûreti'l-İhlâs* Adlı Eseri -Neşr-

Ahmet Faruk Güney*

Öz

Makale Osmanlı döneminde Türkçe kaleme alınan az sayıdaki müstakil İhlâs Sûrelerinden biri olan Müstevcebu'l-Halâs fî Tefsîri Sûreti'l-İhlâs eserin neşrini içermektedir. Eser Mekkîzâde Mehmed Tâhir Efendi'ye (ö.1128/1716) aittir. Giriş kısmında müellif ve eser hakkında kısa bir değerlendirmeye yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *İhlâs Sûresi, Müstevcebu'l-Halâs fî Tefsîri Sûreti'l-İhlâs, Mekkîzâde Mehmed Tâhir, Sure Tefsiri*

Abstract

Mekkîzâde Mehmed Tâhir Efendi (d. 1128/1716) And His Work Müstevcebu'l-Halâs fî Tefsîri Sûreti'l-İhlâs –Publishing-

This paper contains the publication of Turkish commentary of Surah al-Ikhlâs. Its name is Müstevcebu'l-Halâs fî Tefsîri Sûreti'l-İhlâs and the author of this commentary Mekkîzâde Mehmed Tâhir. This commentary is one of the limited number of commentaries written in the Ottoman period. Also this article contained a brief introduction and evaluation.

Keywords: *Surah al-Ikhlâs, Müstevcebu'l-Halâs fî Tefsîri Sûreti'l-İhlâs, Mekkîzâde Mehmed Tâhir, Surah Interpretation*

Atıf: Ahmet Faruk Güney, "Mekkîzâde Mehmed Tâhir Efendi'nin (ö. 1128/1716) *Müstevcebu'l-Halâs fî Tefsîri Sûreti'l-İhlâs* Adlı Eseri –Neşr-", *KTÜİFD*, c.2, sy.2, Güz/2015, ss. 75 - 106.

* Yrd. Doç. Dr., Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Bilim Dalı, ahmetfarukguney@klu.edu.tr.

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm'in tamamını içeren tefsir yazma geleneğinin yanında özellikle XI. yüzyıldan itibaren Kur'an sûrelerinden birini veya bir âyetini ele alan, sadece o sûrenin veya o âyetin tefsirini içeren eserler verilme-ye de başlanmıştır. Bu şekildeki bir telif tarzının ortaya çıkmasında tefsir sahasının temel eserlerinin verilmiş olması, âlimlerin belli sûreler ve âyetler çerçevesinde belirli konuları ele almak istemeleri gibi nedenlerin yanında kısa hacimli bir eserin daha kısa sürede bitirilmesi de sayılabilir.

İslam ilim-kültür mirasının büyük oranda yazma halinde kütüphanelerde bulunduğu malumdur. Bu durumdan tefsir eserleri, özellikle de sûre ve âyet tefsirlerini içeren metinler de nasibini almaktadır. Yine İslam ilim mirasının en önemli ve en uzun halkalarından biri olan Osmanlı dönemi telif-tercüme eserlerinin çoğu aynı şekilde kütüphanelerimizde yazma halinde bulunmaktadır.

Tefsir telif tarihinde müstakil olarak ele alınan sûrelerden biri İhlâs Sûresi'dir. Türkiye'de yazma eserlerin bulunduğu kütüphanelerde tespit edebildiğimiz kadarıyla bu sûre hakkında otuzun üzerinde eser mevcut olup bunların büyük çoğunluğu Osmanlı dönemine aittir. Eserlerin telif dili, ilim dili olması hasebiyle çoğunlukla Arapça olmakla beraber aralarında Türkçe telif edilenler de vardır.¹

Türkçe telif edilen eserlerden biri XVIII. yüzyılın ilk çeyreğinde vefat eden Mekkîzâde Mehmed Tâhir Efendi'ye (ö.1128/1716) ait olan *Müstevebu'l-Halâs fi Tefsîri Sûreti'l-İhlâs* isimli eserdir. XVIII. yüzyılda telif edilmiş 3 İhlâs sûresi tefsirinden biri olan bu eser hakkında tanıtım ve değerlendirme içeren bir makale² yayınlanmış ancak eserin kendisi yazma olarak kalmaya devam etmiştir. Maksudumuz İhlâs sûresi hakkında bir elin parmaklarını geçmeyen Türkçe telif eserlerden biri olan bu eseri latinize ederek neşretmek ve yazma haldeki sûre tefsirleri sayısının azalmasına katkıda bulunmaktır.

Dolayısıyla tefsir eserinin neşrini içeren bu makalede eser hakkında uzun uzadıya değerlendirme yapılmayacak, müellifinin ve yazmanın kısa bir tanıtımı ile eser hakkında genel bir değerlendirmede bulunulacaktır.

1 Bkz. Ahmet Faruk Güney, "Yazma İhlas Suresi Bibliyografyası", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 9/18, ss. 275-302.

2 Sevgi Tütün, "Mekkîzâde Mehmed Tâhir Efendi ve Tefsir Risalesi", *C.U. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, c. XVI, s.2, sy. 515-532.

Daha ayrıntılı ve teknik değerlendirme için mezkur makaleye bakılabilir.

Müellif

Tam adı Mehmed Tâhir b. Mehmed Mekkî er-Rûmî el-Hânefî'dir. Dedesi Üksüplü Halveti şeyhi Mehmed Efendi'dir. Medrese eğitiminin ardından İstanbul'da uzun süre müderrislik yapmış, ardından 1711 yılında Küdüs kadılığına tayin edilmiş, azlini müteakip İstanbul'da 1716 (h. 1128) yılında vefat etmiştir. Mahlası 'Tâhir' olup üç dilde [Arapça, Farsça, Türkçe] şiir yazabilen Mekkizâde'nin bir divançesi olduğu da ifade edilmektedir.³

Müellifin tefsire dair, İhlas suresi üzerine biri Arapça biri Türkçe iki eserinden bahsedilmektedir. Ancak kütüphane kayıtlarında henüz Arapça eserine rastlanamamıştır.

Eser

Hayatı hakkında bilgi veren bütün kaynaklarda Mekkizâde'nin İhlâs Sûresi'yle ilgili bir tefsirinin olduğu ifade edilmektedir. Ancak bu eserin adı hakkında herhangi bir bilgiye yer verilmemektedir. Eserin adı yazma nüshada *Müstevcebu'l-Halâs fi Tefsîri Sûreti'l-İhlâs [İhlâs Sûresi Tefsirinde Kurtuluş Gerekiren (Şey)/Kurtuluş Yeri/Zamânı]* olarak belirtilmektedir.⁴

Eserin dili XVIII. yüzyıl klasik Osmanlı Türkçe'sidir. Müellif bu tefsiri, Arapça telif ettiği İhlâs Sûresi'ndeki bazı faydalı bilgileri Türkçe ifade etmek amacıyla ve Azak Kalesi ve civarının yeniden elde edilmesine bir şükür nişanesi olarak yazmıştır. Eserini Sultan III. Ahmet'in (dönemi: 1703-1730) veziri Mora fatihi -ki kendisini Eflatun'a ve Hz. Süleyman'ın veziri Asaf'a benzetmiştir- Ali Paşa'ya⁵ ithaf etmiştir.

Hamdele, salvele ve sultan için dua ve niyaz içeren bir girizgâhla başlayan eser mukaddime, matlab ve netice olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır.

3 Hayatı hakkında bkz.: Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn: Esmâu'l-Müellifin ve Asâru'l-Musannifîn*, (trc. Kılıslı Rifat Bilge; (tsh. İbnülemin Mahmud Kemal İnal, Avni Aktuç), Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara 1955, I/305.; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333, II/297.; Mehmed Süreyya, *Sicilli Osmânî*, Matbaatu'l-Âmire, İstanbul 1308, IV/507.; Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifîn: Terâcimu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, Müessesetu'r-Risale, Beyrut 1994/1414, III/367.

4 Vr.: 41a.

5 Silahdar ve Damad olarak da bilinen Şehid Ali Paşa'nın (ö.1128/1716) sadrazamlık dönemi 27 Nisan 1713-5 Ağustos 1716 arasındadır.

Mukaddime bölümünde sûrenin iniş sebepleri, isimleri ve fâzileti üzerinde duran müellif *matlab* bölümünde sûrenin tefsirini yapar. Ancak şunu belirtmek gerekir ki *matlab* bölümü bu nüshada eksik olsa gerektir. Çünkü son iki âyetin tefsiri atlanmış “samed”in tefsiriyle ilgili cümle, *netice* ifade edilmek istenilenler için giriş ifadesi ile devam etmiştir. Ayrıca mukaddime ve *matlab* başlıklarla ayrılırken netice bölümünün böyle bir başlıkla ayrılmaması da bu ihtimali güçlendirmektedir.

Mekkizâde netice bölümünde İhlâs sûresinin temel hedefi olan “tevhid”i ele almaktadır. Müellif burada tevhidi Allah’ı zât, sıfat ve fiillerinde birlemek olarak değil de varlığı zorunlu olanın tek oluşu (tevhîd-i vücûb-i vücûd), yaratıcının tek oluşu (tevhîd-i hâlikîyyet) ve kulluk edilenin tek oluşu (tevhîd-i ma’bûdiyyet) olarak el almaktadır. Bu üç birleme de esas itibariyle Hakk’ın zâtının tek olduğunu ifade etmekte olup İhlâs sûresinin Cenab-ı Hakk’ın zâtından bahseden tek sûre oluşu kabulüne de uygun bir açıklama biçimidir.

Nüsha

Türkiye’deki kütüphane kayıtlarında eserin tek yazma nüshası gözükmektedir. O da İstanbul Beyazıt Devlet Kütüphanesi Veliyyuddin Efendi Nr. 3224’te bir mecmua içinde 39b-48b varakları arasında yer almaktadır. Nesih hattıyla yazılan eserin ilk sayfası 23, son sayfası 15, diğer sayfaları 27 satırdan oluşmaktadır. Bu nüsha büyük bir ihtimalle müellif nüshasından istinsah (tebyiz) edilmiş olmalıdır. Çünkü sûrenin son âyetinin yer aldığı ifadeler atlanarak⁶ doğrudan eserin netice bölümüne geçilmiştir. Ancak müellif nüshasını mevcut kütüphane kayıtlarındaki taramalarda elde etmek mümkün olmamıştır. Yapılacak yeniden tasnif ve değerlendirmeler sırasında müellif nüshasının bir yerlerden çıkacağı umut edilebilir.

Latinize

Eser latinize edilirken dönemin ifade kalıplarına sadık kalınmış metin olduğu gibi latinize edilmiştir. Ayın (ع) harfi kelimenin ortasında ya da sonunda ise ters kesme (‘) işareti ile gösterilmiş elif (ا), vav (و) ve ya (ي) harfi ile uzatılan kelimelerde uzatma işareti olarak şapka (^) kullanılmış, (ق) ve (غ) harfinden sonraki uzatmada ise (-) kullanılmıştır. Nüshanın varak numaraları köşeli parantezle metin içinde gösterilmiştir. Yine metin

6 vr. 45a. Bu atlama muhtemelen bir varak kadar olup istinsah sırasında iki varağın yapışması sonucu olması muhtemeldir.

içerisinde geçen 've'ler ise çoğunlukla aynı anlam içeren kelimeler arasında olduğunda 'u' şeklinde farklı kelimeler arasında olduğunda 've' şeklinde yazılmıştır. Ayrıca metin içerisinde yer alan âyetler, Arapça ve Farsça ifadeler Latin alfabesiyle dizilmiş, Arapça ve Farsça metinlerin anlamları ile âyetlerin mealleri, sûre ve âyet numaraları dipnotta gösterilmiştir. Yine müellifin yer verdiği hadislerin tahriri yapılmış, atıf yapılan yerlerin kaynakları olabildiğince dipnotta gösterilmiştir.

Metin içerisinde müstensihin yazım hatası olarak görülenler düzeltilmiştir. Mesela "hatmu'l-enbiyâ" olarak yazılan ifade "hâtemu'l-enbiyâ" olarak düzeltilmiş ve bunlara işaret edilmemiştir. Eksik olan bazı kelime veya harfler tarafımızdan tamamlanarak yazılmış, metnin kendisinde olmayan bu ilaveler köşeli parantez [] ile gösterilmiştir. Metin içerisinde yine müstensih tarafından üstü çizilerek doğrusu yazılmış birkaç kelimeye rastlanılmıştır. Üstü çizilen bu kelimeler araştırmacılar için dipnotta gösterilmiştir.

Son söz

Bildiğimiz kadarıyla Osmanlı döneminde İhlâs sûresi üzerine müstakil olarak yapılmış ve Türkçe kaleme alınmış az sayıdaki eserden biri olan bu tefsir, geleneksel tefsir anlayışını yansıtan, dilinin Türkçe olması hasebiyle de umurun faydasını gözetten bir eserdir. Eseri diğer tefsirlerden ayırt eden en bâriz vasfı tevhid-i Bârî ile ilgili olan kısmıdır. Müellif burada tevhidi, birlemenin yapıldığı zât üzerinden anlatmaktadır. Ancak bu birlemedeki itibar, zâtı, sıfatları ve fiilleriyle ilgili olan üçlü birleme değildir.

Buradaki birleme yine üçlü bir birleme olmakla beraber varlığının tek zorunlu varlık oluşu (tevhîd-i vücûb-i vücûd), bu zorunlu varlığın tek yaratıcı oluşu (tevhîd-i hâlıkîyyet) ve bu yaratıcı zâtın yegane kulluğa lâ-yık olan varlık oluşu (tevhîd-i ma'bûdiyyet) şeklinde açıklanmaktadır.

Yukarıda da ifade edildiği gibi esas itibâriyle Hakk'ın zâtını birlemenin farklı itibarları olan tevhidin bu şekillerinin İhlâs sûresi üzerinden aktarılması hem İhlâs sûresinin Türk toplumundaki yaygın kullanımının hem de İhlâs sûresinin Kur'an'da Allâh'ın zâtından bahseden tek sûre olarak görülmesinin bir sonucu olsa gerektir.⁷

7 İhlâs Sûresinin kelimâ ve felsefî görüşlerle tefsiri için bkz.: Ahmet Faruk Güney, *İbn Sina'dan Elmalılı'ya İhlas Suresi Felsefî Tefsir Geleneği, -Bir Varlık İdrakinin Zemini Ola-*

Müstevcebu'l-Halâs fî Tefsîri Sûreti'l-İhlâs

[39b] Bismillâhirrahmânirrahîm

İyyâke na'budu ve iyyâke nesta'în! Efrâd-ı hâmidînden her ferdin her hamdi ol ferd-i bîçun ve dânâ-yı her zâhir ve her hafî ve meknûn cenâbına ihtisâs vechi üzere olsun ki kendi zâtından varlık ve cemî'-i envâ'-i vahdet ile birlik, varlığının evveli olmamak ile cümle mevcûdâtтан evvellik; bu sıfât-ı selâse, zât-ı şerîfine ihtisâs-ı nefsu'l-emrî ile muhtass olmağile zât-ı şerîfi sâir mevcûdâtтан mümtâz olub ulûhiyyet ile muttasıf oldu.

Zihî Hayy u Kayyûm ve Samed ki gınâ-yı zâtî ile müstakill olub her mevcûd, vücûd ve bekâ ve zât [ve] sıfâtında ana muhtâc ve ol ganiyy-i mutlak hiçbir vechile zât ve sıfât ve ef'âlinden bir şeyde gayra muhtâc olmamak lâzime-i zâtîdir.

Zihî Kâdir-i mutlak ki varlığına ve birliğine şevâhid olmak hikmetinden add u hasrdan bîrûndur. Ve bunca mevcûdâtı irâde ve vâsita-i kün sahrâ-yı vücûda geturub izhâr eyledi. Çünkü varlığı ve birliği kendindedir. Hiçbir mevcûd ile anın beyninde niseb nisbeti olmamağile vâlid ve vâlide ve veled ve sâhibeden birisi zât-ı şerîfi hakkında mümkün ve muhtasavver olmayub asl ve madde ve heyûlâ ve sûretten ve envâ' u esnâf-ı terkîb u terekübden zât-ı şerîfi müberrâ oldu. Bu sıfât-ı mezkûre zât-ı şerîfine muhtassa olmağla şerîk u nazîri ve küffi muhâl oldu.

Hazret-i Vâcibu'l-vücûd mukbizu'l-hayri ve'l-cûdun sıfat-ı rahmâniyyet ve rahîmiyyetinden münba'is ve fâiz-ı cemî'-i enva'-ı şerîf ve takrîb ve tahbîbi müştemil ekmele-i salât [u] salavât ve efdal-i tahıyyât u teslîmât, fâizu'l-berekât ezelden ebede değın ale'd-devâm müte'âkib ve müstemirr ol lâbis-i ridâ-i mahbûbiyyet-i ıstıfâ u irtıza, câlis-i erîke-i kâbe-kavseyni ev ednâ, hâtem-i devre-i risâlet ve enbe-i miftâh-i fazl-ı îcad u inşâ, hâdi-i mesâlik-i tevhîd, mürşid-i tarâik-ı tefrîd, efdal-i mahlûkât ve ekmele-i mevcûdât, hulâsa-i kârgâh-ı tekvîn, nekâve-i bârigâh-ı illiyîn, sebep-i hilkat-ı kevn u mekân, dürr-i yetim-i bahr-i imkân, nûr-i Hudâ, mahrem-i serâir-i kibriyâ Muhammed'ül-Mustafâ *sallâhu te'âlâ aleyhi ve sellem* hazretlerinin rûh-i akdes ve kalb-i mukaddes, unsur-i athar ve cesed-i mutahharlarına olsun ki cemî' mahlûkâtın tengnâ-yı mazîk-ı ademden fezâ-yı vesî'u'l-

ercâ-yı vücûda hurûcuna bâ'is olmuştur. Li-munşiihi:

Vücûd-i pâki hilkatten garazdır;

Muhammed cevher ve cümle arazdır.

Dahi ol hazretin âl ve evlâd ve ashâb ve etbâ'ına olsun ki anlar ol âftâb-ı sa'âdetin nakale-i akvâli ve hamele-i esrârı ve verese-i makâmât u ahvâli vâki olmuşlardır. *Rızvanullâhi te'âlâ aleyhim ecma'în.*

Lâzime-i beşeriyet olanı sad-hezâr acz u kusûra itirâfla **[40a]** Cenâb-ı Bârî'nin hamd u şükrü ve Habîb-i Ekrem'inin salât u selâmı edâ olunduktan sonra hâlen bu asr u zamânda her mü'min ve müslim üzere bekâ-i zıll-ı devlet ve imtidâd-ı sâye-i saltanatı du'âsı farz olan tırâzende-i serîr-i cihân-bânî ve ferâzende-i livâ-i sâhib-kırânî, hüdavend-i tâc-bahş ve efser, bâ-cihândâr-ı adduvv-bend ve kişvergüşâ ve mesned-ârâ-yı mahfil-i adâlet, revnak-efzâ-yı iklîl-i sa'âdet, emîn-i hilâfet-i uzmâ, medâr-i emânet-i kübrâ, nâsıru'l-guzât ve'l-mücahidîn, muğîsu'l-İslâm ve'l-müslimîn, zıllullâhi fi'l-arzeyni, sultanu'l-berreyn ve'l-bahreyn, sânî-i isken-der-i zülkarneyn, pâdişâh-ı gerdûn-cenâb ve şehinşâh-ı mâliku'r-rikâb. Şiir:

An ki çun çetr-i celâleş sâye-i adl-efkend;

Kim şod çun zere-eş hurşid der taht-i zilâl.

Asumânest o velîkin asumân ber-karâr;

Aftâbest o velîkin aftâb-ı bi-zevâl.⁸

A'nî bihî hazret-i sultân ibnu's-sultân Gâzi Sultân Ahmed Hân b. es-Sultân el-Gâzi Mehmed Hân b. es-Sultân İbrahîm Hân *halledellâhu mulkehû ve hilâfete-hû ve zille adaletihî alâ mefâriki'l-enâm ilâ kıyâmî's-sâ'ati ve sâ'ati'l-kıyâm* hazretlerinin derûn-i safâ-meşhûnla du'âsıdır ki bî-şekk u bî-şüphe bu asr-ı a'cubezâ ve zamân-ı hayret-efzâda ol zât-ı sa'âdetin vücûd-i pâki mahz-ı inâyet-i Bâri ve sâye-i merhamet-i Perverdigârı, pertev-i re'fet-i Yezdân ve madde-i mâide-i emn u emân idüğü cümle ehl-i îman katında müstağnî ani'l-beyân ve ikâmeti'l-burhândır.

Ey Eykreme'l-ekremîn! Ve ey Erhame'r-râhimîn! Ve ey düşmüş-lerin dest-gîri ve ey bî-keslerin mu'în u zahîri! İsm-i a'zamın hakkıyçun ve Habîb-i Ekrem'in hürmetiyçun bizler ki âhir zamânda gelmiş bir alay

8 O zât ki eğer celalinin şemsiyesini açıp adalet gölgesini düşürürse, güneş bütün büyüklüğüyle karanlıkta kaybolan bir küçük nokta gibi olur. O bir gök gibidir; büyük ve geniş. O, güneş gibidir, ancak hiç batmayan bir güneş!

zu'afây-ı ümmet-i Muhammed ve fukarây-ı millet-i Ahmed'iz, üzerimizden ol pâdişâh-ı şer'-perver ve sultân-ı adâlet-güsterin sâye-i devlet u sa'âdetin dûr u zâil eyleme! Ve anı sâye-i inâyetinde ve kenef-i himâyetinde gonca-i gülzâr-ı saltanat, nihâl-i bâğı devlet, şehzâde-i civân-bahtî ile cihân durdukça safâ-yı hâtır ile serîr-i saltanatta dâim eyleyub ensârı olan mü'minîn ve müslimîn ile müeyyed ve mansûr ve a'dâsı olan kefere u fecere ve mu'ânidîni mahzûl u makhûr eyle!

Ey Perverdigâr-ı rahmân ve rahîm! Kulların ol pâdişâh-ı mutâ' ve halîm u kerîmin sâye-i adâletinde tanûde-i hâb u rahât ve âsûde-mihâd-ı istirâhatdırlar. Cenâb-ı Hakk ve Feyyâz-ı Mutlak'ın ol sultân-ı a'zam ve mâlik-i kulûb-i ümeme olan cümle tevfiât u te'yidât-ı ilâhiyyesinden birisi ol pâdişâh-ı kerîmu'l-hulkun zât-ı sa'âdetine ve sohbetine lâyıq ve tab'-ı hümâyûnuna ve hizmetine muvâfık bende-i sadûk, sâhib-i şefûk, hayr-hâh-ı mulk u millet, rıza-cûy-i veliyy-i ni'met, kurretu'l-ayn-ı e'âlî, kuvvetu'l-kalb-i emâli, gencîne-i fikr u zekâ ve defîne-i ahd u vefâ, azîmu'l-kadr, mütevâzî'u-refî'i's-sadr, mütehâşî'u-sâlik-i şârî-i istikâmet, mukîmu-merkez-i lutf u murûet, râstkrâr-ı râstkrûy-i hayr-endîş, nîk-hûy-i ayn-i merâhim, mahz-ı mekârim, mürebbi-i müste'ân, çâre-res-i müstemend, muhsin-i nusha-i kûy-i devlet-i ebed-peyvend, musâheret-i düstur-i a'zam, sâhib-i kerem Ali Paşa, *enâlehullâhu fi'd-dâreyeni mâ-yatlubuhû ve mâ-yeşâu* hazretleridir ki gâyet-i himmeti, veliyy-i ni'meti, sebeb-i sa'âdeti şevketli, kudretli, mehâbetli efendisi **[40b]** veliyy-i ni'met-i âlim, zıllullâhi fi'l-ümem, pâdişâh-ı İslâm efendimiz hazretlerinin her hususta rızâsını tahsîl ile rızây-ı mevlây-ı Rabbu'l-âlemîne nâil olmaktır. Mede'd-dehr veliyy-i ni'meti sâyesinde berhurdâr-ı ömr ve devlet u ikbâl-i sermed olsun ki böyle sultân-ı adâlet pîşekişvergüşa süleymân-ı zemâne öyle vezîr-i felâtunpîşe, hayr-endîşe, âsaf-nazîr şâyeste u sezâ vardır. *Âmin bi-hurmet-i Seyyidi'l-murselîn. Sallâllâhu aleyhi ve sellem ve âlihî ecma'in!*

Vaktâ ki ol sultân-ı sâhib-kırânın eyyâm-ı sa'âdet-rehîn ve nusret-karîninde aduvv-i eleddu'l-hısâm olan kefere-i lîâm moskov nakz-ı ahd sevdây-ı hâmı ile bilâd-ı zulmet, mihâd-ı nikbet-nihâdından hurûc ve kasd-ı kurây-ı serhadd-i İslâmiyye eyledikde ta'zîr-i havâle-i samsam-ı aduvv-intikâm kılınub şemşîr-i âbdâr ile şevket ve askeri kesr ve çâr-ı menhûs ve murdârı sadd-hezâr züll ü sığâr ile istîmân etmeğîn ber muktezâ-yı izâ meleket fesmeh, nihâd-ı kerem, mihâd-ı tâcdâran-ı Âl-i Osman *ebbedellâhu saltanatahum ilâ inkırâzi'z-zemân* hazerâtından merkûz olan

kerem-i cibillîlerine binâen cânına emân virilüb dâhil-i havze-i⁹ hükûmeti olan kıla' u bilâdından Azak ve yeni kal'a ve emsâli husûn-i hasîne ve kıla'-i rasîne ve müdun ve kurâ ki böyle zemân-ı yesîrde teshîri havârik-ı a'dâtan add olunur, zabt u teshîr olunup zamm-ı memâlik-i İslâmiyye kılınmağla tefrîh-i kulûb-i mü'minîn kılındıktan sonra te'mîn-i bilâd ve terfîh-i ibâd¹⁰ için ashâb-ı ârâ ve erbâb-ı istişâre-i zevî'n-nühânın ra'y-i savâb-dîdleri mün'akid olduğu sûretten ahsen ve evlâ kalb-i ilham-pezîr-i zıllullâhîye sânih olduğu veche ki muhayyir-i ukûlu'l-bâdir-i sulha vezîr-i sâhib-i sa'âdetleri mübâşeretleri ile muvaffak oldukları halde makarr-ı saltanat ve âstâne-i devletlerine teveccüh ve vusûlleri evânında kulûb-i mü'minîne hâsıl olan sürûr u hubûr-i ehl-i îman bi-tevfîkillâh inşaallâh tayy u retât u ukûbât eyleyub ba'dehû Dârusselâm-ı cinâna duhûl halinde *Elhamdu lillâhi ezhebe annel hezen İnne rabbenâ le-gafûrun-şekûr* âyet-i kerîmesini¹¹ kırâet ettiklerinde hâsıl olan sürûra şebîh idüğünde iştibâh yokdur.

Binâberîn bu nusret-i celîle ve ni'met-i cezîlenin kalb ve lisân ve erkân ile şükrü kâffe-i mü'minîne farz-ı ayn olub âhâd-ı mü'minînden bu kemter-i kalîlu'l-bizâa devlet-i aliyye-i Osmâniyye *eyyedehumullâhu bi-nasrihi'l-aziz ve teyidâtihi's-semâviyye* hanedânının bende ve benedeâdesi Mehmed Tâhir b. Mehmed Emîn el-ma'rûf bi-Mekkizâde dahi i'tirâf-ı acz u kusûr ile ni'met-i celîle-i sâbıkanın filcümle mehmâ-emken edâ-i şükrü mülâhazasıyla âlem-i sabâdan beri esâtize-i kirâm ve fuzalâ-yı izâm hazarâtının mişkât-ı envârlarından hezâr-say' u ihtimâm ile iktibâs-ı enva'-ı fezâil etmekle bi-tevfîkillâh ulûm-i mütedâvileden vâsıl-ı meblağ-ı nisâb olub mukaddemâ tefsîr-i sûre-i İhlâs'dan lisân-ı Arabî'de cem' u tertîb eylediğimiz fevâid-i ilmiyyeden ba'zısını libâs-ı dîbây-ı Rûmiyane'de cilveger ve lisân-ı Türkî ile ta'bîr ve bir te'lif-i latîf idüb pâdişâhımız efendimiz, pâdişâh-ı İslâm hazretlerinin **[41a]** sikke nâm-ı nâmisi ile meskûk itdükten sonra ol vezîr-i bî-nazîrin huzûr-i âlilerine arz u inhâ olundu. Me'mûldür ki kusûrumuz ol feylesufî-âlî nazarun zeyl-i keremleri ile mestûr ola.

Ve bu risâle-i şerîfe bir mukaddime ve bir matlab ve bir netice üze-

9 Metinde bu kelime 'حوضه' şeklinde yazılmış iken daha sonra üstü çizilerek 'حوزه' şeklinde yazılmıştır.

10 Metinde önce 'بلاد' şeklinde yazılmış iken üstü çizilerek 'عباد' olarak yazılmıştır.

11 "Onlar cennette şöyle dua edecekler: Dünyada çektiğimiz tüm sıkıntıları unutturup bize gam, keder yaşatmayan Allah'a hamd olsun!" Fâtır 35/34.

re tertîb olunup ism-i sâmisî *Müstevcebu'l-Halâs fi Tefsîri Sureti'l-İhlâs* kılındı. Mukaddime, sûre-i kerîmenin sebeb-i nüzûlü ve esâmisi ve fezâili beyânındadır. Matlab, sûre-i mükerremenin hasebu'l-vus' tefsîri beyânındadır. Netice, maksûd-i aslî olan tevhîd-i Hak beyânındadır. *Ve minellâhi't-tevfik ve'l-i'âneh!*

Mukaddime

Bu sûre-i mükerremenin esbâb-ı nüzûlünde müfessirîn silk-i tahrîr-
ce çektikleri vücûhdan iki vechi ihtiyâr olunup ketb olundu.

Vech-i evvel: Ecille-i müfessirînden Dahhâk¹² nakl ider ki müşrikîn, Âmir b. et-Tufeyl nâm kimesneyi Hazret-i Rasûl-i Ekrem *sallâhu aleyi ve selleme* irsâl eyleyub bugüne bast-ı makâl eylediler ki: “Yâ Muhammed! Asâ-yı ittifâk u ittihâdlarımızı şakk îtdün ve ma'bûdât ettiğimiz âlihele-
rimizi sebb îtdün. Ecdâdının dînine muhâlefet eyledün. Eğer fakir isen ignâ eyleyelüm ve eğer sevdâ illetine mübtelâ isen müdâvât îdelüm. Eğer bir hâtuna alâka bend-i muhabbet oldun ise hazretine ol hâtunu tezvîc îdelüm. Heman bu da'va-yı nübüvvetten fâriğ olun” deyû Kureyş tarafın-
dan teblîğ-i peyâm eyledükde cevâbında Hazret-i Rasûl-i Ekrem *sallâhu aleyi ve sellem*: “Ben fakir değilim ve mecnûn dahi değilim ve ben avra-
ta alâka bend-i muhabbet dahi olmadım. Lâkin âlemleri yokdan var iden zât-ı pâk'ın sizlere ve mecmû'-i mahlûkâta irsâl olunmuş peygamberiyim. Sizleri ma'bûdât-ı bâtıla olan esnâmin ibâdetinden men' ve dahi alâ-vec-
hi'l-ihtisâs ibâdete lâyıq ve müstahıkk olan ma'bûd-bi'l-hakkın ibâdetine da'vet için gönderilmişim” deyû buyurub hatm-i kelâm eyledi.

Âmir b. Tufeyl bu kelimât-ı dürerbârı hıfz eyledi, varub Kureyş'e edâ itdükte müşrikîn-i Kureyş cahiliyyîn olub âlem-i ecsâmın devâsında¹³ mevcûd ta'akkul etmediklerinden nâşi ma'bûd-bi'l-hakk olan zât-ı pâki sıfât-ı ecsâm ile muttasıf mülâhaza idüb ol Hazrete, Âmir'i tekrar irsâl idüb suâl itdiler ki: “Yâ Muhammed! Beyân buyurun! Ma'bûdunuz ecsâmın kangı cins-i nefisindendir; altundan mıdır, gümüşden midir?” dediklerinde Hazret-i Vâcibu'l-vücûd bu sûre-i mükerremei inzâl idüb; “Habîbim Muhammed! Müşriklere söyle ki ol ma'bûdum olan zât-ı pâk ehadiyyet ile mevsûftur, mücâneset-i cevâhir ve a'razdan münezzehtir, ka-

12 Ebu'l-Kâsım Dahhâk b. Müzâhim el-Hilâlî el-Horasânî el-Belhî (ö. 105/723) Bkz. Muhammed Eroğlu, “Dahhak b. Müzâhim”, *DİA*, İstanbul 1993, VIII/410-411.

13 Kanaatimizce bu kelime 'verasında' olmalıdır.

dîmdir. Muhaddesât-ı sıfâttan berîdir. Cisim ve cismânî değildir.”¹⁴

İkinci vech: Kibâr-ı tabî'inden Atâ¹⁵, sultânü'l-müfessirîn Abdullah b. Abbâs *razıyallâhu anhumâ* hazretlerinden nakl u rivâyet buyurdular ki: “Nasârây-ı benî Negrân'dan bir cemâ'at Hazret-i Rasûl-i Ekrem *sallâllâhu aleyhi ve selleme* gelüb dediler ki: Yâ Muhammed! *sallâllâhu aleyhi ve sellem*, Halkı ibâdetine da'vet buyurduğun zât-ı pâki bizlere ta'rîf ve tav-sîf eyle! Vücûdu zebercedden mi yakuttan mıdır? **[41b]** Altundan mı gü-müşten midir?” dediklerinde Hazret *sallâllâhu aleyhi ve sellem* cevâbında: “Âlemleri yoktan var iden Rabbim cism-i cismânî değildir. Anın vücûdu ecsâm-ı a'razdan masnû' değildir. Zîrâ cemî' mahlûkâtın hâlikıdır. Eğer vücûdu bir şeyden masnû' olsa mürekkeb mahlûk olur. Mürekkeb mahlûk olan hâlik olmaz.”¹⁶

Pes Cenâb-ı Rabbu'l-âlemîn, Habîbini tasdîk ve zât-ı pâkinin tenez-zühünü beyân için “*Kul hüvellahu ehad*”¹⁷ âyet-i kerîmesini inzâl eyledi. Ol cemâ'at dediler ki: “Yâ Muhammed! *sallâhu aleyi ve sellem* bizlere ol ma'bûd-i pâkin sıfatını beyânını dahi ziyâde eyle! Zîrâ birlik sıfatı bizlerde dahi vardır. Zîrâ her birimiz şahs-ı vâhidiz, vahdet-i adediyye ile muttasıflarız.” Pes “*Leysê kemislihi şey'un*”¹⁸ âyet-i kerîmesi nâzil oldu. Yani ol zâta mümâsil ve müşâbih bir zât yoktur. Mümâselet ve müşâbehethinden zât-ı şerîfi müte'âlîdir denildi. Ol cemâ'at dahi ziyâde ta'rîf reca itdiler. “*Allâhu's-samed*”¹⁹ âyeti nâzil oldu.

“Samed nedir?” deyû suâl itdiler. Hazret cevâbında buyurdular ki: “Samed ol zâttır ki mecmû'-i halk muztarr oldukları vakit hacetlerinde ana rucû' ideler.” Ol kavm beyân-ı vasfı ziyâde etmeyi reca eylediler. “*Lem yelid ve lem yûled*”²⁰ âyeti nâzil oldu. ‘Lem yelid’ oldurur ki bir hatuna takarrub idüb doğurdub veledi olmadı. “*Ve lem yûled*”, yani [O] dahi ki-

14 İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, *Zâdu'l-Mesîr fî İlmî't-Tefsîr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut 2009, IV/341.

15 Ebu Muhammed Atâ b. Ebî Rebâh Eslem el-Kureşî (ö. 114/732). Bkz. İsmail Cerrahoğlu, “Ata b. Ebu Rebâh”, *DİA*, İstanbul 1991., IV/35-36.

16 Nisâbü'rî, Nizamuddin el-Hasan b. Muhammed, *Garâibu'l-Kur'ân ve Reğâibu'l-Furkân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut 1996/1416, VI/593.

17 “De ki: O Allah'tır tektir.” İhlas 112/1

18 “Onun benzeri hiçbir şey yoktur.” Şura 42/11.

19 “Allah o eksiksiz sameddir”, İhlas 112/2.

20 “Doğurmadı, doğurulmadı” İhlas 112/3.

mesneden doğmadı. İsa *aleyhisselâm* Meryem *aleyhesselâm*dan doğduğu gibi. Hülâsa hatundan ve oğuldan ve kızdan dahi vâlid ve vâlideden münezzehtir. “*Velem yekûn lehu küfüven ehad*”²¹ yani mevcûdâtta ana nazîr kavluhumâdan bulunmak dahi mutasavver değildir. Eğer şerîki olsa âlem vücûda gelmezdi.

Bu sûre-i mükerreremenin tefâsirde tahkîk-i beyân olduğu üzre yirmi ism-i şerîfi vardır. Bu hod ma'lûmdur; kesret-i esâmi, şeref-i müsemmâya delâlet ider.

Evvelki ismi *sûretu't-tefrîd*dir. Zîrâ bu sûre-i mükerreremde Cenâb-ı Hakk'ın ferdâniyyeti beyân olunmuştur.

İkinci ismi *sûre-i tecrîd*dir. Zîrâ bu sûre-i mükerreremde Cenâb-ı Hakk'ın zât-ı pâki sıfât-ı muhaddesâttan tecrîd olunup sıfât-ı selbiyyesi beyân olunmuştur.

Üçüncü ismi *sûre-i tevîd*dir. Zîrâ bu sûre-i mükerreremde Cenâb-ı Hakk'ın vahdâniyyeti beyân olunmuştur.

Dördüncü ismi *sûre-i halâs*dır. Zîrâ bu sûre-i mükerreremde alâ-ve-çî't-tasrîh beyân olunan ancak sıfât-ı selbiyyedir. Hâlis sıfat-ı celâldir. Sıfat-ı subûtiyye beyânı alâ vechî'l-îma ve'l-işâredir. Bir vechi dahi her kim bu sûre-i mükerreremenin mazmûnunu i'tikâd iderse dîn-i hakda hâlis olmuş olur. Bir vechi dahi her kim bu sûre-i mükerreremde olan mazmûna i'tikâd üzre fevt olsa nârdan halâs olur.

Beşinci ismi *sûre-i necât*tır. Zîrâ bu sûre-i mükerreme dünyâda mü'mini Hak sübhâne ve te'âlâyı teşbîh-i küfürden ve âhirette cehennem ateşinden halâs ider.

Altıncı ismi *sûretu'l-velâye*dir. Zîrâ bu sûre-i mükerreremenin tilâvetine **[42a]** müdâvemet eyleyen evliyâullâhtan olur.

Yedinci ismi *sûretu'n-nisebiyye*dir. Zîrâ hadîs-i şerîfte vârid olmuş ki ba'zı müşrikîn Hazret-i Rasûl-i Ekrem *sallâllâhu aleyhi ve selleme* demişler ki “Rabbinin nesebini beyân eyle!”²² Cevâbında bu sûre-i mükerreme nâzil olmuş. Yani ol zât-ı pâk, niseb nisbetinden münezzehtir. Cemi' mümkünat ve mahlukâta müşâbehetten anın zât-ı pâk[i] berîdir.

21 “O'nun bir dengi de olmadı” İhlas 112/4.

22 Tirmizî, “Tefsir”, 112/1, 2; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (thk. Şuayb el-Arnaud-Adil Mürşid), Müessesetu'r-Risale, Beyrut 1412/1995, V/133-134.

Sekizinci ismi *sûretu'l-ma'rifedir*. Zîrâ Rabbu'l-âlemînin ma'rifeti bu sûre-i mükerreremenin mânasını bilmek ile tamâm olur.

Câbir *raziyallâhu anh*, Rasûl-i Ekrem *sallâllâhu aleyhi ve sellem* hazretlerinden rivâyet ider ki: Bir kimesne Hazret'in huzûr-i şerîfide namazda "kul huvellâhu ehad" sûresin kırâet eyledi. Hazret *sallâllâhu aleyhi ve sellem* buyurdular ki: "Bu bir kuldur ki Rabbisini bildi." Ana binâen bu sûre-i mükerreremenin ismi ulemâ-i selef katında *sûretu'l-ma'rif*e oldu.

Dokuzuncu ismi *sûretu'l-cemâldir*. Vechi bu ki: Bir gün Hazret-i Rasûl-i Ekrem *sallâllâhu aleyhi ve sellem* buyurmuşlar: "İnnellâhe cemîlun yuhibbul cemâl"²³ Ashâb-ı Kirâm, Cenâb-ı Kibriyâ'nın 'cemîl' olmasının ma'nâsından suâl itdüklerinde Hazret *sallâllâhu aleyhi ve sellem* cevâbında: "Ehad, samed lem yelid ve lem yûled ve lem yekun lehu küfüven ehad" buyurmuşlar. Yani Cenâb-ı Hakk'ın cemâl ile ittisâfının ma'nâsı bu sıfât-ı kemâl ile ittisâfıdır. Şekil ve sûret-i cismâniyyeden hâsıl olan cemâl-i hissî-i zâil ile ittisâfı değildir. Zât-ı pâk, cism-i cismâniyetten münezzehtir deyû irşâd buyurdular.

Onuncu ismi *mukaşkışedir*. Arı ve pâk kılıcı ma'nâsınadır. Zîrâ bu sûre-i mükerreme, tilâvetine mülâzemet edeni nifâktan pâk ve ârî ider. Yani nifâktan halâs olur.

On birinci ismi *sûre-i mu'avvizedir*. Sîğa-i ism-i fâil ile. Rivâyet olundu ki bir gün Hazret *aleyhi's-salâtu ve's-selâm* ashâb-ı kirâmdan Osmân b. Maz'ûn hasta olmak ile iyâdetine vardı ve sûre-i İhlâsı ve altı yanında olan mu'avvizeteyn ile mezkûr hastayı ta'vîz buyurdular esnada buyurmuşlar ki: Bunlardan hayırlı nesne ile ben kimesneyi ta'vîz etmedim.²⁴

On ikinci ismi *sûretu's-sameddir*. Zîrâ 'samed' lafzı bu sûre-i mükerrereden gayri mahalde Kur'ân-ı Azîm'de zikr olunmadı.

On üçüncü ismi *sûre-i esâsîdir*. Türkçe 'temel' demek mânâsınadır. Hazret-i Rasûl-i Ekrem *sallâllâhu aleyhi ve sellem* buyurmuşlar ki: "Semavât ve arzeyn kulhuvellâhu ehad âyeti üzre ihkâm olundu."²⁵ Yani cemî mahlûkâtın vücûdu, Hak sübhânehû ve teâlanın vahdâniyyetine nefsu'l-emrde mevkûftur. Burhân-ı temanu'a delâlet iden "*Lev kâne fîhimâ*

23 "Allah güzeldir, güzelliği sever", Müslim, "Kitabu'l-îman, 1/91.

24 Nesâî, "Kitabu'l-İstiâze", 1.

25 Abdurraûf el-Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr Şerhu Camiu's-Sagîr*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1972/1391, I/506.

*âlihetun illâllâhu lefesedetâ*²⁶ âyet-i bâhiru'l-bedâyetinden fehm olunduğu üzere eğer hâşâ Hakk'a şerîkin vücûdu farz olursa semavât ve arzeyn vücûda gelmemek lâzım gelür idi.

On dördüncü ismi *sûre-i mâni'*adır. İbn Abbâs *razıyallâhu anhumâ* rivâyet ider ki: Rabbu'l-âlemîn leyle-i mi'râcde Habîbine lütf u keremini beyân sadedinde buyurmuşlar ki: Habîbim! Sana sûre-i İhlâs i'tâ eyledüm. Ol sûre-i **[42b]** mükerrerme hazâin-i arşım zehâirindendir ve anın ismi *mâni'*adır. Fitne-i kabri ve cehennem ateşini mü'minden men' ider.²⁷

On beşinci ismi *sûre-i mahzardır*. Zîrâ kırâet olduğu mahalle melâike-i rahmet hâzır olurlar.

On altıncı ismi *sûre-i berâettir*. Hazret-i Rasûl-i Ekrem *sallâllâhu aleyhi ve sellem*den rivâyet olundu ki: Bu sûre-i mükerrermeyi kırâet ider iken bir kimesneyi görmüşler ve buyurmuşlar ki “Şol kişi şirkten berî oldu.”²⁸ Bir rivâyette buyurmuşlar ki: “Her kim sûre-i İhlâsı yüz kerre okursa gerek namazda gerek gayride ol kimesne için cehennemden azâd-ı berâet berâtı kitâbet olunur.”²⁹

On yedinci ismi *sûre-i müzekkiredir*. Hazret-i Rasûl-i Ekrem *sallâllâhu aleyhi ve sellem* tesmiye buyurmuşlardır. Zîrâ bu sûre-i mükerrerme, bendeye Hak sübhânehû ve teâlanın hâlis tevhîdini tezkîr ider.

On sekizinci ismi *sûre-i nûrdur*. Hazret-i Rasûl-i Ekrem *sallâllâhu aleyhi ve sellem* buyurmuş ki “Her şeyin nûru vardır. Kur'ân-ı Azîmu's-Şân'ın nûru kul huvellâhu ehad'dir.”³⁰ İnsanın görmek nûru esğar-ı eczâsı olan gözde olduğu gibi Kur'ân-ı Azîmu's-Şân'ın nûru âyât cihetinden ekalli olan sûre-i İhlâs'ta oldu.

On dokuzuncu ismi *sûre-i emândır*. Zîrâ Rasûl-i Ekrem *sallâllâhu aleyhi ve sellem* hazretleri Rabb'isinden hikâye idüb buyurmuşlar ki “Kelime-i tevhîd benim hıfzım kal'asıdır. Her kim hıfz-ı kal'ama girdi ise aza-

26 “Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu.” Enbiyâ 21/22.

27 Râzî, Ebu Abdillah Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Mefâtîhu'l-Gayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981/1401, XXXII/176.

28 Dârimî, “Fezâilu'l-Kur'an”, 23; Nesâî, *es-Sünenu'l-Kübrâ*, Muessesetu'r-Risale, Beyrut, 2001/1421, IX/259.

29 Tirmizî, “Sevâbu'l-Kur'an”, 11.

30 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XXXII/176.

bımdan emîn oldu.”³¹ İhlâs sûresi kelime-i tevhîdi nâtıktır.

Beyân-ı Fezâil-i Sûre-i Mükerrerme

Tefsîr-i İbn Kesîr ve *Me'âlimu't-Tenzil*, İmâm Beğavî vesâir kütüb-i tefsîrde rivâyet-i müte'addide ile Hazret-i Rasûl-i Ekrem *sallâllâhu aleyhi ve sellem*den rivâyet olundu ki tahkîkan bu sûre-i mükerrerme sülüs-i Kur'ân-ı Azîm'e mu'âdil olur.

İbn Kesîr, Ahmed b. Hanbel'den ve Ahmed b. Hanbel sâdât-ı ashâbdan Ebû Sa'îd el-Hudrî *raziyallâhu anhdan* rivâyet ider ki: Ashâb-ı kirâmdan Katâde b. Nu'mân *raziyallâhu anh* vefât eyledi. Meğer hayâtında mu'tâdı bütün gice sabâha dâhil olunca İhlâs-ı şerîf tilâveti imiş. Bu güzel ameli huzûr-i Rasûl-i Ekrem *sallâllâhu aleyhi ve sellem*de zikr olundukda Cenâb-ı Rasûl-i Ekrem *sallâllâhu aleyhi ve sellem* sa'âdet ile buyurdular ki “Ol zât-ı pâk hakkıçun -ki benim cânım anın yed-i kudretindedir- bu sûre-i mükerrerme nısf-ı Kur'ân yâhut sülüs-i Kur'ân'a mu'âdildir” deyû buyurdular³². Nısf ile sülüs'te olan şek Hazret'ten sâdır değildir. Râvi-i hadîs olan sahâbeden sâdırıdır. Yani sahâbi Hazret-i Rasûl-i Ekrem *sallâllâhu aleyhi ve sellem* nısf mı buyurdu sülüs mü buyurdu bir hoş hıfz idemedum deyû rivâyet ider.

Erbâb-ı tahkîk, sûre-i İhlâs'ın sülüs-i Kur'ân'a mu'âdil olduğunu beyânda bugüne bast-ı makâl eylediler ki cemî-i envâ-ı ulûmdan matlab-ı a'lâ ve maksad-ı aksâ Hak sübhânehû ve te'âlânın zâtını ve sıfâtını hasbe'l-makdûr bilmek ve ol zât-ı pâk'tan hesabsız ef'âl ve âsâr-ı acîbe ve garîbenin keyfiyet-i sudûrunu bilmektir. Bu sûre-i mükerrerme ulûm-i selâseden evvelkisi Cenâb-ı Vâcibu'l-Vücûd'un zâtını bilmektir ki ana delâlet ider.³³

Vechi budur ki **[43a]** bu sûre-i mükerrerme sarîhan sıfât-ı selbiyeye ve zımnem sıfât-ı subûtiyyeye delâlet ider. Zîrâ 'samed'in ma'nâsı -nitekim beyân olunacaktır- halk vakt-i şiddet u zîkten rucû' itdikleri kudret ve rahmet sâhibi zâta dirler. Yani Allâhu Azîmu's-Şân ol zâttır ki cemî mahlûkât anı bilurler. Hatta müşrikîn-i abede-i esnâm, kendulerinin

31 Ebu Nuaym, Ahmed b. Abdullah b. İshak, *Hilyetu'l-Evliya*, Dâru'l-Fikr, Kahire 1996/1416, III/192.

32 Buhârî, “Tevhid” 1, “Fezâilu'l-Kur'ân”, 13; Müslim, “Kitabu Salâti'l-Müsafirîn ve Kasriha”, 45.

33 Râzî, *Mefâtihi'l-Gayb*, XXXII/176-177.

ve semavât ve arzeyn ve her mahlûkun hâlikı iduğün bilurler ve ikrâr ve i'tirâf dahi iderler. Nitekim Hak sübhânehû ve teâlâ Nazm-ı Kerîm'inde "Ve lein seeltehüm men halekas-semâvâti vel-arza le-yekûlunnellâhu"³⁴ kavli-şerîfiyle anlardan hikâye eyler.

