



CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ

İlahiyat Fakültesi
Dergisi

Sayı: X/2 - 2006

Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi
Sayı: X/2 (2006)
ISSN: 1301-1197

Sahibi

C.Ü. İlahiyat Fakültesi adına
Prof. Dr. Ahmet Gökbek

Yayın Kurulu

Yrd. Doç. Dr. Alim Yıldız (Başkan)
Prof. Dr. N. Yaşar Aşikoğlu • Prof. Dr. Ahmet Gökbek • Prof. Dr. Talip
Özdeş • Doç. Dr. Ünal Kılıç • Doç. Dr. Sabri Erturhan • Yrd. Doç. Dr. Sami
Şahin

Sayı Hakemleri

Prof. Dr. Abdullah Aydın, Prof. Dr. Abdülkerim Özaydın, Prof. Dr.
Ahmet Gökbek, Prof. Dr. Ahmet Hikmet Eroğlu, Prof. Dr. Ahmet Turan Arslan,
Prof. Dr. Ali Akpınar, Prof. Dr. İsa Doğan, Prof. Dr. Lütfullah Cebeci, Prof. Dr.
M. Zeki Duman, Prof. Dr. Mehmet Emin Özafşar, Prof. Dr. Mehmet Paçacı, Prof.
Dr. Mehmet Zeki Aydın, Prof. Dr. Mevlüt Özler, Prof. Dr. Mustafa Erdem, Prof.
Dr. Mustafa Ünal, Prof. Dr. Nevzat Yaşar Aşikoğlu, Prof. Dr. Ramazan Altıntaş,
Prof. Dr. Recai Doğan, Prof. Dr. Recep Kılıç, Prof. Dr. Sadık Kılıç, Prof. Dr.
Şaban Ali Düzgün, Prof. Dr. Şerafettin Gölcük, Prof. Dr. Talip Özdeş, Prof. Dr.
Yusuf Işıcık, Doç. Dr. Hasan Keskin, Doç. Dr. Bünyamin Erul, Doç. Dr. İsmail
Çalışkan, Doç. Dr. Mehmet Katar, Doç. Dr. Metin Özdemir, Doç. Dr. Musa
Yıldız, Doç. Dr. Nasuh Günay, Doç. Dr. Ünal Kılıç, Doç. Dr. Ahmet Yüce, Yrd.
Doç. Dr. Ebubekir S. Yücel, Yrd. Doç. Dr. G. Sebati Işkın, Yrd. Doç. Dr. Mustafa
Kılıç, Yrd. Doç. Dr. Sami Şahin.

Editör

Doç. Dr. Metin Bozkuş

Editör Yardımcıları

Dr. A. Osman Kurt
Dr. M. Ali Şimşek

Sayfa Düzeni

Dr. Mehmet Ali Şimşek

Adres

Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi
Sivas
Tel. : (346) 219 12 15/16
Faks: (346) 219 12 18
E-Posta: ilahiyat@cumhuriyet.edu.tr

Sivas 2006

İçindekiler

Ahlak-Vahiy İlişkisi ve Kur'an'da İman-Ahlak-Amel Bütünlüğü	
Prof. Dr. Talip ÖZDEŞ	5-21
İdeal Bir Davranış Biçimi Olarak 'Empati' ve Hadislerde 'Empati' Örnekleri	
Doç. Dr. Cemal AĞIRMAN	23-53
Hadis Kaynaklarını Okuma Yöntemi ve Musanniflerin Dili	
Doç. Dr. Cemal AĞIRMAN	55-107
Peygamberlerin Özelliklerinden Erkek Olmak ve Düşündürdükleri	
Doç. Dr. Selim ÖZARSLAN	109-121
Mutezile'nin Nübüvvet Müdafaası	
Doç. Dr. Metin ÖZDEMİR	123-138
Nahl/16 Sûresinin 90. Ayetinin Tefsiri	
Doç. Dr. Mustafa ÖZEL	139-151
Suyûtî'ye Yöneltilen Suçlamalar (Sehâvî-Suyûtî Çekişmesi Bağlamında)	
Doç. Dr. Enbiya YILDIRIM	153-179
Dinler Tarihi'nde Kadim Dinî Geleneklere ve Analogik Metoda Vurgu: Ugo Bianchi (1922-1995)	
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ALICI	181-198
Hegel'in Estetik/Sanat Anlayışı ve Din İle İlişkisi (Hegel'in Güzel Sanat Felsefesinden Din Felsefesine Geçişi)	
Yrd. Doç. Dr. Kazım ARICAN	199-221
Kant'ın Kötülük Anlayışı ve Teodise Eleştirisi	
Yrd. Doç. Dr. Kazım ARICAN	223-242
Câhız'ın (150/767-225/839) Varlık ve Tabiat Anlayışı	
Yrd. Doç. Dr. Mehmet BAKTIR	243-262
Câhız'ın (150/767-225/839) Nübüvvet Anlayışı	
Yrd. Doç. Dr. Mehmet BAKTIR	263-274
Gelişim Psikolojisi Açısından Kur'an'da "Bülûğ" Olgusu	
Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU	275-298
Vakf ve İbtidâ İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri	
Yrd. Doç. Dr. Veli KAYHAN	299-341
Âlim ve Devlet Adamı Olarak Bir Eyyubî Meliki: el-Melikü'l-Muazzam (576-624/1180-1227)	
Yrd. Doç. Dr. Mustafa KILIÇ	343-361
الفروق الدلالية بين الإلفاظ المفسرة والمفسرة (نموذج كلمة "الحمد" من سورة الفاتحة)	
Yrd. Doç. Dr. Galip YAVUZ	363-380
Kinayeli Anlatımın Yorumsal Değeri	
Yrd. Doç. Dr. Galip YAVUZ	381-390
Kur'an'da Kutsal Mekân, Zaman ve Eşya Kavramlarının Sembolik Değeri	
Yrd. Doç. Dr. Ömer Faruk YAVUZ	391-410
Mescid-i Nebevî Kütüphanesindeki Türk Müelliflere Ait Yazma Eserler	
Dr. Ömer YILMAZ	411-421
Yahudi Kaynaklarında Kral Tipolojileri: Nebukadnezzar ve Koreş Örneği	
Dr. Ali Osman KURT	423-443
İkinci Mabad Dönemi Yahudiliğine Genel Bir Bakış	
Dr. Ali Osman KURT	445-463
TEZ TANITIMI	
Ali Osman Kurt, Babil Sürgünü Sonrası Ezra Önderliğinde Yahudiliğin Yeniden Yapılandırılması	
Yrd. Doç. Dr. Kazım ARICAN	465-468
TOPLANTI/SEMPOZYUM DEĞERLENDİRMESİ	
Tefsîr Anabilim Dalı II. Koordinasyon Toplantısı	
Doç. Dr. İsmail ÇALIŞKAN	469-474
"İslâm Felsefesinin Özgünlüğü" Sempozyumunun (8-9 Kasım 2006) Özgünlüğü	
Doç. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA	475-480

Contents

Connection Of Ethics-Revelation And Entirety Of Belief-Ethics-Conduct In The Qur'an Prof. Dr. Talip ÖZDEŞ	5-21
Empathy As An Ideal Stance Of Attitude And Some Examples In The Traditions (Hadith) Doç. Dr. Cemal AĞIRMAN	23-53
The Method Of Reading Hadith (Tradition) Sources And The Language Of Hadith Authors Doç. Dr. Cemal AĞIRMAN	55-107
One Of The Characteristics Of The Prophets Is To Be Male And What It Makes Think Doç. Dr. Selim ÖZARSLAN	109-121
The Mu'tazilite Defense Of The Prophethood Doç. Dr. Metin ÖZDEMİR	123-138
A Commentary On The Verse 90 Of Nahl Chapter Doç. Dr. Mustafa ÖZEL	139-151
Accusations Directed To Al-Suyuti Doç. Dr. Enbiya YILDIRIM	153-179
The Insistence On The Ancient Religions And The Analogical Method In The History Of Religions: Ugo Bianchi (1922- 1995) Yrd. Doç. Dr. Mustafa ALICI	181-198
Hegel's Understanding Of Aesthetics / Arts and It's Relation With Religion (From Hegel's Philosophy Of Fine Art To His Philosophy Of Religion) Yrd. Doç. Dr. Kazım ARICAN	199-221
Kant's Understanding Of Evil and His Critiques of Theodicy Yrd. Doç. Dr. Kazım ARICAN	223-242
Câhiz's (150/767-225/839) Thought About The Existence and Nature Yrd. Doç. Dr. Mehmet BAKTİR	243-262
Câhiz's (150/767-225/839) Thought About Nubuuvvat Yrd. Doç. Dr. Mehmet BAKTİR	263-274
Yrd. The Phenomenon Of "Bülüğ" In Holy Kur'an In Respect To Growing Up Psychology Doç. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU	275-298
The Science Of Waqf (Pause) And Ibtidâ (Start) And Its Role In The Qoranic Interpretation Yrd. Doç. Dr. Veli KAYHAN	299-341
Malik Of Ayyubids "Al-Malik al-Muazzam" As A Scholar And Statesman (576-624/1180- 1227) Yrd. Doç. Dr. Mustafa KILIÇ	343-361
Semantic And Conceptual Differences Between Explained And Explaining Words Yrd. Doç. Dr. Galip YAVUZ	363-380
The Allusive Telling And Its Interpretation Worth Yrd. Doç. Dr. Galip YAVUZ	381-390
Symbolic Values Of Concept Of Sacred Places, Times And Objects In The Qur'an Yrd. Doç. Dr. Ömer Faruk YAVUZ	391-410
Handwriting Manuscripts, Which Belong To Turkish Writers In The Library Of Masjid Nabawi Dr. Ömer YILMAZ	411-421
The King's Typologies In The Jewish Writings: Nebuchadnezzar And Cyrus As A Sample Dr. Ali Osman KURT	423-443
A General Approache To The Second Temple Judaism Dr. Ali Osman KURT	445-463
THESIS INTRODUCTION	
Ali Osman Kurt, Babil Sürgünü Sonrası Ezra Önderliğinde Yahudiliğin Yeniden Yapılandırılması Yrd. Doç. Dr. Kazım ARICAN	465-468
MEETING/SYMPOSIUM REVIEW	
Tefsir Anabilim Dalı II. Koordinasyon Toplantısı Doç. Dr. İsmail ÇALIŞKAN	469-474
"İslâm Felsefesinin Özgünlüğü" Sempozyumunun (8-9 Kasım 2006) Özgünlüğü Doç. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA	475-480

Ahlak-Vahiy İlişkisi ve Kur'an'da İman-Ahlak-Amel Bütünlüğü

Prof. Dr. Talip ÖZDEŞ*

Özet

Ahlâk, insan ilişkilerinde "iyi" veya "doğru" veyahut "kötü" veya "yanlış" olarak adlandırığımız değer yargılarını ifade eder. Bazı ahlâk kuralları hukuka temel oluşturabileceği gibi hukuk kuralı haline de gelebilir. Ahlâk anlayışında sosyal, kültürel ve diğer faktörlerin etkisiyle toplumdaki farklılıklar olmasına rağmen, ahlâkı tamamen rölatif bir zemine oturtamayız. Normatif ahlâk kuralları, insanlığın başlangıcından günümüze kadar vahiy süreci ile teyit edilen, insan fitratından kaynaklanan, din, felsefe, mistisizm ve tasavvuf ile derinlik kazanan evrensel bir boyuta sahiptir. İman-ahlâk ilişkisi açısından, Tanrı'nın varlığından ahlâki tecrübeye veya da ahlâki tecrübeden Tanrı'nın varlığına gitmeye yönelik çabalar insanlık tarihinin en eski dönemlerine kadar gitmektedir. Hayatın anlam ve gayesini sorgulamayan, sadece "nasıl?" sorusuyla uğraşarak formüller içerisinde boğulmuş bir akli, ruhunu yitirmiş, mekanik ve soğuk bir akıl olarak görmek mümkündür. İmanî destekten yoksun bir ahlâkî prensip duygu alanında yeterince temellenmemiş olup toplumda kolektif bir şuurun oluşturulmasında yetersiz kalır. Kur'an, oluşturmayı amaçladığı insan ve toplumla ilgili değerleri ikame ederken, önce bu değerlerin üzerine kurulacağı bilgi ve iman zeminini oluşturmakta, ontolojik olarak hayat, evren ve insan varlığının anlam ve gayesi ile ilgili doğru bilgiletmeyi esas almaktadır. Kur'an, insanların akıllarına hitap ettiği kadar gönül dünyalarına da hitap etmiştir. Kur'an'da ibadet ve muamelat (fıkıh) konuları iman ve ahlâkla iç içedir. İslâm'da hiçbir ibadet ve muâmelât prensibi yoktur ki iman ve ahlâkla bütünleşmemiş olsun.

Anahtar Kelimeler: Vahiy, ahlâk, fitrat, akıl, iman, ibadet, muâmelât

Abstract

Ethics expresses the moral judgements that we can call good or bad, true or wrong in human relations. Some moral values can form a ground for law as well as they may become principles of law. Despite some differences in consideration of ethics from one society to the other under the influence of social, cultural and other conditions, we cannot put ethics on the relative ground absolutely. The normative moral principles confirmed by the process of revelation have universal dimension that originate from the human nature and deepen with religion, philosophy, mysticism and Sufism from the very beginning of history. From the angle of belief-ethics connection, the struggles that try to go to the existence of God moving from the moral experience or tries to go to the moral experience moving from the existence of God date back to the oldest periods of history. It is possible to see an intellect dealing only with the question of "how?" and so drowning in formulas as a cold and mechanic intellect that lost its soul. A moral principle deprived of the support of faith is not rooted in sentiments sufficiently and so cannot form a collective conscious in the society regarding it. First, the Qur'an has formed the ground of knowledge and faith to establish the values on it while fixing the values connected with the individual and society that it aims to create. The Qur'an has addressed human beings' world of intellect as well as addressing their world of heart. The subject of prayer and conducts is related to the subject of belief and ethics in Islam one within the other. In Islam there is no principle of prayer and conduct that does not become integrated with belief and ethics.

Key Words: Revelation, ethics, nature, intellect, belief, prayer, conducts

Ahlâkın Tanımı ve Temeli

Ahlâk, Arapça'da "seciye", "tabiat", "huy" gibi manalara gelen "hulk" veya "huluk" kelimelerinin çoğuludur. Arapça'da insanın fiziki yapısı için "halk", manevi yapısı ve davranışları için "hulk" kelimeleri kullanılır.¹ Başta hadisler olmak üzere hulk ve ahlâk kelimeleri İslâmî kaynaklarda iyi ve kötü huyları ifade için kullanılır. İyi huylar ve erdemli davranışlar için "hüsnü'l-hulk", "mehâsinu'l-ahlâk", "mekârimu'l-ahlâk", "el-ahlâku'l-hasene", "el-ahlâku'l-hamide" gibi ifadeler, kötü huylar için ise "sûü'l-ahlâk", "el-ahlâku'z-zemime", "el-ahlâku's-seyyie" gibi ifadeler kullanılmıştır.²