Pes ol zât-ı pâkin samediyet ile ittisâfi iktizâ ider ki ol zât-ı pâk hayât ve ilim, kudret ve irâdet, sem' ve basar ve kelâm ve sâir bu sıfâta müteferri' kemâlâtın cümlesi ile muttasıf ola. Bu takdîrce zımnen sıfât-ı subûtiyyeye dahi delâlet etmiş olur. Pes tamâm-ı ma'rifet-i zât, bu sûre-i mükerreme ile hâsıl olmağla sülüs-i Kur'ân'a mu'âdil oldu.

Bir vechi dahi Kur'ân-ı Azimu'ş-Şan'nın mekâsıdı o veche münhasır-dır: Ma'rifet-i mebde celle şânuhû ve ma'rifet-i me'âd ki ikisinden şer'de "îman-bi'l-lâh ve bi'l-yevmi'l-âhir" ile ta'bîr olunur. Üçüncüsü ma'rifet-i ahkâm. Eğerci Kur'ân'da kısas dahi var, lâkin kısastan maksûd yukarıda mezkûr olan me'ârif-i selâseyi telakki bi'l-kabul idüb me'ârif-i selâseyi kâfir olub ya münkir ya cahil ve mu'rız olanlar ahvâlinden ibretü'l-mukadder kısas-ı maksûdu'n-bizzât değıldir.

Pes bu takdîrce mekâsıdı Kur'âniyye üçe münhasır oldu. Ve ol mekâsıdı selâse içinde maksadı evvel ki ma'rifet-i mebde'dir. Sûre-i İhlâs ile hâsıl olmağla sülüs-i Kur'ân'a mu'âdil oldu.³⁵

Mecmû'-i Kur'ân'a mu'âdil olmak *Keşşâftan* fehm olunur.³⁶ Vechi bu ki cümle me'ârifeye nazar ile maksûd-i aslî -ki ma'rifetullâhtır- bu sûre-i mükerreme ana delâlet etmekle küllî Kur'ân'a mu'âdil görünür.

Bu tahkîk ve beyân sûre-i İhlâs-ı şerîf, medlûl ve mefhûm cihetinden Kur'ân'ın sülüsü olmağla cümle mebnîdir. Ammâ ihtimâldir ki sûre-i İhlâs tilâveti, sevâbı cihetinden sülüs-i Kur'ân kırâeti sevâbına mu'âdil demek ola. Yani bir kerre sûre-i İhlâs'ı kırâet iden kimesneye sülüs-i Kur'ân-ı Azimu'ş-Şan'ı kırâet iden kimesneye verilen sevâb kadar sevâb verile. Bu takdîr sûre-i İhlâs'ı üç kerre kırâet iden kimesneye hatm-i Kur'ân'a verilen sevâb kadar sevâb verile. Nitekim beyne'n-nâs meşhûrdur ve ehâdis-i sahîhadan mefhûmdur.

34 "And olsun, eğer onlara, "Gökleri ve yeri kim yarattı?" diye sorsan elbette, "Allah", derler..." Zümer 39/38.

35 Bkz. Gazzalî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *Cevâhiru'l-Kur'ân ve Dureruhu*, Âlemü'l-Kutub, Beyrut 1990, s. 77-78.

36 Zemahşerî, Ebu'l- Kâsım Cârullah, *el-Keşşâf 'an Hakâik-i Ğevâmıdı't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Tevil*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut 1995, IV/813.

İmâm Buhârî, Ebû Sa'îd el-Hudrî *raziyallâhu anhden* anlar dahi Hazret-i Rasûl-i Ekrem *sallâllâhu aleyhi ve sellemden* rivâyet buyurlar: Hazret *aleyhi efdalu's-salâvat* buyurmuşlar ki: "Ashâbım! Sizlerden biriniz âciz midir ki bir gice sülüs-i Kur'ân'ı kırâet eyleye!" Ashâb-ı kirâm su'ûbet ve usretine itirâf etmişler. Hazret *sallâllâhu aleyhi ve sellem* buyurmuşlar ki: "İhlâs-ı şerîfi kırâet, sülüs-i Kur'ân'ı kırâettir."³⁷

Ahmed b. Hanbel *Müsne'dinde* Ebû Derdâ *raziyallâhu anh* hazretlerinden ve anlar dahi Hazret-i Rasûl-i Ekre[m] *sallâllâhu aleyhi ve sellem* hazretlerinden rivâyet iderler ki buyurmuşlar: "Ashâbım! Sizlerden biriniz âciz midir bir gicede sülüs-i Kur'ân'ı kırâet eyleye!" **[43b]** Ashâb-ı kirâm aczlerine itirâf eylemişler. Hazret *sallâllâhu aleyhi ve sellem* buyurmuşlar ki: "Tahkîk Allâhu Azimu'ş-Şân Kur'ân-ı Kerîm'ini üç cüze taksim eyledi. 'Kul huvellâhu ehad' sûresi ol üç cüz'ün bir cüz'üdür."³⁸

Yine Ahmed b. Hanbel *Müsne'dinde* Ebû Eyyûb el-Ensârî *raziyallâhu anhden* anlar dahi Hazreti Rasûl-i Ekrem *sallâllâhu aleyhi ve sellemden* bi-aynihî evvel beyân olunan hadîs-i şerîf mazmûnunda bir hadîs-i şerîf dahi tahrîc eylediler.³⁹

Ve yine Ahmed b. Hanbel *Müsne'dinde* Ka'b *raziyallâhu anhden* anlar dahi Hazret-i Rasûl-i Ekrem *sallâllâhu aleyhi ve sellemden* hadîs-i sâbık mazmûnunda bir hadîs-i şerîf-i âher dahi tahrîc buyurdular.⁴⁰

Kezalik *Müslim* ile *Nesâî* Katâde *raziyallâhu anh* tarîkinden hadîs-i sâbık mazmûnunda bir hadîs-i şerîf dahi tahrîc eylediler.⁴¹

Bu ehâdîs-i şerîf-i sahîhlerden fehm olunan İhlâs-ı şerîf kırâeti, sevâb-ı sülüs-i Kur'ân-ı Azîm kırâeti sevâbına mu'âdil olmaktır.

Eğer suâl olunursa hadîs-i şerîf-i sahîh-i âherde vârid oldu ki kâri-i Kur'ân'a her bir harfi kırâeti mukâbelesinde on sevâb ihsan oluna.⁴² Pes

37 Buhârî, "Fezâilu'l-Kur'ân", 13.

38 Müslim, "Kitabu Salâti'l-Müsafirîn ve Kasriha", 45.; Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, IX/259. Ahmed b. Hanbel, *Musned*, XXVI/37. [Musned'deki bu rivayette "Tahkîk Allahu Azimu'ş-Şân Kur'ân-ı Kerîm'i üç cüze taksim eyledi" ifadesi yoktur.]

39 Ahmed b. Hanbel, *Musned*, XXXVIII/527.

40 Ahmed b. Hanbel, *Musned*, XXXV/197.

41 Müslim, "Kitabu Salâti'l-Müsafirîn ve Kasriha", 45; Nesâî, "Kitabu Ameli'l-Yevm ve'l-Leyle", 202.

42 "İbn Mesud (r.a.)'den Rasulullah (s.a.)ın şöyle dediği rivayet olunmuştur: Allah'ın ki-

bu takdîrce kesret-i sevâb kesret-i kelimât ve kesret-i hurûfa mevkûfe olmağile iktizâ ider ki yalnız İhlâs-ı şerîf sevâbı sülûs-i Kur'ân-ı Azîm kırâeti sevâbından nice mertebe kalîl ola. Bu surette mu'âdele muhâl görünüyor.

Erbâb-ı tahkîk bu suâlin cevâbında dediler ki: Kâri-i Kur'ân-ı Azîm'e iki nev'a sevâb verilir. Biri sevâb-ı tafsilî ki her harf mukâbelesinde bi-hasebi'l-va'd tefazzulen on sevâb verilir. Bu nev' sevâbın kesreti, hurûf ve kelimât ziyâdeliğiyedir. Hurûf ve kelimâtı kalîl olan sûrenin kırâeti sevâbı, hurûf ve kelimâtı kesîr olan sûrenin kırâeti sevâbına erişemez. Bir nev' dahi sevâb-ı icmâldir. Meselâ hatm-i Kur'ân-ı Azîm vaktinde kâri-i Kur'ân'a tefazzulen hulûsuna göre sâğışsuz bir nev'a sevâb dahi verilir. Sûre-i mükerrerme-i İhlâs kırâetine verilen, sevâb-ı hatm-i Kur'ân-ı Azîm katında kâri-i Kur'ân'a verilen sevâb-ı icmalînin sülûsüne mu'âdil olur deyû tahkîk ile beyne'l-ehâdisi's-sahîha tevfiik itdiler. Vellahu'l-muvaffîk!

Matlab

Sûre-i mükerrerme tefsîrine şuru' olundu. Sûre-i mükerrerme-i İhlâs, İbn Mes'ûd, Hasan-ı Basrî, Atâ, İkrime, Câbir bunlar katında mekkîdir. İbn Abbâs, Dahhâk, Katâde, Süddî,⁴³ bunlar katında medenîdir. Ve dört âyet, yirmi beş kelime ve kırk yedi harftir.

Bismillâhirrahmânirrahîm

'**Kul**', Habîbim sen! Âhir-i sûre-i mükerrermeye değîn tevhit ve tenzîhimi müşt Emil, cenâbına vahy eylediğim kelâm-ı münzeli kullarıma kırâet ve beyân ile tarafımdan me'mûrsun. Yâhut, Ey hitâb olunmak şânından olan kul! Sen kalbin lisânına mutâbık olduğı halde âhir-i sûre-i mükerrermeye değîn söyle! Yâhut bu sûre-i mükerrermenin tilâvetine meşgûl kimesne sen söyle! Rabbu'l-âlemîn ibâdına ta'lîm buyurup tâlîye lâyıık olan tilâvet vaktinde rûhuna hitâb idüb sen de! Ve bu emr etmektir.

'**Huve**', şân-ı [44a] kelâm: 'Allâhu ehad', Allâhu Azîmu'ş-Şân ehadiyyet ile mevsûftur. Yâhut 'huve' suâl olunan zât-ı pâk 'Allâhu ehad', ulûhiyyet ve ehadiyyet ile muttasîf olan zât-ı pâktır.

Sâdât-ı sahâbeden Abdullah b. Mes'ûd ve Ubey b. Ka'b 'kul' kelime-

tabından bir harf okuyana bir hasene vardır. Bir haseneye on misli ile mükafat verilir. Ben 'elif-lam-mim' bir harftir demiyorum. Fakat 'elif' bir harf 'lam' bir harf 'mim' bir harftir." Tirmizi, "Fezâilu'l Kur'an", 16.

43 Bu kelime metinde سندي şeklinde yazılmıştır.

sin demeyub “huvellâh ehad” kırâet eylemişler. Âhâd ve şevâz ri[v]âyetlerinden ba'zısında “kul huve”siz “Allâhu ehad” kırâet olunmuş. Kurrâ ve müfessirîn icmâ' eylediler ki *Kul yâ eyyuhal-kâfirûn* sûresinin elbette evvelinde ‘kul’ lâzımdır. ‘Kul’süz kırât olunmak câiz değildir. Zîrâ *Kul yâ eyyuhal-kâfirûn* sûresin Hazret-i Rasûl-i Ekrem *sallâllâhu aleyhi ve sellem*in müşrikîn ile muşâkkasıdır. Yani ol Hazret taraf-ı Hak'tan kendûye vahy olan dîn-i mübîninde sâbit-kadem-i merkez-i istikâmet ve hidâyet olub bâtil tarafına bi-vechin-mine'l-vücûh meyli olmayub müşrikîn dahi ol vakitte dîn-i hak tarafına meyilleri olmayub cânib-i bâtilda sâbit-kadem olduklarını beyândır.

Muşâkkat, sığa-i mufâ'ale ile ehaduhumâ âherin taraf-ı mübâyininde sâbit olmağa dirler. Yâhut Hazret *aleyhi's-salâtu ve's-selâmın* müşrikîn ile muvâde'asıdır. Yani bir müddet terk-i mukâtele ve cihâd ile me'mûr olduklarını beyândır. İki sûrette dahi ol Hazret *aleyhi efdalu's-salât* bu sûre[y]i küffâra söylemek ile me'mûr olmak muktezây-ı belâğat-ı Kur'âniyye'dir.

Yine kurrâ ve müfessirîn ittifâk itdiler ki *Tebbet* sûresi evvelinde ‘kul’ kelimesi münâsib değildir. Zîrâ *Tebbet* sûresi Hazret-i *aleyhi's-salâtu ve's-selâmın* neseben ammîsi olub ol Hazret *aleyhi efdalu's-salâvâta* kemâl-i mu'âdatı olan Ebû Leheb'in ukûbât-ı uhreviyyesini beyândır. Egerçi Ebû Leheb ol Hazret *aleyhi's-salâtu ve's-selâma* kemâl-i mertebe eziyet ve cefâ idüb ukûbât-ı uhreviyyeye kemâl-i istihkâk ile mustehak olub Rabbu'l-âlemîn anın va'îdi şânında sûre-i müstakille inzâl buyurmuştur. Velâkin Hazret *aleyhi efdalu's-salavâtın* ammîsi olmağile ol Hazret *aleyhi's-salâtu ve's-selâmı* me'mûr idüb sûre-i mezbûra “sen söyle” demek belâğata münâsib değildir. Amma sûre-i İhlâs evvelinde ‘kul’ kelimesi getirilse câiz ve getirilmese dahi câiz. Zîrâ bu sûre-i mükerrerme vahdâniyyet-i Hudâ'yı beyândır ki tevhîd demektir. Ol Hazret *aleyhi efdalu's-salavât* tevhîd ile muttasıf olduğu gibi tevhîd-i Hakk'ı ibâdullâha beyân ile dahi muttasıftır.

‘Allâh’ lafzı, vücûd kendûden cemi'-i sıfât-ı noksandan münezzeh zât ve sıfât ve ef'âlinde cemi-i enva' u esnâf-ı ihtiyâctan berî, cemî'-i mehâ-mide müstahik bir zâtın ilm-i şahsîsidir.

Bir âher lafızdan müştak mıdır değil midir? ulemâ ihtilâf etmişlerdir. İmâm-ı A'zam, İmâm-ı Şafiî ve Kaffâl Şâşî ve Gazzâlî *rihvânullahi aleyhim ecma'în* ve eimme-i arabiyeden Sibeveyh ve Üstad Halil *rahi-*

mehumullâh adem-i iştikâkına zâhib oldular. İmâm-ı Fahr'ın dahi meyli bu mezhebe zâhiblerdir. Bu tâife-i galebe, lafza-i celâlenin [44b] adem-i iştikâkına nice delîl zikr eylediler. Anlar lafza-i celâlede tasarruf ve tağyîr tecvîz etmeyub mezheb-i sahîha göre vâzı'-ı cemî'-i lügat olan Allâhu Azimu'ş-Şan, lafza-i celâleyi zât-ı pâkine delâlet îtsun için kendi vaz' eyledi dediler. Ashâb-ı arabîyyet ve mu'tezilenin ekseri, iştikâkına zâhib olub sâhib-i *Keşşâfın* ve Kâdî Beyzâvî'nin tefsîrlerinde⁴⁴ meyilleri bunadır. Lafza-i celâlenin iştikâkını beyânda yirmiye bâliğ vücûhu sâhib-i *Kâmusu Bâsıt* ismiyle te'lîfinde zikr eylemiştir.⁴⁵ Ol vücûh içinden iki vecih ki biri *Keşşâfın* ve biri Beyzâvî'nin *rahimehumallâh* muhtarlarıdır. Zikri münâsib görülüp bu makamda beyân olundu.

Vech-i evvel: 'Allâh' lafzı 'ilâh'dan me'hûzdur 'tehayyur' ma'nâsına. Ukûl, hazret-i zât ve sıfatını ma'rifette medhûş olduğu için 'Allâh' tesmiye olundu.

Vech-i sâni: "Elehe-Ye'lehu-âlihетен ve ulûheten ve ulûhiyyeten", abd, ibâde ma'nâsına. Ve 'ilah', ma'bûd-bil-hak mânâsına andan müştaktır. 'İlah' lafzının hemzesi kesret-i isti'mâlden nâşi sekîl görülüp alâ-gayri'l-kıyâs hazf olunup harf-i ta'rîf olan 'elif-lam' ivaz verildi. İvaz olduğundan nâşi 'billahî' dersin ve kat-ı hemze ile vasl ile dersin. Çünkü hemzenin hazfi alâ-gayri'l-kıyâstır. Hemze hükm-i mezkûrde değildir. Pes lâm-ı ta'rîfi nefsi kelimededen olan lâmda idğam alâ vechi'l-kıyâs olmuş olur. Zîrâ kelime-i vâhidede iki bir cinsten olmuş olur. Eğer hemzenin hazfi alâ vechi'l-kıyâs olursa mezkûr hikmette olmağile kelimeteyn olub idğam alâ gayri'l-kıyâs olur. Pes 'Allâh' lafzı 'elif-lam' idhâlinden sonra hâliku-külî'l-mahlûkât olan zât-ı pâkin alem-i şahsîsi olub ve bir tarîk ile iştirâk kabul etmeyip semmi bulunmak mümkün olmadı. Nitekim Kur'ân-ı Azîm'de "*Hel ta'lemu lehû semiyâ*"⁴⁶ buyuruldu.

"Ehadun" Lafz-ı 'ehad' üstad Sibeveyh, Halil [b. Ahmed] katında 'vâhid' lafzı gibidir. Ma'nâ ve isti'mal yönünden esmâ-i adedde 'vâhid, isnâni' denildiği gibi 'ehad, isnâni' dahi denilir. Aslında 've-ha-de'dir. 'Vâv' hemzeye munkalib oldu. Tahfîf için ekser ol kelimedede olan vâv-ı mazmûme

44 Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I/15-16; Beyzâvî, Nâsiruddin Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Kahire, 1939/1358, I/3-4.

45 Bkz. Mütercim Asım Efendi, *Kâmusu'l-Muhît Tercümesi*, (Hz. Mustafa Koç-Eyüp Tanrıverdi) Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul 2014, VI/5548-5549.

46 "Hiç, O'nun adını taşıyan bir başkasını biliyor musun?" Meryem 19/65.

ve meksûrede vâv hemzeye munkalib olur. Vücûh'da 'ecveh' ve 'sade'de 'esade' denildiği gibi. Amma nâdiren vâv, meftûha dahi kalb olunur. Cevherî dahi ehad, vâhid ma'nâsındadır dedi. Üdebâdan Sâ'leb demiş ki 'ehad' lafzı üzre vâhid isnâni denildiği gibi, ehad, isnâni denilmez. Sâir üdeba ehadiyyet ile vâhidiyyet beynini fârik birkaç vech beyân itdiler:

Evvelki vech: Vâhid, ehad'de dahildir, ehad vâhidde dâhil değildir. İkinci vech: "Felân kimesneye vâhid mukâbili olmaz" desen "belki isnân mukâbil olur" demek câizdir. Amma "ehad mukâbil olmaz" desen "isnân mukâbil olur demek" caiz değildir. Üçüncü vech: Vâhid isbâta mahsûs, ehad nefye mahsûstur. "Raeytu raculen vâhiden"⁴⁷ dersen "mâ raeytu ehaden"⁴⁸ dersen [45a] her birini âherin makamında isti'mâl edemezsin.

Ezherî der ki: 'Ehad' lafzı ile Rabbu'l-âlemîn'den gayri bir zât tavşif olunmaz. 'Raculun ehad', 'Dirhamun ehad' denmez, 'Raculun vâhid' ve 'Dirhamun vâhid' denildiği gibi. Pes Rabbul-âlemîn 'ehad' lafzını zâtına tahsîs eylemiştir. Gayre itlak olunmaz.⁴⁹

Ba'zılar dediler ki 'ehad' ol mevcûda dirler ki zâtı tecezzî kabul etmeye ve anın zâtına inkisâm yol bulmaya.

Sâhib-i keşf ve bazı muhakkıkîn katında vâhidiyyet ile ehadiyyet beyninde fark budur ki vâhidiyyet sıfâtında şerîki yok demektir, ehadiyyet zâtında şerîki yok demektir. Rabbu'l-âlemîn'in şân-ı şerîfinde ikisi cem' olub biri birinden ayrılmaduğuçun el-vâhidu'l-ehad, mecmû'-i ismi vâhid add olundu.

'Ehad' lafzında müfessirîn birkaç i'râb tecvîz itdiler. "Kul huve"deki 'huve' zamir-i şân olduğu surette 'Allâh' lafzı mübtedâ, 'ehad' lafzı haber, cümlesi, cümle-i ismiyye zamir-i şânı müfessir. Ma'nâ: "Kul habîbim! yani söyle huve şân-ı kelâm: "Allâhu ehad", Allâhu Azimu'ş-Şân ehadiyyet ile muttasıftır.

'Huve' zamiri, mes'ûlun-anha râci' olduğu takdîrce 'huve' mübtedâ 'Allâh' lafzı haber, 'ehad' lafzatullâhtan bedel. Fâide mütehakkak oldukda nekreyi ma'rifeden ibdâl câizdir, isterse nekre-i mevsûfe olsun. "*Nâsiyetin*

47 "Bir/tek kimse/adam gördüm"

48 "Kimseyi görmedim / Hiç kimse görmedim"

49 Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-Luğâ*, (Thk. Abdullah Derdîs) Dâru'l-Mısıryye li't-Telif, t.y., V/197.

*kâzibetin*⁵⁰ gibi. İsterse nekre-i sırfe olsun. 'Ehad' lafzı gibi. Nitekim Ebû Ali Fâris⁵¹ ana zâhib olmuştur. Muhakkıkîn-i nuhât katında muhtâr budur.

Yâhut mübtedâ-i mahzûfun haberi. Takdîr-i kelâm: "Huve ehadun". Yâhut 'huve' zamiri, mes'ûlun-anha raci mübtedâ ola, "Allâhu ehadun" cümlesi zamirin haberi. Haberden mübtedâyâ âid[e] hâcet yok. Zîrâ bir cümle ki mübtedâdan haber vaki oldukda bir cüz'ü mübtedânın aynı olsa âide muhtâc olmaz. "*Velibasut-takvâ zâlike hayrun*"⁵² gibi. Yâhut 'huve' mes'ûlun-anha râci' mübtedâ, 'Allâh' lafzı haberden bedel, 'ehad' lafzı zamirin haberi.

"Allâhu's-samed"

'Samed', fe'ale vezinde mef'ûldür. "Samede ileyhi", "kasede ileyhi" ma'nâsına 'samed', "masmûdun-ileyh, maksûdun-ileyh" demektir olur. Husûl-i havâic ve mahall-i muzâyika ve ıztırâbda mercû'un-ileyh ma'nâsına samed'in bu ma'nâyâ olduğuna delâlet ider. İbn Abbâs *raziyallâhu an-hden* menkûl olan rivâyet ider ki: Vaktâ ki bu âyet-i kerîme nâzil oldu ise Hazret *aleyhi's-salâtu ve's-selâmdan* suâl olundu ki: Ya Rasûlellâh! Samed nedir? Cevâbında Hazret *sallâllâhu aleyhi ve sellem* buyurdular ki: Samed ol ulu zâtıdır ki havâicde ana rucû' oluna.⁵³

İkinci vech: Samed, 'musmad' lafzı gibi cevfi yok ma'nâsnadır. Rab-bu'l-âlemîn'nin zât-ı şerîfi basît olup eczâ-i hâriciyye ve eczâ-i zihniyyeden münezzeh ve mukaddes olmağ ile cevfi olmayana teşbîh olunup 'samed' denildi. Müfessirîn samed'in ma'nâsında nice risâle-i şerîfe....⁵⁴

[Netice]

Maksûd-i aslî ve garaz-ı hakîkî olan tevhîd-i Bârî'yi delîl **[45b]** ve

50 "O yalancı, günahkâr perçeminden" Alâk 96/15.

51 Eb Ali Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffar el-Fârisî (ö. 377/987) Basra ekolüne mensub nahiv alimidir.

52 "Takva elbisesi var ya, işte o daha hayırlıdır." Araf 7/26.

53 Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XXXII/181.

54 Burada istinsah sırasında bir atlama olmalıdır. Çünkü "Müfessirîn samed'in ma'nâsında nice risale-i şerîfe.." şeklindeki cümle, "maksûd-i aslî ve garaz-ı hakîkî olan tevhîd-i Bârî'yi delil ve burhan ile beyan olunacaktır" şeklinde devam etmektedir. Sonraki cümle müellifin girişte söylediği *Netice* kısmının giriş cümlesidir. Bu sebeple kanaatimiz bu nüshanın müellif nüshasından çoğaltılmış/tebyiz edilmiş/temize çekilmiş bir nüsha olduğu ve müstensihnin istinsahı esnasında bu bölümü bir varak kadar atladığıdır.

burhân ile beyân olunacaktır.

Ma'lûm ola ki bu bir matlab-ı nefîs ve bir maksad-ı azîzdir ki mec-mû'-i zevi'l-ukûl bu neş'e-i dünyeviyyeye gelmeden maksûd, tevhîdi tahsîl-dir ki ma'rifetullâhın asl u usûlüdür. Nitekim "*Vemâ halektu'l-cinne ve'l-in-se illâ li-ya'budûni*"⁵⁵ âyet-i kerîmesini cemî' müfessirîn "*li-ya'rifûn*"⁵⁶ ile tefsîr eylediler. İbâdet, ma'rifetsiz hâsıl olmadığına binâen, zîrâ bilmez ki ibâdet eylesun. Nitekim ma'rifetsiz ibâdet olur amma makbûl olmaz. Zîrâ Hâlikımız ve perverdigârımız bizim, benim sa'âdetimiz için ibâdet ile emr eylemiştir. Emr tutmayan makbûl-i dergâh olmaz.

Pes *tevhîd* lügat-i Arab'da tef'îl babından mastardır. Ma'nâsı, bir eylemdir. Bir eylemek, iki tarîk ile tasavvur olunur:

Biri hâriçte bir eylemek. Meselâ, mücellid evrâk ve eczâ-i kesîreyi şîrâze ile bend idüb ana sûret-i nev'îye-i vâhide verub ve kesîr iken kitâb-ı vâhid kılub bir eyley. Haddizâtında eczâ-i kesîresi dahi bâki durur. Ârız olan vahdet-i arazîdir. Lâkin tefhîme enseb olmağile bu misal îrad olundu. Mâ-nahnu fîhi olan tevhîd-i Bârî sadedinde murâd bu tevhîd değildir. Zîrâ Rabbu'l-âlemîn'in vahdet-i zâtîyye-i hâriciyye ile ittisâfı muktezâ-yı zâtî-dir. Câ'ilin ve hiçbir müessirûn te'sîri ile değildir.

Tevhîdin ol bir ma'nâsı zihinde ve akılda bir eylemektir. Yani bir bilmekdir. Bu ki tevhîd-i aklî ve zihnî, me'mûr olduğumuz bu tevhîddir.

Pes Cenâb-ı Bârî teâlâ üç nev' tevhîd ile tevhîd eylemek dîn-i İslâm'ın rükn-i aslîsidir. Bir kimesnede bu üç nev' tevhîdden biri bulunmazsa dîn-i İslâm'dan hâriçtir.

Evvelki nev': *Tevhîd-i vücûb-i vücûd*. Yani vücûdu kendüden muk-taza-yı zâtı, vücûd ile iltisakta illete ihtiyâcı yoktur. Bu ma'nâ ki ma'nâ-yı vücûb-i vücûddur. Bunda şer'îki yok. Tevhîd-i vücûb-i vücûda delîl-i aklî budur ki menba'-ı cemî'-i kemâlât-ı zâtîyye ve sıfâtiyye olan vücûb-i vücûdun mevsûfu olan zât-ı vâcib, hayr-ı mahz olan vücûdât-ı mümkinâtı ifâza ve te'sîr-i zât ve sıfât ile ittisâfına ve zıdd-ı te'sîr olub sıfat-ı noksan olan ta'tîlden münezzeh ve müberrâ iduğüne ilm husûlünden sonra kıyâs-ı hulf tarîki ile vâcibu'l-vücûdun te'addüdünü farz idüb deriz ki: Farazâ vâcibu'l-vücûd mefhûmu iki zâta sâdık olub efradı müte'addid olsa biribi-

55 "Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım." Zâriyat 51/56.

56 "Beni tanısinlar/bilsinler diye"

rine feyyâz olmak lâzım olduğuna binâen mevcûdâtın mebde-i müessiri iki olmak lâzım gelür idi. İki hod bir ile mesbûk ve bire muhtâc. Nitekim tekaddüm-i zâtînin ma'nâsı budur.

Pes mebde-i cemî'-i mevcûdât farz olunan iki, bire muhtâc olmak ile vâcibu'l-vücûd olmamak lâzım gelür idi. Zîrâ ihtiyâc ile vücûb-i vücûd bir yerde cem' olmaz. Enva' u esnâf-ı ihtiyâcın cümlesinden ârî ve berî olmadıkça vâcibu'l-vücûd olmaz. Pes bundan lâzım geldi ki âlemlerin hâlikı **[46a]** vâcibu'l-vücûd iki olmak mümteni' ve muhâl ola. Bu takdîr olunan burhânı Ebû Ali Sîna, cevâhir-i mücerrede-i akliyyeyi tahkîk için te'lîf itdüğü risâlesinde bu ibaret ile ta'bîr ider ki: "*Velâ yecûzu en yekûne isneyni, li-ennehû yehtâcu ilâ vâhidin yetekaddemu alâ'l-isneyn bi'z-zât, fe yuhricu-humâ min kevnihimâ kadîmeyn*"⁵⁷

Kıdem ile murâdı kıdem-i zâtîdir ki adem-i mesbûka-yı bi'l-gayr ma'nâsınadır.

Kezâlik Nasîr Tûsî dahi Şeyh Sadreddîn Konevî hazretlerine olan murâselelerinde bu burhânı ihtiyâr etmiştir. Fakîr dahi tavr-ı nazarda tevhîd-i vücûb-i vücûda kâim bu burhândan kavî burhân bulmaduğımıza binâen bunu tahrîr eyledük.

Tevhîd-i ulûhiyyetin bir rüknu dahi *tevhîd-i hâlikıyyettir*. Meşhur burhân-ı temanu', tevhîd-i hâlikıyyete kâim ve delîldir. Âyet-i bâhiru'l-hidâyet "*Lev kâne fîhimâ âlihetun illallâhu lefesedetâ*"⁵⁸ burhân-ı mezbûra işârettir. Burhân-ı mezbûr kıyâs-ı hulf tarîkiyledir. Kıyâs-ı hulf ol burhâna dirler ki müddeânın nakîzi farz olunup delîl ile ibtâl olunmak ile irtifâ'-ı nakîzaynın istihâlesi bedîheten ma'lûm olduğuna binâen matlûb sâbit ola.

Husûsan maddede meselâ vahdâniyyet-i Bârî -ki mu'tekad ve mü'men-bihîmizdir- isbât murâd eylesek vahdâniyyetin nakîzi olan te'addüdü farz eyleruz. Muhâli farz câizdir. Te'addüdün ekalli ikiliktir. Deriz ki eğer âlemleri yoktan var idüb şerâit-i te'sîr-i ilim ve kudret ve irâdet-i kâmile ile muttasıf olan zât iki olub Allâhu Azimu'ş-Şân'ın hâşâ şer'ki olaydı ol iki hâlikın beynlerinde halkta tehâlûf ve temânu' mümkün idi.

57 "İki tane olması câiz olmaz. Çünkü [o] zât bakımından ikiye mukaddem (ikiden önce olan) bire ihtiyaç duyar. Bu da ikisini [birden] kadim olmaktan çıkarır." Bu anlama gelen ifadeler için bkz. İbn Sînâ, Ebu Ali, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, (thk. Süleyman Dünya), Dâru'l-Meârif, Kâhire, 3. bsm. ty.; III/36-41, 214.

58 "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu" Enbiyâ 21/22.

Şöyle ki ân-ı vâhidde, biri Zeyd'in hareketini murâd eyleye ol biri sukûnunu murâd eyleye. Zîrâ Zeyd'in ol ânda hareketi ve dahi sukûnu emr-i mümkündür. Ve dahi tâmmu'l-kudre ve tâmmu'l-irâde Hâlıkın irâdetinin ol mümkinine te'alluku dahi mümkündür. Pes ol iki hâlıkın her birinin irâdesini ân-ı vâhidde zıddeyn olan hareket ve sukûndan birine te'allukunu farz eylesek hal üçten hâlf değil. Zıddeyne müte'allik olan irâdeler ve kudretler te'sîr idüb her ikisinin maddûr ve murâdları hâsıl olub ve mevcûd olmak var. İctimâ'-ı nakîzeyn lâzım gelür. Zîrâ ân-ı vâhidde ve mahall-i vâhidde hareket ve sukûn -ki her biri âherun zıddı veya nakîzidir- müte-hakkak olmak bedîhiyyete muhâldir. İki tâmmu'l-kudret, tâmmu'l-irâdet hâlıkın kudretleri ve irâdetleri Zeyd'in ân-ı vâhidde hareket ve sukûnuna müte'allik olduğu halde hareket ve sukûndan fakat biri hâsıl olmak var. Herkangısının murâdı hâsıl oldu ise ol kâdir, murâdı hâsıl olmayan âciz oldu. Âciz vâcibu'l-vücûd olmaz. Hareket ve sukûndan hiçbirisi hâsıl olmasa ol iki hâlıkın aczleri lâzım gelür. Âciz olan ulûhiyyete lâyük değil. Ve dahi Zeyd mevcûddan ol ânda hareket ve sukûn mürtefi' olıcak irtifâ'-ı nakîzeyn dahi lâzım gelür. İrtifâ'-i hod muhâl. **[46b]**

Pes bu üç sûretin netice vermesi muhâl. Ân-ı vâhidde Zeyd'in hareket ve sukûnunu farzdan gelmedi. Ve dahi ân-ı vâhidde Zeyd'in hareket ve sukûnuna tâmmu'l-kudret, tâmmu'l-irâdet hâlıkların kudret ve irâdesinin te'allukunu farzdan gelmedi. Zîrâ ol iki farzın mefrûzları nefsu'l-emrde hadd-i zâtında mümkün, mümkün-i vukû'ayn farzdan muhâl lâzım gelmez. Belki arz ve semâyi hâlık-ı Rabbu'l-âlemîn müte'addid farz idüb ve ulûhiyyette şerîk farz u takdîr etmeden geldi.

Pes imdi şerîk farz u takdîr etmek hilâf-ı nefsu'l-emri farz u takdîr oldu. Şerîk olmak muhâl u mümteni' oldu. Vahdet ile ittisâf nefsu'l-emrde sâbit olub tevhîd-i Bârî delîl-i aklî ile isbât olundu. *Elhamdulillâhi alâ dîni'l-İslâm ve alâ tevfi'ki'l-îmân.*

Usûl-i erkân-ı dîn-i İslâm'dan olan tevhîd-i Bârî üç nev'a münhasırdır. Bir kimesne İslâm'a dâhil olmada üçü dahi lâzımdır. Birisi bulunmasa îmân ve islâm bulunmaz.

Biri tevhîd-i vücûd ve biri tevhîd-i hâlikyyet. Bu iki tevhîd burhân ve delîlleri ile sâbıkan beyân olundu.

Üçüncü nev' *tevhîd-i ma'bûdiyyettir.* Yani ibâdet olunmağa lâyük ve müstahik hiçbir zât yoktur illâ âlemleri yoktan var idüb cemî' sıfât-ı

kemâl ile mevsûf ve cemî' noksan sıfatlardan berî ve ârî olan zât-ı vâci-bu'l-vücûd Allâhu Azimu's-Şân vardır. Hazret-i Âdem safîy *aleyhi's-salâtu ve's-selâmdan* hâtemu'l-enbiyâ ve mahbûb-i Hudâ Muhammedü'l-Mustafâ *sallâllâhu aleyhi ve sellem* hazretlerine gelince cemî' enbiyâ ve mürselîn *salâvâtullahi aleyim ecmâ'in* halkı bu tevhîde da'vet ile meb'ûs olduklarına Kur'ân-ı Azîmu's-Şân'da "*Vemâ ersalnâ min kablike min rasûlin illâ nûhî ileyhi ennehû lâ ilâhe illâ ene fa'budûni*" nass-ı kerîmî⁵⁹ delâlet ider. Kur'ân-ı Beyyinu'l-Burhân'da otuz yedi âyet-i kerîmede tevhîd-i ma'bûdiyyet beyân olunmuştur ki âyâta, âyât-ı tehlîl denilür. Havâss-ı azîmesi vardır. Ve sûre-i Muhammed'de "*Fa'lem ennehû lâ ilâhe illâllâhu ve'stağfir li-zenbike ve lil-mü'minîne ve'l-mu'minât*" âyet-i kerîmesinde⁶⁰ emr tarîkiyle mâ'adâda ihbâr tarîkiyle bu tevhîdin nakîzi olan işrâk-fi'l-ibâdetten "*Ve lâ ted'u me'allâhi ilâhen âher*" âyet-i kerîmesiyle⁶¹ sarîhan nehy olunmuştur. Ve icmâ'-ı enbiyâ bu tevhîd üzre vâki olmuştur.

Bu tevhîd, ma'bûdiyyetin liyâkat ve istihkâkına illet ve sebep ve muktezî iki nesnedir: Birisi mecmu'-i cevâhir ve a'razın halkta, kudret-i tâmmе-i müstakille-i müessire. İkincisi herkese nef' ve zarra kudrettir. Nitekim halk-ı cevâhir ve a'raz medâr-ı istihkâk-ı ma'bûdiyyet olduğuna Rabbu'l-âlemîn "*Yâ eyyuhe'n-nâsu'budû rabbekumu'l-lezî halakakum ve'l-lezîne min kablikum la'allekum tettekûn*" âyet-i kerîmesiyle⁶² irşâd buyurdular. Kezâlik istihkâk-ı ma'bûdiyyetin bir medârı, cemî'-i mahlûkâta nef' ve zârta [47a] kudret olduğunu Hazret-i Halîl-i Celîl Reîsu'l-Muvahhîdîn İbrahîm *aleyhisselâtu vesselâm* lisânından hikâye tarîkiyle "*Kâle efe-ta'budûne min dūnillâhi mâ lâ yenfe'akum şey'en velâ yedurrukum uffin lekum ve limâ ta'budûne min dūnillâh efelâ ta'kulûn*" âyet-i kerîmesiyle⁶³ beyân ve hidâyet buyurdular. Ve enbiyâ-i izâm *salâvâtullâhi ve selâmuhu alâ Rasûlina ve aleyhim ecmâ'in* hazarâtı dâima halkı ma'bûdât-ı bâtıla ibâdetten alâ vechi't-te'kîd men' ve alâ vechi'l-liyakât ve'l-istihkâk ma'bûd-i

59 "Senden önce gönderdiğimiz bütün peygamberlere, "Şüphesiz, benden başka hiçbir ilah yoktur. Öyleyse bana ibadet edin" diye vahyetmişizdir." Enbiyâ 21/25.

60 "Bil ki Allah'tan başka hiçbir ilâh yoktur. Hem kendinin, hem de inanmış erkek ve kadınların günahlarının bağışlanmasını dile!" Muhammed 47/19.

61 "Sen Allah ile beraber başka bir ilaha ibadet etme. Ondan başka hiçbir ilah yoktur." Kasâs 28/88.

62 "Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize ibadet edin ki, Allah'a karşı gelmekten sakınasınız." Bakara 2/21.

63 "İbrahim şöyle dedi: Öyle ise siz, (hâlâ) Allahı bırakıp da, size hiçbir fayda, hiçbir zarar veremeyecek şeylere mi tapacaksınız?" Enbiyâ 21/66.

hakîki olan Allâhu Azimu's-Şân'ın ibâdetine da'vet etmeğe gâh huccet ve burhân ile ve gâh seyf u sinân ile himmetlerini masrûf kılmışlardır. *Cezal-lâhu annâ nebiyyenâ ve anhum mâ huve ehluhû ve ehluhum ve hayral-cezâ!*

Hazarât-ı Enbiyânın ve huccet u burhân ile ehl-i İslâm olan cihâd-larına ulemâ-i kirâm mazhar düşmüşlerdir. Ve dahi seyf u sinân ile olan da'vetlerine selâtîn-i izâm-ı ehl-i İslâm ilâ yevmi'l-kiyâm mazhar düşmüşlerdir. Hak sübhânehû ve teâlâ seyf-miknetlerin a'nâk-ı tâife-i müşrikîn ve sâir a'dâ-yı dîn kâdî ve kâtî' eyleye! Ale'l-husûs pâdişâhımız veliyy-i ni'metimiz pâdişâh-ı İslâm halife-i Rasûlullah *aleyhi's-sâlâtü ve's-selâm* mehdi-i asr u zamân Ebû'n-nasr ve'l-meğâzî Sultân Ahmed Hân b. Sultân Mehmed Hân hazretleri *eynemâ kânû mahfûz ve eynemâ kânû teveccehû mansûr ve muzaffer eleye! Âmin! bi-hurmet-i seyyidi'l-enbiyâ-i ve'l-murselîn salâvâtul-lâhi ve selâmuhu aleyhi ve aleyhim ve alâ âlihi ve âlihim ecmâ'in*

Ma'bûdât-ı bâtlaya perestiş ve ibâdet iden tâife-i muhtelifeden birisi tavâif-i mecûsdur ki nûr ve zulmete ve yezdân ve ehremene ibâdet iderler. Bir tâifesi abede-i evsândır ki sanem-perest yani puta tapıcılarıdır ki kavm-i Nuh *aleyhisselâm* anlardandır. Kavm-i Nuh *aleyhisselâm* isrine iktifâ idenlerden bir tâifesi dahi müşrikîn-i Kureyştir. Esnâma ibâdet iderler. Kezâlik melâikeye hâşâ benâtullahdır deyub sûver-i melâikeye ibâdet iderler. Melâike-i kirâm hod Hazret-i Rabbu'l-âlemînin mukarreb kullarıdır. Ta'ât ve ibâdet üzre mecbûl ve mahlûklardır ve anlardan isyân mutasavver değildir. Dâima inkıyâd üzredirler. Ve nûr ve zulmete ibâdet iden tâife-i mecûsdan bir fırkası dahi güneşe ve aya ve yıldızlara ve ateşe tapanlardır. Ve ateşi rûy-i zemînde envâr-ı ulviyyenin halîfesi bilurler. Ânınçun ateşe bintu's-şems dirler. Ve aksâ-yı bilâd-ı Hind'de bazı cehele[nin] öküze ve ata taptıkları bizlere tevâtüre karîb haber ile vâsıl olmuştur ve kütüb-i mu'teberede dahi mastûrdur. Huta vilâyetinde husn-i sûret sâhibine perestiş ettiklerin İmâm Gazzâlî *Miškâtu'l-Envâr* nâm te'lîfinin âhîrinde zikr eyler.⁶⁴ Ve dahi Çerkes tâifesi kendi diyarlarında azîmu'l-cirm eşcâr-ı [47b] kadîmeye perestiş ettiklerin ehl-i İslâm'dan ol diyara resm-i ticâret ile varanlar ve tâife-i mezbûreden şeref-i İslâm ile müşerref olanlar şöret ve tevâtür vechi üzre ihbâr iderler. Ma'bûdât-ı bâtlaya ibâdet idenlerden birisi dahi kavm-i yehûdden bir fırkadır ki "Uzeyr, ibnullâh" diyenlerdir. Hâşa. Yani hâşa "Uzeyr, Rabbu'l-âlemînin oğludur" diyenler-

64 Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *Miškâtu'l-Envâr ve Mısfâfu'l-Esrâr*, (thk. Abdülaziz İzzeddin Seyrevân), Beyrut 1407/1986, s. 180-181.

dir. Ve bir fırka-i dâllesi dahi nasârâ tâifesidir ki gâh “Rabbu’l-âlemîn Mesih *alyhisselâma* hulûl etti” dirler. Hâşâ sümme hâşâ. “Zât-ı pâkî, cesed-i Mesih’i zırh giyer gibi giydi, Mesih, Allâh’tır” dirler ve gâh hâşa “oğludur” dirler ve ibâdeti tecvîz iderler. *Teâlallâhu ammâ yekûlû’z-zâlimûn uluvven kebîren!*

Ol iki peygamber-i zîşâna iftirâ iderler ve şân-ı şerîf-i Rabbu’l-âlemîn’de katı nâ-sezâ sözler söylerler. Ve bu bâtil kavillerden gökler yıkılmağa ve yerler şakk olmağa karîb olur. Nitekim Kur’ân-ı Azîmu’ş-Şân’da “*Tekâdu’s-semâvâtü yetafattarne minhu ve tenşakku’l-arzu ve tahirru’l-ci-bâlu hedden en de’av li’r-rahmâni veleden*” buyuruldu.⁶⁵ Yine Rabbu’l-âlemîn’in sabrı ve mü’min kullarına olan rahmet ve hilmi arz ve semâyı yıkılmadan imsâk ider.

Ve Allâhu Azîmu’ş-Şân’dan gayra ibâdet şer’an menhî olduğu âyât-ı Kur’âniyye ile ve icmâ’-ı enbiyâ *aleyhimu’s-selâm* ile sâbit olduğu şer’-i Muhammedî *aleyhi efdalu’s-salâvâtan* zarûret[en] ma’lûm olduğundan mâ’adâ aklen dahi menhî ve memnû’ ve kabîh olduğundan reîsu’l-muvahhidîn Hazret-i Halîlurrahmân İbrahîm *salavâtullâhi alâ nebiyyina ve aleyhi* abede-i esnamdan olan kavmine hidâyet ve irşâd için “*Eta’budûne mâ tenhitûne vellâhu halakakum vemâ ta’melûn*” kavli-i bâhiru’l-berâhinleri⁶⁶ ile hitâb-i bâ-savâb buyurdıkları Kur’ân-ı Kerîm’de Allâhu Azîmu’ş-Şân hikâye buyurlar. Yani medâr-ı istihkâk-ı ma’bûdiyyet halk-ı ecsâma kudret-i tâmme-i müstakille ve müessiredir ve cemî’ mahlûkâta nef’ ve zarra kudrettir. Bu ma’nâ hod sizlerin kendi eliniz ile yonub ve yaptığınız putlarınızda mefkûddur. Pes saneme ibâdetiniz kemâl-i cehâlettir. Semt-i tevhid-i ibâdet-i ma’bûd-bi’l-hakka irşâd u hidâyet buyurdular. Hazret-i Âdem Safî *aleyhi’s-sâlatu ve’s-selâmdan* hâtemu’l-enbiyâ Hazret-i Habîb-i Hudâ ve Rasûl-i müctebâ Muhammed Mustafâ *sallâllâhu aleyhi ve sellem* vakt-i sa’âdetine gelince ba’s olunan yüz yirmi dört bin peygamber halkı bu tevhid-i ma’bûdiyyete da’vet için irsâl olunmuşlardır. Nitekim nass-ı kerîm “*Vemâ erselnâ min kablike illâ ricâlen nûhî ileyhi ennehû lâ ilâhe illâ ene fa’budûn*” ana nâtıktır.⁶⁷

65 “Rahman’a çocuk isnat etmelerinden dolayı neredeyse gökler parçalanacak, yer yarılacak, dağlar yıkılıp çökecektir!” Meryem 19/90-91.

66 “İbrahim şöyle dedi: Yonttuğunuz putlara mı tapıyorsunuz? Oysa sizi de kendi ellerinizle yaptığınız bu putları da yaratan Allah’tır” Saffat 37/95-96.

67 “Senden önce gönderdiğimiz bütün peygamberlere, “Şüphesiz, benden başka hiçbir ilah yoktur. Öyleyse bana ibadet edin” diye vahyetmişizdir;”, Enbiyâ 21/25.

Şirkin şer'an kabîh ve mezmûm ve menhî itdüğü ve tevhîdin her âkile farz-ı ayn idüğü icmâ'-ı enbiyâ ile sâbit oldu. *Allâhumme sebbit-nâ ale't-tevhîd ve emitnâ aleyhi bi-hurmeti lâ ilâhe illallâhu Muhammedu'r-rasûlullâh.*

Kelâm tevhîd-i Bârîye müntehi oldu ise kelime-i tevhîdin fezâilinde teberrûken ve zikrâ birkaç hadîs-i şerîf nakl ve risâlei anınla hatm tasmîm [48a] olundu. *Müsne'de* Ahmed b. Hanbel *rahmetullâhi aleyh* Mu'az b. Cebel *raziyallâhu anh* hazretlerinden tahrîc ve anlar dahi Hazret-i Fahr-i Kâinât Rasûl-i Ekrem *sallâllâhu aleyhi ve sellem* hazretlerinden rivâyet buyururlar: "*Mefâtîhu'l-cenneti şehâdetu en lâ-ilâhe illâllâh*" Yani cennetin mefâtîhi tevhîd-i Hudâ'ya şehâdet-i sâdika eylemektir.⁶⁸

Yine Ahmed b. Hanbel, Ubâbde⁶⁹ b. es-Sâmit *raziyallâhu anh* hazretlerinden tahrîc ve anlar dahi Hazret-i Server-i Enbiyâ Rasûl-i Ekrem *sallâllâhu aleyhi ve sellem* hazretlerinden rivâyet iderek sa'âdet ile buyurmuşlar:

"Men şehide en lâ-ilâhe illâllâhu vahdehû lâ şerîke lehû ve enne Muhammeden abduhû ve rasûluhû ve enne İsâ abdullahi ve rasûlihî vebne emetihî ve kelimetuhû elkâhâ ilâ meryeme ve rûhun minhu, ve enne'l-cennete hakkun ve enne'n-nâre hakkun ve enne'l-ba'se hakkun, edlehehullahu'l-cennete alâ mâ kâne mine'l-amel min eyyi ebvâbi'l-cenneti'n-na'mâiyeti mâ şâe"

Yani "Her kim vahdâniyet-i Hudâ'ya ve Hazret-i Habîb-i Ekrem *aleyhi efdalu's-salâvât* hazretlerinin hakikat-i risâletine ve Hazret-i İsa *aleyhisselâm* Hakk'ın câriyesi Hazret-i Meryem'den 'kûn' kelimesi vâsıtasıyla hâsıl olmuş kulu ve envâ'-ı fisk u isyândan pâk u mutahhar bir rûh-i sâfıdır. Ve cennet ve cehennem hak ve gerçektir ve haşr-i cismânî gerçektir deyû şehâdet eylese Hak *sübhânehû ve teâlâ celle şânuhû* hazretleri ol kulunu muhayyer ider cennetin sekiz kapusundan herkanı kapusundan dilerse ol kapudan girsun deyû emr ider ve ol kul sâir a'mâlden her ne nev' amele mukarîn olursa dahi yani ol kulun îmanı fazl-ı Hak'la duhûl-i cennete sebeb olur.⁷⁰

Ve bir hadîs-i şerîf dahi İmâm Suyûtî *rahmetullahi aleyh,*

68 Ahmed b. Hanbel, *Müsne'de*, XXXVI/418.

69 Metinde عبادت şeklinde yazılmıştır.

70 Ahmed b. Hanbel, *Müsne'de*, XXXVII/428.

Cem'u'l-Cevâmi' ismiyle müsemma kitâbında Şirâzî'nin *Elkâb* ismiyle müsemma olan kitâbından nakl ider. Şirâzî ol kitapta Hazret-i İmâm Ali *kerremallâhu vecchêhu ve razıyallâhu anh* hazretlerinden tahrîc ider. İmâm Ali *raziyallâhu anh* dahi Hazret-i Seyyidu'l-Murselîn Rasûl-i Ekrem *sallâllâhu aleyhi ve sellem* hazretlerinden rivâyet buyurur: "*Kâle Rasûlullâh sallâllâhur aleyhi ve sellem hikâyeten an rabbihi, innê enellâhu lâ ilâhe illâ ene, men ekarrenî bi't-tevhîdi dehale hısnî ve men dehale hısnî emine azâbî*"

Yani Hazret-i Habîbullah *sallâllâhu aleyhi ve sellem* Allâhu Azîmu'ş-Şân'dan hikâyeten buyurur: Allâhu Azîmu'ş-Şân buyurur ki tahkîkan ben ma'bûd-bi'l-hakkım ve benden gayrı ma'bûd-bi'l-hak yoktur. Her kim benim vahdâniyetimi ikrâr iderse hıfzım kal'asına dâhil olur. Ve her kim hıfzım kal'asına dâhil olursa azâbımdan emîn olur⁷¹.

Bu mahalde nakl itdüğümüz ehâdîs-i şerîfe şeyhimiz câmi'-i ilm ve amel ve ihlâs veliyyullâh bilâ-şekk **[48b]** Medîne-i Münevvere'de mücâvir-i evkât iden Şeyh İbrahîm Gürânî⁷² merhumun *İnbâhu'l-Enbâh fi Tahkîki İrab-i Lâ-İlâhe İllallâh* ismiyle müsemma kitâbındandır.⁷³

Pes risâlemizi bununla hatm eyleyub sûre-i mükerreme-i İhlâs ve ehâdîs-i şerîfe ve Hazret-i Habîbullâh *sallâllâhu aleyhi ve sellem* ile Ehamu'r-Râhimîn'in fazl u kerem ve inâyetine tevessül olunup murâdât u maksûdât-ı süveriyeye ve mâneviyyeye ve dünyeviyyeye ve uhreviyyemizin eshel vech ile husûlü reca ve niyaz olunur.

Ve ale'l-husus sebeb-i nizâm-ı âlem, hâfi-i beyzâ-i İslâm ve nûr-i hadîka-i ehl-i îman ve pâdişâh-ı ehl-i İslâm ve pâdişâhımız ve efendimiz Sultân Ahmed Hân b. Sultân Mehmed Hân ibnu Sultân İbrahîm Hân hazretlerinin vücûd-i pürcûd ve sâye-i mes'ûdlarını ibâdullâh üzre memdûd eyleyub her ne cânibe teveccüh buyururlarsa müeyyed ve mansûr ve gâlib-i mutlak ve re'y-i zerrinleri muvaffak ve müsedded ve tedbîrât-ı umûri'l-cumhûr ola! Âmîn! Bi-hurmeti Seyyidi'l-Murselîn, salâvâtullahi ve selâmuhu aleyhi ve âlihi ecmâ'in

Temmet, Temmet, Temmet.

71 Ebu Abdillâh Muhammed b. Selame el-Kazâî, *Müsnevu's-Şihab*, (thk. Hamdi Abdulmeccid es-Selefi) Müessesetu'r-Risale, Beyrut 1985/1405, II/324

72 Burhaneddin İbrahim b. Hasan el-Kürdî es-Sührânî el-Gürânî (ö.1102/1690)

73 Bu eserin Süleymaniye Kütüphanesinde iki nüshası vardır: Carullah Bölümü Nr. 2069; Esad Efendi Nr. 3712.

Kaynakça

Abdurraûf el-Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr Şerhu Camiu's-Sagîr I-VI*, Dâru'l-Marife, Beyrut,1972/1391.

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (thk. Şuayb el-Arnaud-Adil Mürşid), Müessesetu'r-Risale, Beyrut 1412/1995.

Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn: Esmâu'l-Müellifin ve Asâru'l-Musannifîn I-II*, (trc. Kilisli Rifat Bilge; (tsh. İbnülemin Mahmud Kemal İnal, Avni Aktuç), Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara 1955.

Beyzâvî, Nâsıruddin Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer, *Envâru'-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl I-II*, Kahire, 1939/1358.

Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, el-Matbatu's-Selefiyye, Kâhire 1400.

Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri I-III*, İstanbul 1333.

Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, *Sünen*, Dâru'l-Muğnî, Riyad 1421/2000.

Ebu Abdillâh Muhammed b. Selame el-Kazâî, *Müsnedu's-Şihab I-II*, (thk. Hamdi Abdulmecid es-Selefi) Müessesetu'r-Risale, Beyrut 1985/1405.

Ebu Nuaym, Ahmed b. Abdullah b. İshak, *Hilyetu'l-Evliya I-IV*, Dâru'l-Fikr, Kahire 1996/1416.

Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-Luğa I-XV*, (Thk. Abdullah Derdîs) Dâru'l-Mısıryye Li't-Te'lîf, t.y.

Gazzalî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *Cevâhiru'l-Kur'ân ve Dureruhu*, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1990.

.....*Mişkâtu'l-Envâr ve Mısfâfu'l-Esrâr*, (thk. Abdülaziz İzzeddin Seyrevân), Beyrut 1407/1986.

Güney, Ahmet Faruk, *İbn Sina'dan Elmalı'ya İhlas Suresi Felsefî Tefsir Geleneği, -Bir Varlık İdrakinin Zemini Olarak İhlas Suresi Tefsiri-*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008.

İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, *Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr I-IV*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut 2009.

İbn Sînâ, Ebu Ali, *el-İşârât ve't-Tenbîhât I-III*, (thk. Süleyman Dünya), Dâru'l-Meârif, Kâhire, 3. bsm. ty.;

İsmail Cerrahoğlu, "Ata b. Ebu Rebâh", *DİA*, İstanbul 1991., IV/35-36.

Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifîn: Terâcimu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye I-IV*, Muessesetu'r-Risale, Beyrut 1994/1414.

Mehmed Süreyya, *Sicilli Osmânî I-IV*, Matbaatu'l-Âmire, İstanbul 1308.

Muhammed Eroğlu, "Dahhak b. Müzâhim", *DİA*, İstanbul 1993, VIII/410-411.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccac, *Sahîh-i Müslim*, Dâru Tayyibetin li'n-Neşr, Riyad 1416.

Mütercim Asım Efendi, *Kâmusu'l-Muhît Tercümesi I-IV*, (Hz. Mustafa Koç-Eyüp Tanrıverdi) Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul 2014.

Nesâî, Ebu Abdirrahman Ahmed b. Ali, *es-Sünenu'l-Kübrâ I-XII*, Muessesetu'r-Risale, Beyrut, 2001/1421.

Nisâbü'rî, Nizamuddin el-Hasan b. Muhammed, *Garâibu'l-Kur'ân ve Reğâibu'l-Furkân I-VI*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut 1996/1416.

Râzî, Ebu Abdillâh Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Gayb I-XXXII*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981/1401.

Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *el-Câmiu's-Sahîh*, (thk. Ahmed Muhammed Şakir), Kahire 1398/1978.

Tütün, Sevgi, "Mekkîzâde Mehmed Tâhir Efendi ve Tefsir Risalesi", *C.U. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, c. XVI, s.2, sy. 515-532.

Zemahşerî, Ebu'l- Kâsım Cârullah, *el-Keşşâf 'an Hakâik-ı Ğevâmidit-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Tevîl I-IV*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut 1995.

Bir Aktivist Olarak Hasan Basri Çantay'ın Düşüncesinde Pratik Ahlâk Temaları: Din ve Ahlâk Psikolojisi Perspektifinden Semantik Analizler*

Mustafa Koç*

Öz

Bu makalenin amacı, bir aktivist olarak Hasan Basri Çantay'ın düşüncesinde yer alan bazı pratik ahlâk temalarının semantik analizlerini yapmaktır. Çantay'ın hayatı, eserleri ve kişiliğiyle ilgili kısa bilgiler verilerek başlanan makalede ele alınan pratik ahlâk temalarının semantik analizleri, sosyal bütünleşme ve sosyal çözümler ile din arasındaki ilişki dikkate alınarak yapılmaya çalışılmıştır. Bu kapsamda (i) hoşgörülü olmak, (ii) iyiliği emretmek-kötülüğü yasaklamak, (iii) kötülüğe iyilikle karşılık vermek, (iv) yetimi korumak gibi sosyal bütünleşmeye vurgu yapan ahlâkî değerler ile (i) nifak/sosyal düzeni bozmak, (ii) dalkavukluk yapmak, (iii) evlilik dışı cinsel ilişkide bulunmak, (iv) içki içmek vb zararlı alışkanlıklar gibi sosyal çözülmeye vurgu yapan ahlâkî problemler din ile ilişkilendirilerek ele alınmıştır. Sonuç olarak, etno-metodolojik ve nomotetik yaklaşımlara dayalı pratik ahlâk temalı düşüncelerini oluşturan Çantay'ın, (a) yaşadığı dönemin bireysel ve sosyal sorunlarına ilgi duyduğu; (b) ülkenin savaş dönemi ve sonrasındaki çözüm bekleyen sorunlarına dinsel ve etik değerler çerçevesinde pratik çözüm önerileri içeren 'sosyal ahlâk reçeteleri' sunmaya çalıştığı saptanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hasan Basri Çantay, Sosyal Ahlâk, Sosyal Bütünleşme, Sosyal Çözüm

Abstract

Practical Moral Themes in Hasan Basri Çantay's Thought as an Activist: Semantic Analyses from the Perspective of Psychology of Religion and Moral Psychology

The aim of the article is to make semantic analyses of a number of practical moral themes which takes part in Hasan Basri Çantay's thought as an activist. In the article, beginning with brief information about Çantay's life, works and personality, the semantic analyses of practical moral themes have been performed by considering the relationship between

* Bu makale, Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından, 19-21 Eylül 2014 tarihleri arasında Balıkesir'de düzenlenen Vefatının 50. Yılında Hasan Basri Çantay Sempozyumu'nda, aynı başlıkla "sözel bildiri" olarak sunulmuştur.

** Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Bilim Dalı, mustafa-koc@balikesir.edu.tr

Mustafa Koç

religion and social integration-social disorganization. In this context, it has been discussed that moral values which emphasize on social integration such as '(i) to be tolerant, (ii) to enjoin the good and forbid the evil, (iii) to heap coals of fire, (iv) to protect orphans' as well as moral problems which emphasize on social disorganization such as '(i) discord/ to disrupt social order; (ii) to make flattery, (iii) to have sex outside of marriage, (iv) to drink alcohol etc. harmful habits' in relation with religion. In conclusion, it has been determined that Çantay who constituted the thoughts that practical moral theme based on ethnomethodological and nomothetic approaches, (a) interested the individual and social problems of era when he lived; (b) tried to offer 'social ethic prescriptions' that containing practical solutions in the context of religious and moral values to the problems which are unresolved in the country during and after the war.

Key Words: *Hasan Basri Çantay, Social Ethic, Social Integration, Social Disorganization*

Atıf: Mustafa Koç, "Bir Aktivist Olarak Hasan Basri Çantay'ın Düşüncesinde Pratik Ahlâk Temaları: Din ve Ahlâk Psikolojisi Perspektifinden Semantik Analizler", *KTÜİFD*, c.2, sy.2, Güz/2015, ss. 107 - 156.

Giriş

Sosyal yaşam içerisinde bireylerin güvenlik, huzur ve mutluluk içinde yaşamalarına yardımcı olan ahlâk olgusu, toplumun barış ve huzuru için de oldukça önemli bir psiko-sosyo-antropo-teolojik içerik ve fonksiyona sahiptir. Bireyler, ahlâkî özelliklerini içinde yaşadıkları kültürel ortamda ve fiziksel-sosyal gelişme süreçlerinde elde ederler. Ahlâkî gelişim, birey gelişiminin en önemli gelişimsel boyutlarından biri olarak değerlendirilir. Doğumundan yaşamının sonuna kadar biyo-psiko-sosyal gelişim içerikli farklı gelişim süreçleri yaşayan bireyin ahlâkî gelişimi de bu gelişim süreçlerine paralel olarak şekillenir. Sağlıklı bir ahlâkî gelişim süreci yapılandırabilmek için bu süreci yönlendiren çeşitli yaşamsal dinamiklerin etkisi, bireyin içinde yaşadığı sosyal yapının istek ve beklentilerine uygun olmalıdır. Dolayısıyla bu süreci etkileyen, bireye ahlâkî düşünce ve davranış yetisi kazandıran psiko-sosyal dinamiklerin neler olduğu ve bu dinamiklerin nitel ve nicel etkilerinin bilinmesi önemlidir. Ancak böylesi bir durumda, ahlâkî gelişim sürecinin istenilen biçimde denetlenip yönlendirilmesi ve geliştirilmesi mümkün olabilir.¹

Türkiye'nin kurtuluş savaşı yıllarında etnik ve dinsel refleksleri güçlü bir aktivist olarak Hasan Basri Çantay'ın düşünce dünyasında ön plana çıkmış olan sosyal ahlâk içerikli pratik ahlâk temaları, yukarıda sözü edilen bireysel ve sosyal ahlâkın gelişimi için toplumsal düzen içerisinde oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Dolayısıyla sosyal bütünleşme ve çözülme ile din arasındaki psiko-sosyo-antropo-teolojik ilişki bağlamında konuya bakıldığında; '(i) hoşgörülü olmak, (ii) iyiliği emretmek-kötülüğü yasaklamak, (iii) kötülüğe iyilikle karşılık vermek, (iv) yetimi korumak' gibi sosyal bütünleşmeye vurgu yapan ahlâkî değerler ile '(i) nifak/sosyal düzeni bozmak, (ii) dalkavukluk yapmak, (iii) evlilik dışı cinsel ilişkide bulunmak, (iv) içki içmek vb zararlı alışkanlıklar' gibi sosyal çözülmeye vurgu yapan ahlâkî problemlerin sosyal ahlâk içerikli pratik ahlâk temaları bağlamında gerek bireysel gerekse toplumsal yaşam için gerekli olan fonksiyonelliği ortadadır.

Öte yandan tarih boyunca her toplumda birey davranışlarını düzenleyen bazı temel kurallar vardır. Söz konusu bu kurallar, bireyler tarafından belli bir amaca hizmet etmek için planlanmış olmayıp sosyalleşme

1 Mustafa Şengün, "Ahlâkî gelişimin psiko-sosyal dinamikleri" *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23, (2007), s. 201-202.

sürecinde kültürel aktarımla gelişerek benimsenmiştir. Bireyler bunları yazılı metinler olarak değil, ötekiyle ilişki biçiminde sosyal yaşam içinde veya önceki kuşaktan gelen sözel aktarım yoluyla öğrenirler.² Teolojik düşünce sistemi içerisinde sözü edilen bu sosyal yaşam kurallarına ahlâkî değer aktarımı yapan en önemli ve güçlü psiko-sosyo-teolojik faktör ise 'din'dir.

Din ve hukuk gibi sosyal kurumların tarihsel varlık süreçlerinde ahlâk olgusunun önemli bir yeri vardır. Tarihsel süreç içerisinde yüksek tipli dinler, ahlâkî olanı emrederek toplum tarafından ahlâk dışı sayılan tutum ve davranışları yasaklamışlardır. Dolayısıyla din, bireyler üzerindeki manevî yaptırımlarıyla ahlâkî alana destek vermiştir. Aslında her din, inananları tarafından paylaşılan karakteristik bir tutumu, bir dünya görüşünü ve bir yaşam felsefesini beraberinde getirmektedir. Bu durumda inanan birey, karşılaştığı sorunların çözümünde kendine ahlâkî bir anlam çerçevesi oluşturmuş olmaktadır. İnanan bireyin yaşamında din, ahlâk olgusunu, ahlâk da yaşamın koordinatlarını belirlemektedir. Bu bağlamda İslâm, gerçekten çokça pratik ahlâk önerileri sunan bir ahlâk dinidir. Dolayısıyla adı geçen dinin kutsal kitabı olan Kur'an-ı Kerim, salt teorik bilgi vermeyip aynı zamanda yaşama dönük eylem bağlamındaki değerlerin altını çizmektedir. Bu nedenle İslâm teolojisinde ahlâkın kendisi bir bilim alanı olmayıp bizzat tutum ve davranış kalıpları olarak nelerin yapılp yapılamayacağına ilişkin direktifler veren eylem kalıplarıdır. Bu bağlamda İslâm'a göre ahlâkî davranışlar, aynı zamanda değer giydirilmiş eylemlerdir. Söz konusu bu ahlâkî davranışlar, bireyin benlik ve kişilik yapısı ile sosyal şartlar bileşkesinde sosyal düzenin devamı için ortaya çıkan bir gerçekleştirimdir.³ Bu teorik arka plandan hareketle bir aktivist olarak Çantay, İslâm ahlâkı merkezli geliştirdiği aksiyon temelli düşüncelerine, pratik ahlâk teması olarak yazılarında sıklıkla yer vermiştir.

Öte yandan bu çalışmada, din olgusu özellikle birbirine zıt konumlandırılarak dikotomik bir biçimde 'sosyal bütünleşme' ve 'sosyal çözülme' ile ilişkilendirilmiştir. Ele alınan konuya metodolojik olarak bakıldığında ise sosyal ve dinsel değerler bağlamında Hasan Basri Çantay'ın düşüncesinde yer alan pratik ahlâk temalarının analizinde 'semantik

2 Erol Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, bsk. 4, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2000), s. 93.

3 Mustafa Aydın, *İslâm Bağlamında Ahlâk: Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlâk* içinde, (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2007), s. 71-91.

analiz' yöntemi kullanılmaya çalışılmıştır. Hökeleklî'ye (1998) göre din psikolojisi metodolojisi içerisinde bilgi toplama araç ve teknikleri olarak konumlandırılan semantik analiz tekniği; bireylerin zihin yapılarını ve dünya görüşlerini anlamada bir yol olarak kabul edilmektedir. Son dönemlerde bazı din psikologlarının da bu metoda bağlı olarak bazı çalışmalar yürüttükleri görülmektedir. Bunun yanı sıra temel dinsel metinlere de uygulanabilen bu teknik, hâlen yaygın kullanımı olan ampirik desenlerden farklı olarak dinsel yaşamı anlama noktasında yeni bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.⁴ Aynı zamanda yöntem olarak 'dokümantasyon metod ve teknikleri'nin⁵ de kullanıldığı bu çalışmada, Çantay'ın konuyla ilgili görüşlerini yansıtan pratik ahlâk temalı yazılarına (n=11) ulaşılarak, yaşadığı dönemde basımı yapılan Sebilürreşad ve İslâm dergilerinde yayımlanan bu orijinal metinler üzerinde semantik analiz çalışması yapılmıştır.⁶ Bu semantik analizi yapılan temalar, Çantay'ın eserleri incelenerek üzerinde en çok vurgu yaptığı konulardan seçilmiştir. Bu analiz çalışmasını gerçekleştirebilmek için sık sık tırnak içi ["..."] orijinal metin atfı yapılarak Çantay'ın kendi kişisel düşüncelerinin ön planda tutulmasına dikkat edilmiştir.

Türk din ve ahlâk psikolojisi literatürüne bakıldığında, Çantay'ın düşünce dünyasında yer alan çeşitli konular üzerine şu ana kadar yapılmış semantik bir analiz çalışması bulunmamaktadır. Dolayısıyla böylesi literal bir gerçeklik, bu çalışmayı önemli kılmaktadır. Bunun yanı sıra araştırmanın sınırlılıkları açısından ele alınan kavramsal çerçeve, '(a) sosyal bütünlüşme ve din' bağlamında '(i) hoşgörülü olmak, (ii) iyiliği

4 Hayati Hökeleklî, *Din Psikolojisi*, bsk. 3, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1998), s. 14.

5 Zeki Arslantürk, *Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metot ve Teknikleri*, bsk. 2, (İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995), s. 64-67.

6 Hasan Basri Çantay, "Yetimler hakkında-I: Çocuk Esirgeme Kurumu'na İthaf", *Sebilürreşad Dergisi*, 1/13, (1948), s. 198; "Yetimler hakkında-II: Çocuk Esirgeme Kurumu'na İthaf", *Sebilürreşad Dergisi*, 1/14, (1948), s.212; "Neme Lazım", *Sebilürreşad Dergisi*, 1/7, (1948), s. 106; "Müslümanlık Hayat Dinidir", *Sebilürreşad Dergisi*, 1/14, (1948), s. 217; "Bozgunculuk Hakkında", *İslâm Dergisi*, 1/8, (1956), s. 2-3; "Kur'an-ı Kerim Tefsiri: İçki, Kumar ve Fal Hakkında", *İslâm Dergisi*, 1/6, (1956), s. 2-3; "Kur'an-ı Kerim Tefsiri: Kur'an Diliyle İslâmî Düsturlar-Kötülüğe İyilikle Mukabele Etmek", *İslâm Dergisi*, 1/9, (1957), s. 2-3; "Tefsir-i Şerif", *Sebilürreşad Dergisi*, 1/10, (1957), s. 3; "Fuhuş salgını-I", *İslâm Dergisi*, 3/6, (1960), s. 172-173; "Fuhuş salgını-II", *İslâm Dergisi*, 4/7, (1960), s. 204; "Fuhuş salgını-III", *İslâm Dergisi*, 7/10, (1960), s. 306-307; "Kur'an-ı Kerim Tefsiri: Dalkavukluk Etmeyiniz", *İslâm Dergisi*, 5/40, (1961), s. 98.

emretmek-kötülüğü yasaklamak, (iii) kötülüğe iyilikle karşılık vermek ve (iv) yetimi korumak'; '(b) sosyal çözümler ve din' bağlamında ise '(i) nifak/sosyal düzeni bozmak, (ii) dalkavukluk yapmak, (iii) evlilik dışı cinsel ilişkide bulunmak, (iv) içki içmek vb zararlı alışkanlıklar' ile sınırlanmıştır. Çalışmadaki bu pratik ahlâk temalarının saptanmasında ve sınırlandırılmasında, Çantay'ın konuyla ilgili düşüncelerini ortaya koyan yayımlanmış çalışma başlıkları ve içerikleri ile yazılarındaki tema/konu sıklıkları gibi faktörler belirleyici olmuştur.

a. Hasan Basri Çantay'ın Hayatı ve Eserleri

18 Kasım 1887 tarihinde Balıkesir'de doğan Çantay'ın babası Çantayzâde Halil Cenâbî Efendi, annesi ise Kepsutlu Hatice hanımdır. İlk öğrenimini İbtida-i Kebir'de yaptıktan sonra Balıkesir İdâdîsi/Lisesi'ne başlamıştır. Dördüncü sınıfta iken babasının 1903 yılında ölümü üzerine annesi ve kardeşlerine bakabilmek için okulu bırakmak zorunda kalmıştır. Balıkesir Mutasarrıfı Ömer Ali Bey'in dikkatini çeken Çantay, Bayındırlık Müdürlüğü'ne memur olarak atanmıştır. Öte yandan aynı zamanda Ragıpzade Ahmed Naci Efendi'den Arapça öğrenimine devam eden Çantay, daha sonra Yazı İşleri Memurluğu'na geçirilmiştir. Bir yandan eğitim yaşamına devam ederken öte taraftan edebiyat, hukuk, iktisat ve maliye alanlarında bireysel okumalar yapan Çantay, aynı zamanda 'Nasihât ve Balıkesir' gazetelerinde de çeşitli konularda köşe yazıları yazmıştır. Bir süre 'Karesi Gazetesi'ni çıkaran Çantay, bu gazetenin kazancısıyla Vilayet Matbaası'nı kurmuştur. Sekiz sayfa olarak yayım hayatına başlayan ve ilk sayısı 1914'de yayımlanan Karesi Gazetesi, bir süre sonra resmî bir kimlik kazanmıştır.

Öte yandan Türkçe, Yazı, Edebiyat, Hitabet ve Arapça dersleri öğretmenliği de yapan Çantay, I. Dünya Savaşı'nın sonlarına doğru 'Ses Gazetesi'ni yayınlamaya başlamıştır. Millî Mücadelenin başladığı yıllarda İstanbul Hükümetine sert eleştirileriyle bilinen adı geçen bu gazete, topluma sosyal farkındalık kazandırma bağlamında Balıkesir ve çevresinde büyük hizmetler vermiştir. I. İzmir Kongresi'ne katılmak için İzmir'e giden Çantay, hakkında çıkarılan tutuklama emri gereği kendisini arayanlardan kurtulmak için buradan kaçarak Balıkesir civarında dokuz ay gibi uzun bir süre dolaşarak Balıkesir yöresinde Millî Mücadele azmini güçlendirmek için farkındalık artırıcı önemli çalışmalar yapmıştır. Birinci Büyük Millet Meclisi'nin açılışında Çantay, Karesi (Balıkesir) milletvekili olarak

seçilmiştir. Şairlik yönü olması sebebiyle dostlukları daha önceki yıllara dayanan Mehmet Akif Ersoy ile görüşmeleri Ankara'da daha da gelişerek devam eden Çantay, milletvekilliğinin ardından tekrar Balıkesir'e dönerek bir süre Şehit Çocukları Yuvası Müdürlüğü yapmıştır. 1928 yılında emekliye ayrılan Çantay, ölümüne kadar resmi bir görev kabul etmeyip tekrardan bilimsel çalışmalara başlayarak önemli eserler kaleme almıştır. 3 Aralık 1964 tarihinde 78 yaşında İstanbul'da vefat eden Çantay'ın mezarı Mehmet Akif Ersoy'unda mezarının bulunduğu Edirnekapı Şehitliği'nde bulunmaktadır.⁷

Dönemin çeşitli gazetelerinde yayımlanan çok sayıda makaleleri, şiirleri ve gazete yazıları bulunan Çantay'ın basılmış ve basılmamış birçok eseri bulunmaktadır. Bunlardan basımı yapılan eserleri şunlardır: (i)-Mektepli Yavrularımız; (ii)-Müslümanlıkta Himaye-i Etfal; (iii)-Ülkü Edebiyatı; (iv)-Fıkıh-ı Ekber Tercümesi; (v)-Kur'an-ı Hakim ve Me'al-i Kerim; (vi)-Akifnâme; (vii)-On Kere Kırk Hadis-Hadisler; (viii)-Zekâ Demetleri; (ix)-Kara Günler ve İbret Levhaları; (x)-The Straight Path of Islam/İslâm'ın Doğru Yolu. Çantay'ın eserleri üzerine Türkiye'de yapılan akademik araştırmalara bakıldığında, en çok Temel İslâm Bilimleri/Tefsir alanında 'Kur'an-ı Hâkim ve Me'al-i Kerim' isimli Kur'an tercümesi üzerine bilimsel çalışmaların yoğunlaştığı görülmektedir.⁸

Ayrıca Çantay'ın yukarıdaki basılı eserlerinin yanı sıra basılmamış çalışmaları ise şunlardır: (i)-Divan-ı Lüğatı't-Türk Tercümesi; (ii)-Şifa-yı Şerif Tercümesi; (iii)-Hucetü'llahi'l-Baliğa Tercümesi ve Şerhi; (iv)-Türk Savları; (v)-Kalendername; (vi)-İslâm'da Cihad ve İdman; (vii)-Dokuz

7 Mücteba Uğur, "Ölümünün 10. Yıldönümü Münasebetiyle Hasan Basri Çantay (1887-1964)" *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 13/6, (1974), s. 375-378; Uğur, *Hasan Basri Çantay*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), s. 1-42.

8 Örnek çalışmalar için bkz. Abdullah Yılmaz, *Hasan Basri Çantay ve Meal-i Kerim'indeki Tefsir Kısımlarının Analizi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), (Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), s. 31-92; İbrahim H. Karşlı, "Hasan Basri Çantay'ın Kur'an-ı Hakim ve Meâl-i Kerim'deki Tercüme Metodu" *EKEV Akademi Dergisi*, 13, (2002), s. 153-182; Gülgün Yazıcı, Hasan Basri Çantay'dan Yaşar Nuri Öztürk'e Kur'an Meallerinde Türkçe'nin Serüveni, *Kur'an Mealleri Sempozyumu: Eleştiriler ve Öneriler-2* içinde, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), s. 383-396; Hasan Yılmaz, "Elmalılı ve Çantay'ın 'Mukaddimeleri' Özelinde 'Çeviri Olgusu' ve 'Kur'an Meallerine' dair", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30, (2008), s. 93-119; Sadık Erenbaş, *Hasan Basri Çantay'ın Tefsir İlmindeki Yeri*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). (Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), s. 34-88.

Derste Arapça ve Farsça Elifba; (viii)-Maneviyat-ı Askeriye Dersleri; (ix)-Edebî Kaideler; (x)-Gazetecilik Yüzünden; (xi)-Ticarî İkrar; (xii)-İstimplâk.⁹

b. Hasan Basri Çantay'ın Kişiliği

İnsanlık tarihinde kişilik olarak önemli hizmetler yapmış olan bireyler ve onların kişilik analizleri, tanınırlıklarının arttırılmasında önemli bir yer tutmaktadır. Bu bağlamda yakın Türkiye tarihi açısından önemli bir yere sahip olan Çantay'ın kişilik analizi üzerine çalışma yapan din psikoloğu Çetin'e göre, çok yönlü bir kişiliğe sahip olan Çantay'ın kişiliği, tek boyut üzerinden daha çok çeşitli kategorilerde ele alınıp analiz edilebilir. Çetin, yapmış olduğu söz konusu kişilik analizinde, Çantay'ı; "(a) üstün zihinsel yeteneklere sahip, (b) kendini gerçekleştirmiş, (c) toplumsal ilgisi yüksek, (d) sorumluluk ve fedakârlık duygusu gelişmiş, (e) millî ve manevî değerlere bağlı, (f) hayal ve sezgi dünyası güçlü, (g) estetik duygusu güçlü, (h) kendine güvenen, karalı ve (i) nebevî tip dindar" bir kişi olarak betimlemiştir.¹⁰

Çantay'a ilişkin kişilik analizlerinde tespiti yapılan bir diğer kişilik boyutu ise 'pratik ahlâkın önemini savunan bir kişi olmasıdır. Bu bağlamda bireysel ve sosyal yaşamda ahlâkın önemini ısrarla vurgulayan Çantay, ahlâkın felsefî yönünü çok iyi bilmesine rağmen ülkenin içinde yaşadığı tarihsel gerçeklik gereği daha çok onun pratik, yani bireysel ve sosyal yaşama yansıyan yönüne ağırlık vermiştir. "Alçakgönüllü, nazik, az ve öz konuşan, insanları kırmayan, onları önemseyen, merhametli ve çevresine duyarlı" birey olan Çantay, sosyal gelişmenin güvencesi olarak ahlâkî olgunluğu ve yetkinliği bir ön şart olarak görmüştür.¹¹

Öte yandan din, kurumsal ve sosyal boyutuyla örnek bir model figür olarak Çantay'ın kişiliğini pozitif yönde etkilerken; kişilik yapısının da kendisinde sağlıklı bir dindarlık gelişimini desteklediği söylenebilir. Dola-

9 Uğur, *DİB Dergisi*, s. 376-378; İ. Hakkı Mercan - İlker Er, XX. Yüzyıl Türk İlim Adamlarından Balıkesirli Hasan Basri Çantay ve Onun Kütüphanesi, *Darülfunun İlahiyat Sempozyumu Bildirileri* içinde, (İstanbul: byy. 2010), s. 67-69; eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Uğur, *Hasan Basri Çantay*, 49-68; Mercan - Er, *Çantay ve Kütüphanesi*, 66-72.

10 Özer Çetin, "Hasan Basri Çantay'ın Kişiliği", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/12, (2010), s. 12-26.

11 Çetin, *Çantay'ın Kişiliği*, s. 22.

yısıyla Çantay'ın, 'bilişsel çelişkilerden uzak, yaşamın gerçeklerine önem veren, haksızlıkların karşısında net bir tutum ve duruş sergileyen, sosyal ilgisi yüksek, ahlâkçı, duygusal kararlılığa sahip, sorumluluk ve fedakârlık duygusu güçlü, samimi, gelişime açık, kendisini gerçekleştirmiş, millî ve manevî değerlere bağlı, davranışlarında süreklilik ve bütünlük sahibi' olarak yaşamını dinsel ölçütlere göre düzenleyen kişiliğe sahip bir aktivist olduğu iddia edilebilir.¹²

c. Sosyal ve Dinsel Değerler Bağlamında Hasan Basri Çantay'ın Düşüncesinde Pratik Ahlâk Temaları

İçinde yaşadığı dönemin 'kanaat önderi' olarak Çantay'ın, ülkenin Kurtuluş Savaşı dönemindeki sosyal yapısını analiz ederken İbn-i Haldun gibi 'organizmacı' bir sosyolojik yaklaşıma sahip olduğu söylenebilir. Bu bağlamda o, bireyleri ve toplumu insan bedeni gibi bir bütün olarak değerlendirdiği için bireysel değişimin sosyal değişimi etkileyeceği görüşündedir. Konuyla ilgili olarak "İslâm dini, bütün sâliklerini ve hatta bütün insanı bir uzuv gibi mütalaa etmiş fertlerin teemmülünü cemiyetlere mal eylemiştir"¹³ şeklindeki düşüncesi bu konudaki anlayışını ortaya koymaktadır. Bu noktada Çantay'ın, sosyal yapıyı açıklamada organizmacı görüşün devamı olarak 'yapısalcı-fonksiyonalist' bir yaklaşım içerisinde olduğu da söylenebilir. Dini, toplumsal yapıyı şekillendiren önemli bir kurum olarak gören Çantay, toplumsal yapı dikkate alındığında Türk milletinin tarihsel süreç içerisinde İslâm diniyle kaynaştığını ve başka sistemlerin bu toplumun dinamiklerinde işlemeyeceğini vurgulamaktadır. Sosyal yapıyı açıklarken toplumsal süreçleri de dikkate alan Çantay'a göre, değişme talepleri nasıl olursa olsun toplumun yapısına uygun olmalıdır.¹⁴

Çantay, Türkiye'nin Kurtuluş Savaşı yıllarında yaşayan bir aktivist olarak toplumsal bütünleşmeyi sağlayabilmenin ve buna karşın da toplumsal çözülme önleyebilmenin yolunun sosyal ve dinsel değerler bağlamında İslâm'ın emir ve yasakları çerçevesinde şekillenmiş bir İslâm ahlâkı ile mümkün olabileceğini vurgulamaktadır. Bu düşüncesinin bir

12 Çetin, *age.*, s. 28

13 Hasan Basri Çantay, "Müslümanlık Hayat Dinidir", *Sebilürreşad Dergisi*, 1/14, (1948), s. 217' den nakleden Muhammed Gündoğdu, *Hasan Basri Çantay'da Din ve Toplum*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009), s. 53.

14 Gündoğdu, *Çantay'da Din ve Toplum*, s. 52-55.

ürünü olarak, yazılarında teorik anlamda ahlâk felsefesi yapmak yerine –içinde yaşadığı dönemin- ülke koşullarını da dikkate alarak pratik yaşam içerisinde doğrudan karşılığı olabilecek pratik ahlâk temalarını ele alıp aktarmanın daha yararlı olduğu düşüncesindedir.

Çalışmanın bundan sonraki aşamasında ise sosyal ahlâkçı bir aktivist olarak Hasan Basri Çantay'ın düşüncesinde yer alan bazı pratik ahlâk temalarının din ve ahlâk psikolojisi perspektifinden semantik analizleri yer almaktadır.

c.a. Sosyal Bütünleşme ve Din Bağlamında Pratik Ahlâk Temaları

Bir toplumu ortaya çıkaran bireylerin farklı gruplarının ve daha geniş çeşitli ünitelerinin karşılıklı bağımlılık ve uyum içerisinde bir düzen oluşturacak biçimde birleşmeleri süreci olan sosyal bütünleşme/social integration, bir diğer bağlamda toplum ve/veya sosyal grup içinde baskın olan kültürel değerlerin toplumu meydana getiren bireyler tarafından alınarak özümsemesi ve böylece bireylerin toplumun sosyo-kültürel değerlerini kazanarak onunla uyumlu bir şekilde yaşayabilmeleri sürecini ifade etmektedir.¹⁵

Temelde din ve/veya özellikle de İslâm dini, millî birlik ve bütünleşmeyi önemli bir yaşamsal ilke olarak görmektedir. Bu sebeple İslâm, modern dönemde Müslüman milletlerin hemen hepsinin 'din kardeşliği' vurgusuyla birer birer millî bütünleşmelerini sağlamada önemli bir rol oynayabilmiştir.¹⁶ İslâm dininin sosyal bütünleştirme fonksiyonu, imandan sonra aksiyona dönük olarak dinsel pratiklere ilişkin bir pozisyona sahiptir. Dinsel pratiklerin, Allah'a ve topluma dönük olmak üzere iki temel yönü vardır. Bu bağlamda birlikte kılınan namazlar, özellikle ezan, kolektif bilinci dinamik tutan önemli bir psiko-sosyo-teolojik olgudur. Sevgi ve ilgiyi arttırarak bireydeki yalnızlık duygusunu gideren bu tip dinsel ritüeller, bireylerdeki güven ve dayanışma duygusunu güçlendirebilmektedir. Oruç, zekât ve hac gibi dinsel pratiklerin yanı sıra toplumda var olan dinsel tabanlı pratik ahlâk kuralları da, birey ve toplum üzerinde aynı psi-

15 Ali Coşkun, "Sosyal Bütünleşme, Sosyal Çözüm ve Din", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 13, (2004), s. 112-113.

16 Ünver Günay, Din ve Sosyal Bütünleşme, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6, (1989), s. 13-14; Özcan Güngör, "Kur'an'da Sosyal Bütünleşme", *Diyanet İlmî Dergi*, 2/43, (2007), s. 181-182.

ko-sosyal etkiyi yapabilmektedir.¹⁷ Sözü edilen bu etkiyi bir aktivist olarak dikkate alan Çantay, sosyal bütünleşme ve din bağlamında 'hoşgörülü olmak, iyiliği emretmek-kötülüğü yasaklamak, kötülüğe iyilikle karşılık vermek ve yetimi korumak' gibi sosyal ahlâk içerikli bazı pratik ahlâk temaları üzerinde sıklıkla durmuştur.

c.a.a. 'Hoşgörülü Olma'ya İlişkin Yaklaşımı

Hoşgörü/tolerance, bireyin kendi düşünce ve inançlarına karşı olan düşünce ve inançları olabildiği ölçüde hoş görme durumunu ifade etmektedir. Ayrıca, 'tutum ve davranışlarda daraltma ve umursamazlık arasındaki orta bir yol, dengeli hareket ve karşılıklı ilişkilerin kolaylığı' gibi anlamlara da gelen bu kavram, psiko-sosyal açıdan kişilerarası ilişkilerde orta yolu takip etmek ve dengeli olmak noktasında önemlidir. Bunun yanı sıra farklı dil, cins, din, inanç ve anlayış bakımından öteki/lerin varlığından rahatsızlık duymama anlamına gelen hoşgörü, insan hak ve özgürlüklerinin hiçbir dış etkenlerle karşılaşmadan rahat bir şekilde kullanım olanağı bulabilmesi anlamını da içermektedir.

Bireyin sadece kendi iç dünyasına kapanmadan, bulunduğu çerçevenin dışında kalan fikir ve düşüncelerin varlığını kabul etmesi, onlara alçakgönüllü bir biçimde yaklaşım ben-merkezcilik anlayışından uzak bir tutum sergilemesi hoşgörü ortamını oluşturabilir. Bu bağlamda, doğuştan kaynaklanan her türlü farklılığı doğal kabul eden ve bu yönüyle de kınamaya yer vermeyen ahlâkî bir olgu olarak hoşgörünün temelinde teolojik içeriğe sahip 'fitrat' olgusu da vardır. Başka bir ifadeyle ırk, dil, cinsiyet, inanç ve düşünce gibi bireylerin hiçbir katkısı olmadan doğuştan getirdiği biyo-psiko-sosyo-etno-teolojik içerikli temel olgu ve özellikler, hoşgörü çerçevesinde ele alınmaktadır.¹⁸

Sosyal ahlâk bağlamında, yukarıda verilen teorik arka planı dikkate alarak Çantay'ın 'hoşgörülü olma'ya ilişkin öne çıkan düşüncelerinden bazılarını ise şu şekilde yer vermek mümkündür:

"Bir dil sürçmesinden yahut ani kızgınlıktan doğan bir tek kelimenin bile ne kavgalara ne mahkemelerde sürekli tartışmalara sebep olduğunu görüyoruz. Küçük kusurları bile mikroskop aleti ile büyütür gibi

17 Yümni Sezen, *İslâm'ın Sosyolojik Yorumu*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), s.104-105.

18 Ömer Aslan, "Hoşgörü ve Tolerans Kavramlarına Etimolojik Açıdan Analitik Bir Yaklaşım" *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/5, (2001), s. 358-376.

dağ haline getirmek habbeyi kubbe yapmak, zamane kabadayılarının pek cirkin adetlerinden olmuştur. Büyük hazdan yani yüksek ve olgun Müslümanlık ve insan şuurundan, kötülüğe katmerli iyilik etmek his ve zevkinden nasiplenmiş olmak şöyle dursun, en basit müsamahayı ve sabrı bile semtine uğratmayan adamların hali ne acınacak hallerdendir. Onların ruhunda şeytanî ve nefsanî bir ifrit çöreklenmiştir. ...kötülüğe en güzel surette iyilikle hatta iyiliklerle mukabele etmek, Müslümanlığın seçkin şiarı olan sabrın kârıdır. Sabır bazılarının zannettiği gibi her şeye miskince boyun eğmek değil, meşru işlerde mertçe ve Müslümanca tahammül ve mukavemet etmek, zorlukları azimle yenmektir. ...içtimai ahengi, millî birliği bozan, kardeş ile kardeşi, baba ile evladı, dost ile dostu birbirine düşman eden bu gibi kötü huylarla mücadele en başta gelen vazifelerimizden olmalıdır. Müminler, birbirine sabrı ve hakkı tavsiye ile mükelleftirler.”¹⁹

Konuyla ilgili yukarıda aktarılan düşüncelerinden de anlaşılacağı üzere Hasan Basri Çantay, Türk milletinin birlik ve dirlik içinde yaşaması için temelde hoşgörüyü dayalı bir toplum yapısını öngörmektedir.²⁰ Öteki/lerle iletişim kurma sırasında ortaya çıkan ve psiko-sosyal boyutlu bir kavram olan hoşgörünün ‘affetme, kusura bakmama, farklılıkları anlayışla karşılama, bireyi daraltıp sıkıştırıcı yaklaşımlardan uzak durarak dengeyi koruma, medenî olma ve düşünceleri karşılıklı anlayış içerisinde tartışabilme’ gibi semantik anlamları da içerdiği söylenebilir. Yani hoşgörü, karşılaşılan olayların ve düşüncelerin çeşitli yönleriyle ele alınarak kuralların daha esnek ve toleranslı bir biçimde uygulanmasını ifade etmektedir. Hoşgörüdeki temel ilke, bireyin karşısındakini kendine benzetme çabasının tersi olarak ötekine, kendi istediği gibi olabilme olanağı tanımaktır.

Kişiler arası ilişkilerdeki dengeyi koruyan ve tarafları birbirlerine yakınlaştıran hoşgörü, duygusal bir tavır olarak bireyin her konuda hemfikir olması, aldırış etmemesi, olaylara kayıtsız kalması veya kendi inançlarından ve öz-benliğinden ödün vermesi değil; aksine farklılıkların bilincine varması, değişik düşünce ve kimliklere anlayışla bakabilmesi durumudur. Bir başka açıdan öteki/lerden nefret etmeme bilincini kazandıran bir erdem olarak hoşgörü, ahlâkî sistemlerin en temel bileşeni ve diğer bileşenlere de kaynaklık edebilecek önemli bir olgudur. İslâm teolo-

19 Hasan Basri Çantay, “Kur’an-ı Kerim Tefsiri: Kur’an Diliyle İslâmî Düsturlar-Kötülüğe İyilikle Mukabele Etmek” *İslâm Dergisi*, 1/9, (1957), s. 2-3.

20 Gündoğdu, *Çantay’da Din ve Toplum*, s.78.

jisi açısından sosyal ilişkilerde hoşgörü, temel yaşamsal bir bileşen olarak değerlendirilmektedir. İslâm'ın kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim'de ise toplum içerisinde 'hoşgörüslükte bulunup insanlara zulüm eden, böbürlenerek kendini beğenen, hainlik yapıp günah işleyen, yeryüzünde bozgunculuk çıkartarak haddi aşan, büyüklük taslayan ve gururlanıp şımaran' bireylerin hoşgörü sınırlarını aşan davranışlarının yanlışlığı açık bir dille eleştirilmektedir.²¹ Görüldüğü gibi İslâm teolojisindeki bireyi temel alan değerlendirmelerde, kendisinden başlayarak uzak ve yakın sosyal çevresine karşı sergilediği davranış biçimleri esas alınmaktadır.²²

c.a.b. 'İyiliği Emretme-Kötülüğü Yasaklama'ya İlişkin Yaklaşımı

İslâm teolojisindeki sosyal ahlâk bağlamında toplumsal düzenin devamı için gerekli olan önemli konulardan bir diğeri de iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamaktır. Burada teknik bir teolojik kavram olarak 'maruf', İslâm dinin emrettiği; 'münker' ise yasakladığı şeyler anlamına gelmektedir. Başka bir ifadeyle, teolojik bağlamda Kur'an ve sünnete uygun düşen şeye maruf; uygun düşmeyen şeye de münker denilmektedir. İslâm teolojisinde, sosyal ve bireysel yaşama dönük en dinamik emirlerinden birini teşkil eden bu esas, bütün bir sosyal sistemi içine almaktadır. Öte yandan İslâm dini, genel kurallarına uymayan ve sosyal düzeni bozan durumları kabul etmez. İslâm'ın kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim, "İyilikte ve fenalıktan sakınmada yardımlaşın; günah işleme ve aşırı gitmekte yardımlaşmayın"²³, ayetiyle sosyal fonksiyonların sıkışması veya işlevsiz kalma durumuna karşı idealist bir tutum takınmaktadır. Toplumun bütünleşme ve birleşme yönünden düzenlenmesi ile bozulması bazen aldatici şekilde birbirleriyle karıştırılabilir. Buna benzer negatif görüntü ve durumlarda, İslâm dini gerçek sosyal bütünleşmeye özen göstermiştir.

İslâm teolojisinde toplumun temeli kabul edilerek sık sık dile getirilen iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak olgusu, tüm inanan bireylere bir sorumluluk yüklemiştir.²⁴ Bir toplumda iyiliği emretmek ve kötülüğü

21 Bkz. 3/Al-i İmran 57, 140; 42/Şûra 40; 4/Nisa 36, 107; 31/Lokman 18; 57/Hadid 23; 22/Hacc 38; 5/Mâide 64, 87; 28/Kasas 76-77; 16/Nahl 23.

22 Hüseyin Yılmaz, "Hz. Peygamber'in Eğitiminde Bir İlke Olarak Hoşgörü", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/1, (2004), s. 110-114; ayrıca bkz. Beyza Bilgin, "İslâm ve Hoşgörü", *Diyanet İlmî Dergi*, 34/1, (1998), s.115-128.

23 5/Maide 2.

24 Örnekler için bkz. 3/Al-i İmran 104, 110; 5/Maide 78-79; 9/Tevbe 67.

yasaklamak ilkesi, sosyal ahlâk ilkeleri çerçevesinde işletilmezse giderek kötü olan işler birer kural yani bir yaşama biçimi şekline dönüşerek sosyal çözümlere ve çöküntülere sebep olabilir. İslâm teolojisinde, dinamik toplum modeli bağlamında şayet dinamikliğin yerini statik bir toplum yapısı alırsa maddî ve manevî alanda müslüman toplumun üstünlük hakkını kaybedeceği için buna her dönem ve toplum içinde dikkat edilmesi gerektiği vurgulanmıştır. İnanan bireyler arasında canlı bir organizma gibi sürekli toplumsal beraberliğin olması, ancak sosyal bütünleşme adına sigorta görevi yapan İslâm dininin bu dinamik ilkesiyle mümkün olabilir.²⁵

Sosyal ahlâk ve değerler bağlamında yukarıda verilen teolojik arka planı dikkate alarak Çantay'ın 'iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama'ya ilişkin görüşlerini yansıtan düşünceleri aşağıdaki gibidir:

"...vazife insanın gerek kendine gerek ailesine gerek komşularına gerek yakınlarına gerek millet ve memleketine ve nihayet gerek Allah'ına ve gerek Allah'ın yarattıklarına karşı ifâsını boynuna aldığı borçtur. Kalbinde iman olan herkes bu borcunu ölünceye kadar doğrulukla aşk ile yapmaya mecburdur. Vazifesini hakkıyla ifa etmeyenlerin imanı muhakkak ki zayıftır. Bu vatanın selameti, bu milletin refahı her ferdin nefsi ve maşerî borçlarını tam ve kâmil bir surette ödemesine bağlıdır. İslâm'da ihmal yoktur, tembellik yoktur, vurdumduymazlık ve neme lazımcılık yoktur. Ancak ve ancak vazife vardır. Şeyhül İslâm Zembilli Ali Efendi'ye sormuşlar; Kıyâmet alâmetlerinin başı nedir, demiş ki neme lazım... Bu ayet²⁶ mealindeki doğru yolu bulunca kaydında, hem fertlerin şahsi vazifeleri hem insanlara iyilik tavsiye etmek kötülüğten vazgeçirmeye çalışmak vazifeleri dâhildir. Yoksa bu neme lazımcılık değildir. Her ferdin kendi vazifesi kendi vazifesini hakkıyla idrak ve ifâ eder bir olgunluğa ermesi sayesinde o gibi fertlerden teşekkül eden cemiyetlerin de salah kazanacağından hiç şüphe yoktur. İslâm'da yekdiğerine hakkı ve sabrı tavsiye etmek esas bir vazifedir."²⁷

Çantay, bireylerin toplum içinde yaşamasının bir sonucu olarak tüm topluluk üyelerinin sosyal sorumluluğunun olduğunu söylemektedir. Bu sorumluluğun, toplumun diğer bireylerini güzele ve doğruya yönlendirme şeklinde ortaya çıkması gerektiğini vurgulayan Çantay'a göre, sosyal

25 Güngör, "Kur'an'da Sosyal Bütünleşme", s. 182-184.

26 5/ Maide 105.