Ahlâk kelimesinin yabancı dildeki karşılığı "morals" veya "ethics" kavramlarıdır. Moral veya ethical, doğru davranışa uygun anlamına gelir.³ Ahlâk, insan ilişkilerinde "iyi" veya "doğru" veyahut "kötü" veya "yanlış" olarak adlandırdığımız değer yargılarını ifade eder. Ahlâk ilmi, bir sosyal bilim dalı olarak bireysel ve sosyal yönlerden bir toplumda geçerli olan örf ve âdetlerin, değer yargılarının ve normların oluşturduğu sistem bütününcü inceler. Ahlâk ilmi faziletler ve rezaletler ilmi olarak da tanımlanmıştır. Bu ilim nefsi faziletlerle süsleme ve rezaletlerden koruma yollarını gösterir. Bazı ahlâk kuralları hukuka temel oluşturabileceği gibi hukuk kuralı haline de gelebilir. Ahlâkı başlıca "normatif ahlâk" ve "pozitif ahlâk" şeklinde iki kategori içerisinde değerlendirmek mümkündür. Herhangi bir toplumda var olan ahlâki değer ve davranışların incelenmesi pozitif ahlâka konudur. Normatif ahlâk ise ideal anlamda yapılması istenen davranış ve eylemler ile yapılmaması istenen davranış ve eylemleri ifade eder. Bu bakımdan normatif ahlâk kuralları, insanlığın başlangıcından günümüze kadar vahiy süreci ile teyit edilen, insan fitratından kaynaklanan, din, felsefe, mistisizm ve tasavvuf ile derinlik kazanan evrensel bir boyuta sahiptir. Bu noktada fitrat olarak isimlendirdiğimiz insanın üzerinde yaratılmış olduğu ilahi formatla vahyin yönlendirmeleri birbiriyle tam bir uyum içerisinde. Kur'an'da bu fitrata "fitratullah" denildiği gibi⁴ "sıbgatullah" (Allah'ın boyası) olarak da işaret edilir.⁵ Hz. Muhammed (s.a.s.)'in "*Ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim*" sözü⁶ de, fitratta olan şeyin (ahlâkın) vahiyle ve bizzat Peygamber (s.a.s.)'in yaşayışıyla teyit edilmesi anlamına gelir. Yine Hz. Peygamber'in, mizanda (terazide) en faziletli şeyin güzel

¹ Kelimenin aslı ve türevleri için bk. İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, (tahk. Ahmed Abdu'l-Gafûr Attâr), I-VI, 3. Baskı, Beyrut 1984, C. IV, s. 1471; İbn Manzur, Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Beyrut, ty., C. X, s. 85-92; Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râgıb el-İsfehânî, *el-Mufredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, (tahk. Muhammed Seyyid Keylânî, Mısır 1961, s. 158.

² Mustafa Çağrı, TDV İslâm Ansiklopedisi, C. II, İstanbul 1989, "ahlâk" mad., s. 1.

³ bk. Martin H. Manser, *Chambers Dictionary of Synonyms and Antonyms*, R. Chambers Limited, Edinburg 1993, s. 120.

⁴ Rûm, 3/30.

⁵ Bakara, 2/138.

⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I-VI, İstanbul 1992, C. 2, s. 381; Mâlik b. Enes, *Muvatta*, I-II, İstanbul 1992, hüsnü'l-hulk 8.

ahlak olduğunu ifade etmesinde,⁷ kendisine İslâm ve iman ne olduğu hakkında yöneltilen bir soruya "Müslüman'ın daha faziletli olanı insanların elinden ve dilinden selamette olduğu kimsedir, imanın daha faziletli (üstün) olanı da güzel ahlâktır."⁸ Sözüyle cevap vermesinde İslâm ve iman kavramlarının ahlâkla yakın ilişkisini görmek mümkündür.

Ahlâk ilkelerinin (ahlaki doğruların) sosyal yapı ve kültürel farklılıklar nedeniyle toplumdaki topluma veya çağdan çağa tamamen değişebileceği, evrensel bir ahlâktan bahsedilemeyeceği iddiasını⁹ konuyu tamamen keyfiliğe oturtan, pozitif ahlâk değerlendirmesi ile normatif ahlâk değerlendirmesini birbirine karıştıran bir yaklaşım tarzı olarak değerlendiriyoruz. Söz konusu yaklaşım şekline göre aslında iyilik, güzellik veya kötülük ahlâk ilkelerinin veya olguların kendisinde olmadığı halde onların iyi veya kötü olarak nitelendirilmeleri hakim kültürün etkisiyle olmaktadır. Bunun anlamı, bütün olgu ve davranışlar iyilik veya kötülük açısından nötr olmalarına rağmen, onlara iyi veya kötü vasfını kazandıran şey, belirli bir kültür ortamında yaşamakta olan insanların sübjektif yargıları olmaktadır. Ahlâkî rölativizm olarak ifade edilen bu yaklaşım tarzına göre etik, kültürel olarak şartlanmıştır ve bu nedenledir ki farklı kültürlerin etik anlayışları bizzat kültürler kadar farklılık gösterir.

Adet ve törelerle ilgili toplumdaki topluma veya bir kültür ortamından diğerine değişebilen durumları değil de normatif ahlâkın temel ilkelerini konu edindiğimizde yukarıdaki yaklaşıma katılmıyoruz. Çünkü mesela hırsızlığın belirli bir toplumda yaygınlık kazanmış olması bu davranışın iyilik vasfı kazanabileceğini, o toplum tarafından doğrulandığını veya erdem olarak kabul edildiğini değil, oradaki ahlâki ve hukukî yozlaşmayı gösterir. Detaylara inildiğinde yorum ve değerlendirme yönünden insanlar ve toplumlar arasında ahlâki kurallara yaklaşım farklılıkları olsa bile, dürüstlük, doğruluk, iffetli olma, aldatmama, hakları ve adaleti gözetmek, mazlumun yanında olup zulme karşı çıkmak, ahd vefa, emanetleri ve sorumlulukları yerine getirmek, merhamet, tevazu, cömertlik, bencil davranmamak gibi ilahî vahyin teyit edip yerleşmesini hedeflediği normatif kurallar aynı zamanda insanlığın ortak vicdanı ve sağ duyusu tarafından kabul edilen, ikame edilmeleri için uğrunda mücadele edilip fedakarlık yapılan ve hukuka da temel oluşturan prensiplerdir. Allah'ın vahiy ve peygamber göndermesinin amacı da tevhide dayalı bir iman ve fikrin inşasıyla ahlâki ve hukukî yozlaşmayı ortadan kaldırmak, fert ve toplumu oluşturan fitrat üzerine ıslah etmektir. Belirli bir toplumda bu değer yargılarının dejenere olup yozlaşmış olması veya ihmal edilmesi onlara duyulan ihtiyacı ortadan kaldıramayacağı gibi onları değersiz de kılamaz. Tarih, ahlâkî değerler açısından insanoğlunun iniş ve çıkış sahneleri ile doludur. Metafizikle bağların zayıflaması veya kopması sonucunda dünyevileşmenin yaygınlaştığı, hırs ve ihtirasların egemen olduğu, insan varlığının amaç olmaktan çıkıp araç haline dönüştüğü, bilgi-hikmet bağlantısının koptuğu, insan ilişkilerinde dengelerin bozulduğu dönemler aslında insanın

⁷ Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ, *Sünen*, I-V, İstanbul 1992, birr, 61, 62; İbn Hanbel, C. 6, s. 442, 446, 448, 451, 452

⁸ İbn Hanbel, C. 4, s. 385.

⁹ bk. Bedia Akarsu, *Ahlâk Öğretileri I-Mutluluk Ahlakı (Eudaimonism)*, İstanbul 1965, s. 5-6.

kendisine (kendi özüne) yabancılaştığı, insanın bir şeylerin mahkumu haline geldiği dönemlerdir. İnsan için söz konusu yabancılaşmayı (özden uzaklaşmayı) ideal mânâda olunması gereken aslı durumla aynı terazide tartmak tutarlı değildir. Bağlarından koparılarak özünden koparılan, fitratı bozulan insanoğlunun boşluğa ve kayıtsızlığa terk edildiği, hayatın anlamının yitirildiği, insan varlığının bütünlüğünün parçalandığı, derin bir kaos ve stres halinin yaşandığı dönemler insan ve toplum için gerçekleştirilmesi hedeflenen ideal dönemler olamaz.¹⁰

Bu konuyla bağlantılı olması yönüyle Paul Tillich'in "ahlâkî rölativizm" adı verilen yaklaşımla ilgili bizim de katıldığımız değerlendirmelerine yer vermek istiyoruz. Paul Tillich belirli bir süreden beri ilkel kültürlerle meşgul olan antropologların ahlâkî rölativizmin savunucuları olduklarını belirttikten sonra, farklı kültürlerdeki etik taleplerin tezatlıklarının bir çelişki olmayıp, sadece ortak temel bir prensibin farklı bir ifadesi olduğuna dikkat çekmektedir. Nitekim ona göre rölativist ahlâk teorisinin pozitif ve yapıcı bir eleştirisi, doğal ahlâk yasa doktrinde şekillenmiştir. Söz konusu doktrine göre insanın, evrensel olarak geçerli ahlâk normlarının farkında olması oldukça eski olup söz konusu farkında olma durumu kültür, eğitim ve insanın kendi varoluşsal yabancılaşması ile gerçekten tahrif edilse de, her insana potansiyel olarak verilmiştir. Bunun arka planı, insanın fitrat bakımından olduğu ve olması gerektiği şeyle (durumuyla) gerçekte olduğu şey (durumu) arasındaki açıklığın mevcudiyetinin kendi aslı varlığı ile çeliştiğinin farkında olmasıdır. Bu bilinç hali ilahî vahiyle de bütünleşir. Doğal ahlâk yasasına karşı çıkanlar aslında kendilerini kandırmaktadırlar. Onlar ilahî olarak açılan ahlâk yasasının, ilahî olarak yaratılan insan doğası ile çelişmediğini kabul etmelidirler.¹¹ Zayıf veya yanıltıcı bir vicdan bile hâlâ bir vicdandır. Yani insanın kendi asıl doğasının sessiz sesi, aktüel varlığının yargılayıcısı durumundadır. Şüphesiz ki ahlâkî emirlerin somut formülasyonları ve onların etik sistemlerdeki yorumları büyük ölçüde sosyal durum tarafından şartlanmıştır. Fakat genel olarak kültür ve dinlerin ve sonuç olarak da etik sistemlerin bütün türlerinin hepsinde bazı temel normlar ortaya çıkar. Onlar, insanın asıl doğasında ve nihai olarak bizzat varlığın yapısında kök salmıştır. Söz konusu normlar sadece bütün etik sistemlere temel olmakla kalmazlar, aynı zamanda hukuk mantığındaki bütün yasa sistemlerinin de altını çizerler.¹²

İman-ahlâk ilişkisi açısından, Tanrı'nın varlığından ahlâki tecrübeye veya da ahlâki tecrübeden Tanrı'nın varlığına gitmeye yönelik çabalar insanlık tarihinin en eski dönemlerine kadar gitmektedir.¹³ Dünyada çok defa iyinin ve kötünün hak ettiği karşılığı göremediğini üzüntü ile gören insan, sürekli olarak adaletin tam anlamıyla gerçekleşeceğini umduğu bir dünyanın ve bunu gerçekleştirecek kadir-i mutlak yüce Yaratıcı'nın varlığını düşünmeden edememiştir. Mesela Kant, felsefede ahlâki tecrübeden Tanrı'ya ve imana gitme düşüncesini sistematik bir şekilde dile getirmiştir

¹⁰ İnsanın kendisine ve çevresine yabancılaşması konusunda geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Sadık Kılıç, *Yabancılaşma (İnsan'a Karşı Toplumsal Süreç)*, İstanbul, ty., s. 13 ve devamı.

¹¹ bk. Paul Tillich, *Ahlâk ve Ötesi*, (çev. Aliye Çınar), Ankara 2006, s. 45-46.

¹² bk. Paul Tillich, a.g.e., s.47.

¹³ Mehmet Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Ankara 1981, s. 1-2.

(moral argument). Daha sonra başkaları da Kant'ı izlemişlerdir. Kant'ın ve takipçilerinin ahlâk felsefesine göre, vicdanımızda duyduğumuz ses Tanrı'nın sesidir.¹⁴ Tabiatın incelenmesinde saf spekülâtif aklın kullanım ilkele-ri bizi herhangi bir teolojiye götürmez. Dolayısı ile akla dayalı bir teoloji, ancak ahlâk kanunlarına dayanmak ve onların yol göstericiliğini istemekle olur.¹⁵ İyilikler, nimet ve güzellikler karşısında içimizdeki minnet ve şükran duygularımızı iletme ihtiyacı duyarız. Bu duygunun gerisindeki motifler, doğrudan doğruya en saf ahlâki düşüncelerimizle ilgilidir.¹⁶ Saf aklın sınırları içerisinde birbirine erdem bağıyla bağlanmış fertlerin oluşturduğu bir ahlâk toplumunun kurulabilmesi ancak Tanrı'nın inayetiyle mümkün olabilir. Ahlâklılıkla mutluluk arasında var olduğu düşünülen zorunlu ilişki, ancak ahlâk kanunlarına göre dünyayı yöneten bir mutlak akıl tasavvur edildiğinde hesaba katılabilir. En yetkin irade ile kutsallığı birleştiren böyle bir akıl, dünyadaki her çeşit mutluluğun sebebidir. Tanrı ve ahiret inancı olmadan ahlâkın görkemli ideleri sadece övgü ve takdirin objeleri olabilirler, amaç ve aksiyonun değil.¹⁷ Ancak Kant'ın, ahlâki temellendirmeye çalışırken onu vahiyle (dinle) değil de sırf akılla temellendirmeye çalışması eleştiriyeye konu olmuştur. Kant'ın ahlâk felsefesinin merkezinde Tanrı değil, pratik aklın kumanda ettiği insan bulunmaktadır. Yani Kant'a göre ahlâki değerleri koyan, insanın kendisidir ve bu noktada insan vahye muhtaç değildir. Halbuki ahlâkın temellendirilmesinde pratik akıl seviyesinde kalındığı müddetçe Kant'ın ahlâki insanı boşluğa ve ümitsizliğe sevk etmektedir. Çünkü insan sadece akıl sahibi bir varlık değil, aynı zamanda duyguları ve ihtirasları da olan, birçok faktörün etkisi altında kalabilen bir varlıktır. İnsan irrasyonel eğilim ve dürtülere de sahiptir. Dolayısı ile böyle bir varlığın koyacağı değerler mutlak olamayacağı gibi, evrensel karakterde de olamayacaktır. Halbuki (temel) değerlerin mutlak olması, onların mutlak bir zemine oturmasıyla mümkün olabilir.¹⁸

Kant'ın ve takipçilerinin ahlâk felsefesine yöneltilen eleştiriler ne olursa olsun, onların bu konudaki düşünceleri ahlâk-iman ilişkisinin sistematik bir şekilde dile getirilmesi açısından anlamlıdır ve felsefe tarihinde hak ettiği yeri almıştır. İman-ahlâk ilişkisi bağlamında günümüzün aktüel sorularından ve tartışmalarından birisi de ahlâkın Allah'a ve ahirete imandan ve dinden bağımsız olup olamayacağı konusudur. Laik veya seküler ahlâk olarak ifade edilen ahlâk anlayışı, dinle ve Allah inancıyla ilişkisi olmayan, otoritesini ya toplumdaki veya ferdi vicdan ve iradede alan, kendisini aklî ilkelere dayandıran ahlâk olarak tanımlanmaktadır. Şüphesiz bu da bir ahlâk anlayışıdır. Ancak böyle bir ahlâkın ne kadar işlevsel, devamlı ve etkin olacağı tartışma konusudur.

Bir defa sadece nedensellik çerçevesi içerisinde saf aklın tabiatın incelenmesine teksif edilmesi şeklinde ortaya çıkan düşünce ve bilimsel faaliyet bizi herhangi bir teolojiye götüremeyeceği gibi ahlâk prensiplerine de götürmez. Evrenin ve içerisindekilerin kanunlarını keşfetmek, insanlığın

¹⁴ Mehmet Aydın, a.g.e., s. 3.