27 Çantay, "Neme Lazım", s. 106; "Tefsir-i Şerif", s. 3.

ahlâk bağlamında hiçkimse bu sorumluluktan kurtulamaz.²⁸ Yukarıdaki metinde, 'iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak' konusunu, sosyal ahlâk bağlamında ele alan Çantay'ın, konuyu ahlâk ve değerler psikolojisi ekseninde değerlendirdiği söylenebilir.

İslâm teolojisine göre 'iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak / el-emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehyu ani'l-münker' prensibi, genel olarak dinsel ve ahlâkî bir yükümlülüktür. Ancak söz konusu bu yükümlülüğün kimler tarafından yapılacağı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Dolayısıyla İslâm teolojisi hakkında yeterli düzeyde teknik bilgi ve donanımı olmayanların konuyla ilgili yapacağı aktiviteler, toplum içerisinde yeni kötülöklere, aynılıklara, fitne ve kargaşaya neden olabilir. Bu gibi teknik sorunları ortadan kaldırmak amacıyla bu görevi yerine getirebilecek düzeyde eğitilmiş ve resmi otorite tarafından görevlendirilmiş kurumlarca bu türden bir görevin yapılması anlayışı genel kabul görmüştür. Ancak iyiliğin yaygınlaştırılması ve kötülüğün oluşmaması için gerekli ortamları hazırlamak sadece resmî otoritenin değil, bütün bireylere düşen sosyal bir görev ve ödevdir. Bu bağlamda her inanan birey, bir yönüyle bu prensibi yerine getirmekle yükümlüdür.²⁹

c.a.c. 'Kötülüğe İyilikle Karşılık Verme'ye İlişkin Yaklaşımı

İslâm teolojisinde, genel olarak her türlü kurulan sosyal ilişkilerin pozitif sonuçlar verebilmesi için bazı metodolojik yaklaşımlar önerilmektedir. Önerilen bu tür yöntemlerden biri de "kötülüğe iyilikle karşılık vermek" ilkesidir.³⁰ İslâm dininin kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim'deki konuyla ilgili bu teolojik referanslarda, kötülüğe iyilikle karşılık verme ilkesi bağlamında bir taraftan mü'min bireyleri bilinçlendirip harekete geçirme hedeflenirken; öte yandan bu ilkenin uygulanması durumunda elde edilecek kazanımlardan söz edilmektedir. Bu kapsamda kötülüğe iyilikle karşılık vermek, iradesi güçlü ve olgun bireylerin yapabileceği, pratikte gerçekleştirilmesi zor, fakat önemli bir sosyal ahlâk ilkelerinden biri olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla yapılan kötülöklere karşılık vermeyip bunun yerine hataları affetmek temelde büyük bir ahlâkî erdemdir. Ancak, burada

28 Gündoğdu, *Çantay'da Din ve Toplum*, s. 79.

29 Selim Özarslan, "İyiliği Emretmek ve Kötülükten Sakındırmak (El-emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehyu ani'l-münker) Prensibi Üzerine Bir İnceleme", *Diyanet İlmî Dergi*, 42/3, (2006), s. 93-94.

30 28/Kasas 54-55; 41/Fussilet 34-35; 23/Mü'minûn 96; 13/Ra'd 19-22.

sadece nötr bir pozisyon olarak affetmekle yetinmeyip yapılan kötülüğe karşı aynı zamanda pozitif bir aksiyon olarak bir de iyilikle karşılık verme söz konusudur.

Temelde İslâm ahlâkî kötülüğe karşı iyilikte bulunma eylemini, gerçek bir ahlâkî erdem olarak önermektedir. Çünkü birey, kendisine iyilik yapılmasından hoşlanır. Yapılan iyilikler, kötü duyguları yok edip sevginin çoğalmasına fırsat verdiği için intikam duygusu temel alınarak kötülüğe kötülükle karşılık vermenin pratikte bir yararı yoktur. Bu sebeple yeryüzündeki birçok ahlâk öğretisinde, ‘düşmanlardan nefret etmek, kin duymak, öç almaya çalışmak yerine onlara acımak, anlayışlı ve içten davranmak, yardım etmek, hatta onlar için dua etmek’ gibi önemli dinsel ve etik değerler önerilmiştir. İslâm’ı din olarak seçenlerin üstün ahlâkî özelliklerine dikkat çekilen İslâm teolojisinde, ‘cehâlete hilm ile yaklaşmak, kötü sözlere iyilikle karşılık vermek, kötülüğü ortadan kaldırmak için iyilikle yaklaşmak, kötülüğe eşit dozda karşılık vermeyip bağışlamak’³¹ gibi pratikler, toplum içerisinde iyi insan olmanın ölçütlerinden kabul edilmektedir. Bu tür bir karakterin ortaya çıkardığı sosyal yarar ise kötülük yapanların sebep olduğu zararın giderilip iyiliğin ve erdemin öteki/lere aktarılacak onlara rehberlik yapılması yönüyle pedagojik bir değer de taşımaktadır.³²

Sosyal ahlâk bağlamında yukarıda verilen teorik arka planı dikkate alarak Çantay’ın ‘kötülüğe iyilikle karşılık vermek’ konusuna ilişkin görüşleri şu şekildedir:

“Kötülüğe en güzel surette iyilikle, hatta iyiliklerle mukabele etmek müslümanlığın mümtaz şiarı olan ‘sabr’ın kârıdır. Sabr, bazılarının sandığı gibi herşeye miskinçe boyun eğmek değil, meşru işlerde merdce ve müslümanca tahammül ve mukavemet etmek, zorlukları azm-ü sebatla yenmektir. ...ya bir dil sürçmesinden yahut ânî hiddetten doğan bir tek kelimenin bile ne kavgalara ve mahkemelerde sürekli karşılaşmalara sebep olduğunu görüyoruz. Küçük kusurları bile mikroskop aleti ile büyütür gibi dağ haline getirmek, ‘habbeyi hubbe’ yapmak, zamane kabadayılarının pek çirkin adetlerinden olmuştur. ...büyük hazdan, yani yüksek ve

31 Örnek için bkz. 28/Kasas 54-55.

32 Abdurrahman Kasapoğlu, “İnsan İlişkilerinde Önemli Bir Kur’an İlkesi: Kötülüğü İyilikle Savmak”, *Hikmet Yurdu: Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 5, (2010), s. 81-88.

olgun müslümanlık ve insanlık şuurundan, kötülüğe katmerli iyilik etmek his ve zevkinden nasıpdâr olmak şöyle dursun, en basit bir müsamaha-yı ve sabrı bile semtine uğratmayan adamların hali ne acınacak hallerdendir. Onların ruhunda şeytanî ve nefsanî bir ifrit çöreklenmiş, bağdaş kurmuştur. ...İçtimaî ahengi, milli birliği bozan, kardeşle kardeşi, baba ile evladı, dostla dostu birbirine düşman eden bu gibi kötü huylarla mücadele etmek en başta gelen vazifelerimizden olmalıdır.”³³

Yukarıdaki metne bakıldığında, bir aktivist olarak Çantay'ın, sosyal yaşam içerisinde bilerek veya bilmeyerek bazı yanlışlıkların, hataların ve/veya kötülüklerin yapılabileceğini –sosyolojik bir olgu olarak- kabul ettiği, ancak bu kötülüklerle, kötülükle değil de iyilikle karşılık verilerek başa çıkabilmenin mümkün olduğunu vurguladığı söylenebilir. Çantay'ın, sözü edilen bu başa çıkma sürecinde ‘sabretmek’ olgusuna özel bir önem verdiği de dikkati çekmektedir.

Pozitif davranış modelleri üretmenin birey üzerindeki etkisi bilinen bir gerçekliktir. Bu bağlamda İslâm dininin kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim'de İslâm peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v.)'e seslenilerek: *“İyilikle kötülük bir olmaz. Sen kötülüğü en güzel olan şeyle sav. O zaman bakarsın ki seninle arasında düşmanlık bulunan kimse, sanki sıcak bir dost oluvermiştir. Bu (kötülüğü iyilikle savma olgunluğuna) ancak sabredenler kavuşturulur. Buna ancak hayırdan pay sahibi olan kimseler kavuşturulur”*³⁴ şeklinde öğüt verilmektedir. Dolayısıyla iyilik ile kötülük ve adalet ile zulüm gibi birbirine zıt yaşamsal olgular arasında önemli semantik farklılıklar söz konusudur. Doğası gereği kötülüğü sevmeyen birey, ondan nefret ettiği için iyilik ve doğruluk gibi ahlâkî erdemler, onun benliğinde karşı konulamaz bir pozitif yönelişe neden olabilir.

Konuya tersinden bakıldığında ise kötülüğe karşı iyilikle karşılık vermek, belirli düzeyde bir ahlâkî olgunluğu gerektirdiği için psikolojik olarak son derece zor bir yönelimdir. Bunun yapılabilmesi için –Çantay'ın da yukarıdaki yazısında belirttiği gibi- öncelikle sınırsız bir sabır yönelimine ihtiyaç vardır. Dolayısıyla kötülüğe iyilikle karşılık verme erdemi göstererek kutsal kitap Kur'an'ı Kerim'in bu konudaki önerilerini ancak ‘sabırlı insan olma’ olgunluğuna ulaşanlar, ‘haksızlığa tahammül edebilenler, hilm/yumuşaklık gösterebilenler, öfkelerini yenebilenler, intikam

33 Çantay, “Kötülüğe İyilikle Mukabele Etmek”, s. 2.

34 41/Fussilet 34-35.

duygusu taşımayanlar' yapabilirler. Bu tür erdemli bir tutum ve davranış sergileyebilmek, ahlâksızlığa karşı güzel ahlâk ile karşılık verebilmek güçlü bir ruhsal yapıya sahip olmayı gerektirmektedir. İslâm teolojisine göre bu türden üstün ahlâk sahibi bireyler, ölüm ötesi yaşamda da büyük ödül olarak 'cennet nimetlerine' kavuşacaklardır. Burada sözü edilen tutum ve davranış ile öncelikli amaç, kötülük yapan bireyi yeniden kazanabilmektir. Dolayısıyla kötülüğe iyilikle karşılık verebilme erdeminin -öğrenilebilen bir davranış olarak- eğitim yoluyla kazanılan ve pekiştirilen bir davranış olduğu dikkate alındığında bunun kazanımı için sabır ve irade eğitiminin ön plana çıktığı görülmektedir.³⁵

c.a.d. 'Yetimi Koruma'ya İlişkin Yaklaşımı

Etimolojik olarak 'yetim' sözcüğü, Arapça'da 'yalnız kalmak, baba-sız kalmak, muhtaç olmak' anlamlarına gelen 'ye-te-me' kökünden türemiş bir sıfattır. Sözlükte; 'yalnız kalmış, tek kişi, eşsiz' anlamlarına gelen 'yetimlik', temelde 'yalnızlık' demektir. İslâm teolojisinde teknik bir terim olarak yetim, 'ergenlik döneminden önce babası ölen çocuk' anlamına gelmektedir. Kelimenin semantik analizinden de anlaşıldığı gibi 'yetimlik' ve 'öksüzlük' aslında 'yalnızlığın ve güçsüzlüğün' bir ifadesidir.

Doğumundan sonra kendi kendine yeterli bir duruma gelebilmek için başkasına bağımlı olarak en uzun dönem yaşayan canlı türünün insan olduğu söylenebilir. Bu bağlamda çocuğun ruh sağlığı yerinde bir canlı olarak büyüebilmesi için anne-baba sevgisi ve şefkatiyle yetiştirilmesi son derece önemlidir. Bir ailede çocuk için anne-baba her zaman maddî ve manevî bir gücü ve güveni temsil etmektedir. Bu sebeple, gerek annenin gerekse babanın yokluğu, çocuklar için psikolojik bir eksikliklerdir. Özellikle babasız büyüyen bir çocuk, psikolojik olarak baba şefkatinin yokluğunu, yaşamının tüm dönemlerinde hissedebilir. Sadece ekonomik ihtiyaçlarının karşılanması ruh sağlığı açısından yeterli olmayan çocuk, hem anne hem de baba tarafından sevgi ve şefkat gösterilmeye muhtaçtır. Bu nedenle çocuğun sağlıklı bir birey olarak yetişmesinde, anne ve babanın rolü tartışılmaz bir öneme sahiptir. Sözü edilen bu psiko-sosyal gerçeklik, yetimlerin sorunlarının çözümünde sosyal duyarlılığın gerekliliğini ortaya koymaktadır. Problemin eksenini yalnızlık ve sahipsizlikten ortaya çıktığına göre, sosyal ahlâk açısından anne-babası yaşadığı halde sahipsiz çocuk-

35 Kasapoğlu, "Kötülüğü İyilikle Svmak", s. 89-93.

lar da –dolaylı biçimde- yetimler kapsamında değerlendirilebilir. Çünkü buradaki sorun babanın veya annenin ölmüş olması değil; bu figürlerin ölümü sonucunda bağlanma kanallarının kapanmasıyla ortaya çıkan ‘çocuğun yalnızlığı ve sahihsizliği’dir. Dolayısıyla sahihsiz olan her çocuğa, ailesi tarafından sahip çıkılincaya kadar sosyal sorumluluk açısından yetim gibi davranılabilir.³⁶ İslâm teolojisine göre, bu tür bir durumda mutlaka sosyal dayanışma mekanizmaları aktive edilmelidir.

Kendisinin de bir yetim olması sebebiyle bu konuya ayrı bir önem veren Çantay, milletvekilliği sonrasında tekrar Balıkesir’e döndüğünde 132 şehid çocuğunun eğitimi için kurulan yetiştirme yurdunda bir süre müdürlük de yapmıştır.³⁷ Bu bağlamda Balıkesir’de bulunan Çocuk Esirgeme Kurumu için yazdığı yazı şu şekildedir:

“Yetimlerimizin İslâm nazarındaki mevkileri pek yüksektir. Gerek Kur’an’da, gerek Ehâdisi Nebeviyyede, bu hususta birçok emirler ve tavsiyeler vardır. Bunlara imtisal eden müslümanlar, kendi aralarında yaşayan, büyüyen yetimleri, öksüzlüklerini hissettirmemek şartıyla daima şefkat sinelerine basmışlardır. Bu sayede yetimler arasında bu dine, bu millette en büyük hizmetler ifa eden birçok büyük adamlar yetişmiştir. ...Eğer maddi âlemde olduğu gibi, bizde de içtimaî sınıf farkları gözetilmiş, zalim ve mazlum adlarıyla iki sınıf karşı karşıya gelmiş olsaydı, milli tarihimizi şeref sahifeleriyle dolduran büyüklerimizden birçoğu bütün zekâlarına, fitrî kabiliyetlerine rağmen şüphe yok ki, heder olup toprağa gömülmüş bulunurdu. ...insanlar arasında en hakiki beraberlik ve demokrasi düsturlarını kuran Resulüallah sallallahü aleyhi ve sellem de bizzat yetim olarak büyüdü. ...İçtimaî heyetimiz arasında yetimlerin kazandığı bu şerefli mevkiler en çok ve en başta müslümanlığa müslümanlığın yetimlere ait yüksek telkinlerine, sarsılmaz ve fitrî esaslarına borçludur. ...(Namazda) yüzlerinizi doğu ve batı yönüne döndürmeniz; birr (taat bu) değildir. Fakat birr; Allah’a, âhîret gününe, meleklerle, Kitaba ve peygamberlere îman eden, malı (nı Allah) sevgisiyle (yahud: mala olan sevgisine rağmen) akrabaya, yetimlere, yoksullara, yol oğluna (Yolda kalmış müsâfirlere), dilenenlere ve köle ve esirler (i kurtarmay) a veren, namazı (nı) dosdoğru kılan, zekâtı (nı) veren (kimselerin), ahidleşdikleri zaman sözlerini yerine geti-

36 Cemal Ağırman, “Fert ve Toplumun Yetim ve Öksüzlere Karşı Sorumlulukları”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 7/2, (2007), s. 10-12.

37 Emin Işık, “Çantay, Hasan Basri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, VIII, s. 218.

renler (in), sıkıntıda ve hastalıkta ve muhaarebenin kızıdığı zamanlarda sabr-u metanet gösterenler (in birridir). Onlar (yok mu? îmanlarında ve birr-ü taat iddiasında) saadık olanlar onlardır ve onlar takvaaya erenlerin de ta kendileridir.³⁸, “Gerçek, yetimlerin mallarını haksız (ve haram) olarak yiyenler karınlarına ancak bir ateş yemiş olurlar. Onlar çılgın bir ateşe (cehenneme) gireceklerdir.”³⁹, “O halde, yetime gelince: (Ona sakın) kahretme.”⁴⁰ Görülüyor ki yetimlerin himayesi yalnız millî ve vatanî bir vazife olmakla kalmayıp İslâm’ın temelleri ve yüksek ibadetleri arasında da en mühim ve müstesna bir yer işgal ediyor. ...Şeyh Sâdi merhum ‘Bustan’ında diyor ki; Bir yetimin başı önüne eğildiğini, boynunu büktüğünü gördün mü, kendi çocuğunun yüzüne sakın öpücük kondurma! Yetimin gözyaşını merhametinle sil, temizle. Yüzündeki toprağı şefkatinle silk! Yetim çocuklar deyince onların derdini ben anlarım. Çünkü babam, ben henüz çocukken başımdan gitmişti!”⁴¹

Sosyal ahlâk aktivisti olarak Çantay, yukarıda yer alan düşüncelerinde, yetimlere karşı görev ve ödevleri sadece sosyal bir sorumluluk olarak değerlendirmeyip aynı zamanda dinsel bir pratik olarak görmektedir. Çantay’ın bu yaklaşımından hareketle, yetim ve öksüzlere karşı bireysel ve sosyal sorumluluklar, maddî ve manevî olmak üzere iki ana eksenle değerlendirilebilir. Bu kapsamda maddî sorumluluklar, ‘yetim ve öksüzlerin malını ve canını korumak; beslenme, giyinme ve barınma gibi ihtiyaçlarını karşılamak’ şeklinde ifade edilebilir. Öte yandan manevî sorumluluklar ise ‘şefkat dolu davranışlar sergilemek, sevgi dolu bir ortam hazırlamak, eğitimiyle ilgilenmek, dinsel bilgiler vermek, güzel bir ahlâk kazandırmak’ gibi psiko-pedagojik gelişimi ilgilendiren eylemleri içermektedir.

İslâm teolojisine göre birey, kendi çocuğunun başta dinsel ve ahlâkî olmak üzere her türlü eğitiminden sorumlu olduğu gibi bakımını üstlendiği yetim ve öksüzün de her türlü eğitiminden sorumludur. Bu bağlamda İslâm dininde, yetimlere karşı merhametsizce davranılması yasaklamış ve bu tür kötü tutum ve davranışlar sergileyenler kınanırken,⁴² onlara iyi

38 2/Bakara 177.

39 4/Nisa 10.

40 93/Duhâ 9.

41 Çantay, “Yetimler hakkında-I”, s. 198; “Yetimler hakkında-II”, s. 212.

42 Bkz. 107/Ma’ûn 1-3; 2/Bakara 83.

davrananlar ise övülmüştür.⁴³ Yetim ve öksüz bakım sürecinin doğal olarak yürütülmesinde sevgi duygusunun rolü büyüktür. Dolayısıyla yetime, öncelikle birinci derecedeki akrabaların sevgi göstererek sahip çıkması gerekmektedir. Akrabalardan sahip çıkacak kimse yoksa bunu devlet veya istenmesi durumunda devletin uygun göreceği kimseler üstlenebilir. Toplumların yetim algısı, vicdanî ve ahlâkî açıdan oldukça önemlidir. Haklarını savunabilecek yakınları olmadığı için bakımlarını üstlenen kişiler tarafından rahatlıkla kötüye kullanılabilirler. Bu dezavantajlı grupları koruma altına alan kişiler, onları minnet altında bırakarak yaptıkları iyilikleri başlarına kakabilirler. Veya ailenin diğer bireylerinden daha farklı bir uygulama yaparak bu çocuklara, fizyolojik veya psikolojik şiddet uygulanabilir.⁴⁴

c.b. Sosyal Çözülme ve Din Bağlamında Pratik Ahlâk Temaları

Bir toplumun suç, şiddet, alkolizm vb. bazı sosyal sorunlardaki yıkıcı bir artışla karakterize edilen durumunu ifade eden sosyal çözülme/ social disorganization, literatürde genellikle sosyal yapının bozulması ve sosyal kontrolün çökmesi bağlamında tanımlanmaktadır. Dolayısıyla toplumda işbirliği, ortak değerler, inançlar, birlik ve disiplin varsa sosyal organizasyondan söz edilebilir. Buna karşılık sosyal çatışmalar, ahlâkî çöküntüler ve düzensizlikler baskın bir durumdaysa o toplumda ciddi sorunların varlığından söz edilebilir. Dolayısıyla literatürde semantik bağlamda kötümser bir özellik taşıyan sosyal çözülme kavramı, tehlikeli bir duruma işaret etmektedir.⁴⁵ Semantik olarak 'sosyal çözülme' kavramı, 'sosyal bütünleşme'nin karşısında konumlanan bir içeriğe sahiptir. Bu çerçevede bir ülkede sosyal bütünleşmeyi sağlayan şartlarda bozulma başladığı zaman doğal olarak 'sosyal çözülme' süreci de başlamış olur.⁴⁶

Psiko-sosyal açıdan toplumsal düzen, içten ve dıştan gelen bir takım etkilerle sürekli bir değişim içindedir. Bu değişim ve yenilik hareketleri, bazen sosyal düzeni bozacak nitelikte olabilir. Psiko-sosyo-teolojik

43 Bkz. 76/İnsan 8.

44 Ağırman, "Fert ve Toplumun Yetim ve Öksüzlere Karşı Sorumlulukları", s. 12-18; ayrıca krş. Halil Altuntaş, "Kur'an ve Sünnet Perspektifiyle Yetimler ve Öksüzler", 4. *Din Şûrası-Tebliğ ve Müzakeleri-2* içinde, (Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2009), s. 100-114.

45 S. Kızılcılık - Y. Erjem, *Açıklamalı Sosyoloji Terimleri Sözlüğü*, (Konya: Göksu Matbaası, 1992), s. 371; ayrıca bkz. Mustafa Coşturoğlu, *Toplumsal Çözülme-Toplumsal Patoloji*, (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1992).

46 Vejdi Bilgin, *Sosyal Çözülme ve Din*, (Samsun: Etüt Yayınları, 1997), s.17.

bağlamda dinin yapısında, sözü edilen bu tehditleri hafifletme ve sosyal düzenin yapısını destekleme görevi yapan 'sosyalleşme, sosyal kontrol ve yasallaştırma' olmak üzere üç temel fonksiyonun olduğu görülmektedir.⁴⁷ Sosyal çözülme konusuna İslâm dini özelinde ve yabancılaşma ekseninde bakıldığında ise İslâm'ı yaşamaya çalışan toplumların bu din ile çatışmayan kültürel kimliklerini ve millî varlıklarını koruduğu ifade edilebilir. Bu bakımdan süreç içerisindeki yabancılaşma olgusu, her iki yönden dinsel ve kültürel sonuçlar doğurmuş ve dine yabancılaşma süreci de, toplumun tümüyle kendine yabancılaşmasını aynı derinlikte etkilemiştir.⁴⁸

Çalışmanın bu bölümünde de, gerek teorik gerekse pratik olarak İslâm teolojisi'nde 'ahlâk-dışı' olarak tanımlanan tutum ve davranışlar üzerinden Hasan Basri Çantay'ın düşüncelerinde sosyal çözülme ve din bağlamında yer alan sosyal ahlâk içerikli 'nifak/sosyal düzeni bozmak, dalkavukluk yapmak, evlilik dışı cinsel ilişkide bulunmak, içki içmek vb. zararlı alışkanlıklar' gibi bazı pratik ahlâk temalarının analizleri yapılmaya çalışılmıştır.

c.b.a. 'Nifak/Sosyal Düzeni Bozma'ya İlişkin Yaklaşımı

İslâm teolojisine göre semantik olarak nifak; 'kalbinde inkârını gizlediği halde diliyle imanını açıklamak' ve 'kâfirin inkârını gizleyerek mümin ve müslüman görünmesi' gibi anlamlara gelmektedir. Ayrılık çıkarıp sosyal düzeni bozan kişiye ise 'küfrünü ya da şüphesini gizleyip müslüman olduğunu açıklayan kimse' anlamında "münafık" denmektedir.⁴⁹ İslâm dininin kutsal kitabı olan Kur'an-ı Kerim'deki münafık betimlemesine bakıldığında, gerçekte kâfir olmakla beraber, genelde dünyevî çıkarlar ve endişelere dayalı olarak müslümanları aldatmak amacıyla imanını açıklayan ve iman ile küfür arasında gelgitleri ve şüpheleri olan bir kişiliğin resmedildiği görülmektedir.⁵⁰ Münafık tipler, sosyal yaşam içerisinde ger-

47 Bilgin, *Sosyal Çözülme ve Din*, s. 31; ayrıca krş. Ejder Okumuş, *Dinin Meşrulaştırma Gücü*, (İstanbul: Özgü Yayınları, 2005), s. 47-76.

48 Sezen, *İslâm'ın Sosyolojik Yorumu*, s. 105-106; bkz. Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. A. Coşkun, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1993), s. 131-155; N. Ahmet Özalp, (1983). *Prens Sait Halim Paşa: Toplumsal Çözülme-Buhranlarımız*, (İstanbul: Burhan Yayınları, 1983), s. 147-183.

49 Hülya Alper, "Nifak ya da İmandaki Çatışma: Kur'an-ı Kerim Bağlamında Nifak Psikolojisi Üzerine Bir İnceleme", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22/1, (2002), s. 6.

50 Bkz. 2/ Bakara 10; 4/Nisa 137-138; 63/Münafıkun 3.

çek kimlikleriyle ortaya çıkmaktan kaçındıkları için gizli ve karanlık bir kişiliği temsil etmektedirler. Müslüman olduklarını söylese bile inkâra saparak gizlediklerinin aksini dışa vurmaları sebebiyle aldatma merkezli ve kuşkulu bir dindarlık modeline sahiptirler. Ayrıca bu tarz bir yaşam felsefesi, bazı psikologların “mış gibi bir yaşam” olarak betimledikleri psikolojik yapıyı da çağrıştırmaktadır. Bu bağlamda, nifak olgusunun semantik arka planını öteki/leri aldatma düşüncesinin oluşturduğunu söylemek mümkündür.⁵¹

Tarihsel süreçte birbirinden farklı din ve inanç sistemlerine inananlar olduğu gibi bunların aksini düşünerek inananlar hatta inkâr edenler de var olagelmıştır. Konuya İslâm dini özelinde bakıldığında ise İslâm'ın doğasında zorlama olmadığını, dolayısıyla bireyleri inanmak ve inanmamak konusunda serbest bıraktığı görülmektedir. Bununla beraber bazı inananlar, dinin öğretilerine karşı kalplerinde inkâr ve şüphe taşıdıkları halde müslüman olduklarını ifade etmişlerdir. İşte böyle bir dinsel yönelim biçimi, İslâm inanç atlasında –teknik bir terim olarak- siyah-beyaz karelerden daha çok gri ve bulanık bir alanı tasvir eden nifak kavramıyla açıklanmaktadır. Bir yönüyle inanç sahtekârlığı olan nifak, şüphe ve kuşkuların sarmaladığı bir kişilik ve karakter deformasyonudur. Ayrıca bireylerin kendilerini inşa eden dinamiklere ve ilkelere ters düşmesinin yanında benlik çatışmalarını vurgulayan psiko-sosyo-teolojik içerikli bir olgudur.⁵²

Sosyal ahlâk ve değerler bağlamında yukarıda verilen psiko-sosyo-teolojik arka planı dikkate alarak Çantay'ın ‘nifak/sosyal düzeni bozma’ya ilişkin görüşlerine aşağıdaki düşünceleri örnek verilebilir:

...“Eğer mü'minlerden iki zümre birbiriyle döğüşürlerse aralarını (bulub) barışdırın. Eğer onlardan biri diğerine karşı haalâ tecâvüz ediyorsa siz, o tecâvüz edenle, Allahın emrine dönünceye kadar, savasın. Binnetice eğer (Allahın emrine) dönerse artık adaletle aralarını (bulub) barışdırın. (Her işinizde) adalet (le hareket) edin. Allah, şübhesiz ki, adil olanı sever. Mü'minler ancak kardeşdirler. O halde iki kardeşinizin arasını (bulub) barışdırın. Allahdan korkun. Tâki esirgenesiniz. Ey îman edenler, bir kavm diğer bir kavm ile alay etmesin. Olurki (alay edilenler Allah in-

51 2/Bakara 8-9.

52 Yunus Ekin, “Nifakın Mahiyeti ve Tanınmasında Semiyotik Verilerin Önemi”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 8/22, (2005), 131-140.

dinde) kendilerinden (ya'ni alay edenlerden) daha hayırlıdır. Kadınlar da kadınları (eğlenceye almasın). Olurki onlar (eğlenceye alınanlar) kendilerinden daha hayırlıdır. (Kendi) kendinizi ayıblamayın. Birbirinizi kötü lâkâblarla çağırmayın. İmandan sonra faasıklık ne kötü addır! Kim (Allahın yasak ettiği şeylerden) tevbe etmezse onlar zaalimlerin ta kendileridir. Ey îman edenler, zannın bir çoğundan kaçının. Çünkü ba'zı zan (vardır ki) günahdır. Birbirinizin kusurunu araştırmayın. Kiminiz de kiminizi arkasından çekişdirmesin. Sizden her hangi biriniz ölü kardeşinin etini yemekden hoşlanır mı? İşte bundan tiksindiniz! Allahdan korkun. Çünkü Allah tevbeleri kabul edendir, çok esirgeyicidir. Ey insanlar, hakıykat biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Sizi, (sırf) birbirinizle tanışmanız için büyük büyük cem'iyetiere, küçük küçük kabilelere ayırdık. Şübhesiz ki sizin Allah nezdinde en şerefliiniz takvaca en ileride olanınızdır. Hakıykatent Allah her şey'i bilen, her şeyden haberdâr olandır.⁵³ Meallerini yazdığımız bu ayetler, görülüyor ki, içtimaî nizam ve vahdetin temel kaidelerini teşkil etmektedir. Kur'an'ın diğer birçok ayetlerinde bunlara benzer daha nice içtimaî düsturlar vardır ki herbiri ittiba eden millet, cemiyet ve fertlerin dünyada da, ahirette de refah ve saadetlerini temine kâfidir. ...'ittiba eden' dedik; çünkü adı müslüman olan, müslümanlığı ancak kendilerinin inhisarı malı sanan bazı ferd ve cemiyetleri görüyoruz ki amel ve hareketleri bu yüce düsturlara taban tabana aykırıdır. Kârları ve şiarları ihtirasın, nifâkın, ayrılığın esîr veya âmili olmaktır. Dillerinden düşürmedikleri, bir alet gibi sık sık kullandıkları Kur'an-ı hakîm – sevgili peygamberimizin tabiri veçhile – 'onların hançerelerinden yukarı çıkmamıştır.' Onlar Kur'an'ın, Kur'an onların hasmıdır. Veyl dostu düşman, düşmanı dost bilen ihtiras ve gaflet kullarına! Nereye gidiyorsunuz? Kızıl cehenneme mi? Yukarıya mevzu olarak yazdığımız ayet-i kerime vatanda kötü haberler yayan, menfi propaganda yapan kara kalpli herkese şâmildir. Binbir nikaba bürünerek milletin huzurunu kaçırın o adamlar en büyük düşmanlarımızdan daha düşman sefillerdir. Türk kalesinin içerisinde sinsi sinsi faaliyetlerde bulunan onların zararı daha büyüktür, daha içtendir. Onlar temiz ciğerlerimizi çürütmeyi kaseden 'fasık' verem mikroplarıdır. ... Aziz dindaşlarım, dikkat edelim, çok nâzik bir devre içindeyiz. Bu devreden Allah'ın inayetiyle kurtulacağız. Bu, muhakkaktır. Yalnız bize düşen dinî ve millî vazife birlik kalemizde en küçük bir gediğin bile açılmamasına titizlikle çalışmak ve kulağımıza gelen her habere –aslını faslına tahkik

53 49/Hucurât 9-13.

etmeden- inanmamaktır.”⁵⁴

Sosyal düzeni bozmaya ilişkin yazmış olduğu bu yazıda, ülkenin savaş yıllarında zor zamanlardan geçtiğini hatırlatan Çantay, vatanın sonunu düşünmeden ihtiraslı bir psikoloji içerisinde münâfıklık belirtileri gösteren kişilerden olunmaması gerektiğini ve bu tip kararsız ve kendilerine güvensiz kişiliklere karşı sosyal bir duyarlılık geliştirip dikkatli olunması gerektiği yönünde sosyal ahlâk bağlamında bazı ikazlarda bulunduğu görülmektedir. Bu bağlamda, îman ve inkâr arasında gel-gitler yaşayan ve sürekli bir ikilem içinde bulunan münâfıklar kendinden emin olmayan ve bir konumda sâbit kalamayan zayıf karakterli kişilerdir. Zaten herhangi bir inanca veya ideolojiye karşı çıkmak için bireyin öncelikle psikolojik olarak kendini güçlü hissetmesi gerekir. Her karşıt duruş için psikolojik bir enerjiye ihtiyaç olması sebebiyle münâfıklar, sözü edilen bu gücü kendilerinde göremezler.

İslâm dininin kutsal kitabı Kur'ân-ı Kerîm'de yukarıda adı geçen bu olgu; “Sizden olduklarına yemin ederler. Oysaki onlar, sizden değildir, ne var ki münâfıklar korkak bir topluluktur” şeklinde dile getirilmektedir.⁵⁵ Aslında kendi iç dünyalarında yaşadıkları huzursuzluk ve dağınıklık, imanın verdiği güvenden yoksun olma sebebiyle onları olumsuz anlamda aşırı bir duyarlılığa itmiştir. Öyle ki çevrelerindeki olayları sürekli olarak olumsuz bakış açısıyla değerlendirdikleri gibi normal yaşam akışının dışında gelişen herhangi bir olayı da kendilerine karşıymış gibi zannederler. Onların bu durumları Kur'ân-ı Kerîm'de “...Her gürültüyü kendi aleyhlerine sanırlar...”⁵⁶ ayetiyle betimlenmektedir. Bütün bu özellikler göz önünde bulundurulduğunda, ölüm tehlikesinin fazla olduğu savaş gibi durumlarda münâfıkların kendilerini geri çekmeleri ve savaşa katılmamak için mazeret üretmeleri daha iyi anlaşılacaktır. –Çantay'ın yukarıdaki yazısında da belirtildiği gibi- münâfıkların, savaş dönemlerinde gösterdikleri tutum ve davranışlar, müminlere karşı samimi olmadıklarını belgeleyen önemli yaşamsal olaylar arasında değerlendirilebilir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de, münâfıkların müminleri sevmedikleri, dış görünüşün tersine kalplerinde inananlara karşı kin ve nefret duygularının baskın olduğu belirtilmek-

54 Çantay, “Bozgunculuk Hakkında”, s. 2-3.

55 9/Tevbe 56.

56 63/Münâfikûn 4.

tedir.⁵⁷ Sonuç olarak, imanın bireye verdiği iç huzurundan yoksun olan münâfıkların korkulu ve tedirgin durumlarının, öteki/lere karşı negatif duygular beslemelerine neden olduğu söylenebilir.

İslâm teolojisinde, sosyal düzeni bozanların aynı zamanda kibirli ve cimri, gösterişe ve dünya malına düşkün ve egoist bir yapıya sahip olduklarını da yer almaktadır.⁵⁸ Aslında bütün bu ahlâk-dışılığın temelinde, münâfıkların faydacı bir kimlik ve kişiliğe sahip olmaları yatmaktadır. Bu bağlamda onlar kişisel çıkarlarını ön planda tutmaları ve geçici dünya kazançlarını tercih etmeleri sebebiyle, “ahlâksızlık” olarak nitelenen pek çok davranışı doğal olarak sergilemektedirler. Dolayısıyla bu dinsel tipolojide, ‘içinde bulunduğu şartlarda kendisine pratik faydalar sağlayacak biçimde yaşamını düzenleyerek manevî ve sosyal yükümlülüklerden her zaman kolayca kurtulma yollarını arayan bir kişilik yapısı’ betimlenmektedir. Bireyin tutum ve davranışlarının şekillenmesinde, dinsel inancın açık bir etkisi vardır. Çeşitli şekil ve yoğunlukta olan bu psiko-teolojik durum, inanç boyutu açısından bir iç belirsizlik yaşayan münâfık için de geçerli olan bir gerçekliktir.⁵⁹

c.b.b. ‘Dalkavukluk Yapma’ya İlişkin Yaklaşımı

Yarar sağlamak amacıyla başkalarına saygı ve hayranlık gösterisi yaparak yaranmaya çalışmak anlamına gelen dalkavukluk, negatif içerikli bir kavram olarak kullanılmakla birlikte geçmişten günümüze şekil değiştirerek varlığını devam ettirmektedir. Dalkavukluk; gerek günlük hayatta gerekse bürokratik alanda ‘yağcılık, yağdanlık, kemik yalayıcılık, çanak yalayıcılık’ gibi değişik kavramlarla da ifade edilmektedir. Tarihsel olarak dalkavukluk, gerek sarayda gerekse zengin konaklarında bir meslek olarak sürdürülmüş ancak bugün bir hayat tarzı olarak toplumsal yaşamda yükselme ve itibar görme aracı olarak bürokraside yerini almıştır. Geçmişte dalkavukluk, toplumsal hayatı veya devlet idaresini etkilemeyen, sınırlandırılmış bir meslek alanı ve mizah konusu iken; modern zamanlarda gündelik hayatı ve devlet idaresini –zaman zaman- kaygı verici boyutlarda etkileyen olumsuz bir durum olarak yaşantılanmaktadır.

İslâmî ahlâk ve değerlerle hiçbir şekilde bağdaşmayan dalkavuk-

57 3/Âl-i İmrân 118-119.

58 33/Ahzâb 19; 9/Tevbe 67; 4/Nisâ 141; 63/Münâfikun 5.

59 Alper, “Kur’ân-ı Kerîm Bağlamında Nifak Psikolojisi Üzerine Bir İnceleme”, s. 14-20.

luğun ortaya çıkmasında önemli bazı yaşamsal faktörler söz konusudur. Bunların başında 'çıkar sağlama duygusu' gelmektedir. Dalkavukluk; makam, servet, güç ve şöhret sahiplerine karşı çıkar elde etmek amacıyla yapılan bir davranış şeklidir. Bireylerin uzun bir çaba, yetenek ve eğitimle elde edebilecekleri kazanımların bir anda elde edilebilmesi ancak dalkavuklukla mümkün olmaktadır. Dalkavukluk; onur kaygısı yaşamayan, yeteneğine güvenmeyen ve çalışmayı sevmeyen tipler için cazip bir yol olarak görünmektedir. Bir ülkede dalkavukluğun sağladığı çıkar, dürüstlüğün sağladığı çıkardan fazla ise orada dalkavukluk yaygın bir tutum ve davranış haline gelebilir. Öte yandan önemli bir diğer faktör de, 'birey olamamak'tır. Birey iradesini özgürce kullanamıyorsa, özgür bir irade oluşturacak eğitim ve kültürden yoksun yetişmişse potansiyel olarak dalkavuktur. Rahatlıkla iradesini bir otoriteye ve bir çıkara yaslayabilir. Sürü toplumlarında dalkavukluk, yaygın bir davranış şekli olduğu için özgür irade kullanımı tehlikeli bir davranış olarak gösterilir. Özgür irade kullanımı aynı zamanda sorumluluk almaktır. Dalkavuk, özgür irade kullanmadığı için başka iradenin oyuncuğu olarak davranır. Böylelikle hem sorumluluk almamış hem de çıkar sağlamış olur.⁶⁰

Sosyal ahlâk bağlamında yukarıda verilen teorik arka planı dikkate alarak Çantay'ın 'dalkavukluk yapma'ya ilişkin görüşleri şu şekilde örneklendirilebilir:

...“Artık (Habîbim) o yalanlayanları tanıma (onlara boyun eğme). Onlar arzu etdiler ki sen yumuşak davranasın da kendileri de yumuşaklık göstersizler. (Doğruya da, eğriye de) alabildiğine yemîn eden, izzet-i nefsi bulunmayan, (ötekini berikini) dâima ayıblayan, (gammazlıkla) lâf getirib götürmiye koşan, (insanları) hayırdan durmayıp men'eyleyen aşırı zaalim, çok günahkâr, kaba, haşin, bütün bunlardan başka da kulağı kesik (damgalı soysuz) olan her kişiyi tanıma (onlara boyun eğme)!”⁶¹Ayeti kerîmedeki 'tühinü, yüdhinûne' kelimelerinin aslı bir şeyi yağlamak demek olan 'dehn'dir. ...Yağlanmış adamın kayması, kaypaklığı münasebetiyle hak, nâhak her şeye zilletle 'eyvallah' diyen, kanaatini eski bir parçarva gibi feda edip atıveren, Allah'ı unutup kullara kul olan, her an kayan dalkavuklara da 'müdahin' ve böyle hareket etmeye 'müdahane' denilmiş-

60 Güneş, D. Dalkavukluk Nedir? Kurumsal Dalkavukluk ve Yan Etkileri, 2010, s. 1, <http://www.makalemarketi.com>. (Erişim tarihi: 12.12.2013).

61 68/Kalem 8-13.

tir. Sevgili peygamberimiz (s.a.v)'den kendilerine dalkavukluk etmesini isteyenler azgın müşriklerdi. Hâlbuki onun vazifesi hakkın ilâsı idi. O, o kadar müşkillere ve işkencelere rağmen hak bildiği kanaatinden bir zerresini bile fedâ etmedi. ...Müdâhane, yani dalkavukluk hakkı tezvil, batılı tebcil eden korkunç bir âfettir. Onun hâkim olduğu diyarda hakikat daima istiskal görür, barınamaz. ...dalkavukluk, harici düşmanların bol ücretle beslediği, kullandığı casusluktan daha kötü ve zararlı bir düşmandır. ...Müdâhinlik imanın ya yokluğundan yahut zaafından doğar. Müdâhin aciz bir mahlûku, hâsâ, Allah'a tercih eder yahut onunla müsavi görür. ...evlatlarımızın haksever olarak yetiştirilmesi hususunda ailelerin, öğretmenlerin alakası cidden büyüktür. Bir çocuk dalkavukluğa, mürailiğe, yalancılığa ve benzerlerine düşman olmalı, onların hür düşünceli, açık ve doğru sözlü ve samimi olmalarına çok itina edilmelidir. ...'9'uncu ayetinde de dalkavukluğun ancak kâfirlerce arzu edilen ve benimsenen bir ahlâksızlık olduğunu beyan buyurmuş, '10-13'üncü ayetlerinde ise o kâfirlerin diğer kötü vasıflarını açıklamıştır ki, bunların her biri İslâm ahlâkı ile asla bağdaşmayan büyük günahlardır. Gerek fertlerde, gerek cemiyetlerde bunların revaç bulması izmihlalin ta kendisidir."⁶²

Bir aktivist olarak Çantay, dalkavukça karakter geliştirip sosyal çevreyle bu türden bir karakter üzerinden ilişki kurmayı Allah'a şirk koşma ile eşdeğer bir durum olarak görmektedir. Böylesi bir yaklaşım, elbette ki teolojik olarak aşırı bir yorum şeklinde değerlendirilebilir. Ancak, Çantay'ın bu yaklaşımı, konuya yapılması gereken vurgu şeklinde alınmalıdır. O, bu konuda yukarıda yer alan görüşleriyle, karakter ve değerler eğitimi açısından aileye ve eğitim sistemine dalkavukluk sayılabilecek karakter gelişimlerinin önüne geçme ve gelecek neslin sağlam karakterli, kendi kendine yetebilecek ve kendini ifade edebilecek türden yetiştirilmesinin önemini vurgulamaktadır.

Bireyin onuruna yakışır bir kişiliğe sahip olması, yaygın bir kullanımla "nokta kadar menfaati için virgül gibi eğilmemesi" anlamını taşımaktadır. Ahlâkî açıdan erdemli olmayı, doğruluğu, dürüstlüğü ve onuru, maddî çıkar duygusunun üstünde tutma durumudur. Erdemli olmak, bir bedel istediği için erdem karşılığında bireyin bazı çıkarları zarar görebilir. Bu bedeli ödemeyi göze alamayan bireyler, erdemli olamazlar. Toplumlar, bazı davranış modellerini geçmişten gelen kültürel miras yoluyla edi-

62 Çantay, "Dalkavukluk Etmeyiniz", s. 98.

nirler. Eğer bir davranış toplumca kınanmayıp aksine itibar görüyorsa o toplumda, o davranış yaygınlaşabilir. Örneğin; bir toplum, temiz ellerden daha çok dolu ellere önem veriyorsa, o toplumda çıkarıcılık ve hırsızlık yaygınlaşabilir. Dalkavukluğun geçmişte bir meslek, bir geçim kaynağı olması bugüne kadar devam eden bir süreçtir. Fakat sorun dalkavukluğun bugün şekil değiştirerek bir meslek olarak değil, karakter olarak yaşanmasındadır.⁶³ Bu bağlamda bir davranışın ahlâk-dışı olup olmaması konusunda toplumun yargısı ile bireyin yargısı birbirini tutmayabilir. Ahlâkî davranış, bireyin vicdanına bağlı olduğuna göre ahlâk-dışı durumlar konusunda psikolojik ölçüt kullanılabilir. Ahlâkî davranıştaki bozuklukların çoğu kez bireyin ahlâkî bilincindeki kusurlardan kaynaklandığını söylemek mümkündür.⁶⁴

c.b.c. 'Evlilik Dışı Cinsel İlişkide Bulunma'ya İlişkin Yaklaşımı

İslâm teolojisine göre 'dinsel açıdan geçerli bir hukukî anlaşma olmadan iki karşı cins arasında gerçekleşen cinsel ilişki" şeklinde betimlenen zinâ/evlilik dışı cinsel ilişki, sadece cinsel temasla sınırlı bir olgu değildir. Bu bağlamda sözü edilen bu süreçte, biri kaynak diğeri hedef birim olmak üzere iki karşı cins arasında, cinsel arzu ve ilgiye bağlı bir takım sözlü ve sözsüz iletiler/mesajlar söz konusudur. Dolayısıyla zinâyı, kişisel/mahrem alanın ortadan kalkarak cinsel uyarımların artmasıyla gelişen ve sonuç olarak cinsel temasla biten bir davranışlar dizisi olarak da tanımlamak mümkündür.⁶⁵ Genel anlamda, teolojik bir bağlamı olan nikâhsız ve meşru olmayan haram ilişkilerin adı olan zinâ, tüm semavî dinler tarafından haram kılındığı gibi İslâm dininde de şiddetle haram kılınmış ve ağır yasaklar listesine alınmıştır.

Aynı zamanda sosyal ahlâk bağlamında kötü bir alışkanlık olarak da değerlendirilebilecek olan evlilik dışı cinsel ilişki, bireysel düzeyde edep ve hayâ duygularını yok edip potansiyel olarak toplumun temel taşı olan aileyi yıkma gücü taşımaktadır. Tarihin her döneminde, insanlığın en ciddi sosyal problemlerinden birini oluşturan zinâ, bugün de aynı tehlikeli

63 Güneş, D. Dalkavukluk Nedir? Kurumsal Dalkavukluk ve Yan Etkileri, 2010, s. 1, <http://www.makalemarketi.com>. (Erişim tarihi: 12.12.2013).

64 GÜNGÖR, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, s. 62-63.

65 Celalettin Divlekci, "Zinâ Hakkındaki Bir Âyetin İletişim Psikolojisi Açısından Tahlili", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2/10, (2009), s.167.

durumunu korumaktadır. İşte bu sebeple İslâm teolojisinde, bireysel ve sosyal açıdan bu korkunç tehlikeden korunabilmek için koruyucu her türlü tedbir alınmış, yasaklanmasına ilişkin önleyici bağlamda ciddi ve kalıcı hükümler getirilmiştir. Bu bağlamda İslâm dininin, zinâyı ortadan kaldırmak için önleyici her türlü tedbiri alması ve ispatlanan zinâ suçlarını en ağır bir biçimde cezalandırması, bu ahlâk-dışı davranışın ne kadar korkunç bir günah olduğunun en açık delillerindendir. Kutsal kitap Kur'an-ı Kerim, ailelerin, toplumların ve dolayısıyla milletlerin soy ve neseplerinin karışmasına neden olan zinânın yapılmasının ötesinde ona giden yolları şiddetle yasaklayarak onun çok kötü ve çirkin bir eylem olduğuna bütün insanlığın dikkatini çekmiştir.⁶⁶ Özetle, İslâm ahlâkına göre zinâ, diğer büyük günahlar gibi son derece ağır, korkunç ve mutlaka kaçınılması gereken günahlar sınıflandırması içinde yer almaktadır.⁶⁷

Aile ahlâkı ve değerleri bağlamında yukarıda verilen teolojik arka planı dikkate alarak Çantay'ın 'evlilik dışı cinsel ilişki'ye ilişkin görüşlerini yansıtan düşünceleri aşağıdaki gibi örneklendirilebilir:

“Türkiye’de yer yer açılıp hâlâ habâset ve şenâatini idame eden umumhaneler bizim yerli mallarımız değildir. İstilâcı ecnebilerin ve onları arka edinen ahlâksız, nankör ve düşman unsurların mülevves mahsulleridir. ...gariptir ki umumhane belasından şimdiye kadar temiz kalmış olan bazı kasaba ve şehirlerimiz de bu afete kavuşmak hevesiyle yeni yeni teşebbürlere girişmekte, mevcut belalar ve dertler yetmiyormuş gibi bir de bu püsküllüsünü can ve gönülden istemektedir! Dünyada bundan büyük gaflet ve delâlet tasavvur olunamaz. ...İçtimai heyetin temeli olan aile teşkilatını yıkacak gayr-i meşru bir harekette bulunmaya hiçbir ferdin hak ve salahiyeti yoktur. ...cinsî münasebetler her din ve memlekette ancak meşru aile teşkili ve neslin bekası için helal tanınmıştır. ...Mahlûkatın ekmel ve şerefi olan insanların her bakımdan acınmaya ve himayeye layık kadın nevini hem insanî ve meşru bir gaye gözetmeksizin şehevanî azgınlıkların tatminine mahkûm etmeleri ne büyük ve feci bir sapkınlıktır! Bunu tervic edenler dünyanın en taş yürekli, çamur vicdanlı, merhametsiz olanlarıdır. ...Eğer milletimizi hakikaten seviyor, bekârların da ber murat olmasını istiyorsak kolay ve israfsız evlenebilmelerinin çarelerini

66 17/İsra 32.