¹⁵ Mehmet Aydın, a.g.e., s. 28.

¹⁶ Mehmet Aydın, a.g.e., s. 20-21.

¹⁷ Mehmet Aydın, a.g.e., s. 28-29.

¹⁸ Geniş değerlendirme için bk. Recep Kılıç, *Ahlâkın Dîni Temeli*, Ankara 1992, s. 49-51, 157-163.

ortaya koymakta olduğu teknolojik gelişme kişilerin ahlâklı ve erdemli olmalarını gerektirmez, sorumluluk duygusuna temel olamaz. Bu bakımdan hayatın anlam ve gayesini sorgulamayan, sadece "nasıl?" sorusuyla uğraşarak formüller içerisinde boğulmuş bir akılı, ruhunu yitirmiş, mekanik ve soğuk bir akıl olarak görmek mümkündür. Bununla beraber Allah'a ve ahirete inanmayan bir insan da tıpkı inanan bir insan gibi, yalan söylemenin, aldatmanın, zinanın kötü olduğunu bilebilir. Ahlâki değerler, din ve Allah inancından bağımsız olarak da onları benimseyenlerin nazarında anlamlıdır. Söz konusu değerlerin ve birtakım görgü kurallarının işlevsel hale gelmesinde toplumda mevcut yasal yaptırımların ve eğitim süreçlerinin etkin olduğunu da kabul etmeliyiz. Ancak yine de imanî ve vicdanî destekten yoksun bir ahlâkî prensip duygu planında yeterince temellenmemiştir. Bir davranış şeklinin akla dayalı olarak iyi olduğunun bilinip fikren benimsenmesi, onun içselleştirilmesi ve davranış haline gelmesi için yeterli değildir. Ahlâki kurallar sadece akla dayanmakla kalmayıp akılla amel arasında aşılması gereken önemli bir mesafe vardır. Bu mesafe ancak düşünceyi pratiğe çevirecek güçlü ve sağlam bir iradeyle mümkün olabilir. Ameli gerçekleştirecek iradenin önünde de aşılması gereken birçok engeller ve zorluklar vardır.¹⁹ İradeyi güçlendirmenin yolu ise nefis tezkiyesi olarak da isimlendirdiğimiz kalp terbiyesinden geçer. Kalp kavramıyla düşünmeyi de kapsayacak şekilde insanın psişik, ahlaki ve entelektüel bütünlüğünü kastediyoruz.

Bize göre kişinin kalbî durumu ile, yani Allah'a ve ahirete imanının samimiyet derecesi ile irade ve eylemleri arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur. Seküler ahlâk anlayışına sahip kişinin ideal olarak kabul edip benimsediği davranışları yerine getirip getirmemesi, bir iman sisteminin kontrolü altında olmaksızın ve sevap-günah gibi değerlendirmelere de konu olmaksızın tamamen onun keyfine ve arzusuna terkedilmiş bir durumdur. Bu durumda ahlâk onun için sadece bireysel ve toplumsal bir olgudur, prensipler manzumesidir, insan-ı kamil yaratma gibi yüce bir hedeften de yoksundur. Gerçekten de seküler ahlâk telakkisi, Allah tarafından insanlığa hidayet misyonu ile gönderilen büyük peygamberlerin ve onlara samimiyetle iman eden mü'minlerin şahıslarında sembolleşen örnek ahlâkı, yine Kur'an'dan ilham alan tasavvuf erbabının nefsi ıslah edip insan-ı kâmil olma yolunda nefs-i emmâre bi's-sûi mertebesinden kurtulup nefs-i levvâme, nefs-i mülhime, nefs-i mutmainne gibi²⁰ ahlâki yücelişin basamaklarında yükselme hedefine ulaşmak için sistemleştirdikleri yapıyı ve gerçekleştirdikleri büyük çabayı anlayıp izah etme noktasında son derece zayıf ve siğ kalmaktadır.

Ahlâkın dinden, Allah'a ve ahirete imandan bağımsız bir şekilde saf akla ve kişisel tercihe dayandırılmasının, ahlâki değerler konusunda toplumda kolektif bir şuur meydana getirip getiremeyeceği de problemin farklı bir boyutunu oluşturmaktadır. Çünkü daha önce de ifade ettiğimiz gibi insan sadece düşünen bir varlık olmanın ötesinde nefsi ve duyguları olan, akıl yürütmeyi ve düşünceyi etkileyen birçok faktörlerin etkisi altında bu-

¹⁹ Ahmed Mahmud Subhi, *el-Felsefetü'l-Arabiyye fî'l-Fikri'l-İslâmi*, Kahire 1983, s. 31.

²⁰ Nefs ve çeşitleri ile ilgili bu kavramlar ve anlamları için bk. M. Kemal Atik ve arkadaşları, *İslâmî kavramlar*, Ankara 1997, s. 575-576.

lunan bir varlıktır. İnsanların konu etrafında farklı şekillerde akıl yürütme-leri, farklı değerlendirmelere ve yorumlara sahip olmaları söz konusu de-ğerler hakkında kolektif bir şuur oluşturamayacağından dolayı ahlâk konu-sunda bir keyfiliğin ve kaos durumunun yaşanması kaçınılmaz olacaktır. Böyle bir ahlâk anlayışı içerisinde doğrulama prensibi olarak ahlâki doğruyu yanlıştan ayıracak sabit bir ölçünün olmayışı sonuçta ahlâki röla-tivizme kapı aralamaktadır. Bu durumda ahlâk konusunda belirli ve stan-dart bir değerlendirme kriteri olamayacağından dolayı evrensel bir ahlâk-tan bahsedilemeyecek ve böylece hiç kimsenin eylemini ahlâken doğru veya yanlış diye nitelendirmek de mümkün olmayacaktır.²¹ Nitekim böyle olduğu içindir ki sırf akla dayandığı iddia edilen seküler ahlâk, kaynağını toplumdaki, bireysel vicdan ve iradeden veya da kapitalist veya sosyalist ahlâk söylemlerinde olduğu gibi birtakım ideolojilerden alma çabası içeri-sindedir. Halbuki laik ahlâka kaynak oluşturduğu iddia edilen toplum şuu-runun oluşumu da dinden, manevi ve kültürel değerlerden bağımsız olma-dığı gibi, ferdi vicdanı da içinde yaşanan toplumun kültür ve değerlerin-den bağımsız değildir. Sonra ferdi vicdanını da etkileyen söz konusu kül-tür ve değerler sistemi de aslında toplumun dininden, inanç sisteminden bağımsız değildir. Yani seküler ahlâk anlayışına sahip kimselerin ortaya koydukları iyi ve güzel davranışlar, kabul edip benimsedikleri normlar da sonuçta insan fitratında kodlanan, orijinal olarak da ilâhi vahiy ve kutsal kitaplarla teyit edilen şeyler değil midir?

Dini, Allah'a ve ahirete imanı dışlayan ideolojilerin ahlâka kaynak o-luşturma iddiasına gelince, onların en olumsuz düşünceleri ve yanlış dav-ranışları bile ideolojinin ve savunucularının çıkarlarının gerçekleşmesi için meşrulaştırmanın ötesinde sistemli bir ahlâk ortaya koydukları görülmedi. Nitekim Allah'ı, ahiret inancını ve Peygamber'i dışlayan veya önemsizleştiren ideolojik yaklaşımlar duygu, düşünce ve eylemlerde katı bir sekülerliğe ve dünyevileşmeye götürmüş, sonuçta bu durum egonun şişmesine, arzu ve ihtirasların sınır tanımamasına, ölçsüzlüklere ve dengesizliklere neden olmuştur. Böylece ruhu ve düşünceleri birçok manevî hastalıklarla malul insanoğlu, hem kendisi ve hemcinsleri ve hem de ekolojik çevresi için yıkı-cı bir unsur haline gelmiştir.

Kur'an'da İman-Ahlâk-Amel Bütünlüğü

Kur'an, oluşturmayı amaçladığı insan ve toplumla ilgili değerleri ika-me ederken, önce bu değerlerin üzerine kurulacağı bilgi zeminini oluşturma-kta, ontolojik olarak hayat, evren ve insan varlığının anlam ve gayesi ile ilgili doğru bilgilendirmeyi esas almaktadır. Çünkü doğru fikir ve davra-nış ancak doğru bilgi zemini üzerine kurulabilir. Kur'an'da insana "*Hakkın-da bilgin olmayan şeyin peşine düşme; çünkü kulak, göz ve kalp (gönül), bunların hepsi ondan sorumlu bulunmaktadır.*"²² buyrulurken davranışın doğru bilgiye dayanmasına işaret edilmektedir. Bizi insan kılan şey, düşü-nüp bilgi edinme/üretme yeteneğimizle birlikte değerlilik yaşantılarımızdır.

²¹ Geniş değerlendirme için bk. Recep Kılıç, *a.g.e.*, s. 144, 157-158.

²² İsra, 17/36.

Bunlar felç olunca, Kur'an böyle bir varlığı hayvandan daha aşağı bir varlık olarak nitelendirmektedir:²³

"Onların kalpleri vardır, ama onlarla gerçeği kavramazlar; gözleri vardır, lakin onunla göremezler; kulakları vardır, fakat onlarla işitmezler. İşte onlar hayvanlar gibidir, hatta daha da aşağıdırlar. Onlar gaflete düşenlerdir."²⁴

Kur'an, muhatabı olan insanın iç dünyasının eğitimi üzerinde geniş bir biçimde durmuş, onların akıllarına hitap ettiği kadar gönül dünyalarına da hitap etmiştir. Yirmi üç sene süren nüzul dönemi boyunca insanın iç dünyasının temizlenmesi, sağlam bir zemine oturtulması ve dizaynı için birçok uyarı ve yönlendirmeler yapılmış, kalbin çeşitli eylemleri üzerinde durulmuştur.²⁵ Kur'an'da yüzlerce âyette insanın akıl yürütmesiyle, düşünüp ibret almasıyla bağlantılı olarak kalp kelimesine, yine sadr, fuâd, akletme gibi onunla müteradif ve yakın anlam taşıyan kelimelere vurgu yapılmıştır.²⁶ Kalp, bir şeyin özü, ruhu, cevheri, nüvesi anlamına geldiği gibi akıl (fuâd) anlamına da gelmektedir.²⁷ Kalb kelimesi insanın düşünme yeteneğine işaret ettiği kadar onun ruh ve duygu (gönül) dünyasına da işaret eder. Yani düşünme eylemimiz kalp'le bağlantılı olduğu gibi, İmânî ve ahlâkî durumların ve eylemlerin her biri de kalple doğrudan bağlantılıdır. Böylece Kur'an, hidayete davet ettiği insanın düşünce ve duygu dünyasına doğrudan hitabetmiş, kalbin olumlu ve olumsuz durumlarına işaret edilmiştir. Olumlu anlamda akleden,²⁸ sükûnet ve huşû bulan,²⁹ hidayete eren,³⁰ selim³¹ ve yumuşak³² kalbe işaret edilmiş, olumsuz anlamda ise katılaştıran,³³ üzerinde kilitler olan,³⁴ perdeli (örtülü),³⁵ hasta,³⁶ mühürlenmiş,³⁷ günahkâr,³⁸ şüphe içinde olan,³⁹ kör,⁴⁰ gafil,⁴¹ münafık,⁴² cahil⁴³ ve inkârcı⁴⁴ kalplerden de bahsedilmiştir. İnsanı insan yapan sadece fiziği

²³ İlhamî Güler, "Kur'an'da İmanın ve İnkârın Ahlaki ve Bilişsel (Kognitif) Temelleri", İslamiyat, Sayı: 1 Ocak-Mart 1998, s. 11.

²⁴ Araf, 7/179.

²⁵ Ali Akpınar, "Kur'an'a Göre Müslüman'ın Gönül Dünyası: Kalbin Eylemleri ve Sorumluluğu", Tasavvuf, Yıl: 6, Sayı: 15, Temmuz-Aralık 2005, s. 109.

²⁶ İlgili kelimelerin Kur'an'da geçtiği yerler için bk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-Müfehres lielfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, İstanbul 1990, s. 549-551, 403-404, 510, 468-469,

²⁷ bk. İbn Manzur, a.g.e., C. I, s. 685, 687; C. II, s. 329; Râğib el-İsfehânî, a.g.e., s. 411; Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, (Edited by J Milton Cowan), Third Edition, Ithaca, New York 1976, s. 784-785.

²⁸ Hacc, 22/46.

²⁹ Fetih, 48/18.

³⁰ Tegnâbûn, 64/11.

³¹ Şuarâ, 26/88-89.

³² Zümer, 39/23.

³³ Bakara, 2/74, Âlu İmrân, 3/159.

³⁴ Muhammed, 47/24.

³⁵ Bakara, 2/88; Fussilet, 41/5.

³⁶ Tevbe, 9/125.

³⁷ Bakara, 2/7.

³⁸ Bakara, 2/283.

³⁹ Tevbe, 9/110.

⁴⁰ Hacc, 22/46.

⁴¹ Kehf, 18/28.

⁴² Tevbe, 9/77.

⁴³ Mu'minûn, 23/63.

⁴⁴ Nahl, 16/22.

değil, aklını kullanıp duygu ve davranışlarını iyi yönde geliştirmesidir. Nitekim bir hadis-i şerifte şöyle buyrulmaktadır:

"Allah cisimlerinize ve şekillerinize bakmaz, ancak kalplerinize ve amellerinize bakar"⁴⁵

Gerçek bir imana ulaşma noktasında gösterilecek irade, her biri ahlâki durumları ifade eden inat, tekebbür ve istiğna gibi halleri aşmayı gerektirir. Yine inanma için gerekli olan iradenin yokluğu da ahlâki olmayan nankörlük, tekebbür, hedonizm gibi değersizlik yaşantılarının bir sonucudur.⁴⁶ İnsanı Allah'a iman ve teslimiyete götüren iradenin gerisinde ise her şeyi yaratan ve nimet verip rızıklandıran, öldürüp tekrar diriltecek olan Allah'a duyulan şükran ve minnet hislerinin ifadesi, sevgi, saygı ve haşyetin izharı gibi durumlar vardır. Kur'an semantiğine dair yapılan çalışmalar, müspet ve menfi manada ahlâki durumların iman ve küfürle olan bağlantısını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Yani iman ve küfür, sadece bilgi ve akıl yürütme çerçevesi içerisinde olup biten olgular değildir. Mesela İzutsu Kur'an'da iman ve küfür olgusunun semantik alanına giren ahlâki durumları göstermeye çalışmıştır. Söz konusu çalışmaya göre hilm, tevazu, şükür, takvâ, iyilik, adalet, cömertlik, sıdk (doğruluk), hidayet gibi ahlâki durumlar iman'ın semantik alanına girerken; azgınlık, zulüm, tezkib, kibir, fısk, nankörlük, cimrilik, sapkınlık, kendini müstağni görme gibi durumlar küfür kavramının semantik alanı içerisine girmektedir.⁴⁷

Bu konuda altı çizilmesi gereken diğer bir nokta ise, cahiliye döneminden ödünç alınan kavramların Kur'an sistemi ve anlam örgüsü içerisinde asli anlamlarından koparılmaksızın içeriklerinin yeniden doldurulması, Allah'a ve ahirete imanla bağlantılarının kurularak ahlâki yönlerden yeni boyutlar kazanmaları ve birbirleriyle olan bağlantılarının yeniden dizayn edilmesidir. Örneğin takvâ, kerîm olma (cömertlik), hamiyet, şecaat, vefa, sabır vb. gibi Kur'an sistemine giren ahlâki kavramlar, merkezi Allah fikri ve inancı etrafında tevhidi bir anlayışla yeniden dizayn edilmiş, anlamları zenginleştirilmiştir. İslâm öncesi dönemde korkulan veya tehdit oluşturan herhangi bir şey veya durum karşısında insan nefsinin ondan korunmak için kendisi ile o şey veya olay arasına bir engel koyması anlamına gelen takvâ/ittikâ kelimesi,⁴⁸ Kur'an sistemi içerisinde imanî ve ahlâki değerlerle bütünleşmiş, insanı günaha düşüren, onu Allah'ın rahmetinden uzaklaştırarak ilâhi azaba konu hale getirebilecek şeylerden nefsin muhafazası, mahsurlu olan hususların terk edilmesi ve hatta mübah olan şeylerde bile itina

⁴⁵ Müslim b. el-Haccâc, *Sahih*, I-III, İstanbul 1992, birr ve's-sıla, 33-34; İbn Mâce Ebû Abdillâh Muhammed b. Zeyd, *Sünen*, I-II, İstanbul 1992, zühd, 9.