67 Ahmet Vanlıoğlu, “Zinâ ve Zararları”, *Diyanet İlmî Dergi*, 28/4, (1992), s.37-39; ayrıca bkz. Lütfi Şentürk, “Zinâ ve Fuhuş Toplumun Temelini Sarsar”, *Diyanet Dergisi*, 27/2, (1991) s. 7-14.

arayıp bulalım. Mutantan ve sefih düğünlere son verelim. ...umumhaneler sayesinde fuhuşun ve bulaşıcı hastalıkların önüne geçilirmiş! Pislik aynı cinsten sidik ile temizlenmez. Sen fuhuşhane aç da onunla fuhuşun önüne geçeceğim de. Bu ne büyük dalâldır. Fuhuşu yayan en birinci vasıta ve vasat umumhanelerdir. ...Resmî polis nezaretinde hem serbestçe zinâyâ müsaade edilsin, hem bu sayede fuhuşun önleneyeği veya tahdid edileceği sanılsın. Bu umumi müsaade ve serbestlik bizatihi fuhuşun sirayetine ve mübah telakki edilmesine yaramaktadır. ...Umumhane medeni bir zararretmiş! Medeniyeti fuhuş ile umumhane ile ölçen bu zihniyet karşısında akıllar durur!"⁶⁸

Yukarıda yer alan düşünceleri ekseninde Çantay, evlilik dışı cinsel ilişkinin İslâm ahlâkı bağlamında sosyal problemlerine değindikten sonra önüne geçebilmek için 'genelevlerini kapatmak' gibi hayatın içinden bazı pratik önerilerde bulunmaktadır. Öte yandan o, evlenmek için gerekli sosyal organizasyon olan düğün cemiyetlerinin ekonomik olarak kolaylaştırılmasını da önermektedir.

Ahlâkî değerler açısından sosyal çözülmeyi hazırlayan ve hızlandıran faktörlerden biri olarak evlilik dışı cinsel ilişki, temelde sosyal birliği bozarak nefret ve düşmanlıkların büyüüp gelişmesine neden olan bir insanlık suçudur. Toplumu ayakta tutan değer ve faziletlerin yok olmasına neden olan zinâ, sadece bireysel bir olgu değildir. Tam aksine modern yaşamdaki alabildiğine sınırsız özgürlük temalı bir yaşam felsefesinin giderek daha çok istenir olmasının yanı sıra sosyolojik olarak önleyici ve koruyucu her türlü sosyal ve hukuksal kural ve tedbirin yok edilmesi, toplumları çok yakından ilgilendiren ve temelinden sarsan zinâyâ çarpık ve yanlış bakışın çok açık bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

Öte yandan yine sosyal psikolojik olarak değerler sıkalasında en üst sırada bulunan 'namuslu olmak' değerinin kaybedilmesi anlamını taşıyan zinâ, namusun çiğnenmesine ve kadınların ticaret nesnesi haline gelmesine sebep olduğu gibi irz ve namusunu sermaye edinen bir kısım sosyal sınıfların da oluşmasını sağlamıştır. Böylelikle bir nesne olarak dişiliği ön plana çıkarılan kadının, erkeğin zevk aracı durumuna getirilmesi söz konusu olmuştur.⁶⁹

68 Çantay, "Fuhuş Salgını-I", s. 172-173; "Fuhuş Salgını-II", s. 204; "Fuhuş Salgını-III", s. 306-307.

69 Vanlıoğlu, "Zinâ ve Zararları", s. 47-49.

c.b.d. 'İçki İçmek vb. Zararlı Alışkanlıklar'a İlişkin Yaklaşımı

İslâm teolojisi, içki içmenin⁷⁰ de içinde bulunduğu birey ve toplum sağlığını tehdit eden her türlü zararlı alışkanlıkları yasaklamıştır. İslâm dininin bu türden maddeleri yasaklamasının temelinde ise insan sağlığını ön planda tutması gelmektedir. Bu sebeple İslâm, bireyin zamanla uyuşturucu madde kullanmasına da sebep olabilecek içkiyle ilgili olarak kesin bir yasak tavrı ortaya koymuştur. İslâm dinine göre içki, her türlü kötülüğün başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Bu nedenle içkinin verdiği etki sonucu bilincini kaybeden birey, istenmeyen ve başkalarına zarar verici her türlü kötülüğü yapabilir. Nitekim içki içen bireylerin yaptığı trafik kazalarındaki hızlı artış, yaralama ve öldürmeler, aile kavgaları ve bunun sonucu olarak çocukların ihmal edilmesi gibi örnekler, içkinin sebep olduğu kötülüklerden bazılarıdır.⁷¹

Öte yandan insanlık tarihine bakıldığında içki, kumar, hırsızlık, rüşvet, cinayet ve fuhuş gibi kötülükler hemen her toplumda çok ciddi sosyal ve ahlâkî sorunlar ortaya çıkarmıştır. Dinin toplum hayatındaki birleştirici ve bütünleştirici psiko-sosyo-teolojik rolü dikkate alınmadan bu sosyal ahlâk problemleriyle başa çıkmanın sağlanamadığı ise seküler modern toplumun içinde bulunduğu ahlâkî bozulmalardan da anlaşılmaktadır. Örneğin; 1919-1932 yıllarında ABD'de içki yasaklanmış, fakat sonra yeniden serbest bırakılmıştır. Amerikalı bilim adamı Hirsh bu konuda: 'Hz. Muhammed (s.a.s), Kur'an vasıtasıyla içkiyi men etmiş ve asırlarca büyük insan kitlelerini içkinin zararlarından koruyabilmiştir' şeklindeki ifadesi de, yirmibirinci yüzyıldaki modern dünyada, sözü edilen bu başarının sağlanamadığını göstermesi bakımından önemli bir saptamadır.⁷²

Sosyal ahlâk bağlamında yukarıda verilen teorik arka planı dikkate alarak Çantay'ın 'içki içmek gibi zararlı alışkanlıklar'a ilişkin görüşlerine aşağıdaki düşüncesi örnek verilebilir:

...“Ey îman edenler, içki, kumar, (tapmıya mahsus) dikili taşlar, fal okları ancak şeytanın amelinden birer murdardır. Onun için bun (lardan kaçının ki muradınıza eresiniz. Şeytan, içkide ve kumarda ancak aranızda

70 Bkz. 16/Nahl 67; 4/Nisa 43; 5/Maide 90-91.

71 Şuayip Özdemir, Alkol ve uyuşturucunun zararları ve gençliğin alkol ve uyuşturucudan korunmasında alınması gerekli önlemler. *Diyanet İlmî Dergi*, 40/4, (2004), s. 102-107.

72 Güngör, "Kur'an'da Sosyal Bütünleşme", s. 188.

düşmanlık ve kîn düşürmek, sizi Allâhı anmaktan ve namazdan alıkoy-
mak ister. Artık siz (hepiniz) vaz geçdiniz değil mi?"⁷³ Mealde tekrar et-
tiğimiz 'hamr' lügatte 'setr'; bir şeyi örtüp kapatmak demektir. ...Hamr,
zannettiğimiz gibi sadece 'şarab'ın adı değildir. 'Hamr' aklı örten, bürüyen
her müskirin ismidir. ...Ayet-i kerimedeki hamr, kendisine sekir ve aklı
izale terettüb edebilecek her içkinin adıdır. ...bu hadisler de ispat ediyor
ki, Kur'an-ı Kerim'de beyan buyurulan 'Hamr' -bazılarının iddia ettik-
leri gibi- yalnız üzümden ve benzerlerinden mamul 'şarab' değildir. İçki
nevinden olan bütün müskirata şamildir. Bilfarz 'hamr'ı mücmel veya
mübhem addetsek bile onu Hazret-i Peygamber efendimiz bizzat tebyin
ve tefsir ettiği için onda artık tereddüde asla yer kalmamıştır. ...'bira' da
içki nevindedir. Bu, bugünün en salahiyyetli bilim adamı tarafından da ifa-
de edilmiştir. 'Yeni Sabah' gazetesinde okuduğumuz şu satırları iftiharla
naklediyoruz: Şehrimizde açılacak olan anti alkolizm kongresine iştirak
eden kırkbeş memleketin delegeleri peyderpey İstanbul'a gelmektedir.
Bu münasebetle gelmiş bulunan milletler arası anti-alkolizm teşkilatı-
nın başkanı ve Fillandiya'nın Brüksel elçisi Tapio Voionmaa demiştir ki:
-Bu teşkilatın ilk kongresi bundan tam bir asır evvel Paris'te toplanmıştır.
İkinci toplantıyı İstanbul'da yapmaktan büyük memnuniyet duyuyoruz.
Kongreden beklediğimiz neticeler arasında yeni dâhil olan 18 memleket
delegeleriyle tanışmak, anti-alkolizm fikrini dünyaya teşmil etmek ve bil-
hassa yol emniyeti mevzuunda sarhoş şoförlerle mücadele hususunda
ciddi müzakerelerde bulunmak vardır. Başkan, yıllardan beri biranın içki
olup olmadığı hususunda devam ede gelen münakaşayı kestirip atarak bi-
ranın içki olduğunu söylemiş, ...'birada % 5 nisbetinden başlamak üzere
alkol vardır. Biz % 2 nisbetli alkolü mâyi içki addederiz."⁷⁴

İslâm dininin kutsal kitabında yer alan Mâide Suresi'nin 90-91 nu-
maralı ayetleri ışığında yaptığı yorumlarda Çantay, içki konusunu ifade
eden 'hamr' kavramına ilişkin semantik ve etimolojik bir analiz yaptıktan
sonra konunun sosyo-teolojik boyutu üzerinde durmuştur. Ayrıca o, -yu-
karıdaki örnek metinde görüldüğü gibi- yabancı uzmanların düşünceleri-
ni konuyla ilgili kendi teolojik düşüncesini desteklemek için kullanmıştır.

Daha önce de ifade edildiği gibi İslâm teolojisine göre alkollü içkiler
ve eroin, kokain, LSD gibi diğer zararlı maddelerin tümünün kullanımı ya-

73 5/Maide 90-91.

74 Çantay, "Kur'an-ı Kerim Tefsiri", s. 2-3.

saklanmıştır. Alkollü içkiler, sağlığa zararlı olmasının yanında, psiko-sosyal problemler olarak aile içi kavgalara, boşanmalara, cinayetlere ve intiharlara neden olabilmektedir. Burada kısaca sözü edilen alkollü içkilerin yol açtığı problemlere, eroin ve kokain türü maddelerin de sebep olduğu bilinmektedir. Bu nedenle eroin, kokain ve esrar türü uyuşturucu maddeler hemen hemen bütün dünya hukukunda yasaklanırken alkollü içkilerin kullanımı ise serbest bırakılmıştır. Boşanma gibi birçok problemlerin ana sebeplerinden olan alkollü içkiler, devletin tüketimini düşürmek için önem verdiği bir madde olmalıdır. Toplumsal yapının çekirdeği olan ailenin korunması için de içki tüketiminin azaltılması, genel bir sağlık politikası olarak sürdürülebilir.⁷⁵

d. Din ve Ahlâk Psikolojisi Açısından Semantik Analizler

Çantay'ın düşüncelerinde yer alan bazı pratik ahlâk temalarının ele alındığı çalışmanın bu son bölümünde ise, bir önceki bölümde detay analizleri yapılan 'sosyal bütünleşme ve din = (i) hoşgörülü olmak, (ii) iyiliği emretmek-kötülüğü yasaklamak, (iii) kötülüğe iyilikle karşılık vermek, (iv) yetimi korumak + sosyal çözülme ve din = (v) nifak/sosyal düzeni bozmak, (vi) dalkavukluk yapmak, (vii) evlilik dışı cinsel ilişkide bulunmak, (viii) içki vb. zararlı alışkanlıklara sahip olmak' gibi olguların kavramsal düzeyde din ve ahlâk psikolojisi içerikli semantik analizleri yapılmaya çalışılmıştır.

a. Sosyal bütünleşme ve din:

(i)-Hoşgörülü olmak: Toplumdaki her birey, kişilik yapısı ve karşılaştığı olayları değerlendiriş biçimi açısından birbirlerinden psiko-sosyal açıdan bazı temel farklılıklar gösterebilmektedir. Bunun yanı sıra sahip oldukları bazı ortak inanç ve değerleri de, içinde yaşadıkları sosyal yapının hoşgörü içeriğini ve düzeyini belirlemektedir. Bu bağlamda aynı zamanda bir kültürlenme biçimi olan hoşgörü, pedagojik bazı süreçlerden geçerek gelecek kuşaklara aktarılma olanağı da bulabilmektedir. Din psikolojisi, pedagojisi, antropolojisi ve sosyolojisinin de katkılarıyla oluşturulacak hoşgörü kültürüyle bireylerin farklı düşünebileceklerini ve düşüncelerinde de mutlak anlamda doğru olma zorunluluklarının olmaması gerektiğini kabul etmeyi gerektiren esnek bir ortak anlayış ve kabul geliştirmek

75 Alparslan Özyazıcı, "Zararlı Alışkanlıklar ve Aile", *Diyanet İlmî Dergi*, 40/4, (2004), s. 130.

mümkündür. Bu bağlamda bireylerin içinde yaşadıkları toplumda, birbirlerini suçlama yerine problemlerin çözümüne katkıda bulunma, diğer toplum üyelerinin başarılarına birlikte sevinip başarısızlıklarına birlikte üzülmeye, yapılan eleştirileri değişim ve gelişim için bir fırsat bilme gibi değer ortaya çıkaracak hoşgörü kültürünün dayandırılacağı temel anlayışlar olmalıdır.⁷⁶

(ii)-İyiliği emretmek-kötülüğü yasaklamak: İyilikleri teşvik edip kötülöklere karşı çıkararak sosyal düzeni koruyabilmek ancak hukuk ve ahlâkla mümkün olabilmektedir. Devlet, kanunlara uymayanlara hukukî yaptırım uygularken toplum da, ahlâka uymayanlara sosyal yaptırım uygulayarak birbirlerini tamamlamaktadırlar. İşte sivil toplumun bu görevi, İslâm teolojisinde teknik bir terim olarak 'emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker' biçiminde adlandırılmıştır. Belli bazı pratik ahlâk kurallarına bağlanan bu iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama olgusu, sosyal ahlâk bağlamında sosyal bilincin ve sosyal sorumluluğun bir sonucudur. Bu nedenle bu etik ödevi yerine getirmek, sivil toplumun aktif bir üyesi olarak her müslümanın görevidir. Böyle bir psiko-sosyal yaklaşım, erkek ve kadın tüm müslümanların sivil toplumda aktif olmaları sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla müslüman birey, içinde yaşadığı toplumdaki sosyo-politik ve ekonomik, kültürel süreçleri mikro ve makro düzeyde analiz edip bunlar karşısında İslâm teolojisinin kendisine yüklediği normatif yükümlülük penceresinden bakarak bir tutum belirlemek durumundadır. Bu bağlamda İslâm teolojisine göre⁷⁷ sosyal ve ahlâkî düzenin korunması, devletten daha çok sivil toplumun görevidir. Dolayısıyla bireyin tek başına iyi olması yeterli olmayıp, sosyal duyarlılık sahibi birey olarak çevresindeki olaylara ilişkin iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama türünden bir tutum geliştirmesi gerekmektedir. Bu da ancak psiko-sosyal açıdan 'ben' bilincinin ötesine geçip 'biz' bilincine sahip olarak -İslâm mistisizmi terminolojisine göre ifade etmek gerekirse- toplumsal 'nefs-i emmâre' düzeyini aşım sosyal 'nefs-i levvâme' yani öz-eleştiri yapabilen sosyal bilinç düzeyine ulaşabilmekle mümkün görünmektedir.⁷⁸

76 Yılmaz, "Hz. Peygamber'in Eğitiminde Bir İlke Olarak Hoşgörü", s. 114-131; krş. İsmet Altıkardeş, *Din Sosyalleşme ve Hoşgörü*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003), s. 91-239.

77 Örnek olarak bkz. 22/Hac 41; 31/Lokman 17.

78 Recep Şentürk, "Kur'an ve Toplum Ahlâkının Korunması: İyiyi Emretmek, Kötüyü Yasaklamak", *Kur'an ve Toplumsal Ahlâk-Sempozyum Bildirileri* içinde, (Bursa: Kur'an Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2010), s. 50-55.

(iii)-Kötülüğe iyilikle karşılık vermek: İslâm teolojisinin ahlâk alanındaki hedeflerinden biri, 'kötülüğe iyilikle karşılık vermek' tutum ve davranışını kişiliğinin bir parçası haline getirebilen bireyler yetiştirebilmektir. Böyle bir karaktere sahip olmanın zorluğuna dikkat çeken İslâm, teolojik olarak inananlarının Allah'a olan imanı ile birlikte ölüm ötesinde karşılaşacağı ödüllerin motivasyonu sayesinde, kötülüğe iyilikle karşılık verme kabiliyetini kazanabileceğine dikkati çekmektedir. Sözü edilen bu ilke, en katı iletişim engelini bile etkisizleştirerek bireylerin iç dünyalarına ulaşabilmeyi sağlayacak sosyal ahlâk içerikli önemli bir yoldur. Bunun yanı sıra kötülüğe iyilikle karşılık verme ilkesi, özellikle ahlâk eğitimi sürecinde her zaman önemini ve ciddiyetini koruyan bir olgusal durumdur. Toplum arasına sürekli yeni bireyler katılmakta ve bunların ahlâkî açıdan eğitilmeleri ayrı bir önem arz etmektedir. Dolayısıyla her yeni dönemde arkadan gelen kuşağa ahlâk ilkelerini kazandırmanın yolu, bu alanda geliştirilmiş en iyi yöntem ve metodlara başvurmaktan geçmektedir. Ailedeki ahlâk eğitiminden başlayarak yeni kuşaklara etik değerler kazandırmada, kötülüğe iyilikle karşılık verme prensibinin avantajlarından faydalanılması gerekmektedir. Ayrıca 'kötülüğe iyilikle karşılık verme' ilkesini bir karakter olarak kazandırmak için psiko-teolojik içerikli yeni modeller oluşturma gibi çeşitli yaklaşımlar da denenebilir.⁷⁹

(iv)-Yetimi korumak: İslâm teolojisine göre yetim, algısal olarak bakımını üstlendiği ailenin aslı üyelerinden birisi kabul edilmektedir. Sözü edilen bu algı, yetimin horgörülmesini ve dışlanmasını engellediği için onun bir sığıntı gibi hissedilmesini önlemektedir. Sığıntı psikolojisiyle yetişen yetimlerin kişilik gelişimleri sorunlu olduğu için psikolojik açıdan güçsüz bireyler her zaman toplum içerisinde potansiyel problemdir. Bu nedenle yetimlerin güçlü bir kişilik sahibi olabilmeleri için yapılan iyiliklerden dolayı hiçbir zaman onları ezme ve minnet altında bırakma veya onlardan maddî-manevî çıkar sağlamaya çalışmak sosyal ahlâk açısından kabul edilebilir bir durum değildir. Topluma bu yönde bir farkındalık eğitimi vermek temelde devletin görevidir. Dolayısıyla dinsel ve etik duyarlılıkların bu yönde geliştirilmesi, eğitim sürecinin temel bir parçası olmalıdır. Öte yandan yetimlerle ilişkileri empatik temele oturtmak bağlamında, yetimlere yönelik sağlıklı bir algı ve iletişim kurabilmek için topluma empatik bir bakış açısı kazandırmak da son derece önemlidir. Bu noktada, "Arkalarında güçsüz çocuklar bırakıp ölecek olsalar çocuklarının

79 Kasapoğlu, "Kötülüğü İyilikle Savmak", s. 100-101.

hali nice olur diye kaygı duyanlar, yetimlere haksızlık etmekten korksunlar, Allah'tan sakınsınlar ve doğru konuşsunlar"⁸⁰ ayeti, konuyla ilgili atılacak her adımın temel teolojik ölçütü olmalıdır. Unutmamak gerekir ki yetimlik; yalnızlığın, güçsüzlüğün, yardıma, ilgiye ve şefkate muhtaçlığın çaresizlik temelinde bir ifadesidir. Sözü edilen bu süreçte, psiko-teolojik olarak imanın aktivitesi empatiyle desteklendiğinde daha etkin bir işlev görmesi öngörülebilir.⁸¹

b. Sosyal çözülme ve din:

(v)-Nifak/sosyal düzeni bozmak: İslâm teolojisinde teknik bir terim olan 'nifak', semantik olarak 'çevresinde gelişen her olayı kendine karşı yapılmış zanneden paranoid eğilimli bir kişilik tipolojisini' ifade etmektedir. Bu bağlamda sosyal düzeni bozmak anlamına gelen nifak, geçmiş dönemlerde var olmuş tarihsel bir olgu olarak değil de, her dönemde ortaya çıkma olanağına sahip dinamik bir sosyal problem olarak algılanmalı ve bu durumu ortaya çıkaran psiko-sosyal sebepler ortadan kaldırılmaya çalışılmalıdır.⁸² Bu bağlamda İslâm teolojisinde, yine teknik bir kavram olarak sosyal düzeni bozan kişi anlamına gelen 'münâfık'ların birbirinden farklı ahlâkî bozukluk ve kötülük içeren tutumlarına dikkat çekildiği görülmektedir. Bu tutumların birçoğu ise onların temel karakteri olan ikiyüzlülük eksenini etrafında ortaya çıkan ahlâk-dışı karakteristiklerini ortaya koymaktadır. Psikolojik olarak münâfıkların dinsel yaşamlarında gösterdikleri ikircikli tutumun ahlâkî yapılarındaki bozukluktan kaynaklandığını söylemek de mümkündür. Nitekim İslâm teolojisine göre münâfıkların kalplerindeki bu ikiyüzlülük, temelde onların verdikleri sözü tutmamaları ve yalan söylemeleri, yalan yere yemin etmeleri, aldatmaya çalışmaları ve gösterişe dayalı davranışlarda bulunmalarıyla karakterizedir.⁸³ Bunun yanı sıra İslâm peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v.)'in nifak belirtileriyle ilgili söz ve eylemlerinin de benzer konularda olması, münâfıkların özelliklerinin belirlenmesinin yanı sıra bu özelliklerin sosyal düzeni bozmaya neden olması noktasında da ayrı bir teolojik önem taşımaktadır.⁸⁴

80 4/ Nisâ 9.

81 Ağırman, "Fert ve Toplumun Yetim ve Öksüzlere Karşı Sorumlulukları", s. 27.

82 Ekin, "Nifakın Mahiyeti ve Tanınmasında Semiyotik Verilerin Önemi", s. 150.

83 9/Tevbe 77; 63/Münâfikun 1-2; 2/Bakara 9.

84 Alper, "Kur'ân-ı Kerîm Bağlamında Nifak Psikolojisi Üzerine Bir İnceleme", s. 19-20.

(vi)-Dalkavukluk yapmak: Konuya psikolojik açıdan bakıldığında, bireyin öncelikle kendi benliğine saygı (benlik saygısı/self-esteem) duyması gerektiği bilinmelidir. Kendine saygısı olan birey, öteki/lere kendi onur ve gururunu zedeleyici tutum ve davranışlarda bulunamaz. Öte yandan bireyin kendisine karşı olan saygısını kaybetmesi, ahlâkî bilinç ile ahlâkî davranışları arasında sürekli bilişsel bir çelişki olmasından kaynaklanabilir. Bireyin kendi benliğine olan saygısını yitirmesi, ahlâkî kişiliğine tümüyle zarar verebilir. Böyle durumlarda birey, artık haysiyetsiz bir yaşamı olağan kabul edebildiği için sosyal çevresindeki yarar sağlayacağı özel ve/veya tüzel kişiliklere karşı dalkavuçka tutum ve davranışlarda bulunmakta etik açıdan bir sakınca görmeyebilir.⁸⁵ Olgunlaşmış yetişkin kişilik ve karakterinin dışında tutum ve davranışlarda bulunmak, temelde etik açıdan normal olmayan bir durumdur. Bu bağlamda, birey özellikle ast-üst ilişkisinin belirgin olduğu iş hayatı ile ekonomik ve sosyal statü sağlama söz konusu olduğunda ‘dalkavukça tutum ve davranışlar’da bulunarak bireyin onur ve kişiliğini zedeleyici bir tavır içerisine girmesi kabul edilemez ahlâkî bir tutumdur.

(vii)-Evlilik dışı cinsel ilişkide bulunmak: İslam teolojisine göre kesinlikle yasak bir eylem olan ‘zinâ’ olgusunun içeriğine bakıldığında, genellikle zinânın bir anda olup biten bir olgu olmayıp sözlü ve sözsüz iletişim ile sınırlı ve sınırsız bedensel iletişim gibi temel bazı ilişki evrelerinden sonra gerçekleştiğini söylemek mümkündür. İslâm peygamberi Hz. Muhammed (s.a.v.)’in sözü edilen bu evrelere değinerek bunların herbirinin zinâyâ götüren birer unsur olduğuna işaret ettiğini ve İslâm’ın kutsal kitabı Kur’ân-ı Kerim’in de, bu evrelerin tamamını kapsayan yasağı “zinâyâ yaklaşmayın!”⁸⁶ şeklinde vurguladığı görülmektedir.⁸⁷ Görüldüğü gibi tüm ilahî dinlerin zinâyı şiddetle yasaklaması onun ahlâk-dışı davranış olduğunun kesin bir kanıtıdır. Dolayısıyla sadece ahlâk-dışı bir davranış olmayan zinâ, aynı zamanda ahlâkî çöküntünün en tehlikeli kaynaklarından biridir. Bireyin psiko-fizyolojik ihtiyaçlarından olan cinselliğin yaşantılanmasında sınır ve ölçü tanınamaması, karşıt cinsten kendi yakınlarına yapılmasını istemediği ahlâk-dışı bir cinsel eylem olarak, başkalarının yakınlarına yaparak bir anlamda insan hakları ihlalinde bulunması

85 Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, s. 82.

86 17/İsrâ 32.

87 Divlekci, “Zinâ Hakkındaki Bir Âyetin İletişim Psikolojisi Açısından Tahlili”, s. 176.

anlamına da gelmektedir.⁸⁸

(viii)-İçki içmek vb. zararlı alışkanlıklar: Sağlığa zararlı alışkanlıklar, bireye hem fizyolojik hem de psikolojik açılardan zarar verdikleri için bazıları doğrudan, bazıları ise dolaylı olarak bireyin ahlâkını bozucu bir özelliğe sahiptirler. Bu bağlamda alkollü içecekler, bireyin ahlâkını doğrudan bozabilme özelliğine sahip olduğu için ön sıralarda yer alır. Alkol alan birisi büyük ölçüde bilinç kaybı yaşadığı için sosyal ahlâk ilkeleri çerçevesinde yapması gerekenleri tercih etmesi gerekirken ahlâk-dışı isteklere yönelebilmektedir. Kullanım sıklığına ve bağımlı olup olmama durumuna göre alkol, zamanla bireyin akıl sağlığını bile bozabilmektedir. Alkol alanlar, hem kendilerini hem de başkalarını aldatmak için zihinsel meşrulaştırma yaparak 'az içilirse zararsızdır, viski damarları açar, derdimi unutmak için içiyorum' vb. türden gerekçelerle bu kötü alışkanlıklarıyla ilgili ahlâkî kabul eğilimi içerisine girebilirler. Öte yandan bir kez kötü alışkanlık edinen birey, bir diğer kötü alışkanlık için psikolojik olarak daha hazır olma eğilimi taşıyabilir. İkinci olarak, alkol gibi zararlı alışkanlıklar, çoğukez belli birtakım şartların ve çevrelerin etkisi olarak ortaya çıkabilmektedir. Dolayısıyla hiçbir kullanıcı, genellikle kendi başına kötü alışkanlıklara alışmaz. Burada kullanıcının sosyal çevresi oldukça önemli bir pozisyonadadır. Ergenlik dönemi gibi kimlik ve kişilik gelişiminin en kritik dönemlerinde bireyler, kötü alışkanlıkları olan bir sosyal çevreye sahip olduklarında, kendilerinin de kötü alışkanlık kazanma olasılıklarından söz edilebilir.⁸⁹

Ahlâkî yaşamın psikolojik temelleri bağlamında konuya bakıldığında, öncelikle kişilerarası ilişkileri ilgilendiren bir sistem olarak ahlâk olgusunun, öğrenme yoluyla kazanılan bir değerler zinciri olduğunu bilmek gerekmektedir. Bu bağlamda etik açıdan iyi davranış, başkaları tarafından beklenen davranıştır. Birey, yaşamı boyunca hep başkalarının tepkilerine göre davranışlarda bulunmaz. Gerekli bilişsel olgunluğa eriştikçe bu davranış kurallarını bir sistem olarak benimsediği için artık her davranışı bir iç kontrol mekanizması olarak 'vicdan' diye adlandırılan bu sisteme göre değerlendirir. Dolayısıyla vicdan, bireyi hem etik-dışı davranışlardan

88 Vanhoğlu, "Zinâ ve Zararları", s. 49-50; ayrıca bkz. Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, s. 206-218; Enver Uysal, "*Kur'an ve Aile Ahlâkı*", *Kur'an ve Toplumsal Ahlâk-Sem-pozyum Bildirileri* içinde, (Bursa: Kur'an Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2010), s. 151-167.

89 Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, s. 75-76.

korur, hem de bir dış kontrol mekanizması olmadan ahlâklı davranmasını sağlar. Vicdan, her bireyde aynı düzeyde gelişmeyebilir. Vicdandaki bu olgunlaşma düzeyi, özellikle çocukluk döneminde alınan eğitsel aktarıma bağlanabilir.⁹⁰

Konuya Çantay'ın pratik ahlâk temalarına ilişkin düşünceleri merkezinde bakıldığında, onun özellikle sosyal ahlâkı, birey ve toplum için bir yaşam biçimi olarak gördüğü söylenebilir. Düşüncelerinde etik bir toplum idealini ön plana çıkaran Çantay, konuyla ilgili şunları söylemektedir: "Millet olarak felaketlerimizi doğuran birinci sebep; ahlâksızlığımızdır. Bizi çevremizden vuran düşman ne İngiliz ne Fransız, ne Moskof, ne Almandır. Kendimiz, kendimiz, kendi ahlâksızlığımızdır. Evet, umumi savaşın en kızgın olduğu zamanlarında başlayan, milli fedakârlıkları bırakarak, güzel ahlâkımızı bozarak hep kendi ihtiras ve menfaatlerimizin peşinde koşmaya başladık. Gözlerimizi memleketimizde kalan bir avuç servete diktik. Kursaklarımızı haram lokmalarla, kasalarımızı sarı ve kağıt paralarla doldurduk. Kocasını hudut boyunda canla başla cenk eden ailenin namusunu, malını, hayatını alçakça mahvettik. İşte bu gibi ahlâksızlıklarımızdandır ki, Peygamberimizin mukaddes memleketlerini hamâsetperver ecdadımızın pırlanta yadigârlarını tamamen düşmanın ayağı altında çiğnettirdi, birçok nurları, zekâları, mütefekkir dimağları da ebedi söndürdü. Felaketlerden ibret almayan milletler batır. Bundan sonra aklımızı başımıza alarak saydığımız yanlış yollardan ayrılmazsak, Allah göstermesin bizim de batışımız haktır ve gerçektir. Ben maddi düşmandan ziyade manevi düşmandan korkarım. Manevi düşmanımız ahlâksızlığımızdır. Adam olmak istiyorsak her şeyden evvel ahlâkımıza bir kurtuluş vermeliyiz. Bütün dindaşlarımızı bugünün en mühim ve ahlâkî vazifesine davet ediyorum: Milli dayanışma! İssiz ve perişan kalan kulübeler, viraneler bizden merhamet ve imdat bekliyor. Daha doğrusu bir günahları itiraf bekliyor ve günahlara bir kefaret istiyor. ...Ahlâksız bir millet yaşayamaz. Ahlâk her milletin içtimai gidişine göre bazı değişiklikler arz edebilirse de, vahdet ve dayanışma her millet ve memlekette kurtuluş amili olarak kabul edilmiş bir ana hattır."⁹¹

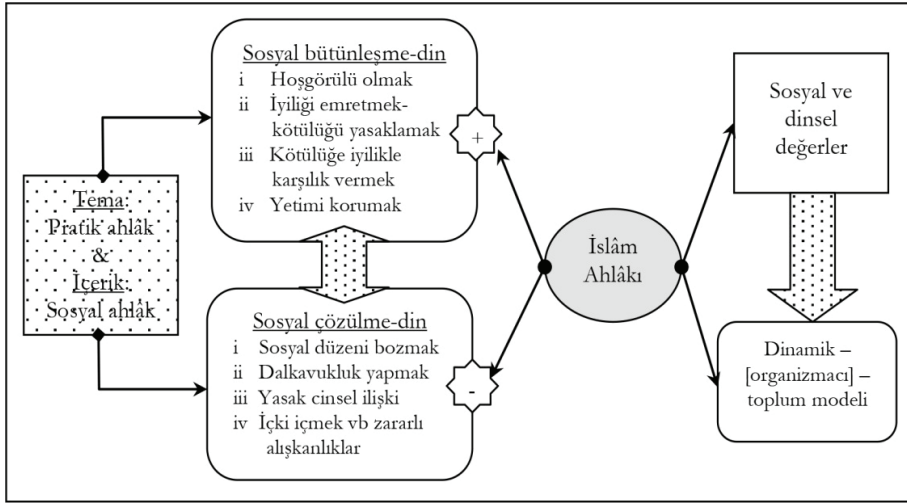
Yukarıda yer alan düşüncelerinde görüldüğü üzere Çantay, bazı İs-

90 Güngör, age., s. 57-64.

91 Hasan Basri Çantay, "Milli Muavenet", *Ses Gazetesi*, 7 Kasım 1918, s.1; Çantay, *Kara Günler ve İbret Levhaları*, (İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, 1971), s.68.

lâm filozofları gibi sosyal çözülmeye karşı sosyal bütünleşme sürecinde, sosyal sistemin işleminin etkeni olan İslâm ahlâkının ve sosyal uyumun önemli bir fonksiyonunun olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla ona göre sosyal içerikli İslâm ahlâkı, müslümanlar için ortak bir yaşam tarzı olmalıdır. Toplumda ortak bir ahlâkî yaşam idealini sosyal bütünleşme için bir pekiştirici olarak gören Çantay, İslâm ahlâkını milletlerin zor zamanlarında tarih sahnesinden silinmesinin veya tekrardan kurtuluşunun en temel yaşamsal ölçütü olarak değerlendirmektedir.⁹² Ayrıca onun pratik ahlâk temalarıyla oluşturduğu sosyal ahlâk anlayışının, yinelenen değil yenilenen dinamik bir organizmacı toplum modeli üzerine kurgulandığı söylenebilir (ayrıca konuyla ilgili şematik gösterim için bkz. Şekil-1).

Şekil-1: Pratik ahlâk temalarının semantik analiz örüntüsü



Çantay'ın konuyla ilgili düşünceleri ışığında, birey öncelikle 'kul' olarak Allah'a, aile üyesi olarak aile üyelerine, yönetilen olarak yöneticilere karşı sorumlu olduğu gibi içinde yaşadığı topluma karşı da sosyal ahlâk içerikli bazı ödev ve görevleri vardır. Temelde bireyin karşı karşıya bulunduğu ödev ve görevleri, İslâm teolojisine göre bireysel olmakla birlikte sonuçları açısından toplumsaldır. Yani İslâm ahlâkı açısından konuya bakıldığında, pratikte birey ve toplum gibi asla dikotomik bir ayrımın olmadığı görülmektedir. Sözü edilen bu yaklaşım, toplumun bireylerden oluştuğu gerçeğiyle de örtüşmektedir. Bu bağlamda sosyal bir varlık olan

92 Gündoğdu, *Çantay'da Din ve Toplum*, s. 77-78.

birey, üzerine düşen ahlâkî ödev ve sorumluluklar konusunda hassasiyet göstererek gerekenleri yaptığında, aslında sosyal ahlâk içerikli bir sosyal düzeni de sağlamış olmaktadır. Aksi halde sosyal düzensizlik ortaya çıkarak fitne, kargaşa ve belirsizlik ortamlarının genişlemesi sebebiyle sosyal çözülme başlayabilir.⁹³ İşte böyle bir arka plandan hareketle Çantay, öncelikle ülkenin Kurtuluş Savaşı yıllarında ve sonrasında içinde bulunduğu kötü koşulları yaşayan bir sosyal ahlâk aktivisti olarak, Türk halkında 'sosyal çözülmeyi önleme, buna karşın sosyal bütünleşmeyi sağlama'ya dönük bir farkındalık oluşturmaya çalışmıştır. Böylelikle, bireysel ve sosyal ödev ve görevlerini yaptırıp özelde toplumun mutluluğunu sağlamayı, genelde ise ülkenin savaş ortamından çıkıp diğer Avrupa devletleri gibi daha ümit dolu ve yaşanabilir bir coğrafya olmasını arzu etmiştir.

Sonuç

Kurtuluş Savaşı yıllarında millî ve dinî hassasiyeti güçlü bir müslüman-aydın ve aktivist olan Hasan Basri Çantay (1887-1964), gençlik, yetişkinlik ve yaşlılık gibi gelişim dönemlerine göre sırasıyla daire memuru, başkâtiplik, öğretmenlik, milletvekilliği, tekrar öğretmenlik ve yetiştirme yurdu müdürlüğü gibi çeşitli kademelerde devlet görevlerinde bulunmuştur. Bunun yanı sıra 'gazetecilik' kimliğiyle de *Nasihât*, *Balıkesir*, *Yıldırım* ve *Ses* gibi gazeteleri çıkarıp ve daha sonraki süreçte *Zafer-i Millî*'nin de içinde bulunduğu adı geçen bu gazetelerde yazarlık yaparak Balıkesir'deki basın hayatının gelişmesinde önemli katılar sağlamıştır.

Aynı zamanda yazar ve eğitimci-(vâiz) olan Çantay, dönemin önde gelen 'aktivist'i olarak Türkiye'nin sosyo-politik gerçeklikleri bağlamında 1950'den itibaren demokratik ivmenin hız kazanmasıyla birlikte kamusal bağlamda İslâm dininin öğrenilmesi, öğretilmesi ve yaşanmasına ciddi katkılar sağlamıştır. Buna paralel olarak da, basın-yayın ve sosyal proje hareketlerine dönük aktiviteleriyle, savaş sonrası din ve vicdan hürriyeti olgusunun gelişmesine önemli katkılar sağlamıştır. Özellikle bu çalışmaya konu olan pratik ahlâk temaları bağlamında, içinde yaşadığı toplumun 'dinsel ve etik kültürlenme' düzeyinin yükselmesine dönük düşüncelerini ortaya koyan yazıları, ülkenin savaş yıllarında ve sonraki döneminde sosyal bütünleşmeye çok ciddi yararlar sağlamıştır. İçinde yaşadığı dönemin

93 M. Demirci, "Kur'an'a Göre Toplumsal Sorumluluklarımız", *Kur'an ve Toplumsal Ahlâk-Sempozyum Bildirileri* içinde, (Bursa: Kur'an Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2010), s. 120.

Türkiye'sinde, sözü edilen bu psiko-sosyo-teolojik içerikli hizmetlerini hiçbir dini ve/veya sosyal gruba bağlı olmadan bir din, toplum ve siyaset aktörü olarak yapmaya özellikle özen göstermiştir. Bu özenli duruşu sebebiyle de, döneminin din bilgilerinin, muhafazakâr aydınların ve yardımsever iş adamlarının adeta rehberi ve karmaşık konularda hakemi olan Çantay, eskilerin ifadesiyle 'cemiyet-(toplum) adamı' kimliğiyle de bilinmektedir.⁹⁴

Öte yandan Çantay, döneminin çok seçkin eğitim kurumlarında en seçkin öğretmenlerinden ve/veya öğretim üyelerinden teoloji ve felsefe olmak üzere birçok önemli alanlarda formel eğitimini tamamlayarak derin arka planı olan sistemli teoriler üretmiş bir teolog veya filozof olarak değerlendirilemez. Ülkenin o dönemdeki savaş şartları dikkate alındığında, sözü edilen bu yaşamsal gerçeklik, Çantay için bir eksiklik olarak değerlendirilmemelidir. Yetiştigi ortamın psiko-sosyo-politik özellikleri sebebiyle eğitim olarak birçok kurumsal olanaklardan mahrum bir biçimde -abartısız- kendi kendini yetiştirmiş bir "son dönem din âlimi" olan Çantay, özellikle 'din-toplum-ahlâk' üçgeninde kendine özgü ürettiği ve daha çok pratik ahlâka vurgu yapan düşünceleriyle 'aksiyoner' tonu oldukça yüksek önemli bir "kanaat önderi" profili çizdiği söylenebilir. Yani öğrenmenin psiko-pedagojik gerçeklikleri dikkate alındığında, Çantay'ın son derece olumsuz sosyo-ekonomik şartlarda kendini yetiştirirken çok az düzeyde kurumsal destek aldığı, buna karşın daha çok 'kendi kendine öğrenme/self-study' yöntemini kullandığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Çantay'ın salt anlamda derin ve yoğun felsefik temelli teorisyen bir teolog olmaması, kesinlikle onun bir eksikliği değil; 'her yetişkin insan, yetiştiği dönemin ve koşulların çocuğudur' gerçekliğinden hareketle onun sosyo-politik içerikli 'toplum önderi' olmasında, içinde yaşadığı sosyal yapının sorunlarına din ve ahlâk perspektifinden sosyal ahlâk hassasiyeti ve pratik ahlâk önerileriyle öne çıkan "din adamı" karakteri oldukça baskın bir durumdadır.

Sonuç olarak, din ve ahlâk psikolojisi açısından bu araştırmaya konu olan pratik ahlâk temalarını içeren Çantay'ın düşünceleri semantik olarak analiz edildiğinde;

(i)-Çantay, sosyal ahlâk merkezli kurguladığı pratik ahlâk temalarını vurgularken ahlâk psikolojisi literatüründeki ahlâk eğitim modellerinden

94 Işık, "Çantay, Hasan Basri", s. 218.

daha çok 'sosyal öğrenme yaklaşımı'nı⁹⁵ esas aldığı söylenebilir.

(ii)-Din ve ahlâk sosyal psikolojisi literatürüne bakıldığında, sözü edilen temalar ekseninde ortaya çıkan sosyal ahlâk modelinin (a) ahlâkî eylemi belirleyen kurallara uymaya dönük beklenti düzeyine göre 'hoşgörürü ahlâkî'; (b) sorumluluk alanlarına göre 'örnek veya kahraman ahlâkî' ile 'aydın ahlâkî'; (c) bilincin yansımaya bağlı olmasına göre 'mistik' ahlâkî; (d) dünya görüşüne göre 'idealist ahlâkî'; (e) ahlâka bakış açılarında göre 'gayeci ahlâkî'; (f) kişisel duygulara bağlı olmasına göre 'iradeci ahlâkî'; (g) irade özgürlüğü sorununa bağlı olmasına göre 'determinist iradeci ahlâkî' tiplerine⁹⁶ karşılık geldiği söylenebilir.

(iii)-Çantay'ın düşüncelerini yansıtan çalışmalarına bakıldığında, sosyal çözülme türlerinden 'dinî-ahlâkî çözülme'⁹⁷ ve bunlara karşı alınması gereken pratik önlemlerle ilişkilendirilebilecek yazıların çokluğu dikkati çekmektedir. Çantay'ın sürekli kaygı taşıyarak pratik ahlâk temalarına ilişkin kaleme aldığı bu türden yazılar, sosyo-politik olarak onun yaşadığı dönemin Kurtuluş Savaşı ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş yıllarına denk geldiği göz önüne alındığında, psiko-sosyal açıdan daha sağlıklı analizler yapılabilir.

(iv)-Sosyoloji ve sosyal psikoloji literatürüne bakıldığında, bir ülkenin 'savaş' durumunun, toplum hayatını ciddi biçimde etkileyen beklenmedik durumlar kategorisinde bir sosyal çözülme ve bu çözülmeyi hızlandıran faktör olarak değerlendirildiği görülmektedir. Toplum, değişim hızı ne kadar fazla olursa olsun yapısını koruma eğiliminde olduğu için çözümlenin belirtileri ve sonuçları kısa sürede görülemeyebilir. Ancak beklenmedik veya öngörülmeyen bazı durumlar, sözü edilen bu dengeyi bozabilir. Bu tip durumlara örnek olarak depresyon, kuraklık ve sel gibi doğal afetler ile salgınlar, savaşlar ve devrimler gösterilebilir. Bu türden olağanüstü durumların etkilerinin önemi, derinliklerine ve toplumun bunlara verdikleri tepkilere bağlıdır. Zira bunlar hızlı değişimlere neden oldukları için bireylerin davranışlarında hızlı ayarlanmalar yapmayı gerektirebilirler.⁹⁸ Pratik ahlâk temalarını konu alan yazılarıyla aslında tam

95 Ayrıntılı teorik bilgi için bkz. Meral Çileli, *Ahlâk Psikolojisi ve Eğitimi*, (Ankara: V Yayınları, 1986), s. 110-119.

96 Mustafa Gündüz, *Ahlâk Sosyolojisi*. (Ankara: Anı Yayıncılık, 2005), s. 75-100.

97 Bilgin, *Sosyal Çözülme ve Din*, s. 21-23

98 Bilgin, *Sosyal Çözülme ve Din*, s. 63-64.

da bu bağlamda, ülkenin savaşta olduğu ve savaş sonrası sosyo-ekonomik olarak toparlanma sürecinde Çantay'ın, sosyal çözülmeyi önleyici ve sosyal bütünleşmeyi arttırıcı çok ciddi bir fonksiyon üstlendiğini söylemek mümkündür. Zira özellikle savaşlar, bu beklenmedik durumlar içerisinde ayrı bir öneme sahiptir. Savaş ortaya çıktığı andan itibaren bir anda, bütün ülkeyi ve bütün toplumu etkisi altına alabilme potansiyeline sahiptir. Bu tür durumlarda, (a) ülke ekonomisi tamamıyla savaşı desteklemeye yönlendirilir; (b) üretim ve yatırım etkinliklerinde değişimler meydana gelebilir; (c) ülke içinde büyük göç hareketleri görülebilir; (d) ekonomik olarak enflasyon yükselip karaborsa ortaya çıkabilir; (e) birçok sosyal kurumun işleyişi aksayabilir; (f) eğitim ve hukuk kurumunda boşluklar meydana gelebilir; (g) suçluluk oranlarında artışlar olabilir.⁹⁹ Tüm bu olumsuz gelişmeler de, doğal olarak sosyal çözüme sürecini hızlandırdığı için toplumun sosyal ahlâk düzeyinde de ciddi bir düşüş görülebilir. İşte bu sebeple Çantay düşüncesindeki pratik ahlâk temalarının ön plana çıkmasında, sosyo-politik bir faktör olarak ülkenin savaş ortamında olmasının önemli bir yeri vardır.

(v)-Din, ahlâk ve değerler psikolojisi bağlamında Çantay'a göre, son yüzyıllarda İslâm dünyasının karşı karşıya kaldığı problemlerin temelinde 'etik tabanı olmayan yaşam tarzı' bulunmaktadır. Bu nedenle ortaya çıkan bu etik yozlaşma temelli sosyal çözümlenin zorunlu bir sonucu olarak toplumun dengesi bozulmuş, müslüman bireyleri birbirine bağlayan etnik ve dinsel değerler çözüme sürecine girmiştir. Çantay, ortaya çıkan tüm sorunların temel nedeni olarak 'sosyal ahlâk zayıflığı'nı görmektedir. Nitekim konuyla ilgili olarak 7 Kasım 1918 yılında Ses gazetesinde yazmış olduğu bir yazısında, sosyal bütünleşmeyi engelleyen ve sosyal çözülmeyi hızlandıran süreçlerle bağlantılı olarak ülkenin içinde bulunduğu şartların ortaya çıkardığı sosyal ahlâksızlığı 'en büyük düşman' olarak nitelendirmektedir. Konuyla ilgili bu yazısında, I. Dünya Savaşı'nın en zor dönemlerinde insanların millî içerikli özgeci ve diğerkâm tutum ve davranışlardan kaçınıp egosantrik merkezli tutum ve davranışlar (örneğin: haksız kazanç, savaşan askerlerin eşlerine cinsel taciz, asker ailelerinin çaresiz bırakılmaları vb.) sonucunda narsist bir sosyal kimlik oluşturmalarının sosyal bir gerçeklik olarak değerlendirilip önlem alınmasına yönelik 'sosyal ahlâkçı aktivist' bir ruh taşımıştır. Nitekim böyle bir ruhun gereği olarak da milletvekili seçildiği I. Büyük Millet Meclisi'nde görev al-

99 Bilgin, age., 64.

dığı dönemde, kumar ve içkinin sosyal ahlâka zarar verdiği için yasaklanması için yasal düzenleme çabaları olmuştur. Özetle Çantay, yaşamı boyunca yazdığı birçok yazısında, Türk toplumunu dinsel temelli ahlâkî yaşam için teşvik etmeye çabalamıştır.¹⁰⁰

(vi)-Yukarıda vurgulanan biçimiyle Çantay, pratik ahlâk temalarını içeren düşüncelerini oluştururken içinde yaşadığı toplumun bireysel ve sosyal sorunlarına 'etno-metodolojik ve nomotetik bir yaklaşım'¹⁰¹ göstererek eğilmiştir. Bunun yanı sıra yaşamın içinden acil çözüm bekleyen sorunlarına, yine teorik arka planını öne çıkarmadan dinsel ve etik değerler çerçevesinde pratik çözüm önerileri içeren 'sosyal ahlâk reçeteleri' sunmaya özen göstermiştir.