⁴⁶ Geniş değerlendirme için bk. İlhami Güler, a.g.m., s. 15-19.

⁴⁷ Geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul ty., s. 129-137, 193-205, 219-237, 259-267, 273-280, 306-308; Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Ankara ty., s. 31-32, 129-131, 187-207, 218-227.

⁴⁸ "Takva" ve türevleri için bk. Hafîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, (tahk. Mehdî Mahzûmî-İbrahim es-Samirâî), I-VIII, Beyrut 1988, C. V, s. 238-239; İbn Manzur, a.g.e., C. XV, s. 401-405; Râgib el-İsfehânî, a.g.e., s. 530-531. Takvâ/ittikâ'nın Cahilliye Arap şiiirinde kullanımı için bk. Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 222-226; kelimenin Antere b. Şeddâd ve Züheyr b. Ebî Selmâ'nın muallakasındaki kullanım örnekleri için bk. Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. El-Hüseyn ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Muallakati's-Seb'a*, Beyrut 1985, s. 74, 129.

gösterilip ölçülü olunması anlamına gelen anahtar bir terim haline gelmiştir.⁴⁹ Söz konusu kavram, Kur'an bütünlüğü içerisinde artık nefsin korkulan bir şeyden kendisi ile onun arasına bir şey koyarak korunması anlamının ötesinde iman, ibadet, adalet, ıslah, ilim, huşû, ihsan, infak, kerâmet, sabır, hilm, tevazû, berr (iyilik), sadâkat, emânet, vefâ, doğruluk, hayâ, günahlardan kaçınma, cihad gibi insanı Allah'a yaklaştıran, onu yücelten, âdetâ onun etrafında koruyucu bir zırh oluşturan imani ve ahlakî kavramlarla semantik bir bağ oluşturmaktadır. Muttakî insan bütün bu sayılan güzel vasıfları belirli derecede kendisinde toplayabilen insandır. Allah muttakilerin dostudur, zalimler ve kafirler ise birbirlerinin dostudur.⁵⁰ O muttakiler ki gaybe iman ederler, namazlarını dosdoğru kılarlar ve Allah'ın kendilerine rızık olarak verdiği mal ve zenginliklerden infak ederler.⁵¹ Onlar ibadeti tam bir imanla huşu içerisinde yerine getirir, mala olan isteklerine rağmen onu akrabalara, yetimlere, yoksullara verirler,⁵² oruçlarını tutarlar,⁵³ ahitlerini yerine getirir emaneti gözetirler.⁵⁴ Yine onlar Allah'a ve Rasulüne itaat eder, bu yolda bütün güçlüklerle ve başlarına gelenlere sabrederler, sadıktırlar, iffetlerini korurlar, mütevâzıdırlar,⁵⁵ iyilik edip fenaliktan sakınmak konusunda birbirleriyle yarış ederler,⁵⁶ adaleti gözetip şahitliklerini dosdoğru yaparlar ve salih ameller işlerler.⁵⁷ Allah muttakî olanlar için mükafat olarak altlarından ırmaklar akan cennetler hazırlamıştır ve onlar oraya gireceklerdir. İnkârcıların yeri ise ateştir.⁵⁸

Yine örneğin toplumda cömertlik, hayır ve şeref sahibi kişilerin bu özelliklerini ifade etmek için kullanılan kerîm kavramı⁵⁹ cahiliye döneminde müşrik Arapların hayatında çok önemli bir yere sahipti. Bu kavram, kusursuz bir şecere ile seçkin bir ataya dayanan asilzâde insanın şerefini ifade etmekteydi.⁶⁰ Bu konuda yazılanlardan anlaşılmaktadır ki Araplara göre kerîm olmak, bayram, düğün, ticaret mevsiminin girmesi gibi münasebetlerden dolayı malını kendisinin ve kabilesinin şerefini öne çıkarmak için israf derecesinde sarf etmek; cömertliğini misafirler için develer kesip su gibi şarap akıtmak suretiyle sergilemek anlamına geliyordu.⁶¹ Fakat bu kavram Kur'an muhtevası içerisinde önemli ölçüde anlam değişmesine uğramış, takvâ ile yakın bir ilgi kurulmuştur. Kur'an'a göre kerîm olan kimse artık Allah rızası gözetilmeksizin takvâ'dan uzak bir şekilde kabile hamasetini öne çıkarıp övünmek için bütün varını yoğunu sarf ederek israf eden, su gibi şarap içirip görkemli törenler düzenleyen, zengin sofraları

⁴⁹ "Takva" ve türevlerinin Kur'an'da geçtiği yerler için bk. Muhammed Fuâd Abdu'l-Bâkî, a.g.e., s. 758-761.

⁵⁰ Câsiye, 45/19.

⁵¹ Bakara, 2/2-4.

⁵² Bakara, 2/177.

⁵³ Bakara, 2/183.

⁵⁴ Al-i İnrân, 3/76.

⁵⁵ Al-i İmrân, 3/125; Ahzâb, 33/35.

⁵⁶ Mâide, 4/2.

⁵⁷ Mâide, 4/8-9, 93.

⁵⁸ Ra'd, 13/35.

⁵⁹ Kavramın lügat anlamı için bk. Cevherî, a.g.e., C. V, s. 2019-2021; İbn Manzûr, a.g.e., C. XII, s. 510-511.

⁶⁰ İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan.*, s. 42.

⁶¹ bk. Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, 2. Baskı, I-X, yer yok, 1993, C. IV, s. 647, 662, 665-668, C. V, s. 100-101.

kuran insan değildir.⁶² Kur'an israfı haram kıldığı gibi,⁶³ israfçıların şeytanın kardeşleri olduğuna işaret etmiş,⁶⁴ Allah katında ekrem (daha kerim ve değerli/şerefli) olmanın yolunun takvâdan geçtiğine vurgu yapmıştır.⁶⁵ Kur'an'da Allah'a ve ahirete inanmadıkları halde mallarını insanlara gösteriş yapmak ve başa kalkmak için harcayanların, yine onlara benzer şekilde sadakalarını veren mü'minlerin amellerinin boşa çıkacağı açıkça ifade edilmiştir.⁶⁶ Yine kişinin, temsil etmekte olduğu ailenin ve kabilenin üstün gelmesi için zalim-mazlum ayrımı yapmadan aşireti için mücadele etmesini, kabilesinin kan davasını gütmesini, müşrik Arapların İslam karşısındaki taşkınlık ve bağınazlığını çağrıştıran hamâsetu'l-cahiliyye (cahiliye hamaseti),⁶⁷ yerini fitneyi ve zulmü ortadan kaldırmak, zayıf ve mazlum durumda olanların haklarını gözetmek için Allah yolunda yapılacak mücadelede gösterilecek cesaret ve şecaate, yiğitliğe⁶⁸ terk etmiştir. Aynı şekilde vefâ kavramı Cahiliye Araplarında kişinin en yüksek derecede kabilesine bağlılığını, feragatini, kabilesi için verilmiş sözlerini yerine getirmesini ve bu yolda taahhütlerine riayet etmesini ifade ederken, aynı kelime Kur'an semantiğinde kabile ve aşiret bağlamından kurtularak Allah'a verilen ahitleri yerine getirmeyi ifade etmektedir.⁶⁹