Kaynakça

Ağırman, Cemal, "Fert ve Toplumun Yetim ve Öksüzlere Karşı Sorumlulukları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 7/2, 2007, ss.9-30.

Alper, Hülya, "Nifak ya da İmanda Çatışma: Kur'ân-ı Kerîm Bağlamında Nifak Psikolojisi Üzerine Bir İnceleme", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22/1, 2002, ss. 5-24.

Altıkardeş, İsmet, *Din Sosyalleşme ve Hoşgörü*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003).

Altuntaş, Halil, "Kur'an ve Sünnet Perspektifiyle Yetimler ve Öksüzler", 4. *Din Şûrası-Tebliğ ve Müzakeleri-2* içinde, (Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2009), ss. 100-114.

Aslan, Ömer, "Hoşgörü ve Tolerans Kavramlarına Etimolojik Açıdan Analitik Bir Yaklaşım", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/2, 2001, ss. 357-380.

Arslantürk, Zeki, *Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metot ve Teknikleri*, bsk. 2, (İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995).

Aydın, Mustafa, *İslâm Bağlamında Ahlâk: Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlâk* içinde, (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2007), ss. 69-93.

100 Çetin, Çantay'ın Kişiliği, s. 22.

101 Nuri Bilgin, *Sosyal Psikoloji Sözlüğü: Kavramlar, Yaklaşımlar*, (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2003), s. 115-116; Faruk Karaca, *Din Psikolojisi*, (Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2011), s. 57.

Berger, Peter L. *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. A. Coşkun, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1993).

Bilgin, Beyza, "İslâm ve Hoşgörü", *Diyanet İlmi Dergi*, 34/1, 1998, ss. 115-128.

Bilgin, Nuri, *Sosyal Psikoloji Sözlüğü: Kavramlar, Yaklaşımlar*, (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2003).

Bilgin, Vejdi, *Sosyal Çözülme ve Din*, (Samsun: Etüt Yayınları, 1997).

Coşkun, Ali. "Sosyal Bütünleşme, Sosyal Çözülme ve Din", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 13, 2004, ss. 111-151.

Coşturoğlu, Mustafa, *Toplumsal Çözülme-Toplumsal Patoloji*, (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1992).

Çantay, Hasan Basri, "Milli Muavenet", *Ses Gazetesi*, 7 Kasım 1918.

Çantay, Hasan Basri, "Yetimler Hakkında-I: Çocuk Esirgeme Kurumu'na İthaf", *Sebilürreşad Dergisi*, 1/13, 1948, s.198.

Çantay, Hasan Basri, "Yetimler Hakkında-II: Çocuk Esirgeme Kurumu'na İthaf", *Sebilürreşad Dergisi*, 1/14, 1948, s. 212.

Çantay, Hasan Basri, "Neme Lazım", *Sebilürreşad Dergisi*, 1/7, 1948, s. 106.

Çantay, Hasan Basri, "Müslümanlık Hayat Dinidir", *Sebilürreşad Dergisi*, 1/14, 1948, s. 217.

Çantay, Hasan Basri, "Bozgunculuk Hakkında", *İslâm Dergisi*, 1/8, 1956, ss. 2-3.

Çantay, Hasan Basri, "Kur'an-ı Kerim Tefsiri: İçki, Kumar ve Fal Hakkında", *İslâm Dergisi*, 1/6, 1956, ss. 2-3.

Çantay, Hasan Basri, "Kur'an-ı Kerim Tefsiri: Kur'an Diliyle İslâmî Düsturlar-Kötülüğe İyilikle Mukabele Etmek", *İslâm Dergisi*, 1/9, 1957, ss. 2-3.

Çantay, Hasan Basri, "Tefsir-i Şerif" *Sebilürreşad Dergisi*, 1/10, 1957, s. 3.

Çantay, Hasan Basri, "Fuhuş Salgını-I", *İslâm Dergisi*, 3/6, 1960, ss. 172-173.

Çantay, Hasan Basri, "Fuhuş Salgını-II", *İslâm Dergisi*, 4/7, 1960, s. 204.

Çantay, Hasan Basri, "Fuhuş Salgını-III", *İslâm Dergisi*, 7/10, 1960, ss. 306-307.

Çantay, Hasan Basri, "Kur'an-ı Kerim Tefsiri: Dalkavukluk Etmeyiniz", *İslâm Dergisi*, 5/40, 1961, s. 98.

Çantay, Hasan Basri, *Kara Günler ve İbret Levhaları*, (İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, 1971).

Çetin, Özer, "Hasan Basri Çantay'ın Kişiliği", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/2, 2010, ss. 1-31.

Çileli, Meral, *Ahlâk Psikolojisi ve Eğitimi*, (Ankara: V Yayınları, 1986).

Demirci, M., "Kur'an'a Göre Toplumsal sorumluluklarımız", *Kur'an ve Toplumsal Ahlâk-Sempozyum Bildirileri* içinde, (Bursa: Kur'an Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2010), ss. 100-120.

Divlekci, Celalettin, "Zinâ Hakkındaki Bir Âyetin İletişim Psikolojisi Açısından Tahlili", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2/10, 2009, ss. 163-178.

Ekin, Yunus, "Nifakın Mahiyeti ve Tanınmasında Semiyotik Verilerin Önemi", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, 8/22, 2005, ss. 131-150.

Erenbaş, Sadık, *Hasan Basri Çantay'ın Tefsir İlmindeki Yeri* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), (Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006).

Günay, Ünver, "Din ve Sosyal Bütünleşme", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6, 1989, ss. 1-14.

Gündoğdu, Muhammed, *Hasan Basri Çantay'da Din ve Toplum* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009).

Gündüz, Mustafa, *Ahlâk Sosyolojisi*, (Ankara: Anı Yayıncılık, 2005).

Güneş, D., "Dalkavukluk Nedir? Kurumsal Dalkavukluk ve Yan Etkileri", (2010), <http://www.makalemarketi.com> (Erişim tarihi: 12.12.2013).

Güngör, Erol, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, bsk. 4, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2000).

Güngör, Özcan, "Kur'ân'da Sosyal Bütünleşme", *Diyanet İlmi Dergi*, 43/2, 2007, ss. 173-190.

Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, bsk. 3, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998).

Işık, Emin, "Çantay, Hasan Basri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, VIII, 1993, ss. 218-219.

Karaca, Faruk, *Din Psikolojisi*, (Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2011).

Karşlı, İbrahim H., "Hasan Basri Çantay'ın Kur'an'ı Hâkim ve Meâl'i Kerim'deki Tercüme Metodu", *EKEV Akademi Dergisi*, 13, 2002, ss. 153-182.

Kasapoğlu, Abdurrahman, "İnsan İlişkilerinde Önemli Bir Kur'an İlkesi: Kötülüğü İyilikle Savmak", *Hikmet Yurdu: Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 5, 2010, ss. 81-101.

Kızılçelik, S. - Erjem, Y., *Açıklamalı Sosyoloji Terimleri Sözlüğü*, (Konya: Göksu Matbaası, 1992).

Kur'an-ı Kerim.

Mercan, İ. Hakkı. - Er, İlker, "XX. Yüzyıl Türk İlim Adamlarından Balıkesirli Hasan Basri Çantay ve Onun Kütüphanesi", *Darülfunun İlahiyat Sempozyumu Bildirileri* içinde, (İstanbul: 2010), ss. 63-72.

Okumuş, Ejder, *Dinin Meşrulaştırma Gücü*, (İstanbul: Özgü Yayınları, 2005).

Özalp, N. Ahmet, *Prens Sait Halim Paşa: Toplumsal Çözülme - Buhranlarımız*, (İstanbul: Burhan Yayınları, 1983).

Özarıslan, Selim, "İyiliği Emretmek ve Kötülükten Sakındırmak (El-emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehyu ani'l-münker) Prensibi Üzerine Bir İnceleme" *Diyanet İlmi Dergi*, 42/3, 2006, ss. 79-94.

Özdemir, Şuayip, "Alkol ve Uyuşturucunun Zararları ve Gençliğin Alkol ve Uyuşturucudan Korunmasında Alınması Gerekli Önlemler", *Diyanet İlmi Dergi*, 40/4, 2004, ss. 99-112.

Özyazıcı, Alparıslan, "Zararlı Alışkanlıklar ve Aile", *Diyanet İlmi Dergi*, 40/4, 2004, ss.113-130.

Sezen, Yümni, *İslâm'ın Sosyolojik Yorumu*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004).

Şengün, Mustafa, "Ahlâkî Gelişimin Psiko-sosyal Dinamikleri", *On-dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23, 2007, ss. 201-221.

Şentürk, Lütfi, "Zinâ ve Fuhuş Toplumun Temelini Sarsar", *Diyanet Dergisi*, 27/2, 1991, ss. 7-14.

Şentürk, Recep, "Kur'an ve Toplum Ahlâkının Korunması: İyiyi Emretmek, Kötüyü Yasaklamak", *Kur'an ve Toplumsal Ahlâk-Sempozyum Bildirileri* içinde, (Bursa: Kur'an Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2010), ss. 50-55.

Uğur, Mücteba, "Ölümünün 10. Yıldönümü Münasebetiyle Hasan Basri Çantay (1887-1964)", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 13/6, 1974, ss. 375-378.

Uğur, Mücteba, *Hasan Basri Çantay*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994).

Uysal, Enver, "Kur'an ve Aile Ahlâkı", *Kur'an ve Toplumsal Ahlâk-Sempozyum Bildirileri* içinde, (Bursa: Kur'an Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2010), ss. 151-167.

Vanlıoğlu, Ahmet, "Zinâ ve Zararları", *Diyanet İlmi Dergi*, 28/4, 1992, ss. 37-52.

Yazıcı, Gülgün, "Hasan Basri Çantay'dan Yaşar Nuri Öztürk'e Kur'an Meallerinde Türkçe'nin Serüveni", *Kur'an Mealleri Sempozyumu: Eleştiriler ve Öneriler-2* içinde, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), ss. 383-396.

Yılmaz, Abdullah, *Hasan Basri Çantay ve Meal-i Kerim'indeki Tefsir Kısımlarının Analizi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007).

Yılmaz, Hüseyin, "Hz. Peygamber'in Eğitiminde Bir İlke Olarak Hoşgörü", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/1, 2004, ss. 109-132.

Yılmaz, Hasan, "Elmalılı ve Çantay'ın 'Mukaddimleri' Özelinde 'Çeviri Olgusu' ve 'Kur'an Meallerine' Dair", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30, 2008, ss. 93-119.

XIX. Asır Kafkasya Medreselerine Genel Bir Bakış -Car-Balaken Örneği-

Ahmed Niyazov*

Öz

Müslüman toplumsal tarihin ilmî kaynaklarının olağanüstü zenginliğine rağmen daha araştırmalar yapılması gereken dönem ve bölgeler bir hayli mevcuttur. XIX. yüzyılda Car-Balaken ve çevresi (bugünkü kuzey-batı Azerbaycan ve doğu Dağıstan bölgesi) hukuk, dil ve tasavvuf sahasında yaşanan çok canlı bir dönemin edebî ürünleri ile zengindir. Haddizâtında sistemli bir medrese geleneği ile kökleşmiş ilim-irfan harekâtı bölgeye has bir takım ilmi gelenekler de tevârüs ettirmiştir. Çalışmamız genel hatları ile bu dönemi ihtivâ etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kafkasya, medrese, yazma eserler, tasavvuf, Arapça

Abstract

An Overview at the Caucasian Madrasah (religious schools) In the Nineteenth Century -Car-Balakan Case-

Though extirordinary affluence of the scientific sources regarding Muslim societal history there are lots of periods and regions need to study. In The Nineteenth century Car-Balakan and its environment (Northwestern Azerbaijan and Eastern Dagestan regions) had witnessed a period which is affluence with literary productions as low, language and tasawwuf (inwardness of Islam). Essentially, this period which consolidated systematically with the madrasah tradition enlightenment movement that bequeathed to the region certain traditions belong to it specially.

Key Words: Caucasia, madrasah, manuscripts, tasawwuf, Arabic

Atıf: Ahmed Niyazov, "XIX. Asır Kafkasya Medreselerine Genel Bir Bakış -Car-Balaken Örneği-", KTÜİFD, c.2, sy.2, Güz/2015, ss. 157 - 177.

* Yrd. Doç. Dr. Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Bilim Dalı, ahniyazov@hotmail.com

Giriş

Azerbaycan'ın kuzey-batı (Ganıg-Hefterân vadisi boyu) bölgele-
rinde faâliyet gösteren medreselerde ilim ve tahsilin durumu XIX. asır-
da birçok İslâm ülkeleri nispetinde daha yüksek seviyede olmuş¹, ilmin,
tahsilin, maârifin gelişmesinde deyim yerindeyse bir intibah merhalesi
geçmiştir. İlim merkezlerinde eğitim ve tadrîs işleri yürütülmekle birlik-
te irfâni yolun prensiplerini de telkin etmekteydiler. Medreselerdeki bu
gelişmiş eğitim düzeyini meşhur Kafkasya uzmanı Pyotr Karloviç Uslar o
dönemi özetleyerek şöyle yazıyordu:

“Eğer halkın eğitim düzeyini dinî mektep (medrese) nispetinde öl-
çersek, Kafkasya'nın bu kısmı Avrupa'nın eğitimli halklarını çoktan geri-
de bırakmış olurdu”.²

Kafkasya'da sufizm genel olarak İslâm'ın buraya geldiği tarih kadar
eski olduğu için yeniden doğuş sürecinde köklü esaslara bağlı olarak ge-
leşmiş ve büyümüştür. Azerbaycanda İsmail Siraceddin Şirvânî (ö. 1848)
ile tanınan Nakşi Halidî tasavvuf yolu XIX. asrın başlarından itibaren Kaf-
kasya'nın büyük bir bölümüne yayılmıştı. Ma'lumdur ki, Sirâceddin Şir-
vânî Kürdemîrî meşhur sûfî Şeyh Halîd-i Bağdâdîden icazet alarak³ Kür-
demire gelmiş ve Şirvanda ilk Nakşibendiyye mektebini kurarak tâlimlere
başlamıştır. Bölgenin maârif hayatında bunun en büyük önemi Nakşîliğin
medreselerle iç içe gelişme özelliğinin bulunmasıdır. Bir ideolojik harekât
gibi burada sufizm, kendi hayat tarzı ve ahlaki değerleri ile bölgede halkın
tüm katmanlarına derinden etki etmiştir. Meşhur Kafkasya'lı mütefekkir
Veli Hulufu bu konuyu ele alarak şöyle demiştir:

“Car-u Talâda İslâm dini devasa rol oynayarak burada ahlakın, âdet
an'anenin ve güncel hayatın tüm alanlarına derin nüfuz etmiştir. İslâm
Car-u Talâda halkı seferber eden esas âmil olmuştur.”⁴

1 Василий Владимирович Бартолд, *Дагестан, Сочинения*, с. 417-418, т. 3. М. 1963.

2 Габуниа З. М., *Генерал Услар и Кавказские языки*, с. 24, Эхо Кавказа, No 1. 1992.
Ayrıca bkz: И. Ю. Крачковский, *Сочинения*, с. 571-616, т. 6, М. Л. 1960.

3 Mehmet Rıhtım – Fariz Halilli, *Mevlânâ İsmayıl Sirâceddin Şirvânî*, (Bakı: 2011), s 63.

4 Veli Hulufu, *Car Döyüşleri Salnamesi*, (Azerbaycan Devlet İlmi Araştırma Enstitüsü
Neşri), (Bakü: 1934), s 3.

I. Toplumda İlme Verilen Değer

Nakşibendîlik talimleri⁵ Car-Balaken bölgesinde Almalılı Mahmud Efendi ile (ö.1809-1876) güçlenerek sağlam esaslara bağlanmış oldu. Onun civar bölgelere yayılan şöhreti ile bu irfan mektebi daha da genişlendi. Kısa zaman içerisinde her kesimden *insanlar* bu akımın etrafında yığılmaya başladı. “*Kâmil insan*” prensibi telkin eden bu mektep, ilme de üstünlük verdikleri için kısa bir zamanda medreselerin sayısı artmış, ilmî faaliyetler neticesinde bazen de âlimler tek başına yüzlerle talebe yetiştirmişti. Sadece Tala medresesinde Ömer Efendi'nin mezun ettiği talebe sayısının dört yüzden fazla olduğunu görmekteyiz⁶.

Ma'lumdur ki, bölgede müslümanlar, her birinin kendine mahsus inanç, i'tikad ve düşünce tarzı ayrı olan gayri-müslimlerle komşuluk ilişkileri içindeydiler. Ancak medrese faâliyetleri ile müslüman ahâli komşu toplumlar arasında kendi hayat tarzı ve düşünceleri ile seçilmekteydi. Fonn Plotto yazıyordu ki, müslümanlar Kahetiya köylülerinden daha yüksek mânevî ve aklî seviyeye mâlik idiler.⁷ Bölge medreselerinde yetişen Hasan Efendi'nin⁸ “*Dîvanul-Memnûn*” eseri bu bakımdan dönemin maârif

5 Kafkasya'da Nakşibendîlik İsmail Siraceddin Şîrvânî ile başlamış olup, bölgede üç kola ayrılmıştır. Hamza Nigarî ile Karabağ kolu, Yahya Bey Gutgaşenî ile Car-Balaken, Has Muhammed Şîrvânî ile de Dağıstan kolunu teşkil etmekteydi ki, bu tasavvuf hareketi aynı zamanda Şeyh Şamil mücadelesinin dinamizmini oluşturmuştur.

6 Talah Ömer Efendi (ö.1932), Şeyh Hacı Ahmed Efendi'den icazetname almış zühdü ile tanınan bir alimdir. Onun şahsî kütüphanesinden malum olmaktadır ki, talebeler belli kitapları mütalaa etmekle eğitim sürecini tamamlamakta idiler. Alime ait kitaplar dağınık halde olsa da, bu gün varislerinden birinde toplu halde şu kitaplar bulunmaktadır:

1) “*İsagoci*” mantık eseridir ki, giriş hissesinden de malum olmaktadır ki, eser geniş izahlarla kolay anlaşılması için alimin kendisi tarafından izah edilmiş ve ayrıca mütalaalar zamanı da haşiyelerle zenginleştirilmiştir. 2) “*Şerhu İzhari-Esrar*”, 3) “*Şerhul-Mantik li talebetil-mübtedein*” 3) “*İlmi-Münazara*”, 4) “*İlmi-Adab*”, 5) “*İlmu Evzanî-Şi'r*” 6) “*Vafiye fi şerhi Şafiyye*”, vs.

7 А. И. Фонтн Плотто, *Природа и люди Закавказского округа*, Сборник сведений о кавказских горах (ССКГ), Тифлис, 1869, IV/67.

8 Hasan Efendi aslen Balakenli âlimdir. Babası Hacı Abdullah Efendi b. Kurbanali, Aslan Han'ın defterdarı/ kâtibi görevinde iken 1831 yılında Balaken'e gelmiş ve burada Balakenli Şeyh Nuvar Efendi'nin kızı Hafiset Hanım'la evlenmiştir. İki yıl sonra (11 Cemaziyelahir 1250) 15 Eylül 1834 senesinde Hasan Efendi dünyaya gelmiştir. Hasan Efendi'nin dedesi zâhir ilimlerin tadrîsi ile civar alemde meşhur alim olmuştur. Büyük alim Çar memurlarının takipleri ve hakkında olan hapis kararı ile önce Tabasaran'a gitmiş, bir müddet sonra oradan da Balaken'e gelmiş ve 1838 yılında vefat etmiştir. (Bkz. Hasan Efendi Kurevi el-Kadari ed-Dağıstani, “*Dîvanul-Memnûn*”, (Timurhanşu-

medeniyetini aksettiren kıymetli bir eserdir. Arapça, Türkçe ve Farsça, üç dilden ustaca kullanılarak kaleme alınmış bu yarı manzum eser bölgede müslüman ahâli arasında mânevîyyatın, ahlâkın ilmin ve âlimlerin, ayrıca halkın mücadele azmini diri tutan dervişan sınıfının toplumsal tefekkürün formalaşmasındaki rolünden yeteri kadar bahs etmektedir.⁹

Dikkati celb eden husustur ki, bu dönemin ister idareci, ister ilmî faaliyet sürdüren kesimi olsun toplumun önde gelenleri üstün entellektüel seviyeye mâlik idiler. Onlar müslüman coğrafyanın uzak bir köşesinde bulunmasına rağmen ülke dışında olan lüteratürü yakından takip etmekle birlikte yaşadıkları dönemde bile şöhret bulmuş eserlere kolayca ulaşabiliyorlardı. XIX. asrın başlarında meşhur Dîvan şairi Merakeşli edîb ve fakîhi Hamdun b. Abdurrahman es-Sülemî'nin (ö.1817) dîvanından bir takım şiir ve mısraların aynı dönemde Kafkasya'da diller ezberi olması buna örnektir¹⁰. Bunun gibi daha bir çok şey ulemanın kendi döneminin meşhur edebiyatından haberdar olduğunu göstermektedir.

Tasavvuf an'anesinde akıl olmadan, irfana ulaşmak mümkün olmadığı gibi, hiç bir akılsız da ârif olamazdı. Lakin sırf akıl da, sahibini irfana ulaştırmaz ve ona nâil kılamaz. Tarikat talimlerinde bu iki meziyetin paralel gelişmesi esastır. Bu felsefedir ki, kâmil insan ve ilim sahibi olma arzusundaki bir talebeyi irşadsız tasavvur etmek olmazdı. Dönemin bu anlayış ve düşüncesini aksettiren örnekler çoktur. Yazma eserlerin ekseriyetinde bunun dönem için bir kriter olduğu açıkça görülen husustur. Bununla ilgili medrese âlimlerinden Talalı Ömer Efendi'ye ait bir yazmada belirtilen nasihat gibi bir cümle dikkati daha çok celb eden husustur. Şiir dili ile yazılan ifadeler şöyledir:

أَلَا لَّا تَنَالُ الْعِلْمَ إِلَّا بِسِتَّةٍ
سَأْنِيكَ عَنْ مَجْمُوعِهَا بَيَانِ
ذَكَاءٍ وَحِرْصٍ وَأَصْطِبَارٍ وَبُلْغَةٍ
وَأِرْشَادٍ أَسْتَادٍ وَطَوَّلِ زَمَانِ .

ra: 1913), s 4-5. Zakatala Tarih ve Diyarşinaslık Müzesi 3KM KII-250)

9 Eser için bkz. 3KM KII-6568.

10 Şöyle ki, Şeyh Şuayb Efendi'nin-(ö. 1909) "*Tabakât*" kitabında dibâce bu şiir mısraları ile süslenmiştir, (bkz. Şueyb b. İdris el-Baginî, *et-Tabakâtul-Hâcegân en-Nakşibendîyye ve Sâdâtil-Meşâyihil-Halîdiyyel-Mahmudiyye*, (Dimaşk: 1996), s 13.) Yöneticiler dahi bu mısraları mühürlerine kazıtırlardı. (Bkz. Ahmed Niyazov, "Danyal Sultan'ın Ehli Beyt sevgisi" *İRFAN İctimai Fikir Dergisi*, Noyabr 2013, No: 84, s 22.) Aynı zamanda bir takım mektupların giriş cümlesinde de bu mısralar karşımıza çıkmaktadır.

“Dikkat et! İlme ancak bu altı şeyle nâil olabilirsiniz; Onların hepsini açıkça sana haber vereceğim; 1) Zeka, 2) Hırs, 3) Sabır, 4) Kapasite 5) Üstadın irşadı, 6) Geniş vakit.”¹¹

Zikirizm hareketında mânen kâmilleşme yolunun ilkin merhalesi ilim elde etmektir. Kifayet kadar ilme sahip olmadan bazı kademeleri aşmak, mânevî arzulara çatmak tasavvur edilemezdi. Her şeyin bir usûlü erkânı olduğu gibi bu yolun da bir hiyerarşik esasa bağlı kâide ve kuralları var idi. Car kadısı Molla Herov b. Receb kendisine ait yazmalarda bunu şöyle ifade ediyordu:

أَصْلُ الْعِلْمِ الْأَدَبُ وَأَصْلُ الْأَدَبِ حُبُّ اللَّهِ وَأَصْلُ حُبِّ اللَّهِ ذِكْرُ اللَّهِ

“İlmin aslı edeptir. Edebin aslı Allah sevgisidir. Allah sevgisinin aslı ise Allahı zikir etmektir.”¹²

Deyim yerindeyse bir maârif dönemi yaşanıyor ve ideallerini hayat miyarı gibi kabul eden insanlar için öncüleriydi. Onlar kendilerini düşünmek bir tarafa, aynı zamanda tüm toplumun tahsil ve eğitime kavuşmasını, ilim-irfan sahibi olmalarını arzu etmekteydiler. Sultan Danyal (ö. 1871) mahz böyle bir ruhta olan dâhi şahsiyetti. O, hem de savaşın tüğyan ettiği bir dönemde Osmanlı'ya mektup göndererek listesindeki kitapların acilen gönderilmesi ricasında bulunmuş ilim ihtirash bir âlim idi. Bir diğer örnek siyasî bakımdan bölgenin başıbelalı günlerinde bile Sultan, medreselerde tadrîsin devam etmesini arzulamış, ilim sahibi ulemanın gençleri okutmalarını ısrarla talep etmiştir.¹³

İlimsiz hayat, âlimsiz cemiyet boş hesap edilmekteydi. Çünkü sosyal ve şahsî hayatta ideal insan olmanın şartı gibi ilme üstünlük vermekteydiler. İnsanları bu ölçüler esasında yetiştirmeye sevk eden, ziya saçan âlim olmaya teşvik eden nasihat muhtevalı şiirler yazarak, toplumu bu düşünce etrafına toplamaktaydılar. Gakhlı şair, Şotavarlı usta Ramazan bile kendi şiirinde bu konuya değinerek insana değer kazandıran yegane yolun ilimde bulunduğunu, faydasız işlere kurşanmağın iman işi olmayacağını ve

11 Şiirin aslı İmam Şâfiî'ye aittir. Talalı Ömer Efendi onu yukarıda kayd edilen farklı lafızlarla ifade ederek ilim talibinin bir ustadın irşadına ihtiyacı olduğunu vurgulamıştır. Hâlbuki İmam Şâfiî'nin şiirinde mana bu kadar belirgin ve sade verilmemiştir. (Şiir Ömer Efendi'nin şahsi kütüphanesinde mahfuzdur.)

12 3KM КП –720.

13 Danyal Sultan'ın dönemin irfan ustası Hacıyov Efendi'ye yazdığı mektup hakkında bkz. Bkz. 3KM КП – 5846.

hayat hakikatinin ancak ilimle açılacağını işaret etmekteydi:

Muhammed Mustafa, Arap
İçirdi Hak ona şerap.¹⁴
Âlim olmayan ol kişi
Haraptır hali vallah harap.¹⁵
Dini, İslâm âlimler içer,¹⁶
Alimlerden şeytan kaçır.
Bir yerde âlim olmasa,
Helal haram nice seçer?

II. İlim Ocakları (Medreseler)

Car-Balaken bölgesinde ilim ve tahsilin seviyesi bakımından yüksek mekanlarda (dağlarda) meskun olanlar merkez yerlerde yaşayanlardan hiç de geri kalmıyordu. Mamrûh, Suvagil, Gas, Gımrı, Kateh ve sâir köy medreselerinin ilim-irfan faaliyetleri bunun bâriz örneğidir. Misal olarak Gas köyü Zakatala arazisinin en yüksekte bulunan dağ köylerinden biri olmuştur¹⁷. Tanıklarının ifadelerine göre göç öncesinde bu köy, ilim ve irfan adamları ile diğer köyler arasında seçilmekteydi. Köy mescidinin duvarları kütüphane rafları ile çevrilmiş, raflar da kitapla dolu idi.¹⁸ Köyün en büyük iki âlimi Hacı Kâzım ve Hacı Muhammed Efendi idi¹⁹. Aynı zamanda Molla Hûşan el-Gâsî ve onun oğlu Molla Numan Efendi el-Gâsî baba ve oğul iki âlim Mamrûh medresesinde uzun müddet tadrîsatla meşgul olmuşlardır. Kütüphanenin büyük bir kısmı günümüze kadar gelip ulaşmıştır. Zakatala müzesinde korunan²⁰ bu yazma eserlerin ilmî ciheti, adı

14 İlim şarabı kasd edilmektedir.

15 Şeriat, din ve iman bilmeyen kasd edilir.

16 Alimler dini su gibi içerler

17 Köy ahâlisi sovyetlerin kolay idare etme usulünce civar köylerle birlikte 1969 senesinin eylül ayından başlayarak şimdiki Ali Bayramlı köyüne zorla göçettirmişlerdir. Sovyet döneminde mescitler bir müddet depo olarak kullanılmış sonra da istifadesiz halde kalarak uçmuş bir harabe durumuna gelmiştir.

18 Malumata göre kütüphanenin bir kısmı, Gas Köyü sakini Muhammed Tahir b. Mahmud ve onun oğlu Abdullah b. Mahmud'un şahsî kitaplarının Gas Köy mescidine vakf edilmiş kitapları olmuştur. Bahsi geçen kitapların bir kısmı Zakatala Tarih ve Diyarşinaslık Müzesinde bulunmaktadır. Bkz. 3KM КП – 6584.

19 Köyde ulemanın medrese faaliyetleri ile birlikte kadınlar arasında Müslimet Nine'nin de irfan hizmetleri meşhurdur.

20 Bkz. 3KM КП – 6584;

geçen kütüphaneye mahsus yüzden fazla an'anevi "*Kehf*" cüzleri²¹, tezhîb örnekleri, yazımda kullanılan bir takım vasıtalar ve sâir şeyler köy ehlinin bu yönünden bilgi vermektedir. Şamhal Hacı İsmail oğlu, Nezîr Şamhal oğlu, Aydemir Hacı Ramazan oğlu, Molla Hamid İskender oğlu, Sûfî Ahmed, Ramazan İsa oğlu, Bilal Hacı Bayram oğlu gibi kalem sahibi hattatların eserleri de Gas mescit kütüphanesine ait yazmalar arasında en güzel hat örneklerindedir.

Zaman-zaman yetişen kudretli ilim, irfan, sahipleri sûfî medeniyetini oluşturmakta, onun daha da genişlenmesine, ilmin teorik esaslarının kökleşmesine ve ona dinî-felsefî sistem gibi yayılmasına tuhfelerini vermekteydiler. Merkezden uzakta olmasına rağmen Mamrûh medresesinde faaliyet gösteren âlim ve müderrisler mahz böyle bir misyonun en faâl önderleri olmuşlar. Başta Hüseyin Efendi b. Ramazan Mamrûhî, Ahmed Efendi el-Muslağî, Şeyh Muhammed Mamrûhî ve onun oğlu Molla Şerif Efendi Mamrûhî, İsmail b. Camal el-Katrûhî bölgede ilim hizmetleri ile seçilmişlerdir.

Medreselerde eski ve yeni tüm eserleri belirlemek ve her birini teferrüatı ile vermek zordur. Hedefimiz, sadece XIX. asrın düşünce tarihî bakımından ister sosyal, ister siyasî kanadın düşünce ve hayat felsefesini

21 Car-Balaken bölgesinde "*Kehf cüzü*" an'anesi hem bölgeye mahsus, hem de geçmişten günümüze devâm edip gelen bir gelenektir. Bu an'ane, Kur'ân-ı Kerîm'den Kehf suresini müstakîl cüzler şeklinde hüsn-i hatla yazarak, daha çok tezhîb üsûlü ile hazırlanarak adeten Cuma günleri olmakla belli vakitlerde ibâdet niyeti ile okuma âdetidir. Cuma günleri Kur'ân-ı Kerîm'den Kehf suresini okumak müslüman âleminde devâm edegelen müstehâb amellerindedir. Bölgede bunun birkaç sebebi vardır. İlk olarak suresinin okunmasına dair bunun dînî yönü Hazreti Peygamber aleyhisselâmdan rivâyet edilen hususi hadîs-i şeriflerdir. Bu bölge için mahz Kehf suresinin daha çok okunması bölgede tuğyan etmiş Rus zûlmüne karşı harekâtın ve mücadelenin hem de dua ve niyazlarla Allah'tan medet ummanın sembolüne çevrilmesiydi. Çar Rusyası ile gelen fitne, fesat ve zulme karşı Müslüman ülkelerin yardımından mahrum olan bölge insanı Kehf suresi ile dua niyeti ile Allah'tan medet ummuştur. Buna göre o dönem için en büyük bela hesap edilen Çar Rusyası'nın zorbalık, zulüm ve amansızlığı Kehf suresi ile bağılı hadis-i şerifte zikredilen deccalin zulmü hesap edilmiş, o dönem edebiyatında da çeşitli ifade ve üsluplarda bu anlamda yorumlar aksettirilmiştir. (Bağinî, *a.g.e.*, s 463.) Cüzler hem bölgenin meşhur hattatları, hem de yazı-pozu işini başarabilen her kes tarafından yazılmıştır. Çünkü bu Kehfi-Şerif'lerin hattından ma'lum olmaktadır ki, onların yalnız bazıları yüksek hattatlık örneği teşkil etmektedir. Diğerleri ise medrese talebeleri ve halk tarafından, hatta kadınların bile yazarak vakfettikleri cüzlerdir. Zakkatala Tarih ve Diyarşünâslık müzesinde yüzden fazla el yazması "*Kehf cüzü*" örnekleri bulunmaktadır. (3KM KII -6684; 3KM KII-0012; 3KM KII-6467.) Bunun dışında bölgenin her bir mescid ve hücrelerinde de bunlara rastgelmek mümkündür.

meydana getiren ve istikametlendiren temel metinlere ve eserlere dikkat çekmektir. Ancak her şeyden önce burada medrese âlimlerinin şahsî kütüphanesine dair bir bilgiye nazar etmek konunun önemi bakımından daha ilgi çekici bir durumdur. Örneğin 1845 senesinde Gımır medresesinde müderris olmuş Molla Murad Efendi'nin kütüphanesi ile bağlı listede şöyle yazılmaktadır:

الواقف الطامع إلي رحمة الله مراد أفندي ابن أحمد القموري .

هذا أسماء الكتب الموقوفة من الفقه درر و خلاصة و إختيار جلد الأول و الثاني و مختار و مجمع الفتاوي و الهداية جلد الثاني و فرائض عبد الحلیم

و من علم المنطق إسي قوجي و نعمان و فناري و محي الدين . و من علم التوحيد و الصفات عقائد النسفي و محمود حسن و ملا جلالي و قول أحمد ضیالی . و من الحديث مولود نامه . و من الصرف سعد الدين التفتزاني و دينقوزي و نتائج شرح إظهار و بنا و تصريف و مقصود و من علم النحو و أموزج جامي و آجرومية و تركيب أموزج و تركيب مانت عامل وقواعد الإعراب وافية و حدائق من التفسير جلال الدين الاول و و من الفارسية²²

“Vakfeden ve Allahın rahmetini üman Murad Efendi b. Ahmed el-Gımırî:

Bu vakfedilmiş kitapların isimleridir: Fıkıhtan²³; “Dürer”²⁴, “Hülâse”, “İhtiyâr” (I ve II cilt), “Muhtar”, “Cemu`l-fetâvâ”, “Hidâye” (II cilt) ve Abdulhalimin ferâizi; Mantık ilminden; “İsagucî”, “Numan”, “Fenârî” ve “Muhyiddin”; Tevhid ilmî ve Allahın vasıflarından; “Neseff akidesi”, “Mahmud Hasan” ve “Ahmed Ziyalı”; Hadisten; “Mövlutnâme”; Sarftan, “Se`dud-din Taftazânî”, “Dinkûzî”²⁵, “Netâici-şerhi izhâr”, “Binâ”, “Tasrîf”, “Maksud”;

22 Bu vakfiye senedi Kurâ mahalı Cınıq medresesinde 1834 yılında yazılmış ve 1840 yılında Gımıra getirilmiş Hanefî fetva kitabı “*el-Hülâsa* / الخلاصة” yazma eserinin ön ve sonuncu sayfalarındaki Murad Efendi'ye mahsus kayıtlardan elde edilmiştir.

23 Gımır medresesinde Hanefî fıkı talimleri esas olduğu için Murad Efendi'ye ait tüm fıkıh lüteratürü Hanefî mezhebinin kaynak kitaplarından ibarettir. (Örnek için bkz. 3KM КП – 6683.)

24 Murad Efendi'nin erkek evlatlarına vakfettiği bu kitaplar hali hazırda Zakatala Tarih Diyarşünaşlık Müzesinde Korunmaktadır. Kitap için bkz. 3KM КП – 6683.

25 XIV. asır ulemasından Ahmed b. Ali b. Mesud'un sarf ilmine dair “*Merâhul-Ervâh*” adlı eserine çok sayıda şerhler yazılmıştır. Bunlar içerisinde en meşhuru “Dinkuz” (Dinkoz) eseridir. Eserin asıl adı “*Şerhul-Merâh*”tır ve Şemseddin Ahmed tarafından yazılmıştır.

Nahv ilminden; “Enmuzec”, “Camî”²⁶, “Ecrumiyye”²⁷, “Terkibu-enmuzec”, “Terkibu-mieti amil”, “Kavâidul-irâb”, “Vâfiye”²⁸ ve “Hadâik”²⁹; Tefsirden; “Celaledin” (birinci); Farsçadan³⁰...”

Murad Efendi'nin kütüphanesine ait ma'lum eserler göstermektedir ki, bu edebiyat o dönem için her *bir* ilim talibinin alması gereken bilgileri ihtiva etmekteydi.

III. Medrese Dersleri

XVIII. asrın sonlarına doğru gerileyen ve perakende faaliyet gösteren medreseler, Mahmudiyye irfan mektebinin bölgede yayılmasından sonra nizamlı eğitim seviyesine mâlik tedrîs ocaklarına çevrildi. Bu dönemde, tarihî Goloda (eski Car) medresesinin ihtişamı bütün Car-Balaken medreselerinde yeniden dirilmiş oldu. Şöyle ki, bölgeyi ziyaret eden ecneblerin de dikkatlerini çeken bir ilmî gelişim göstermiş oldu³¹.

Ganıg (Alazan) vadisinde yerleşen en büyük merkezlerden biri Goloda medresesidir. XVII. asırda Golodalı Molla Muhammed'in (ö.1640) medresesi bir ilim merkezi gibi faaliyet göstermiş, medrese tahsil vesâitinin Zakatala'dan Dağıstan'a yayılmasında büyük rol oynamıştır. “*Terâcim*” müellifi Ali Efendi'nin belirttiğine göre, Goloda, Azerbaycan ilim havzasını Dağıstan'a naklederek burada medreselerin intibah ve terakkisine yardım etmiştir.³² O döneme ait yazma kaynaklardan ma'lum olmaktadır

26 Abdurrahman Molla Cami'nin (ö. 1414-1492) “*el-Fevâidu'z-Ziyâiyye fî Şerhi'l-Kâfiye*” eseridir.

27 İbn Âcurrum'un (ö. 723/1323) nahve dair “*el-Mukaddimetu Acurrumiyye fî İlmil-Arabîyye*” eserinin kısa adıdır. Eser nahiv kaidelerinin hûlasasını ihtiva eden bir kitaptır.

28 İbn Hacib'in (ö. 646/1249) kendisinin “*Kâfiye*”sine yazdığı manzum şerh eseridir.

29 “*حدائق الحقائق*” *Hadâikul-Hakâik*. Müellifi Zeynuddin Ebu Abdullah Muhammed bin Ebi Bekir b. Abdülqadir er-Râzî'dir.

30 Yazma nüshada cümleler bu ifade ile sonlanmaktadır.

31 Bkz: Dipnot 2- 4.

32 Ali Kayayev, *Terâcim-i Ulema-i Dağıstan*, s. 136. (Голода был главным очагом распространения ислама, арабской письменности и мусульманской культуры не только в Алазанской долине. В целом связь дагестанских ученых с джаробелоканскими существовала не только в XVII-XIX вв., но и до первой четверти XX в.) Goloda, İslam'ın, Arapça yazısının ve müslüman medeniyetinin Alazan vadisi haricinde de yayılmasında mühim rol oynayan merkez olmuştur. Esasen Car-Balaken ve Dağıstan arasındaki bu maârifçilik hareketi tekce XVII-XIX. asırlarda değil, XX. asrın birinci rübüne kadar devam etmiştir. (Bkz: *Халаев Захид Алиевич*,

ki, bölgenin ilmî yönden seviyesi komşu merkezlerden daha yüksekte olmuştur.³³ Dikkat çeken şeylerdendir ki, bölge kendine has epigrafik örnekleri, taş kitabeleri, hattatlık ve sâir gibi yazı sanatı ile de seçilmektedir.

Aynı zamanda belirtmek gerekir ki, komşu bölgelerden gelerek bu tadrîs ocaklarında tahsilini tamamlayan ve yetişen ulema az değildi. Gazıgumuglu Eyub Efendi, Kılalı Ali Efendi, Gunibli Mahad Efendi, Şamgodalı İsa Efendi, Şemseddin Efendi gibi birçok ulema tahsil için Goloda ve Karabağ medreselerine gelmiş bölge âlimlerinden ders alarak kendi vatanlarına dönmüşler.³⁴ XIX. asrın başlarında Has Muhammed Şirvânî ile Dağıstan'a yayılan Nakşibend tarikatı da, mahz Bağdâdî'nin Şirvanlı halifesi Kürdemîrî vasıtasıyla Şirvan'dan Dağıstan'a uzanan bir irfan hareketi oldu. Yani Şirvan Kafkasya'da tarihen bir ilim-irfan merkezi olmuştur.

A. Kayayev (ö. 1943) ve Z. Alieviç gibi Dağıstanlı araştırmacılar o dönemlerde maârif hareketinin Car ve Şirvan'dan Dağıstan'a doğru süratle yayıldığını iddia etseler de³⁵, XIX. asra gelince bunun aksi istikametinde bazı istisnalara da rastlamak mümkündür. Beyannamelerde Dağıstanın bazı medreselerinde – yazarak çoğaltılan kitapların- doğruya doğru yayıldığını da görmekteyiz. Kura mahalında Cınıklı İsa Efendi medresesinde yazılan kitapların Zakatala'nın Gıdır medresesine gönderilmesi bunun bir örneğidir. 1834 yılında yazılmış meşhur Hanefî fetva kitabı "الخلاصة/ el-Hülâsa" yazma kitabı bunlardan biridir.

Söylemek mümkün ki, artık XIX. asırda medreseler kendisinin zirve dönemini yaşamıştır. Çünkü bu dönemde bölgede maârifin gelişmesi için yön veren hadiseler meydana gelmiştir. İlim ve tahsil temayülleri medrese dışında da genişti. Şöyle ki artık, halk nezdinde anlaşılması kolay bir takım kitaplar talep edilmekteydi. Ona göre de ulema tarafından tercüme faaliyetleri ile birlikte, Arapça ve Farsça dillerini öğreten lügatler³⁶ tertib edilmekte, bölge insanının istifadesine uygun Türk dilinde kitaplar kale-

Этнополитическая и культурно-религиозная история дагестаноязычных народов Алазанской долины в XVI-XVIII вв., Махачкала 2012, s 86; Aynı zamanda Bkz: www.maarula.ru (15XII-2013.))

33 Goloda'dan etrafa yedi merkeze yazılmış Halil Bey'in meşhur mektupları edebî ciheti, uslubü ve tertibatı ile bunun bir örneğidir. (Bkz: 3KM КП-0050.)

34 Karabağ medreselerine yüz tutan Dağıstanlı ulema daha çok Farsça ve Türkçe'yi mükemmel öğrenmek için geliyorlardı. (Kayayev, a.g.e., s 116-118-126.)

35 Bkz: A. Kayayev/ Z. Alieviç, aynı eserler aynı yerler.

36 Farsçaya ait tertib edilmiş lügat için bkz. 3KM КП – 6620.

me alınmaktaydı. Abdussalam oğlu Muhammed Meskuri'nin “زبدة الإسلام / Zübdetul-İslâm” eseri sırf böyle bir ihtiyacın neticesi olarak bölgede yazılmış ilk Türkçe ilmihal eserdir. Müellif eserin bu yönü hakkında giriş sözü olarak şöyle demektedir:

“Bazı dostlarım ve din kardeşlerim benden iltimas ettiler ki, arap lügatine kudretimiz yoktur. Türkî lafzile gerektir ki, bizim için bir muhtasar cemedesin. Dinî İslâm'ın usûlü ve furuu, farzlarını, sünnetlerini, edeplerini ve bunlara benzeyen meseleleri beyan edip bildirem. Ben dâhi onların iltimasını kabule vaki kıldıktan sonra Türkî lafzi ile bu risaleyi cem ettim...”³⁷

Müellifin şafiî mezhebinde hülâsa şeklinde hazırladığı bu eseri Kafkasya'da Türkçe ile yazılmış ilmihal mahiyetinde ilk kitap hesab edebiliriz. Bir çok yerde kitabın çeşitli yazma nüshalarına rastlamak mümkündür. Eserin 1911 senesinde Timurhan Şura matbaasında basılması³⁸ bölgede kitaba olan talepten ileri geldiğini göstermektedir. Kitaba dair en son 1970 yılında³⁹ Yengiyanlı İbrahim Halil Efendizâde tarafından kaleme alınmış yazma nüshası yeni döneme kadar bölge insanının el kitabı gibi istifade edildiğinden haber vermektedir.

Medrese dili olan Arapçanın kolay anlaşılması için lügat çalışmalarına gelince, ulema tarafından sistematik hazırlanmış ve muayyen derecede ihtiyaca göre tertip edilen lügat kitapları yazılmaktaydı. İsmail b. Molla Camal el-Katrûhînin Mamrûh medresesinde hazırladığı “بيان الصحاح / Beyânus-Sihâh” Arapça-Türkçe sözlüğü buna bir örnektir. Sözlük kitabı aslında İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) meşhur lügati olan “Lisanul-Arab” sistematığı gibi kelimelerin “sıhah” ekolüne göre dizayn edilerek, söz ve kelime köklerinin sonuncu harfini esas alarak babaştırılmıştır. İlk harfleri ise “fasıl” adı ile alfabe sırasına göre sıralanmıştır⁴⁰.

Belirtmek gerekir ki, bu lügat Türkçe'ye muvafık hazırlanmış olsa da, bölge insanına hizmet etmesi bakımından bazı sözler bölgede mevcut lehçeye göre verilmiştir. Mesela Arapçada “حقيبة / hakibetün” sözü “torba” demektir, ancak zikri geçen lügatte bu söz sakhurların dilinde “hebke”;

37 Eserin el yazması şahsi kütüphanemizde bulunmaktadır.

38 Bkz. 3KM КП – 6590.

39 Kitabın kâtibi hakkında şöyle yazılmıştır: “Hicri 22 Meherrem 1390, miladi 29 Şubat 1970 yıl. İbrahim Halil Efendizâde Yengiyani.” (Bkz. 3KM КП –6685)

40 Adı geçen lügat kitabının elimizde hal hazırda bir hissesi mevcut olup, tam bir kitap halinde Dağıstan yazma eserler kütüphanesinde sergilenmektedir.

“کتب / *katebun*” sözü “hörgüç” demektir, ancak lügatte yine sakhur dilinde “kaltah” ve sâir gibi verilmiştir.

Dibir Kadı adı ile tanınmış Hunzahlı Muhammed Şefi Azerbaycan medreselerinde Türkçe ve Farsçayı öğrendikten sonra⁴¹ bu iki dilin talim ve tadrîsini kolaylaştıran bir lügat kitabı hazırladı. Eserin tertip ve üslubu her iki dilin öğrenilmesine imkân verdiği için 365 sayfadan ibaret olan bu kitaba “جامع اللغتين لتعليم الأخوين / *Câmiul-lüğateyn li talimil-ahaveyn*” adını verdi. Ma'lum olmaktadır ki, eser, müellifin İran ve Turan coğrafyasına bir çok seyahatinden sonra kaleme alınmıştır. Kitaba verilen “İki kardeşin öğrenmesi için cem edilmiş iki lügat” manasında koyulan isim dikkat çekmektedir. Bu, ecdadın her fırsatta İslâm kardeşliğini ön planda tutan bağları tarihte örülmüş din anlayışını göstermektedir. Eser sayesinde XVIII. asrın ikinci yarısından sonra bölge medreselerinde bu iki dilin tahsili, aynı zamanda bu dillerde olan edebiyatın istifadesi daha genişlemiştir⁴².

Medreselerde tadrîs edilen derslere gelince, ma'lumdur ki, İslâm coğrafyasında ilimlerin tasniflendirilmesinde el-Harazmî, İbn Haldun, Ebu Hamid Gazzâlî ve Osmanlı medrese sisteminin tatbik ettikleri metotlardan istifade edilmiştir. Bölgedeki tahsil ocakları arasında bazı farklar olsa da, genel kaide olarak derslerin aşağıdaki gibi tasnif edilmesi Osmanlı medrese usûlüne muvafıktır. Buna göre dersleri aşağıdaki gibi gruplaştırmak mümkündür:

1) **Dil ilimleri;** Arapça esas derslerden olduğu için *gramer, bedi', beyân* ve *arûz* gibi dilin çeşitli konularını ihtiva etmekteydi.

2) **Mantık ve kelim ilimleri**

3) **Talim ilimleri ve bölümleri** (Hesap, astronomi, hikmet (felsefe), tıp, riyaziyyat, tarih, coğrafya, belâğât ves.)

4) **Dinî ilimler;** Kur'ân-ı Kerim, tecvit, fıkıh, tefsir, hadis vs.

Mantık ilminin tadrîsinde XIII. asır filozof âlim Esîruddin Eb-

41 Dibir Kadı İran ve Türkiye'ye de seyahatler ederek Türkçe ve Farsça öğrenimini geliştirdiği kaydedilmektedir. (Bkz. Kayayev, *a.g.e.*, s. 63.)

42 Bu gibi lügat çalışmaları Kafkasya'da yaşayan diğer dillerin mensupları arasında da devam etmiştir. Şöyle ki, Arapçanın anlaşılmasına kolaylık veren edebiyat ulema tarafından hazırlanmakta ve nüshaları el yazmaları şeklinde çoğaltılmaktaydı. Zeyd Efendi'nin (ö. 1882) Arapça-Lakca lügati buna örnektir ki, o, hazırladığı bu eserine “ياقوت الميقات / *Yâkutul-Mikât*” adını vermiştir.

heri'nin (ö. 663/1265) "*İsağuci*"si gibi kitapların tadrîsi ve ona yazılan serhler ve hâşiyeler en çok istifade edilen eserlerdir. Bu alanda bölgede yerli edebîyyattan da istifade edilmiştir. Kafkasya'lı âlim Numan b. Şeyh Sâid eş-Şîrvânî'nin "حاشية علي شرح إساقوجي / *Hâşiyetu ale şerh-i İsağuci*" hâşiyeye kitabı buna en güzel örnektir.⁴³ Bir diğer edebiyat Karabağlı âlim Mevlana Muhammed Emin b. Sadrul-İmam eş-Şîrvânî'nin yazdığı "جهة الوحدة / *Cihetul-vahde*" eseridir ki, kitap istisnasız her bir medresede okutulmuştur.⁴⁴ Eser bu coğrafyada mantık alanında "ملا اغلي / *Molla Ağlı* / (Molla-aklı)" gibi tanınmış ve bu isimle meşhurlaşmıştır. Dönemin en önemli ve kıymetli edebiyatı olması bakımından talebeler bile bu kitabı kendi elleri ile hüsn-i hatla yazıp çoğaltarak birbirlerine hediye kitap gibi bağışlamışlardır.⁴⁵

Bu mantık eserin aynı zamanda Dağıstan medreselerinde tadrîs edilmesi Goloda'nın mantık ve felsefe âlimlerinden Molla Muhammed Efendi'nin adı ile bağlıdır.⁴⁶ Dağıstan'da bunun tadrîsinin gelişmesi ise Sugraklı âlim Mehdi Muhammed'in büyük emeği olmuştur. Onun bu alanda yazdığı "تمهيد العلوم / *Temhîdu-l Ulûm*" adlı eseri uzun müddet bu coğrafyada tadrîs edilmiştir.

Tıp alanında çeşitli eserlerden istifade edilse de, 1136/ 1723 yılında Rahmekulu Efendi'nin⁴⁷ Arapçaya tercüme ettiği "تحفة المؤمنين / *Tuhfetu'l-Mu'minîn*" eseri⁴⁸ kitapların en güzeli olarak tanınmış ve okutulmuştur. Eserin çeşitli konuları küçük hacimli kitaplar ve risaleler halinde tertib edilerek uzun müddet tebabette el kitabı gibi istifade edilmiştir.

43 Bkz: ЗКМ КП – 240.

44 Muhammed Efendi'nin "جهة الوحدة / *Cihetul-Vahde*" eseri aslında mantık ilmî ile meşgul olmuş alimlerin derin müzakerelerine sebep olmuştur. Bazı alimler bu eserdeki fikirleri tenkid eden yazılar yazarken, bazı ulema da Muhammed Efendi'nin mülahazalarını destekleyen mahiyette yazılar kaleme almışlar. Dağıstan'ın ilk mantıkçı âlimlerinden Kurban Ali Ahalçi kitaba karşı ilk tenkidi yazılar yazan alimdir. (Bkz: Kayayev, a.g.e., s. 128.)

45 Bkz: ЗКМ КП – 6569.

46 Х. З. Алиевич, a.g.e., s 89-129.

47 Rahmekulu Efendi Samurlu bir alim olup, tebabet ilmini Azerbaycan ve İran medreselerinde öğrenmiştir.

48 "تحفة المؤمنين / *Tuhfetul-Mü'minîn*" eseri XVII. asırda İran saray hekimlerinden Muhammed Mü'min Hüseyini Tankubuni tarafından Şah Süleyman (1666-1694) adına yazılmıştır. Eser Turan coğrafyasında çok meşhur olduğu için Arapça ve Türkçe'ye de tercüme edilmiş, 1850-1867 yıllarında İran'da üç defa basılmıştır. Fransız rahibi Ange de la Brosse tarafından Latin diline tercüme edilerek Paris'te "Pharmacopoea Persica" adı ile basılmıştır.

Coğrafya fenninin tadrîsinde ise, Mamrûh medresesini örnek vermek kâfidir. Burada tadrîs edilen coğrafi eserlerden biri Rıdvan b. Abdullah Elcani'nin “عمدة أولي النهي و العرفان في علم الميقات / *Umdetu ulin-nuhe vel-irfan fi ilmil-mikâti*” kitabıdır. Ancak her şeyden önce bu medrese müderrislerinden Hüseyin Efendi b. Ramazana ait coğrafya ve astronomi çalışmaları, ona ait hesaplamalar burada tadrîsin seviyesini göstermektedir.

Medreselerde tadrîs edilen kitaplar her hangi bir hâkim güç tarafından gösterilen “buyruk talim” ve ya dar terkipli (o dönem için) sabit bir medrese müfredatının tatbik edildiği iddia edilemez. Ancak ilim ehli tarafından mevcut toplumsal şartların ve meydana gelen sosyal siyasî hadiselerin gidişatı nazar dikkate alınarak “orta yol” bir tadrîs faaliyeti yürütüldüğünü müşahade edebiliriz. Buna göre tadrîs faaliyetinde akide olarak Ehl-i Sünnet, Mâtüridî ve Eş'ârî prensipleri, mezhep olarak Şafiî ve Hanefî kaynakları, tarikat/tasavvuf olarak da Nakşibendî esasları talim edilmekteydi.

IV. Medresede Tadrîs Usûlü ve Metodu

İster medrese tadrîsinde, ister ferdi olarak âlimlerin yanında tahsil almak belirli bir sisteme tabi olmakla mümkün idi. Bir kaç aşamadan geçmekle belirlenmiş otuza yakın ders vesâitini bazen mütalaa yolu ile, ancak daha çok hıfz etmek lazım idi. Aynı zamanda yazarak öğrenmek de bilgiye ulaşma aracı olarak görülmüştür. Tadrîs usûlünde esasen aşağıdaki gibi bir hiyerarşiye riayet edilmekteydi:

- a) Kur'ân-ı Kerim
- b) Arapça
- c) Mantık
- d) Dînî ilimler

Kaynaklardan ma'lum olmaktadır ki,⁴⁹ ilim tahsilinde gösterilen bu sıraya riayet etmek şart idi. Her şeyden önce Kur'ân öğretilmekte, tecvit kâideleri ve çeşitli kırâat usûlleri talim edilmekteydi. Eğer talebe muvafak olursa bu talim Kur'ân'ın hıfzı ile tamamlanmaktaydı. Osman Efendi Sakhurî'nin belirttiğine göre Hâfız-ı Kur'ân olmanın bazen âdetten sayıldığı zamanlar da oluyordu.⁵⁰

49 Bkz. Baginî, *a.g.e.*, s 513-514.

50 Osman Efendi Sakhurî, *Tuhfetu-l Ahabibi-l Halîdiyye*, Timurhanşura: 1914, s 191.

Bu sırada ilmihal gibi temel dînî bilgiler mahiyetinde bir kitap olarak, çoğu zaman da “المختصر الصغير / *el-Muhtasaru-s Sağîr*” kitabından iman ve İslâmın şartları ezberlenip, dînî-hükümler hakkında genel bilgi elde edilmekteydi.

Bundan sonra köklü bir Arapça eğitimi gelmekteydi. Arapça'nın tadrîsine gelince “تصريف الزنجاني / *Tesrifu-z Zencani*”den başlayarak sırası ile “مائة عامل / *Mietu Amil*”, “الأتموزج / *el-Enmûzec*”, “شرح المراح / *Şerhu-l Merâh*”, “شرح الشافية / *Şerhu-ş Şâfiye*” ve “الفوائد الضيائية / *el-Fevâidu-z Ziyâiyye*”de dâhil olmakla sarf ve nahiv ilmi (Arapça) hakkında tam tasavvur elde edilmekte, hatta Şuayb Efendi'nin kaydettiğine göre bu aşamada talebe artık sorulan sorular karşısında serbest cevap vermekte ve şifâhî olarak kendisini ifade etmekteydi.⁵¹

Arapçayı mükemmel öğrenmiş bir talebe için artık Arapça yazılı her türlü vesaitten istifade ede bilirdi. Ona göre de daha dinî ilimlerle tanışmadan önce bu aşamada tefekkürün doğru dürüst gelişmesi, tasdik ve tekzib metotlarının öğrenilmesi, idrak etme melekesi ile de hakikatin elde edilmesi zaruriydi. Bu sebeble sıradaki tadrîsat mantıkla devam etmekteydi. Öncelikle “إيساغوجي / *İsagûci*” ve “نعمان / *Numan*” şerhleri ile birlikte tadrîs edilirdi. Sonra “المعان / *el-Meân*”, “البيان / *el-Beyân*”, “العصديية / *el- Adûdiy-ye*”, “شرح العقائد / *Şerhu-l Akâid*” sırası ile okutulur ve artık dinî ilimlerin derin ve teferrüatı ile öyrenilmesine kapı açılırdı. Fıkhın tadrîsi “تحفة المحتاج علي / *Tuhfetu-l Muhtâc ale Şerhi-l Minhâc*” kitabı ile ve aynı zamanda “Usûl-i Fıkıhta “شرح جمع الجوامع / *Şerhu Cem'i-l Cevâmî*” kitabının tadrîsi ile yerine yetirilirdi. Tefsir ilminde daha çok “تفسير الجلالين / *Celaleyn tefsiri*”, Hadis üzere de en meşhur hadis kaynaklarından istifade edilmekteydi.

Bu arefede her hangi bir konu üzerinde farklı düşüncelerin karşılıklı müdafaa sanatı olan *münazara ilmi* de tadrîs edilmiştir. Aslında İslâm felsefesinde Yunan felsefesinden alınan “dialektik”e “cedel” adı verilmiş, delile karşı delille cevap vererek müzakere ederken kendi fikrini müdafaa etmektir. Bu metot bazen karşı tarafı meyus eden tarzda olduğu için İslâm mütefekkirleri bu fennin sistemini daha da yumuşatarak “*İlm-i Âdâb-ı Münâzara*” yani “münazara ilminin edebî” adında faydalı bir ilim dalı elde ettiler.

Bu kitaplar sırası ile öğrenilmekteydi. Tadrîs belli bir yaş haddi ile

51 Baginî, a.g.e., s 514.

sınırlı değildi. Her alan için tayin edilmiş çeşitli edebiyattan istifade imkanı da ek olarak okumak için tavsiye edilmekteydi. Tedrîs ve talimini bu yolla tamamlayanlar zâhirî ilimleri öğrenmiş hesab edilmekteydi, bundan sonra her hangi bir medresede müderris vazifesi verilebilirdi. Örneğin Şuayb Efendi Baginî 1890 senesinde Carda tahsilini tamamladıktan sonra Sambur mahalının Sakhur köy medresesine müderris tayin edilmişti.⁵²

V. Maârif Dili - Arapça

Bu dönem için diğerlerinde olduğu gibi Kafkasya müslümanları arasında da maârif dili Arapça idi. Bu dil tedrîsin ve bütün ilimlerin başlangıcı hesab edilmiş ve iki çizgide, morfoloji (sarf) ve sintaksis (nahiv) kısımlarına ayrılarak öğretilmiştir. Medreselerde en çok istifade edilen, yazılarak çoğaltılan ve okunan kitaplar sarf ve nahiv eserleri olmuştur. Bu alanda tanınmış en meşhur eserlerle birlikte Se`iduddin Sadullah el-Berdei gibi ülke içerisinde tanınmış ulemanın kaleme aldığı kitaplar da okutulmuştur.⁵³

Bölgede Arapçayı incelikleri ile bilen bir hayli âlim olmuştur. Musa b. Ömer Katehî, onun üstadı Talalı Molla Ramazan b. Muhammed⁵⁴, Golodalı Molla Muhammed, Golodalı Molla Mehdi b. Ahmed, Hâfız Hacı Kurban Efendi Meşleşî, Süleyman b. Ali b. Allahverdi Gıdırî, Suvagilli Hatem Efendi, Herov b. Mikayıl, Alibey b. Nur Muhammed b. Aliabadî ve sâir âlimler sarf ve nahiv alanında müstakil eserler meydana getirmiş, müdavimlerin kolay istifade imkânları için nazarî talim vasıtaları yazmışlardır. Bu eserlerden bazılarını sayarsak müellifleri ile birlikte aşağıdaki gibi göstermek olur:

52 Baginî, *a.g.e.*, s 514.

53 Berde'î'nin " حدائق الدقائق في شرح رسالة علامة الحقائق / *Hadâiku'd-Dakâik fi Şerhi Risaleti Alameti'l-Hakâik*" adındaki eser "Alametü-l Hakâik" eserinin şerhi olup, Arapça gramer ve dil felsefesi esasında tertib edilmiştir. Eserin el yazması Muhammed b. Hacı Urdaş ed-Dağstani el-Andeli el-Kolavi tarafından kaleme alınmıştır. Kitap, Dağstanlı Muhammed Mirza el-Çuhî el-Movravi tarafından basılması tavsiye edilmiş, Sankpetersburk'ta 1904 yılında haziran ayının onunda Sankpetersburk nazaret/sansür kurulunun izni ile basılmıştır. Kitabın bir sıra elyazma nüshaları da mevcuttur. Muhammed b. Karabaği tarafından yazılmış elyazma nüshası için bkz. 3KM КП-53.

Aynı zamanda Ağdaş tarih Diyarşinaslık Müzesinde hicri 1336 (miladi 1920) yılında Müsüllü Mahmud kızı Tükezbân tarafından Müsüllü oğlu İsayâ vakfedilmiş bir nüshası mevcut olup, kitabın vakfiyyesinde "Ebedi olarak satıla bilmeyeceği, hibe yolu ile de bağışlanamayacağı, heç kimseye miras kalamayacağı" kaydedilmiştir.

54 Bu alim, aslen Nuha'lıdır.

1) Golodalı Molla Muhammedin “التصريف / *et-Tasrif*”⁵⁵, 2) Mehdi b. Ahmed Golodinin “جمع القوائد / *Cemu'l-Kavâid*”i, 3) Musa b. Ömer Katehinin “امثلة مختلفة / *Emsiletün Muhtelife*” 4) Kurban Efendi Meşleş’inin “امثلة / *Emsile*” ve “التصريف / *et-Tasrif*”, 5) Herov b. Mikayil’in “التصريف / *et-Tasrif*”, Alibey b. Nur Muhammed b. Aliabadi’nin “الرسالة / *er-Risale*”⁵⁶ ve sair.

Medreselerde Arapça, fenlerin ilkin basamağını teşkil etmekteydi. Talebeler bu ilmî bütün ilimlerin anahtarı gibi öğrenmeye çalışmış, diğer ilimleri benimsemek için bu dili mükemmel öğrenmeleri şart olmuştur. Ulema da aynı zamanda Arapçayı tahsilde kâmilliğin şartı gibi göstermiş, bu hakta nasîhat içeren ifadeler kaydetmişlerdir. Bunlardan biri Suvagilli nahiv âlimi Hatem Efendi b. Ahmede ait aşağıdaki manzumedir:

لَقَدْ صَنَّفُوا فِي النَّحْوِ كُتُبًا كَثِيرَةً *** فَلَيْسَ -لَعْمَرِي- وَاحِدٌ مِثْلَ الْكَافِيَةِ
عَلَيْكَ بِتَكَرُّرِ الْكَافِيَةِ وَحِفْظِهَا *** فِي النَّحْوِ هَذِهِ النَّسْخَةُ لَكَ كَافِيَةٌ
مَا أَبْصَرْتُ عَيْنِي مِثْلَ الْكَافِيَةِ *** مَجْمُوعُهَا لِدَوِي الْمَارِبِ شَافِيَةٌ
يَا طَالِبَ الْإِعْرَابِ لَازِمٌ حِفْظُهَا *** وَاعْلَمْ يَقِينًا أَنَّهَا لَكَ كَافِيَةٌ.

Nahiv ilminde çok kitap tasnif ettiler. Ömrüme yemin olsun ki, (Hayatıma and olsun!) “Kâfiye”⁵⁷ gibisi yoktur. Sen onu (Kâfiyeyi) çokca tekrarlar ve hıfz et, Nahiv ilminde bu nüsha sene kifayet eder. Gözlerim “Kâfiye” gibi bir kitab görmedi. Arzu edenler için onun tamamı “Şâfiye”⁵⁸ vardır. Ey irab⁵⁹ talibi, senin onları hıfz etmen gerek. İyi bil ki, o sene kâfidir.

Arapçaya olan âşinâlık halkın ekser kesimlerinde yüksek olmuştur. Mektuplar da bu dilde yazılmış, onları tasdik eden mühürlere bile yine Arapça ifadeler kazınmıştı. Dönemin tefekkür ve dünya görüşünü de aksettiren mektuplarda edebî dilin ince üslubundan ustalıkla istifade edilmekteydi. Onlardan bir örnek İmam Şamil’in şu mektubudur:

...إنه من أمير المؤمنين شامل إلي من هو بمنزلة قرّة عينه الكريم دانيال سلطان سلام كثير عليكم ، فبعد

“Müminlerin Emiri Şâmil’den gözümün nuru olan cömert Sultan

55 3KM КП – 6534.

56 3KM КП – 6596

57 İbn Hâcib’in (ö. 646/1249) nahve dair muhtasar eseri.

58 İbn Hâcib sarfa dair geniş malumatları Şâfiye eserinde cem etmiştir.

59 Kelime sonluklarının hareketlerinin ve harflerinin değişmesine verilen isimdir.

*Danyala! Size çok selam olsun!...*⁶⁰

Mektuplaşmalar bölge idarecilerinin komşu müslüman devletlerle olduğu gibi, Çarlık Rusya'sının ve aynı zamanda Gürcü knyazları ile olan yazışmalar da, her iki taraf arasında Arapça yürütülmüştür. Bölge için gerek Gürcü, gerek Çar Rusiyası tarafından gelen mektup ve beyannamelerin Arapça olması buradaki mevcut medeniyetin seviyesinden haber vermektedir. Belirtmek gerekir ki, yazılan mektuplarda yüksek edebî üslupla birlikte güzel hattatlık örnekleri de dikkat çekmektedir.⁶¹ Aynı zamanda âşıklar bile kendi şiirlerinde Arapçanın zenginliklerinden istifade etmekte, derin manalar ihtiva eden ifadeleri Arapça söylemekteydiler. Onlardan bu dilin her bir harfine şiir yazarlar da olmuştur. Aşık Hüseyin Meşleşî'nin (?-1919) "*Elife benziyorsun*" şiiri buna örnektir.⁶² O, bu şiirin her bir beytini arap harflerinden birine hasretmiştir

Hususen belirtmek gerekir ki, mürşid-i kâmil şeyhler ve onların halifeleri yine bu dilde kitaplar kaleme almış, kaside ve mersiyeler yazarken bu dilden ustalıkla istifade etmişlerdir. Osman es-Sakhurî'nin "تحفة الأحباب / *Tuhfetul-Ahbâb*", Şueyb Efendi'nin "طبقات / *Tabakât*"¹, "قلائد جواهر الأعجم في سير / *Kalâidu Cevâhiri-l E'cam fi Siyeri Seyyidi'l-Enam*"¹, "زبدة الاخبار / *Zübdetül-Ahbâr*" "التخميس / *et-Tahmis*"¹, "الفريدة الخمسة / *el-Feridetül-Mühammese*"¹si, "المرثية في حق التلالي حين انتقل الي دار القبور / *el-Mersiyeye fi Hakki't-Talali hine İntekale ile Dâri'l-Kubur*"^u, Cemaleddin Gumuği'nin "الأداب المرضية / *el-Adabü'l-Marziyye*"¹si ve sâir kitapları saymak mümkündür.

Örneklerden de görülmektedir ki, edebî dil gibi hâkim konumda olacak kadar Arapçaya âşinâlık hiss olunmaktadır. Çünkü bu dönemde Kafkasya'nın ekser hissesinde Kur'ân diline olan teveccüh büyük ölçüde kendini göstermekteydi. Arapça söylenen beytler halk nezdinde en muhterem şiir hesab edilmekteydi. Mesela, Ali Efendi Gazigumuği'nin⁶³ (ö.

60 3KM КП -5845.

61 3KM КП - 6037; 3KM КП - 6021; 3KM КП - 6033.

62 Harun İbrahimov, *Sakhur Dilinin Edebiyatı*, (Mahaçkala: 2012), s 234. Belirtmek gerekir ki, Arap alfabesinin her bir harfine bir beyt hasredilmiş bu "*Elife Benziyorsun*" şiiri derin araştırma talebine ihtiyacı olan bir şiirdir. Aşık Hüseyin Meşleşî'nin onu Sakhur dilinde yazdığı kaydedilir. Ancak diğer taraftan şiir aynı dönemlerde yaşamış ve aynı tarihte dünyadan göçmüş Molla Cuma'ya (ö. 1920) da aid edilmektedir. Bkz. Molla Cuma, *Eserleri*, Şark-Garp Neşriyatı, (Bakü: 2006), s 273.

63 Ataları Gürcü olan Gazigumuğlu Ali Efendi Arap edebiyatını mükemmel bilen edip ve şair olup, II. Surhay Han'ın özel kâtibidir. O, Fetelihan'a yazdıkları mektuplarla meş-

1828) yolunu kesen “Molla” Kurban lakaplı bir ayyaş onu medh edecek bir şiir söylemesini teledip ve eğer okumazsa onu bırakmayacağını bildirir. Çaresiz kalan Ali Efendi sarhoşu yola getirmek için ona bedaheten iki mısralık bu arabça şiiri söyler:

الناس شتّى فمنهم سهل كعليّ *** و منهم ناقص كملّا قربان

İnsanlar farklı farklıdır. Onlardan kimisi Ali gibi yumşak, Molla Kurban gibiler de eksikdir.

Bölge insanının maâriflenmesinde Arapçanın hususi rolü olmuş, örneklerden de görüldüyü gibi medrese ehli yüksek seviyede onun talim ve tadrîsi ile meşgul olmuşlardır. Bunun neticesidir ki, meşhur Rus şarkiyatçısı Bartold bölge hakkında şöyle demektedir:

“Hiç bir gayr-i arab ülkesinde arap dili ve edebiyatı XX. asrın ortalarında bu tür tam canlılığını koruyamamıştır.”⁶⁴

Sonuç

XIX. Asırda Şirvan (Azerbaycan)dan Kafkasya'ya yayılan Nakşibendîlik medrese ile olan iç-içe bulunma özelliğini burada tezahür ettirmiş, günümüz İslâm literatürüne ve ilmî çevrelere daha ma'lum olmayan âlimler yetişmesine ve bir dizi eserlerin meydana gelmesine sebep olmuştur. Bu da sistemli esaslara bağlı medrese faaliyetleri ile mümkün olmuştur. Bu dönem ilmi faaliyetler neticesinde bölge insanı entelektüel seviye kazanmakla birlikte civarda bulunan Hıristiyan komşular arasında da seçilmekteydi. Bir diğer husus ise, başta Çar Rusiyası olmakla diğer Hıristiyan topluluk ve devletler bile bölge idarecileri ile yazışmalarda hüs-n-i hatla Arapça anlaşmışlardır.

Tadrîs edilen derslerin mahiyetine nazar etsek şöyle bir neticeye varabiliriz ki, derslerin muayyen plan ve program çerçevesinde ve sistemli tadrîsi, kitapların metin, şerh ve hâşiyelerle bir-birini tamamlayıcı tarzda tadrîs edilmiştir. Dersler, kitaplar, müfredat arasında olduğu gibi talebe ve müderrislerin düşünce ve fikri temayülleri arasında da bütünlük ve paralellik olduğunu gösterir. Neticede bölgeye getirilen en meşhur edebiyata yetişen yerli ulema tarafından şerhler, haşiyeler yazılarak tadrîsatta tercih edilmiş, bazen de alanında müstakil olarak telif edilen eser-

hurdu. (Bkz. Kayayev, a.g.e., s 62.)

64 В. Бартолд, a.g.e., s. 417-418.

ler medreselerde bizzat okutulmuştur. Yukarıda zikri geçenler de içinde olmakla tüm bu eserler ve bölge uleması bir kültürel miras olarak ciddi araştırma alanı teşkil etmektedir.

Biyografi ma'lumatlarına göre dersler, ekser itibariyle medreselerde tadrîs edilmekteydi. Bazı âlimler medrese dışında, evlerinde ve ya nerede etrafına yığılsalar orada ders faaliyeti ile meşgul olurdu. Bazen de ferdî olarak talebeleri ile mütalaa etmekte, onların ihtiyacı olan kitapları yazıp onlara takdim edecek kadar kadirşinas davranırlardı. Ulemadan Talalı Kurban Efendi, Hacı Osman Efendi b. İsmail Muslağî, Ebu Bekir b. Abdureziz Muslağî, Molla Bayram b. Adışirin Şotavarî, Hâfız Kurban Efendi, Gorağanlı Mahmud Efendi, Hâfız Kurban Efendi Meşleşî vs. gibi âlimlerin medrese dışında da faaliyetleri bir ahlak hareketına dönüşmüş, özellikle bu dönem için Rus zulmü karşısında İslâm âleminin yardımcılarından mahrum kalmış Kafkasya'nın mücadelesini oluşturan bir dinamizm meydana getirmiştir. Netice itibariyle Çar Rusya'sı gibi bir güçle yirmi beş sene mücadele azmi gösteren Şamil hareketinin dinamizmini de mahz bu irfan hareketi tek başına yürütmekteydi.

Kaynakça

Ahmed Niyazov, “*Danyal Sultan'ın Ehli-Beyt sevgisi*”, *İRFAN İctimai Fikir Dergisi*, Bakü, (Noyabr 2013), No: 8.

Ali Kayayev, *Terâcim-i Ulema-i Dağıstân*, (Ankara: 2012).

Harun İbrahimov, *Sakhur Dilinin Edebiyatı*, (Mahaçkala: 2012).

Hasan Efendi Kurevî el-Kadarî ed-Dağıstanî, “*Dîvanul-Memnûn*”, (Timurhanşura: 1913).

Mehmet Rihtım – Fariz Halilli, *Mevlânâ İsmayıl Sirâceddin Şirvânî*, (Bakü: 2011).

Molla Cuma, *Eserleri*, Şark-Garp Neşriyatı, (Bakü: 2006).

Osman Efendi Sakhurî, *Tuhfetu-l Ahbabı-l Halîdiyye*, (Timurhanşura: 1914).

Saiduddin Berdeî, “*Hadâiku-d Dakaik fi Şerhi Risaleti Alame-til-Hakâik*” (Petersburg, 1904).

Şueyb b. İdris el-Baginî, *et-Tabakâtul-Hâcegân en-Nakşibendîyye ve*

Sâdâtil-Meşâyihil-Halîdiyyel-Mahmudiyye, (Dimaşk: 1996).

Veli Hulufu, *Car Döyüşleri Salnamesi*, (Bakü: Azərbaycan Devlet İlmî Araştırma Enstitüsü Neşri, 1934).

А. И. Фонн Плотто, *Природа и люди Закатльского округа*, Сборник сведений о кавказских горцах (ССКГ), (Тифлис: 1869).

Василий Владимирович Бартолд, *“Дагестан”*, Сочинения, Т. I-IX. М. Дербент. 1963-1977.

Габуниа З.М., *Генерал Услар и Кавказские языки*, Эхо Кавказа, No 1. 1992.

Игнáтий Юлиáнович Крачковский, *Сочинения*, т. 6, М. Л. 1960.

Халаев Захид Алиевич, *Этнополитическая и культурно-религиозная история дагестаноязычных народов Алазанской долины в XVI- XVIII вв.*, Махачкала 2012.

www.maarulal.ru (15XII-2013.)

Retorik Üzerine Küçük Şerh* İbn Rüşd

Thk.: Charles E. Butterworth**

Çev.: Ali Tekin***

Öz

İbn Rüşd İslam dünyasındaki en önemli Meşşâî filozoflardan birisidir ve felsefenin farklı alanlarına ilişkin önemli eserler kaleme almıştır. Onun klasik felsefenin ve düşüncenin usulü olan mantık bilimine dair çalışmalarını da zikretmemiz gerekir. İbn Rüşd Aristoteles'in *Organon* adlı mantık külliyyatının sekiz bölümü üzerine de çalışmalar yapmıştır. Bu çalışmalarda büyük, orta ve küçük şerh gibi farklı telif tarzları kullanmıştır. Burada Türkçeye çevirdiğimiz *Cevâmi'u Kitâbi'l-Hatâbe* adlı eser Aristoteles'in *Retorik*'inin küçük şerhidir. Bu eser klasik telif tarzlarından biri olan küçük şerhe güzel bir örnektir.

Anahtar Kelimeler: *Aristoteles, İbn Rüşd, Kitâbu'l-Hatâbe, küçük şerh, retorik yöntem.*

Abstract

Short Commentary on Aristotle's Rhetoric

Ibn Rushd is one of the most important peripatetic philosophers in Islamic World. He wrote important books in different branches of philosophy. We must also mention his works about logic which was thought as a methodology of philosophy and thinking. Ibn Rushd has works about eight sections of Aristotle's *Organon*, and he used in this works different writing styles like long, middle and short commentaries. The work named *Jawâmi'u Kitâb al-Khatâbah* which we translate here to Turkish is his short commentary on Aristotle's *Rhetoric*. This work is a good example of short commentary that is one of the classical writing styles.

Key Words: *Aristotle, Ibn Rushd, Kitâb al-Khatâbah, short commentary, rhetorical method.*

Atıf: İbn Rüşd, "Retorik Üzerine Küçük Şerh İbn Rüşd", çev. Ali Tekin, *KTÜİFD*, c.2, sy.2, Güz/2015, ss. 179 - 193.

* İbn Rüşd, "Cevâmi'u Kitâbi'l-Hatâbe", tahkik eden ve İngilizceye çeviren: Charles E. Butterworth, *Averroës' Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics," "Rhetoric," and "Poetics"* içinde, (Albany: State University of New York Press, 1977), s. 169-99.

* Emekli Profesör, Maryland Üniversitesi, ABD

* Yrd. Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Mantık Bilim Dalı, alitekin@ktu.edu.tr

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla. Ey Rabbimiz, Sen'in yardımını dileriz.

Retorik Sözler Hakkında Konuşma

Giriş

1. Böylelikle cedelî kıyaslar ve bunların sağladıkları tasdik miktarı hakkındaki konuşmayı bitirmiş olduk. Şimdi ikna edici şeyler ve bunların sağladıkları tasdik miktarı hakkında konuşalım. Açıktır ki kanaat, nefsin karşısının farkında olmakla birlikte kendisinde sükûn bulunduğu baskın bir zandır. Zannın ne olduğunu önceden tanımlamıştık.

2. Kanaati oluşturan şeylere gelince, inceleme (*tasaffuh*) ve tümevarımla (*istikrâ'*) bunların ilkin iki sınıfa ayrıldığı açığa çıkıyor: Birincisi sözler (*ekâvîl*), ikincisi iman, tanıklıklar (*şehâdât*) ve bunun dışındaki şeyler gibi –ki bunları sayacağız- sözler olmayan dış şeylerdir. Yine bunun gibi incelemeye halk konuşmalarının da iki sınıf olduğu açığa çıkıyor: Bunlar örnek (*misâl*) ve kanıttır (*hucce*). Kanıt bu sanatta örtük kıyas (*damîr: entimem*) diye isimlendirilir. Nitekim halktan biri diğerine bir ilacı almayı işaret ettiğinde “Onu kullan, çünkü falanca onu kullandı ve ondan fayda gördü.” der ve onu örnekleme ile ikna eder ya da ona “Sende şöyle şöyle bir hastalık var.” der. Yine onların birbirleriyle yaptıkları konuşmalardaki tek tek şeylerde de durum böyledir.

3. Böylelikle konuşmanın bu tarzının sözlerin bu iki sınıfını kullandığı açığa çıkmış oldu. Şimdi ilkin bu ikisi hakkında konuşalım. Sonra da diğer ikna ediciler hakkında konuşmaya geçeriz. Nitekim bunlar ikna edici olmayı onlardan daha fazla hak ederler ve doğaca daha önce gelirler.

Örtük Kıyas

4. Şöyle diyoruz: Örtük kıyas herkesin ya da çoğunluğun yerleşik ilk görüşüne (*bâdi'u'r-ra'yi's-sâbık*) göre sonuç veren bir kıyastır. Yerleşik ilk görüş, karşılaşır karşılaşmaz insanda kendisiyle ilgili baskın bir zannın oluştuğu ve derinlemesine bir araştırma yapmadan (*yata'akkubu*) dahi insanın nefis sükûnu bulunduğu görüştür. Kıyaslar (*mekâyis*) yerleşik ilk görüşe göre ya suretleri ya da maddeleri bakımından sonuç verirler. Suretleri bakımından [sonuç vermeleri], ilk görüşe göre sonuç vermeleridir. Maddeleri bakımından [sonuç vermeleri] ise öncüllerinin de yine ilk görüşe göre doğru olmasıdır.

Kıyasların Sûretleri

5. Kıyasların suretleri, ilk görüşe göre müsamaha gösterilmesi ve çıkarımın zorunlu olmasını (*darûriyyetu'l-luzûm*) sağlayan şeyin onlardan çıkarılmasıyla (*yuhzafu*) sonuç verir, ki halktan insanlar birbirleriyle konuşurlarken bununla yetinirler. Bundan dolayı saydığımız kıyas türlerinin her birinde bu manayı teemmül etmemiz gerekir. Bunları saymakla suretleri yönünden ikna edici kıyasların hepsinin darblarını elde etmiş oluruz.

6. Şöyle deriz: Önceden anlatılanlardan açıktır ki birinci şekilde çıkarımın zorunluluğunu sağlayan tümel öncül, bağlantıyı (*ittisâl*) sağlayan ise küçük öncülün olumlu olmasıdır. Bu böyle olunca, birinci şekil, büyük öncül çıkarıldığında ya da niceliği belirsiz (*muhmele*) alındığında ikna edici olur. Ancak büyük öncülün çıkarılması daha ikna edicidir; çünkü büyük öncülün çıkarılması, onun -burhancıların yaptığı gibi- onda karşı çıkma yeri olmaması dolayısıyla çıkarıldığının ve onun gerçekten açık olduğunun vehmedilmesini sağlar. Yine [kıyas] bazı yerlerde küçük öncülün çıkarılması ya da olumsuz alınmasıyla da ikna edici olur.

7. İkinci ve üçüncü şekle gelince, bunlarda, sonuç veren öncül ve yine bunun gibi bağlantıyı kuran öncül başlangıçta açık olmadığı, aksine bu küçük öncül de büyük öncül de olabildiğinden, bu iki şekilde her iki öncülün açıkça ifade edilmesinin zararı yoktur. Ancak her ne zaman bu böyle olup bunlardan biri çıkarılmazsa, her ikisinin de belirsiz olarak alınması gerekir. Yoksa bunlarda karşı çıkma yeri hiç kalmaz. Yine, gerçekte öyle olmadığı halde ilk görüşte sonuç verdiği zannedilenler de sonuç vermeyen telif türlerindedir. Bu türler de sureti açısından ikna edici olan sözlerdendir. Bunun örneği, ikinci şekilde iki olumludan telif edilenlerdir. Üçüncü şekildeki sonuç veren darblar, sonuçları tümel alındığında bu türden olurlar. Fakat bununla birlikte onlardaki örtüklüğün açıklanmaması ve içerisindeki karşı çıkma yerinin gizli kalması için belirsiz alınması gerekir.

Şartlı kıyaslara gelince:

8. Önceden de geçtiği üzere şartlı kıyaslardan bazısı ayrı bazısı da bitişiktir. Bitişik olan, içerisinde karşı çıkma yerinin bırakılmasıyla örtük kıyas olur. Onun, çıkarım geçerli (*sahîhu'l-luzûm*) ve istisna edilen yüklemli bir kıyasla açık olduğunda sonuç verebildiği *Birinci Analitikler*'de

açıklanmıştı. Ondaki istisna edilen kendinde açıksa, çıkarımın (*luzûm*) zorunlu olarak, açıklanmasına ihtiyaç duyulur. Yine, önbitişen ya da ardbitişenden rastgele herhangi birinin istisna edilen ya da sonuç (*muntec*) olmayacağı orada açıklandı. Bu böyle olduğuna göre öyleyse kıyasın bu türü bu şartlardan bazılarına muhalefet etmekle örtük olur. Fakat onu ikna edici kılan ilk şey istisna edilenin çıkarılmasıdır. O önbitişen ve ardbitişenden rastgele herhangi birini ya da onların karşı olanlarını sonuç vermesiyle de ikna edici olabilir. Ancak bununla birlikte geçerli bir sonuç verme durumunun olmadığı yerde hasmın fark etmesinden korkulması sebebiyle, ondan çıkan (*lezime 'anhu*) istisna edilenin çoğunlukla açıkça ifade edilmemesi gerekir –ardbitişenin aynısını istisna edip önbitişeni sonuç olarak çıkararak ya da önbitişenin karşı olanını istisna edip ardbitişenin karşı olanını sonuç olarak çıkararak kişi gibi. Bunun gibilerinde istisna edilen açıkça ifade edilebilir ve söz ikna edici olur, eskilerden bazısının “Şayet varlık yaratılmışsa (*tekevvene*) bir ilkesi vardır. Fakat o yaratılmamıştır. Öyleyse onun bir ilkesi yoktur.” şeklindeki sözünde olduğu gibi.

9. Galenus ve çoğu anatomici bu tür kıyasları sebepleri bilinmeyen canlı fiillerini çıkarımlamada kullanırlar. Bunun örneği onun şu sözüdür: “Dönen sinir¹ ortadan kalkarsa ses ortadan kalkar. Öyleyse dönen sinir varsa, ses de vardır.” Yine şöyle denilmesi gerekmez: “Gerçekten canlı ortadan kalkarsa insan ortadan kalkar.” [Hâlbuki] canlılığın varlığından insanın varlığı çıkmaz.

10. Sonuç verme durumu geçerli olduğunda –örneğin ardbitişenin karşı olanı ya da önbitişenin aynısının olması gibi- onda istisna edilenin açıkça ifade edilmemesi gerekir. Yoksa sözde bağlantının örtülmesi ve açıkça ifade edilmemesi dışında bir karşı çıkma yeri kalmaz.

11. Ayrık şartlı kıyas, uzlaşmazlar (*mute'ânidât*) ikiden fazla olup bunlardaki istisna edilenlerin tümü alınmadığında, uzlaşmazların hepsinin alınmamasıyla ikna edici olur. Bu kıyasta istisna edilenin çıkarılması ikna edici olmaz, aksine bu yapıldığında [kıyas], talebin bölümlendiği iki çelişikten birinin açıklanmasının talep edildiği bir surette kalır.

1 İbn Rüşd'ün *el-'asabu'r-râci'* diye ifade ettiği terimi biz, tıbbî karşılığını tam olarak bilemediğimizden, kelime anlamı üzerinden “dönen sinir” şeklinde Türkçeleştirdik. Kelime tıbbî bir terimdir. *El-'asabu'l-hanceriyyu'r-râci'* diye de ifade edilmektedir. Onuncu kafa sinirinin bir parçasıdır, gırtlığın hareket etmesini ve duyumsamasını sağlar. Bkz. <https://ar.wikipedia.org/wiki/15.02.2016>. عصب_حنجري_راجع. (çev.).

12. Uzlaşmazların hepsinin alınmamasına örnek Ebu'l-Me'âlf'nin *el-İrşâd* adlı kitabında unsurlardan yaratılmayı iptal ederken ifade ettiği sözüdür. Şöyle diyor: “Şayet dört unsurdan yaratılanlar varsa bu ya iki cisim bir mekânda bir arada toplanıncaya kadar cisimlerin birbirine girmesiyle ya da bunlardan her birinin bileşikte kendi başına ayrı bir şekilde kaim olmasıyla olur. Bu her iki sınıf da imkânsızdır. Öyleyse burada kendisinden tek bir varlığın yaratıldığı birden çok unsurun olması imkânsızdır.” Kıyasta karşıt kılınması gerekenlerden biri bu sözden düşürülmüştür. Ki bu, sirkengebin (sirkeli bal şerbeti) ve bunun dışında diğer sun'î şeylerde görüldüğü gibi, var olan bir şeyin (*kevn*) bir karışım içerisinde olabileceğidir.

13. Olumsuzdan başlanıp olumsuzu varılan darb, sadece istisna edilenin çıkarılması ve sonucun açıkça ifade edilmesi ile ikna edici olur. İstisna edilen ve sonuç birlikte çıkarıldığında, dinleyen kişi sonuç vermesi istenenin hangi şey olduğunu anlayamaz. Burada istisna edilenin rastgele ya da ilk görüşteki herhangi bir şey olarak açıkça ifade edilmesi mümkün değildir. Aksine onda her zaman olumlu olan istisna edilir, olumsuz olan ise sonuç olarak elde edilir. Ancak bu yapıldığında onda bir ikna yeri kalmaz.

Hulfî kıyas hakkında (*fî kıyâsi'l-hulf*):

14. Hulfî kıyasa (ters kıyas) gelince, onun ikna edici olmasını istediğimizde içerisindeki şüpheli yerin ve çıkan (*lâzım*) imkânsızın açıkça ifade edilmesi ve kendisinden imkânsızın çıktığı öncülün örtük tutulması gerekir. Çıkarım açık olmadığında o açıkça ifade edilebilir, şu sözümüzde olduğu gibi: “Şayet her insan duyumsayan değilse, her canlı duyumsayan değildir. Çünkü her insan canlıdır.”² Bu çıkarım üçüncü şekildedir.

2 Burada *hayvân* kelimesini “hayvan” değil de “canlı” şeklinde Türkçeleştirdik. Kanatımızca bu kelimenin Türkçede nasıl kullanılması gerektiği üzerinde yeniden düşünmek gerekmektedir. Kelime Türkçede bazen “hayvan” bazen ise “canlı” diye ifade edilmektedir. “Hayvan” kelimesi Türkçede -örneğin kedi, köpek, at gibi- insanın dışında kalan duyu gücüne sahip olup irade ile hareket eden canlı için kullanılmaktadır. “Canlı” kelimesi ise insan ve hayvanın yanında bitkiyi de içermektedir. “Canlı” kelimesinin hem bitki hem hayvan hem de insan için kullanılması gayet yerinde iken, insan ve hayvanı birlikte ifade için “hayvan” ya da “canlı” kelimesinin kullanılması anlamı ifade için tam olarak yeterli durmuyor. Bunun yerine öneri olarak “duyarlı” kelimesini teklif edebiliriz. “Can-lı” kelimesi ile canlı olanların kastedilmesi gibi, “duyar-lı” ile de duyu gücüne sahip olanlar, yani hayvan türleri ve insan kastedilebilir. Biz burada buna işaret ediyor, ancak çevirimizde, yaygın bir kullanım olan, “canlı” kelimesini zik-

15. Bunlar örtük kıyasların sureti yönünden olan sınıflarıdır. Bunlar mutlak kıyasın sınıflarına karşılık gelirler.

Kıyasların Maddeleri

16. Kıyas sınıflarının maddesi bakımından bölümlenmesine gelince, bunların öncüllerin kendilerinin, özellikle de büyük öncülün, bölümlendiği yönden alınması gerekir. Çünkü sonuç verme gücüne sahip olan (*mâlîke li'l-intâc*) odur. Küçük öncülün ise ikna edici, meşhur ya da bunun dışında olsun, nasıl rastgelirse öyle alınması mümkündür.

17. Şöyle diyoruz: Sözlerin bu sınıfında kullanılan öncüller, özellikle de büyük öncüller, burada ortak ilk görüşte meşhur olması bakımından alınır. Cedelî öncüllerin ancak gerçekte meşhur olması bakımından kullanıldığını belirttiğimiz gibi, ilk görüşün ne olduğunu da önceden tanımladık. Meşhurlarda (*meşhûrât*) doğru olma ya da olmama rastgele olabildiği gibi ilk görüşteki öncüllere de meşhur ya da doğru olma biliraz rastgele de bilir rastgelmeye de bilir. Ancak, özetle, burada onlar, cedelî öncüllerin sadece gerçekte meşhur olması bakımından alınması gibi, ilk görüşte meşhur olmaları bakımından alınırlar. Yerleşik ilk görüşte meşhur olanlar, yerleşik ilk görüşte tümel olarak alınan öncüller olan makbul önermelere ve yine ilk görüşteki diğer şeylere deliller (*delâil*: gösterge)³ olarak alınan duyulur şeylere bölümlenirler.

18. Bu delillerden bazıları, boş kabı boşluğun varlığına delil olarak almamızda olduğu gibi, şeyin varlığına mutlak deliller olarak alınır. Bazıları, yüklemın konu için var olduğuna delil olarak alınanlardır. Bunlar, konudan genel yüklemden özel ya da ona eşit olduğunda birinci şekilde telif edilir ve eskiler nezdinde delil (*delîl*) diye isimlendirilir. Şayet iki taraftan genel olurlarsa ikinci şekilde telif edilirler. Şayet her ikisinden özel olurlarsa üçüncü şekilde telif edilirler. Bu ikisi eskiler nezdinde alâmet (*alâme*) diye isimlendirilir. Burada alınan bu deliller delillendirilenden (*medlûl*) sonra gelen şeyler olabilirler -eklentileri gibi-, yine ondan önce gelen olabilirler -delillendirilenin sebepleri gibi-.

19. Öncüllerin iki sınıfından her biri -yani makbûlât (*makbûlât*:

rediyoruz. (çev.).

3 Buraya geçen "delil" kelimesi genel anlamda kullanılan delilden farklıdır. Genel anlamda delil kıyas, tümevarım ve örneği de içine alan bir kanıtlama anlamında kullanılır. Ancak buradaki delil retoriğe özgü bir delil türüdür (çev.).

kabul edilen öncüller) ve deliller (*delâil*)- zorunlu, çoğunlukla mümkün ve eşit derecede mümkün maddede olabilirler. Zorunlu maddede olan makbûlâtın örneği, “Her yapılanın (*mef’ûl*: nesne) bir yapanı (*fâil*: özne) vardır.” [sözüdür]. Çoğunlukla mümkün olan maddedekinin örneği, “Tutkularına uyan ve doktorların sözlerine kulak asmayan hiçbir hasta iyileşmez.” [sözüdür.] Eşit derecede mümkünde olanın örneği “Uygun ve kolay olan her şey yeğlenir.” [sözüdür.] Bunun aynısı ile o şeyin yeğlenmemesi de kanıtlanabilir.

Delillere gelince:

20. Delillerden bazıları birinci şekildedir. Buna “zorunlu maddede ki delil” ismi verilir. Bunun örneği: “Ay’ın ışığı azar azar büyür, öyleyse o küre şekillidir.” sözümüzdür. Çoğunlukla mümkün maddede olanın örneği “Falanca, adam topluyor, silah hazırlıyor ve kasabalarını (*bilâd*) güçlendiriyor. Onun yakınında düşmanı yoktur. Öyleyse o sultana isyan etmeye kararlıdır.” sözümüzdür. Bu, eskilerin nezdinde görünürde delil (*ed-delîlu’l-eşbeh*) diye biliniyordu. Eşit derecede mümkün maddede olanın örneği “Falanca yerinden kıvıldamadı, o düşmeden önce arkadaşları hezimeteye uğradı. Öyleyse o cesurdur.” sözümüzdür. Yine bu aynıyla korkaklığa delil olarak da kullanılabilir. Korku anında insan kaçamayabilir. Eskiler bu delili de şüpheli delil (*delîl müştebeh*) diye biliyorlardı.

Alâmetlere gelince:

21. Bunlardan zorunlu maddede olanları ikinci şekildedir. Bunun örneği “Sinir beyinden bitip çıkar, çünkü sinir beyine saplanmış olarak bulunur.” sözümüzdür. Çoğunlukla mümkün maddede olanın örneği “Falanca şehrin kusurunu düşmana gösterdi. Çünkü o sura çıktı ve düşmanı gözetti. Kusuru gösteren kişi bunu yapar.” sözümüzdür. Eşit derecede mümkün maddede olanın gücü bu maddede olan delillerin gücü gibidir. Çünkü ondaki tümellerin gücü tikellerin gücü gibidir. Tikeller evrilir ve birinci şekle döner. Tümel olarak alındıklarında yanlışlığı tikellerin yanlışlığından çok olmaz. Bundan dolayı eskiler bu maddedeki alametlerin bu darbını dışarda bıraktılar.

Üçüncü şekilde olan delillere gelince:

22. Bunların zorunlu maddede olanı “Zaman felek küresidir (*küretu’l-felek*). Çünkü her şey zamandadır ve her şey felek küresindedir.” sözümüzdür. Çoğunlukla mümkün maddedekinin örneği, “Bilgeler faziletlidir.

Çünkü Sokrates faziletli bir bilgedir.” sözümüzdür. Bunlardan eşit derecede mümkünde olana gelince, onun geçersiz kılınmasındaki neden aynıyla ikinci şekilde geçersiz kılınmasının nedenidir.

23. Bilmelisin ki bu bölümler (*kısme*), örtük kıyasların öncülleri için örtük kıyasların öncülleri olmaları bakımından zatî değildir –bunların zorunlu ve mümkün bölümlenmesini kastediyorum-. Nitekim -önceden de dediğimiz gibi- örtük kıyasların öncülleri zorunlu ya da mümkün maddede olmaları bakımından değil, ilk görüşte makbul olmaları ya da ilk görüşte alametler ve deliller olmaları bakımından alınırlar. Çünkü öncülleri bu nitelikte alınan şeyler burhanî kıyaslardır -bunların öncülleri zorunlu ya da çoğunlukla mümkün olmaları bakımından aldığı kastediyorum-. Eşit derecede mümkünün, bu sözlere daha özgü olduğu zannedilir. Çünkü bunları burhanî sanatlar kullanmaz. Bu sanat da –ki retorik sanatını kastediyorum- bunları eşit derecede mümkün olmaları yönünden kullanmaz. Çünkü şayet retorik bunları bu yönden kullansa, bunlardan, çelişğinin çıkmasından daha uygun bir şeyin çıkması mümkün değildir. Aksine retorik bunları, ilk bakışta çok az tercih edilebilir olsa bile, ya bir vakit ya da bir halde ikisinden birinin tercih edilebilir olması bakımından kullanır. Bir topluluk (*kavm*) bu manayı bilmedikleri için bu sanatın maddede eşit derecede olan delili kullanmasını kabul etmediler. Çünkü onlar eşit derecede olan ile iknanın gerçekleşmeyeceğini iddia ettiler.

24. Denildiği üzere, cedel sanatının özel bir konusunun olmaması gibi bu sanatın da özel bir konusu yoktur. Çünkü bu iki sanat kullandıkları öncülleri nefste, nefis dışında bulunmaları yönünden almazlar. Aksine her zaman yüklem konusunda ilk görüşte ya da gerçekte şöhret dolayısıyla bulunduğu hükmedilir, yoksa yüklem doğasında konuda bulunmak olduğundan ya da konunun doğasında o yükleme sahip olmak olduğu için değil. Bu sanat öncülleri, onlarda varlık yönü şart koşulmaksızın, ilk görüşte yaygın olması yönünden almaz, aksine zorunluyu ilk görüşe göre mümkün olması, mümkünü de zorunlu olması üzere alır. Zorunlunun mümkün üzere alınmasının örneği, göğün başka bir şekilde olmasının mümkün olduğunu ve her şeyin rastgele herhangi bir şeyden yaratılmasının mümkün olduğunu vehmeden kişidir. Mümkün olanın imkânsız olduğunun tahayyül edilmesine gelince ise, çoğu şey vardır ki halkın onlar hakkındaki inançları göz önüne alındığında (*teemmül*) onların var olduğunun düşünülmesi imkânsız değildir. Bununla birlikte bizim çocukluktan beri meyilli olduğumuz tasdik tarzı her şeyin mümkün olduğu ve hiçbir

şeyin imkânsız olmadığı şeklindedir, tâ ki bunu diyen kişinin bu sözünün de zorunlu olmaması gerekir. Platon'un Protagoras'ı çelişkiye düşürürken dediği söz bunun örneğidir. Protagoras Platon'a "Hiçbir şey bilinemez." dediğinde Platon ona "Öyleyse şuan bilinebilir bir şey var." demiştir, ki bu hüküm Protagoras'ın hükmüdür.

25. Üzerinde konuştuğumuz şeyi tamamladık. Şimdi olduğumuz yere dönelim. Öyleyse diyoruz ki, eskileri örtük kıyasların öncüllerini maddesine göre taksim etmeye zorlayan şey ilk görüşte yaygın olan öncüllere zayıflığın ve her bir maddeye göre olan gücün ilişmesiymiş gibi gözüküyor. Bundan dolayı ilk görüşteki öncüller, çoğunlukla mümkün maddeden olmak kendilerine iliştiğinde, eşit derecede olanın kendisine iliştiği zamankinden daha ikna edici olur. Böylece suret ve madde yönünden örtük kıyasların kaç sınıf olduğu bu sözden açığa çıkmış oldu.

Örnek

26. Örnek (*misâl*: analogi) hakkında konuşmamız gerekiyor. Örneğin sınıfları vardır. (1) Bunlardan biri, yüklem konunun benzerinde (*şebîh*) bulunması ya da ondan olumsuzlanması daha bilinir olduğunda, yüklem konunun benzerinde bulunması ya da ondan olumsuzlanması dolayısıyla yüklem konuda bulunduğu ya da ondan olumsuzlandığına hükmedilmesidir. Bunun örneği "Gök yaratılmıştır, çünkü duvar yaratılmıştır." sözümüzdür. (2) Bir diğeri, benzerin bulunması ya da olumsuzlanması daha bilinir olduğunda, yüklem benzerinin konuda bulunması ya da ondan olumsuzlanması dolayısıyla yüklem konuda bulunduğu ya da ondan olumsuzlandığına hükmetmemizdir. Bunun örneği, hareket etmesinden göğün değişebilir olduğuna hükmetmemizdir. (3) Bir diğeri, yüklem benzerinin konunun benzerinde bulunması ya da ondan olumsuzlanması daha bilinir olduğunda yüklem benzerinin konunun benzerinde bulunması ya da ondan olumsuzlanması dolayısıyla yüklem konuda bulunduğu ya da ondan olumsuzlandığına hükmetmemizdir. "Bal seyrelir, çünkü şeker erir." sözü bunun örneğidir.

27. Hüküm tümel ve benzeyen tikel olabilir, "Haz (*mülezzât*) kötüdür, çünkü şarap kötüdür." sözümüzde olduğu gibi. Bunun ile tümevarım arasındaki fark tümevarımda tümeli tikelle temellendirmemiz, burada ise birinin tikel diğerinin tümel olması bakımından değil, bir teki benzeri olması bakımından diğeri ile temellendirmemizdir.

28. Benzerlik (*şebîh*) iki sınıftır: ya ortak bir şeyde benzerlik ya da ilişkide (*münasebet*) benzerlik. Ortak bir şeyde olan benzerliğin örneği önceden geçti. İlişkide benzerliğin örneği ise “Âlemde Tanrı ne ise kentte yönetici odur. Tanrı nasıl tek ise bunun gibi yöneticinin de tek olması gerekir.” sözümüzdür.

29. Özetle örnekte, nasıl olursa olsun, tikel hakkında tümel bir hüküm verilmesi söz konusu değildir. Çünkü benzeşen iki şeyden (*mü-teşâbihân*) biri diğerinden genel değildir ve bu ikisi bu yönden benzer değildirler. *Birinci Analitikler*'de anlatılanlardan açıktır ki zorunlu olarak sonuç veren sözde tikel tümel ile kanıtlanır (*yubeyyenu*). Bu böyle olunca, örnekten ne zorunlu olarak başka bir söz çıkar (*yelzemu*) ne de örnek zatî olarak (*bi'z-zât*) sonuç verir. Bunun örneği yer kaplama, değişme, birleşme (*ittisâl*) ve bunun dışındaki şeylerde yaratılmış (*mükevvene*) cisimlere benzemesi nedeniyle gök hakkında, onun yaratılmış olduğu hükmünü vermemizdir. Bu sözde “gök” kıyastaki küçük taraftır, çünkü matlubun konusudur, “yaratılmış” büyük taraftır, çünkü matlubun yüklemidir, orta terim ise “yer kaplama” ve “değişme”dir. Kıyası telif ettiğimizde şöyle deriz: “Gök yer kaplar. Yer kaplayan yaratılmıştır. Öyleyse gök yaratılmıştır.”

30. Şayet “gök”ün zorunlu olarak onun altında örtük kalmasını (*tentavî*) istiyorsak, “Yer kaplayan yaratılmıştır.” sözümüzü niceliği belirsiz olarak almak yeterli değildir, dahası onu tümel olarak alırız, ki bu “Her yer kaplayan yaratılmıştır” sözümüzdür. Şayet bu tümeli, bazı yer kaplayanları, tikel öncüllerin elde edilmesinde olduğu gibi, [safha safha] inceleyerek (*tasaffahnâ*) elde ediyorsak, -tümelle kesin bilginin ortaya çıkması için anlatma (*tefhîm*) ve yönlendirme (*irşâd*) yönü üzere alınmadıkça- burada örnekle açıklama fazladır. Bazı yer kaplayanların yaratılmış olduğunu duyumsadığımızda bizde tümel bir kesinlik oluşmamışsa ve bu öncül bizim nezdimizde niceliği belirsiz olarak kalmışsa, bunu duyumsamamızdan zorunlu bir şey çıkmaz, sadece ilk görüşte çıkar. Buradan açığa çıkıyor ki, bu ve benzeri öncüllerde tümel kesinlik duyumdan değil başka bir güçten elde edilir. Çünkü duyumla sadece sınırlı sayıda tekil idrak edilir. Ve zannın dereceleri bu tümel hükme yakınlık ve uzaklıklarına göre oluşur. Özetle zan, sadece duyumdan elde edilen tümel önermedir.

31. Sonraki dönem kelimacılarından biri, ki onun lakabı Ebu'l-Me'âlîdir, bunu fark etmediğinden şöyle dedi: “Örnek, sadece kıyas ve [safha safha] inceleme (*tasaffuh*) yönünden değil, yönlendirme yönünden de ke-

sinlik ifade eder.” Fakat şekli geçerli (*sahîh*) bir kıyasla konuşmadığından bütün bilgilerin önsel (*evveliyye*) olduğunu söylemek durumunda kalır. Böylece kıyasla bilinen hiç bir şey olmaz, hatta örneğin hiç geometri çalışmamış birinin *Kitâbu'l-Macistî*'yi okuyabilmesi mümkün olur ve âlemin hudûsu kendiliğinden bilinir olur.

32. Tasdikte örneğin mertebesinin ne olduğu açığa çıkmış oldu. Buradaki örtük kıyasın cedeldeki kıyasa karşılık gelmesi gibi, bu sanattaki örnek de cedeldeki tümevarıma karşılık gelir.

Söz Olmayan İkna Ediciler

33. Bundan sonra söz olmayan ikna edicilere ve verdikleri tasdik miktarına dönmemiz gerekir. Bu ikna ediciler toplamda onüç cinstirler:

(1) Bunlardan biri konuşanın faziletli hasmının ise eksik olmasıdır. Açıktır ki bunlar insana hüsnü zan beslenmesini ve dediklerinin kabul edilmesini sağlar.

(2) Bir diğeri, dinleyicileri etkilenimlerle tasdiğe doğru çekmektir (*istidrâc*). Örneğin etkilenimleri dinleyenin nefesine yerleştirerek dinleyeni asabılık merhamet, korku ya da öfkeden tasdiğe mecbur bırakmak böyledir. Bunun da insanı tasdiğe sevkettiği açıktır.

(3) Bir diğeri, ahlakî sözlerle dinleyenleri yönlendirmektir. Bu Galenus'un da yaptığı gibi, dinleyenlere onların sözünü ancak zekilerin, üstün doğa sahibi olanların, fasid görüşlerle kirlenmemişlerin ve taklitçi olmayan kimselerin kabul edeceğini hayal ettirmekle olur.

(4) Bir diğeri söz konusu edilen şeyin yüceltilmesi ya da küçüm-senmesidir. Söz yüceltildiğinde nefis ona meylettirilmiş olur. Aksine, küçümsendiğinde ise nefis ondan nefret eder ve nefste ona karşı bir meyil oluşmaz.

(5) Bir diğeri icmâdır.

(6) Bir diğeri tanıklıklardır.

(7) Bir diğeri teşvik ve sakındırmadır.

(8) Bir diğeri meydan okuma ve bahse çağırmasıdır.

(9) Bir diğeri yeminlerdir.

(10) Bir diğeri sözün, sesin ve nağmenin ispatı istenen şeyin var-

lığını hayal ettirir nitelikte olmasıdır. Örneğin korkunç bir şeyi anlatan kişinin betinin benzinin atması ve sesinin yükselmesi böyledir.

(11) Bir diğeri, sözlerin tahrif edilmesi, çoğunun düşürülmesi, saçmalığı açık ve karşı çıkılması kolay bir surete dönüştürülmesidir. Bunlar safsatada söz konusudur, retoriğe ondan alınıp dâhil edilmiştir.

[Sözün] dışında kalan ikna edicilerin hepsi bunlardır.

34. Baştan açıktır ki bunların çoğu sadece ikna sağlar, bazısı ise bunu bir derece gizli tutar. Biz bunlar hakkında konuşacağız.

Tanıklık

35. Bunların mertebeye en güçlülerinden biri tanıklıktır. Özetle tanıklık bir haberdur. Haberi bildiren ise ya bir kişi olur ya da birden çok olur. Birden çok olması durumunda ise ya sayıca sınırlandırılması mümkün olan ya da sınırlandırılması mümkün olmayan bir grup söz konusu olabilir. Haberi verilen şeyler ya duyulur ya da akledilirdir. Duyulur şeyleri haber verenler ise ya bunları doğrudan kendileri duyumsamışlardır ya da ya sayıca kendileri kadar ya kendilerinden az ya da kendilerinden çok başka kişilerden [duyarak] haber veriyorlardır. Kendilerinden haber verilen duyulur şeyler ya bizim duyumsamadığımız geçmişte olan şeylerdir ya da şimdi olup bizim karşılaşmadığımız (*gâibe 'annâ*) şeylerdir.

36. Bizim duyumsadığımız şeyler hakkındaki haberlerin ne bir yararı ne de bir faydası vardır. Yine sanatlarında akledilirleri çıkarsayan sanat erbabı nezdindeki bu akledilirlerle ilgili olarak da neredeyse aynı durum söz konusudur. Halk nezdinde tanıklığın bunlar hakkında ikna oluşturması mümkün olabilir. Bu nedenle dinimize inananlar arasından olan ve kelamcılar diye bilinen taifenin âlemin hudûsu, Allah'ın varlığı (*vucûdu'l-bârî*) ve bunun dışındaki şeyleri bilmede sadece Şârî'nin tanıklığı ile yetinmediklerini ve bunları bilmede kıyasları da kullandıklarını görürsün. Haşeviyye diye bilinen taife ise bunu reddetmiştir.

37. Tanıklıklara ve şahid olunmamış duyulur şeyleri bildiren haberlere ilişkin tasdik haber verenlerin sayısına ve onlarla ilgili itibar durumlarına göre güçlü ya da zayıf olur. Böylelikle haberlerden elde edilen en güçlü tasdik sayıca sınırlandırılması mümkün olmayan bir grubun duyumsadığını haber verdiği ya da bir grubun sayıca sınırlandırılması mümkün olmayan başka bir grubun duyumsadığını haber verdiği tasdik-

tir. Yine sayıca birden fazla olup olabildiğince artan ve başlangıçta, ortada ve sonda aynı şekilde sayıca sınırlandırılmaları mümkün olmayan ya da zor olan gruplar da böyledir. Haberlerin bu sınıfı mütevatir diye isimlendirilendir.

38. Nebî'nin (s.a.v.) gönderilmesi, Mekke ve Medîne'nin varlığı ve bu gibi diğer şeyler hakkında kesinlik bununla elde edilir. Bunun hangi tarzlarda ortaya çıktığını araştırmamız gerekebilir. Bunlardan bazıları bizzat (kendi başına) bazıları ise bilaraz (ilineksel olarak) doğrudur. Açıktır ki duyulur şeylere ilişkin tasdik öncelikle bizzat duyudan elde edilir. Açıktır ki duyulur şeylerin varlığına ilişkin tasdik evvelen ve bizzat duyudan elde edilir. Bundan dolayı bir duyusunu kaybetmiş olan kişi [o duyu ile duyumsanacak] bir duyuluru da kaybetmiş demektir. Duyulurların varlığına ilişkin tasdik sadece bizzat duyudan elde edilmez, fakat bunun yanı sıra onların oldukları hal üzere tahayyül edilmeleri de gerekir. Duyulurların varlığına ilişkin kesinlik kıyastan da bizzat elde edilebilir. Bunun örneği şudur: "Bu, inşa edilmiş bir duvardır. Öyleyse onun bir inşa edeni vardır." Ancak bundan bizzat belirli bir ustanın sureti elde edilmez.

39. Hiç duyumsanmamış olan ve varlığını kıyas ile idrak etmeye bir yolumuzun da olmadığı duyulur şeylerin varlıklarına ilişkin kesinlik elde edilebilir, fakat nadiren (*'ale'l-ekall*). Bizde onların oldukları hal üzere tasavvurunun nadiren ortaya çıkması böyledir. Fakat bu ve benzerlerinin tekileri (*eshâs*) duyu ile duyumsanmasa bile [en azından] isimlerinin ya da onlara delalet eden şeylerin duyumsanması gerekir. İnsanların çoğu nezdinde bu tasdik tevatürden ve dolup taşan haberlerden oluşur. Fakat açıktır ki bunların etkisi bilarazdır. Çünkü bunlar hakkında nadiren söz konusu olan doğrulamayı (*sıdk*) –sebeplilerin arazî (ilineksel) sebeplerini izlemesi gibi- onun bir sebebi olduğunun ve bu sebebin de haberler olduğunun zannedilmesi izler.

40. Bu bilimde bilaraz olan bu kesinliğin elde edilme sebebi ve nasıl elde edildiği üzerinde durulması gerekmez. Bu *Duyu ve Duyulur Kitabı*'nda (*Kitâbu'l-Hiss ve'l-Mahsûs*) anlatıldı. Bir topluluk bunu farkedip haberler hakkında kesinliğin bizzat elde edilmesini sağlayacak belirli bir sayıyı şart koşmayı istediler. Bunu elde edemediklerinde ise "Bizim nezdimizde olmasa da bu kendinde belirlidir (*muhassal*).” dediler. Bu açık bir mugalata-dır. Gerçekten burada kesinliğin elde edilmesini sağlayacak bizzat belirli bir sayı söz konusu olsaydı, tevatürle gelen şeyler haber verenlerin sayı-

sına göre derecece farklılık göstermezdi ve bu sayının duyumsanması ve kavranması mümkün olurdu. Bilakis çokluk ve azlık birbiriyle yakından ilişkilidir. Bundan dolayı onların bazıları tevatürde kesinliği sağlayacak şartlar ortaya koymayı isteyip kesinliği elde edemediklerinde şöyle dediler: “Onun şartlarından biri kendisinden kesinlik elde edilmesidir.” Bu böyle olunca, ne koşulan bir şart söz konusu olur ne de [bunun] kesinliği sağlayacak bir yönü kalır. Bu sanat, haberleri ve tanıklıkları çoğunlukla alınması yönünden –ki bu zandır- kullanır. Bir şey için nadiren alınan hiçbir sanat kullanmaz.

Yazılı Gelenekler (*es-sünenu'l-mektûbe*: yazılı kanunlar)

41. Yazılı gelenekleri tanık göstermede de durum açıktır. Ancak, kendileri ile yetişmemiz ve alışkanlıktan dolayı bunlarla elde edilen tasdik gerçekten güçlüdür. Bundan dolayı cahil bir yaşantı içerisinde yetişmiş olan kişilerin çoğunun hurafelere inandıklarını görürsün, biz onları bunlara inanmaktan alıkoyamayız.

İcmâ

42. Din ehlinin (*ehlu'l-mille*) dindeki bir şey hakkında ittifak etmesi ve uzlaşması demek olan icmânın da iknadaki dayanağı şeriatin onların korunmuşluklarına dair tanıklığıdır. Bir topluluk (*kavm*) bunu fark ettiğinde “İcmanın dışına çıkan kişi kafir değildir.” dedi. Ebû Hâmid el-Gazzâlî *et-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zandaka* adlı kitabının başında icmâ hakkındaki bu manaya açıklık getirdi ve “Henüz icmânın ne olduğu üzerinde icmâ edilmemiştir.” dedi.

Meydan Okuma

43. Meydan okuma farklı şeylerle olur. Ancak onun en ikna edici olanı alışılmışın dışına çıkan mucizeyle yapılanıdır, ki bunlar insan için imkansız görülen şeylerdir. Fakat açıktır ki yapılan son derece garip (*fî nihâyeti'l-garâbe*) bir şey bile olsa, bu ilâhî bir şey olduğunda, bu onu yapana karşı hüsnü zan beslenmesinden, ona güven duyulmasından ve onun faziletli olduğunu göstermekten başka bir şey ifade etmez. Ebû Hâmid el-Gazzâlî bunu *el-Kıstâs* adlı kitabında açıkladı ve: “Kelamcıların be-timlediği üzere rasullere mucize yoluyla iman avâmın yoludur. Havâssın yolu bundan başkadır.” dedi.

44. Bu saydıklarımız, kesinlik sağladıkları zannedilen dış şeylerdendir. Bunun dışındaki şeylerin iknası kendinde açıktır. Örtük kıyaslar bunlardan daha üstündür ve bunlardan daha önce gelir. Çünkü örtük kıyaslar varlığı açık olmayan ve iknası açık olmayan bu şeylerin ispatında kullanılır. Bunun örneği, konuşanın fazileti açık ya da meşhur olmadığında bunların bunu açıklamada kullanılmasıdır. Yine birisi, kendisinin mucize ortaya koyduğunu (*mu'ciz*) iddia eden kişinin mucize ortaya koymadığını zannettiğinde, bunlar onun mucize ortaya koyduğunu ona açıklamada kullanılır. Yine, hasım bunlara çıkıştığında, tanıklıklarda, geleneklerde ve bunun dışındakilerde de bu söz konusudur. İster sözler ister dış şeyler olsun bu ikna edicilerin hepsi fikrî sanatların hepsinde eskilerin önce gelenlerinin kullandığı tarzda -ki onlar bunların kesinliğe götüren yollar olduğunu zannediyorlardı- kullanılabilir.

Sonuç

45. Aristoteles bunların tasdikteki mertebesini anlayıp, bu tasdiklerin ancak, halkın hâkimlerin iyi ve kötü diye hükmettiği iradî tikel şeylerle ilgili olarak kendi aralarında kullandıklarında yeterli olabileceğini görünce; hâkimlerin iyi ve kötü diye hükmettiği iradî şeylerden (1) bazıları insanın zatında ve şuanda bulunanlar, ki bunlar erdemler (*fezâil*) ve erdemsizliklerdir (*rezâil*), (2) bazıları şuanda ve başkasında bulunanlar, ki bunlar zulüm ve adalettir, (3) bazıları onun için gelecekte olacak olanlar, ki bunlar yararlı ve zararlı olan şeylerdir, olunca; (birincisi nefret konuşması, ikincisi tartışma konuşması, üçüncüsü danışma konuşması diye isimlendirilir)⁴ ve insan da nelik bakımından zorunlu olarak birlik halinde yaşayan ve toplumsal bir [canlı] olup retorik sözleri bu üç cins şeyde kullanınca, Aristoteles kanunları ve insanın bu şeylerin her biri hakkında en tam şekilde ikna olmasını mümkün kılacak olan şeyleri vermeye başladı. Bundan dolayı o bu sanatı, insanın tikel şeylerin her biri hakkında sanata göre bu şeylerde mümkün olan en tam şekilde ikna oluşturmasını sağlayan yol diye tanımladı.

46. Amacımıza uygun olarak burada yeteri kadarını söyledik.

Retorik Kitabı'nın hepsi tamamlandı. Hamd Allah-u Te'âlâ'yadır.

4 Burada parantez yoktur. Çok fazla ara cümle olduğu için ana cümlelerin takibi zorlaşmaktadır. Bu zorluğu aşmak adına parantezi biz ekledik (çev.).

❖ **Talip Ayar**, *Osmanlı Devletinde Fetvâ Eminliği (1826 - 1922)*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014) 266 s.

Ahmed Niyazov*

Osmanlı Devleti kuruluşundan itibaren müftülük, kadılık ve müderrislik gibi ilmiye teşkilâtının başındaki bir âlimi devlet nezdinde resmî bir makamda bulundurmıştır. Diğer müslüman devletler arasında Osmanlı Devleti'nin kurumsal ve bürokratik düzenlemelerinde İslâmî paradigmalara uygunluk esası onun en belirgin özelliğidir. Bu sebeple yasama, yürütme ve yargı yetkisini şahsında toplayan padişahlar, icraatlarında dini kuralların belirlediği hudutların dışına çıkmamaya özen göstermişlerdir. Verecekleri kararın dini çerçeveye uygunluğunu kontrol etmek veya yaptıklarının şer'i esasların ruhuna uygunluğu hususunda nüfûz sahibi olan şeyhulislamdan fetvâ alma zorunluluğu duymuşlardır.

“Osmanlı Devletinde Fetvâ Eminliği” kitabı, her şeyden önce Osmanlı Devletinde gerek idari, gerek günlük yaşam alanına giren meselelerin “şer'i şerîfe” ve “örfî hukuk”a uygunluğu konusunda fetvâ makamında bulunan Şeyhulislamlık görevini irdelemekte ve onun bir bakıma “doğal hukuk” mesabesinde olduğunu ve kurumun buna göre sistematize edilmesi gerektiğinin ipuçlarını vermektedir. Nitekim “pozitif hukuk ideal hukuka uygun olduğu ölçüde hukuktur” ilkesi, hukuk felsefesinin temel prensiplerinden biridir. Bu bağlamda müellif, Osmanlı hukukunun yürürlükte sağlam ve dinamik esaslara bağlı kalmasını ana tema olarak derinlemesine işlemiş, teori ile pratiğin meczedilmesi bakımından Şeyhulislamlık kurumunun mâhiyet itibariyle önemine çeşitli zaviyelerden atıflarda bulunmuştur. Kitap, bu yönü ile kurum hakkında yapılmış olan diğer araştırmalardan farklılık arz etmektedir.

* Yard. Doç Dr. Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Bilim Dalı, ahniyazov@hotmail.com

Şeyhulislamlik makamı gibi önemi bir idari görevin, padişah yanındaki en yüksek dini ve ilmi makamı temsil etmesi itibariyle başta tarihçilerin bu makam hakkındaki farklı düşünceleri bir takım mülahazalara medar olduğu malumdur. Kitapta öne çıkan konulardan biri de söz konusu kurumun her yönü ile ele alınarak, faaliyet sürecindeki yetkilerine dayanarak temsil kabiliyetleri ve siyasi arenadaki güçleri nispetinde etkilerine dikkat çekmesi, bu alandaki istifhamlara köklü çözümler sunmasıdır. Nitekim müellifin bu hususta önemli tespitlerinden biri de, Şeyhulislamın gerektiğinde padişahın tutum ve kararlarını etkilemesinin, Osmanlı Devleti'ni uzun müddet ayakta tutan iki önemli prensipten biri olan adaletin dağıtım merkezi olarak görmesidir.

Esas itibariyle eser fetvâ makamının Osmanlı usûl ve idaresindeki fonksiyonunu başarılı bir şekilde incelemiştir. Toplumun her kesimini ilgilendiren makam olarak, fetvaları ile de devlette kanunların vazîliği vazifesini de üstlenmesi, ayrıca devlet uygulamalarının hukukilik ve meşruluğunu onaylama aracılığı olması bakımından zikri geçen müessesenin çok yönlü faaliyetini kapsamlı bir şekilde ele alarak tadmik etmiş, gerektiğinde dönem itibariyle siyasi hayata katkılarını mukayese ederek derin analizler eşliğinde takdim etmiştir.

Bununla birlikte müellif, fetvâ emniğinin kurumsal yönü itibariyle merkezi teşkilattan ibaret olduğunu, taşra teşkilatları adı ile bir takım nitelendirmelerin bazı örfi tanımlamalardan öteye geçmeyecek temelsiz iddialar olduğunu, ilgili arşiv belgelerine ve ilmi verilere dayanarak ortaya koymaktadır.

Müellifin usul ve metotlarından biri de, din-i mubini İslamın temel aygıtlarından kabul edilen "fetvâ" mefhumunun, en başta vahyin beşeri yönü açısından yerini ve sınırlarını belirledikten sonra her döneme ait keyfiyetini örnekleri ile vermesidir. Böylece güncel bir takım problemlere de değinerek onları çözüme kavuşturma özelliği takdire şayandır. Örneğin, fıkhnın tedvin sürecinde daha ilk dönemlerde bile herkesin fetvâ yetkisinin bulunmadığı, Hz. Peygamber aleyhisselama ve sayılı kişilere sorularak amel edildiği gerçeği, 200 bin sahabe içerisinde yalnız 120 kişinin fetvâ verdiği, IV asra gelindiğindeyse mezhep adı verilen yapının etrafında kümelenmenin zorunlu hale geldiği konusu, günümüzde mezhep kurumuna karşı muğayir düşüncelerin doğru olamayacağını tarihi verilerle ortaya koymaktadır.

Eserin birinci ve ikinci bölümlerinde fetvâ eminliğinin ortaya çıkış süreci, kurumsal yapısı ve işlevi, prensipleri, görevi, ilmiyenin en üst mer-cii olan Şeyhulislamlık makamı açısından önemi, yürüttüğü misyonu ve Şeyhulislamlığın ilgası ile sona ermesi arşiv bilgi ve belgeleri esas alınarak işlenmiş, bu arada yüklü bir malzeme de ilk defa ilmi çevrelere tanış-tırılmıştır.

Üçüncü bölümde müellif fetvâ eminlerini, hayatları ve ilmi faaliyet-leri ve vazife tarihleri ile birlikte ele almıştır. Belirtmek gerekir ki, fetvâ emini görevlileri hakkında çeşitli araştırmalar bulunmakta ve 41, 69 ve 86 ismi bulan bir takım makale ve tezlere rastlamak mümkündür. Bu bö-lümde müellif, tâli araştırmaları da irdeleyerek çalışmanın kapsadığı dö-nem içerisinde (1826-1922) 13 fetva emini tespit etmiştir.

Kitap, İslam Hukuku tarihi açısından “iftâ” faaliyetlerinin en büyük pratik örneği olan Osmanlı Devleti’ni konu edinmiştir. Hazreti Peygamber aleyhisselamdan itibaren fetvâ müessesesinin tarihi seyrini sunarken, ku-rumun işlevi ve esaslarını beyan ederek kurumsallaşma tarihinin günü-müze kadar işlenmesi, bu alandaki etüt ve dersler için önemli bir kaynak eser niteliği taşımaktadır.

Dipnotların zengin ve konuya yakın araştırmalarla desteklenmesi gövde metinlerin efradını câmi niteliğinde okura takdim edilerek kusur-suz bir sunum gerçekleştirmekte, bu yönü ile de eser bir takım kaynakla-ra olan ihtiyacı gidererek tali meseleleri de muhtevası ile birlikte okurla buluşturmaktadır.

Kitaplar geleceğe yazılmış mektuplardır. Ancak Talip Ayar’ın telif ettiği “Osmanlı Devletinde Fetvâ Eminliği” eserini diğerlerinden fark-lı kılan özelliği onun aynı zamanda geçmişi aydınlatan ve onu geleceğe taşıyan bir kitap olmasıdır. Arşivleri inceleyerek tarihi hakikatleri tozlu raflardan çıkarmakla yeni neslin idrâkine sunmak, hadd-i zâtında daha büyük bir hizmet olsa gerek.

❖ **Mustafa Öztürk**, *Kur'an ve Yaratılış*, (İstanbul: KURAMER, 2015), 264 s.

Ayşegül Topaloğlu*

Evrenin ve insanın yaratılışının keyfiyeti, yaratılışın başlangıcı gibi konular, çok eski çağlardan beri zihinlerde bir soru işareti olarak yer almıştır. Geçmişten günümüze bilimsel/felsefi disiplinler, birtakım dini geleneklerde bulunan yaratılış inançlarına/efsanelerine ek olarak, konuyla ilgili çeşitli teoriler ortaya koymuştur.

Kur'ân-ı Kerîm -gönderilen son ilahî dinin kutsal kitabı olarak- insan ve kâinatın yaratılışına dair çok sayıda ayet ihtiva etmektedir. Bu ayetler üzerinde tarih boyunca farklı kültürel kodlara sahip birçok insan çalışma yapmış ve ilginç sonuçlara ulaşılmıştır. Söz gelimi gerek Kur'ân'ın, evren hakkında bilimin ortaya koyduğu bazı bulguları desteklediği yönünde, gerekse yaratılış hakkında ortaya atılan ve henüz kanıtlanmamış olmasına rağmen oldukça popüler olan teorilere işaret ettiği yönünde eserler kaleme alınmıştır.

Kur'ân'ın yaratılışla ilgili âyetleri söz konusu olduğunda akla gelen en önemli sorular şunlardır: Acaba Kur'ân'da yaratılışla ilgili âyetlere yer verilmesinin hikmeti nedir? Bu âyetlerle gerçekten de bizlere -öncelikle ve özellikle nüzul ortamındaki muhataplarına- yaratılış hakkında bilimsel ve tartışmaya kapalı bilgiler verilmesi mi amaçlanmıştır yoksa başka bir gaye mi gözetilmiştir? İşte *Kur'ân ve Yaratılış* adlı kitapta, bu sorulara cevap vermek maksadıyla hem insanın hem de sair mahlûkatın yaratılışı ile ilgili ayetler, bağlamları da dikkate alınarak incelenmiştir.

Prof. Dr. Mustafa Öztürk'ün kaleme aldığı *Kur'ân ve Yaratılış*, Eylül 20015'te KURAMER (29 Mayıs Üniversitesi Kur'ân Araştırmaları Merkezi) tarafından araştırma serisinin ilk kitabı olarak yayımlanmıştır. Kitap,

* Arş. Gör., Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Bilim Dalı, atopaloglu@ktu.edu.tr

Kavramsal Çerçeve; Göklerin ve Yerin (Kâinatın) Yaratılışı; Âdem, Beşer ve İnsanın Yaratılışı olmak üzere üç ana bölümden ve konuları ayrıntılı bir şekilde ele alan yirminin üzerinde alt başlıktan oluşmaktadır.

Kur'ân'ın yaratılışla ilgili âyetlerini değerlendirirken, kitabın önsözünden değerlendirme ve sonuç bölümüne kadar müellifin her fırsatta vurguladığı iki husus göze çarpmaktadır: Bunların ilki tarihsel bağlam, ikincisi ise tevhid mesajıdır. Kitabın genelinde görülen bir başka vurgu ise hem yaratılış bahsinde hem de Allah'ın esma ve sıfatlarıyla ilgili meselelerde, kelimelere yüklenen anlamların belli başlı kelâmî ve felsefî ön kabullere dayanıyor olmasıdır.

Müellif, daha önceki çalışmalarından da bilindiği üzere, Kur'ân söz konusu olduğunda "bağlamsal" diye ifade edilebilecek bir yaklaşım sergilemektedir. Ona göre "Her söz ve şifahi hitap gibi Kur'ân hitabı da ilk ve özgün anlamını kendi bağlamı içinde taşır. İlahî vahiy belli bir tarihte, belli bir toplumsal yapı içinde nâzil olduğuna göre nüzul ortamına tanıklık eden muhataplar ve/veya ilk Müslüman nesillerin Kur'ân'dan ne anladıklarını dikkate almak sahih tefsir ve te'vil açısından bir zorunluluktur." (s.12) Müellife göre diğer meselelerde olduğu gibi yaratılış konusunda da bu tavır ortaya koyulmadığı takdirde 'Kur'ân'a, söylemediği şeyleri söyletme' gibi ciddi problemler ortaya çıkmaktadır.

İlk bölüm olan "Kavramsal Çerçeve" başlığı altında yaratmak fiili ile ilgili kelimelerin tek tek incelenmesinin yanı sıra bu fiille ilgili ilahî isimlerde eş anlamlılık ve nüans meselesi ve yoktan var etme gibi tartışmalı konular ele alınmıştır. Bu bölümde belirtilen önemli bir husus da yaratma ile ilgili ayetlerin çokluğudur. Öztürk'e göre bunun sebebi ilk hitap çevresindeki yaygın şirk inancıdır. Aslında yaratılış, Kur'ân'da müstakil bir konu olmaktan ziyade Kur'ân'daki en temel konu olan tevhid inancı ile ilgili bir alt başlıktır. (s.18)

Kâinatın Yaratılışı ile ilgili bölümde gökler, yer, melekler, cinler gibi insan dışındaki tüm varlıkların yaratılışı, yaratmanın ölçülülüğü ve yaratılış gayesi gibi meseleler ayrı ayrı başlıklar halinde ele alınmıştır. Burada dikkat çeken nokta ise kâinatın yaratılışı ile ilgili Kur'ân ayetleri ile Eski Ahit'teki benzerliklere -yerin ve göklerin altı günde yaratılması gibi- sık sık atıf yapılmasıdır. Çünkü müellife göre Kur'ân, muhataplarına aşina oldukları fikir ve kavramlar üzerinden hitap etmektedir. Onların zihinlerindeki yaratılış tasavvuruna dokunmamakta, sadece tevhid inancıyla

çelişen anlayışları kaldırıp yerine tevhidi yerleştirmektedir. Bu sebeple müellif, “arşa istiva” gibi tartışmalı meselelere de buradan bakılması gerektiğini düşünmektedir.

Bu noktada müellife “O halde bu ayetler bilim çağında yaşayan toplumlar için ne ifade etmektedir?” şeklinde bir soru yöneltilebilir. Böyle bir soruya, eserden hareketle, “Kur’ân’ın bu ayetlerle vermek istediği mesajın tevhid olduğu, yaratılış ve evren hakkındaki entelektüel meraklarımızı ilgili alanlarda bilimsel çalışmalar yaparak gidermemiz gerektiği” gibi bir cevap bulabilmekteyiz. Böyle bir yaklaşımın Müslümanların ekserisinin Kur’ân algısıyla çok da uyumlu olmadığını belirtmek gerekmektedir. Mustafa Öztürk eserinin muhtelif yerlerinde bu konuya işaret etmekle birlikte değerlendirme ve sonuç bölümünde şu ifadeleri kullanarak konuya tekrar değinmiştir:

“Kur’ân’ın kâinat ve insanın yaratılışıyla ilgili beyanları modern bilim açısından değerlendirilebilecek bir muhtevaya sahip değildir. Daha açıkçası söz konusu ayetler genelde bilgi, özelde bilimsel bilgi içermemekte, dolayısıyla yaratılış hakkındaki bilimsel merakları gidermemektedir. Kâinatın insanın yaratılışıyla ilgili ayetlerdeki muhteva, belağat terminolojisinde “lâzım-ı faide-i haber” diye ifade edilen türdendir. Buna göre söz konusu ayetlerin esas maksadının muhatap kitleyi bilgilendirmek değil ve fakat nesnel açıdan doğru olup olmadığı bahis konusu edilmeksizin muhataplarca bilinen mevcut bilgi ya da genel kabulün aynen alınıp bu bilgi ve kabul üzerinden dinî-ahlakî bir mesaj vermeye yönelik olduğu söylenebilir.” (s.240)

Son bölümde, önce Âdem, beşer ve insan kelimelerinin anlamı ve kökeni incelenmiştir. Daha sonra insanın “ne”den -nefs-i vâhide, toprak, çamur, su, nutfe, alaka, mudğa gibi- yaratıldığından bahseden ayetler ele alınmıştır. Bu ayetlerin pek çoğunda *el-insan*’ın -ki Öztürk’ün kabul ettiği görüşe göre Kur’ân’da geçen *el-insan* ifadesi hemen her yerde müşriklere işaret eder- yaratıldığı maddenin ne kadar bayağı bir şey olduğundan söz edilmektedir. İnsan bu basit maddeden yaratılmasına rağmen kibirlenip ayetleri alaya aldığı, yaratıcısını ve ahireti inkâr ettiği için azarlanmaktadır. Bazı ayetlerde ise insanı/âlemi ilk kez yaratmaya kâdir olan Allah’ın, öldükten sonra onları diriltmesine de hiçbir engel bulunmadığı mesajı verilmektedir. Özetle, bu ayetlerden maksat aslında insanın yaratılış maddesinden ve keyfiyetinden bahsetmek değildir.

Bunların dışında *Elest Bezmi, ruh üfleme* ifadesi, Kur'ân ve evrim gibi meselelerin de alt başlık olarak yer aldığı bu bölüm okuyucunun zihninde çokça soru işareti bırakacak cinsten ifadeler içermektedir. Mesela Âdem'in yaratılışı ve meleklerle "Âdem'e secde edin" emri verilmesi ile ilgili ayetlerin birer temsil/tahyil olabileceği şeklindeki görüşler, bu görüşleri temellendiren nüzul ortamındaki hadiselerle birlikte zikredilmesine rağmen hemen ilk bakışta kabul edilebilir gibi görünmemektedir. Burada da sorun teşkil eden unsur daha önce de belirtildiği üzere Kur'ân ile ilgili algı meselesidir.

Eserin dikkate değer bir yanı da oldukça zengin kaynakçasıdır. Şekil açısından da sistematik ve derli toplu bir görünüm sergilemekle birlikte bazı izahların sık tekrar edilmesi okuyucuda olumsuz bir etki bırakmaktadır. Aynı şekilde, bir bölüme ait meselenin diğer bölüm ve alt başlıklarda açıklanması hem tekrara sebep olmakta hem de aranan konunun çalışma içerisinde kolayca bulunmasını engellemektedir. Öte yandan, kitapta göze çarpan bazı yazım yanlışları bulunduğunu da belirtmek gerekir.

Bu eserin çok ciddi bir emeğin ürünü olduğu ortadadır ve Kur'ân araştırmaları ve tefsir sahasına çok faydalı olacağı açıktır. Bununla birlikte, büyük ihtimalle çokça eleştiriye de maruz kalacaktır. Bu durumu müellif de böyle değerlendirdiği için, kitabın önsözünde muhtemel eleştirilere peşinen cevap da vermiştir. İlmî sahada halisane niyetlerle ve üstün gayretlerle ortaya konan bu türlü çalışmaların hak ettiği değeri görmesi temennisiyse, yazıyı müellifin sözleriyle bitirmek istiyoruz:

"...Kur'ân araştırmalarında mânâyı tespit çabasını şüphe ve tereddütle karşılamak ve bu çabayı bilhassa son dönemde kısır tartışmalara konu olan meşhur tarihsellik/tarihselcilik meselesine bağlamak yerine, bu meseleyi, Kur'ân'ın ilk muhatap kitlesine ne zaman, ne maksatla ve ne söylediğinden hareketle bugün bize ne söylemek istediği hususunda sağlam/sağlıklı sonuçlara ulaşma, aynı zamanda Kur'ân'ın ne söylemediğini ortaya koyarak yorum karmaşasına belli ölçüde engel olma gayreti olarak telakki etmek daha ilmî ve insafli bir yaklaşım olsa gerektir."

KTÜİFD GENEL YAYIM İLKELERİ

1. Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergidir. Yılda iki kez yayımlanır.

2. KTÜİFD Dergisi'nde, öncelikle temel İslâmi ilimler olmak üzere, tarih, siyaset, filoloji, psikoloji, ekonomi, dinler tarihi, felsefe, sosyoloji, antropoloji, kültür ve edebiyat alanlarında, İslâm düşünce ve kültürüne orijinal katkı sağlayacak nitelikteki özgün makale, kitap tanıtımı, sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmeleri yayımlanır.

3. Dergi'de Türkçe ve yabancı dillerde makaleler kabul edilir.

4. Tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/2'sini geçemez.

5. KTÜİFD Dergisi'nde aynı yazara ait en fazla iki araştırma makalesi yayımlanabilir. Aynı anda diğer bölümlerde (tercüme, kitap tanıtımı vs.) yer alabilecek aynı yazara ait bir başka yazının yayımlanması mümkündür ve bu hususta Yayın Kurulu'nun kararı geçerlidir.

6. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.

7. Yayımlanması talebiyle KTÜİFD Dergisi'ne gönderilen makalelerin yayım hakkı KTÜİFD Dergisi'ne aittir. Makalesi KTÜİFD Dergisi'nde yayımlanan yazar, telif hakkının KTÜİFD Dergisi'ne ait olduğunu kabul etmiş sayılır.

8. Gönderilen makalelerin yayımlanabilmesi için şu vasıflara sahip olması beklenir:

- Makalenin bilimsel ve özgün olması, alanına katkıda bulunması,
- Makalenin, ele aldığı konunun temel kaynaklarına dayanması,
- Konu ile ilgili daha önce yapılmış çalışmaların taranmış olması,
- Alanla ilgili terminolojinin yerinde ve doğru olarak kullanılmış olması,
- Makalenin amaç ve muhtevasına bağlı olarak, makalede bir tez ve bu tezi destekleyen argümanların bulunması.

MAKALE GÖNDERME SÜRECİ

1- KTÜİFD Dergisi'nde yayımlanacak yazılar, (resim, şekil, harita, bibliyografya vb. malzeme hariç) en fazla 30 sayfa olmalıdır. Herhangi bir yazının hacminin bu üst sınırı aşması durumunda, editörlerin vereceği karar geçerlidir.

2- Yayımlanacak her makalede Türkçe ve İngilizce olarak öz (abstract) (50-125 kelime), makale başlığı ve anahtar kelimeler (keywords) (4-8 kelime) olmalıdır.

3- Teslim edilecek telif ve tercüme makaleler elektronik ortamda makale yayım talebini beyan eden bir e-posta mesajına eklenti olarak ilahiyatdergi@ktu.edu.tr adresine gönderilmelidir.

4- Yazarın adı veya yazarla ilgili herhangi bir bilgi, makalenin ilk sayfası dâhil hiçbir yerde (ör. dipnotlarda yazarın, kimliğini açık edecek şekilde kendine atıf yapması gibi) belirtilmemelidir.

5- Makaleyle birlikte teslim edilmek üzere hazırlanacak ek bir WORD belgesinde aşağıdaki bilgiler verilmelidir.

- Makalenin başlığı
- Yazarın adı, soyadı,
- Kurum ilişkisi,
- Telefon numaraları (iş ve cep telefonu)
- Yazışma adresi
- e-posta adresi

6- Tercüme makaleler, orijinal metinle birlikte teslim edilmelidir.

7- Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığın sağ üst kenarına eklenecek bir simge vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir.

8- Tercüme makalelerin telif haklarıyla ilgili gerekli izinler muhakkak alınmış olmalı ve bunlar belgelendirilmelidir.

9- Makaleler, Microsoft Office Word (2003-2010) programında Times New Roman fontu ile 12 punto (yalnızca ana başlık 14 punto) büyüklüğünde ve 1 satır aralıklı yazılmalı ve **doc**

veya **docx** olarak kaydedilmiş olmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 3, sağ 2,5, sol 2,5 ve alt 3 cm. olarak ayarlanmalıdır.

10- Makaleler, *KTÜİF Dergisi* ilkelerine göre düzenlenmiş ve makale yazım ilkelerine göre formatlanmış olmalıdır.

11- *KTÜİF Dergisi*'nde, yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.

MAKALE DEĞERLENDİRME SÜRECİ

Dergiye gönderilen yazıların şekil ve muhteva yönünden ön-inceleme editörler tarafından yapılır. Yazıların hakemlere gönderilip gönderilmeyeceğine bu inceleme sonunda karar verilir. Hakemlenmesi uygun görülmeyen yazılar editörler tarafından reddedilir. Hakemlenmesi kararlaştırılan yazılar önce iki hakeme gönderilir:

- Her iki hakem de “yayımlanamaz” raporu verirse yazı yayımlanmaz.
- İki hakemden sadece birisi “yayımlanabilir” raporu verirse üçüncü bir hakemin görüşüne müracaat edilir. Gelen rapora göre son kararı Yayım Kurulu verir. (Gerekli görüldüğü takdirde *KTÜİF Dergisi* Yayım Kurulu üçüncü hakeme başvurmaksızın nihai karar verme yetkisine sahiptir.)
- Hakemlerden bir veya ikisi, “düzeltmelerden sonra yayımlanabilir” raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle makale, gerekirse, nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulur.
- Onaylanan makaleler, *KTÜİF Dergisi* formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.
- Yayım Kurulu, yazılarda imla vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir.

MAKALE YAZIM KURALLARI

Genel İlkeler:

- Atıflar ve notlar, sayfa altında dipnot sistemi ile verilmelidir. (Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuş ve yayımlanmamış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak belirtilmelidir.)
- Araştırma makalelerinin sonunda, metinde atıfta bulunulan eserlerin listesi (Kaynakça) verilmelidir.

Kısaltmalar

<i>İbn</i>	b.
<i>Bakınız</i>	bkz.
<i>Basım yeri yok</i>	byy.
<i>Baskı</i>	bsk.
<i>Cilt</i>	c.
<i>Çeviren</i>	çev.
<i>Doğum</i>	d.
<i>Editör</i>	ed.
<i>Neşreden</i>	nşr.
<i>Ölüm</i>	ö.
<i>Sayfa</i>	s.
<i>Tahkik eden</i>	tah.
<i>Tarihsiz</i>	tsz.
<i>Varak</i>	vr.

Referans Kuralları

KİTAP

İlk geçtiği yerde: Yazar/ların adı ve soyadı, eserin tam ismi, (varsa) tercüme edenin, hazırlayanın veya editörün adı ve soyadı, (varsa) baskısı, basım yeri, basım evi, basım yılı, sayfa numarası.

İkinci geçtiği yerde: Yazar/ların soyadı, kısaltılmış eser adı, sayfa numarası.

Tek Yazarlı:

- İbrahim Sarıçam, *Emevî-Haşimî İlişkileri*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), s. 95-98.
- Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi Tarihi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1957), II, 28-29.
- Ülken, *İslâm Felsefesi Tarihi*, II, 45-47.
- Sarıçam, *Emevî-Hâşimî*, s. 39.

İki Yazarlı:

- İbrahim Sarıçam – Seyfettin Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi* (Ankara: 2006), s.100-102.
- Sarıçam - Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, s. 159.

Üç veya Daha Çok Yazarlı:

- İrfan Dağdelen v.dğr., *Türk Kütüphaneciliğinden İzdişümler: Nail Bayraktara Armağan* (İstanbul : Büyükşehir Belediye Başkanlığı - Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı - Kütüphane ve Müzeler Müdürlüğü, 2005), s. 25.
- İrfan Dağdelen v.dğr., *Türk Kütüphaneciliğinden İzdişümler*, s. 36.

Çeviri:

- Muhammed Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İFAV Yayınları, 2000), s. 69.

Kitap Bölümü:

- Claude Cahen, "The Turks in Iran And Anatolia before the Mongol Invasions", *A History of the Crusades*, ed. Kenneth M. Setton, (Madison: The University of Wisconsin, 1969), Vol. II, s. 661-665.

- Cahen, "The Turks in Iran And Anatolia before the Mongol Invasions", s. 671.

MAKALE

İlk geçtiği yerde: Yazar/ların adı ve soyadı, makalenin tam adı, derginin adı, (varsa) cilt numarası, (varsa) sayı numarası, basım yılı, sayfa numarası.

İkinci geçtiği yerde: Yazar/ların soyadı, makalenin kısaltılmış adı, sayfa numarası.

- Hanifi Şahin, "Şia Düşüncesinde Ezanın Yapısı ve Geçirdiği Değişimlerin Dinî Temeli", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 5/1 (2011), s. 36-39.

- Şahin, "Şia Düşüncesinde Ezan", s. 35.

ANSİKLOPEDİ MADDESİ

İlk geçtiği yerde: Yazar/ların adı ve soyadı, maddenin tam adı (yazar sadece maddenin bir kısmını yazmışsa, madde içindeki alt-başlık), ansiklopedinin adı, (varsa) parantez içinde kısaltması, (varsa) cilt numarası, sayfa numarası.

İkinci geçtiği yerde: Yazar/ların soyadı, maddenin tam adı (varsa madde içindeki alt-başlık adı), sayfa numarası.

- Bekir Kütükoğlu, "Âlî Mustafa Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, II, 414-16.

- Ömer Faruk Akün, "Âlî Mustafa Efendi (Edebî Yönü)", *DİA*, II, 416.

- Akün, "Âlî Mustafa Efendi (Edebî Yönü)", s. 417.

ARŞİV BELGESİ

- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İrade Mesâil-i Mühimme (İ. Mes. Müh), 2079.

- BOA, İ. Mes. Müh