Mekke'de inen ayet ve sureler genelde iman, ahlâk ve kısmen ibadet konularını ihtiva ederken, Medine'de inenler iman ve ahlâk konularıyla beraber ağırlıklı olarak ibadet ve muâmelât konularını da içermektedir. Kur'an'da verilen bilgiler türü ne olursa olsun birbiriyle bağlantılı ve bütünlük içerisinde sunulmakta, kevnî ve tarihî bilgilendirmeler, ibadet ve muamelatla ilgili hükümler iman ve ahlâktan soyutlanarak anlatılmamaktadır. Tam aksine Kur'an'da ibadet ve muamelat (fıkıh) konuları iman ve ahlâkla iç içedir. Fıkıh ahlâka, ahlâk da imana dayanmaktadır.⁷⁰ İslâm'da hiçbir ibadet ve muâmelât prensibi yoktur ki iman ve ahlâkla bütünleşmemiş olsun. Örneğin kılınan namazlar huşû ile yerine getirilmediğinde fazla bir anlam ifade etmeyecektir. Huşû ise mü'min kişinin sadece bedeniyle değil, zihniyle ve kalbinin bütün hassasiyetleriyle kendisini Allah'ın huzurunda hissetmesidir, O'nun karşısında büyük bir tevâzu, sevgi, saygı ve teslimiyet hali içerisinde olmasıdır. İşte Allah Teâlâ "*Muhakkak ki mü'minler kurtulmuşlardır, onlar ki namazlarında huşû içerisinde dirler...*" buyurarak bu mü'minleri müjdelemektedir.⁷¹ Surenin devamında namazlarını huşû ile edâ edenlerin diğer vasıflarına da işaret edilerek onların boş ve anlamsız sözlerden ve işlerden uzak kaldıkları, ırzlarını korudukları zekatı verdikleri, emanetleri ve verdikleri sözleri gözettikleri ve namazlarında devamlı oldukları ifade edilmektedir.⁷² Ankebût suresinde geçen bir âyette namazın

⁶² bk. İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 12-13.

⁶³ En'âm, 6/141.

⁶⁴ İsrâ, 17/27.

⁶⁵ Hucurât, 49/13.

⁶⁶ Bakara, 2/264.

⁶⁷ Maide, 5/50; Fetih, 48/26.

⁶⁸ Tevbe, 9/13-15, 44-45; Enfal, 8/15-16.

⁶⁹ Bk. İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, s.126-132; Bakara, 2/40; Fetih, 48/10; Ahzab, 33/23-24.

⁷⁰ Geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Celal Kırcı, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, İstanbul ty., s. 59-71.

⁷¹ Mu'minûn, 23/1-2.

⁷² Mu'minûn, 23/3-9.

insanı fuhuştan ve çirkin işlerden koruyacağı hatırlatılmaktadır.⁷³ Yani gerçek anlamda şartlarını yerine getirerek namazlarını huşû içerisinde eda eden insanlar, fikir, söz ve davranış planında her türlü hayasızlıktan, çirkin işlerden, yanlış işler yapmaktan sakınıp uzak kalmak durumundadırlar. Çünkü insanı hüsrana uğramaktan kurtaracak imân, salih ameller işleme-yi, birbirine hayır ve sabırla öğütte bulunmayı gerektirir.⁷⁴ Günde beş defa Allah'la beraber olup ona teslimiyet şuuru içerisinde kılınan namazlar ve yapılan dualar, insanı güçlü bir manevi atmosfer içerisine sokarak iradesini kuvvetlendirmekte, bir nevi oto-kontrol sistemi oluşturmakta, Allah'ın rahmet ve yardımını davet ederek onu iyiliğe, hayır ve güzelliklere sevk etmektedir. Mü'minlere oruç tutmaları emredilirken⁷⁵ arzu edilen şey onların sadece belirli bir müddet için yeme-içme gibi biyolojik isteklerinden uzak kalmaları değil, bunun yanında niyet, söz ve davranış olarak her türlü fenalık ve çirkin durumlardan uzaklaşmaları, nefislerini kötülüklerden arındırmalarıdır. Oruçlu insan başkalarını çekiştirmekten, incitmekten, yalan sözden, gıybet ve iftiradan, hayasızlıktan, insanları aldatmaktan, başkalarının hak ve hukukuna tecavüzden uzak kalmak durumundadır. Orucun bu özelliği ile ilgili birçok hadis bulmak mümkündür. Allah'a derin bir iman ve teslimiyetle, takvâ ile, güzel amellerle bütünleşmeyen bir oruç gerçek fonksiyonunu icra edemez. Oruç tutan bir mü'min, kendi nefisini düşündüğü kadar başkalarını da düşünmek, fakir, muhtaç ve çaresiz insanların yardımına koşmak durumundadır. Bunun içindir ki Ramazan ayı oruç ayı olduğu kadar aynı zamanda iftar sofralarının başkaları ile paylaşıldığı, fakir ve yoksul insanların doyurulup yardım edildiği zekât ve fitre ayıdır. Hedeflenen şey, Ramazan ayında kazanılan motivasyonun yılın diğer aylarında da devam ettirilebilmesidir.

İslâm'da emir ve yasakların her biri birtakım hikmetler üzerine kurulu olup dengeli birey ve toplumların inşasına matuftur. Kur'an'da "*Böylece sizi vasat bir ümmet kıldık...*"⁷⁶ buyrulurken İslâm, madde ve mânâ, ceset ve ruh, fert ve toplum, dünya ve ahiret arasında denge kurabilen mutedil bir toplumun inşasını amaçlamaktadır. İslâm, insanın meta haline getirilmesine, ölçüsüz davranışlar sergileyerek zevklerinin esiri haline gelmesine set vurmaya istemmiştir. İslâmî yapının en büyük özelliği, onun âhenk ve denge unsuru olmasıdır. Bunun içindir ki ribâ, zina, ihtikâr, iddihar, israf ve cimrilik haram kılınmıştır. Nefsi öldürmek yok, ama onu terbiye etmek, istek ve arzuları meşru zeminde tatmin etmek vardır. İslâm'da insanın Allah rızasını gözeterek meşru bir şekilde çalışması, kazanç temin etmesi de ibadetten bağımsız sayılmamıştır. İslâm, insanı maddenin kölesi değil, efendisi yapmak istemektedir.⁷⁷ İnsanın Allah'a itaatinden amaçlanan şey, emir ve yasaklara körü körüne itaat eden, sorgulamayan robotlaşmış insanlar oluşturmak değil, bilgiye ve akıl yürütmeye dayalı bir şekilde ilahî yönlendirmelerin gerisindeki hikmetleri idrak etmiş, imanı ve ahlâkı içselleştirmiş insanlar oluşturmaktır. Mü'min kişinin Allah'a teslimiyetinin, O'nun emir ve yasakları karşısındaki tutumunun tamamen onun özgür

⁷³ Ankebût, 29/45.

⁷⁴ Asr, 103/1-3.

⁷⁵ Bakara, 2/183-185.

⁷⁶ Bakara, 2/143.

⁷⁷ Geniş değerlendirme için bk. Sadık Kılıç, a.g.e., s. 124-134.

iradesine ve tercihine dayalı, bilinçli bir durum olması gerekir. Allah ve ahiret inancından yoksun bir ahlâkın fert ve toplum hayatına olan etkisi ne kadar ise, imani özden ve ahlaktan soyutlanmış bir ibadet ve amelin etkisi de o kadardır. Ancak Kur'an'da ve Hz. Peygamber (s.a.s.)'in hayatında var olan iman-ahlâk-amel dengesi zamanla bozulmuş, mesleklere göre bu unsurlardan birisi öne çıkartılırken diğerleri arkada kalmıştır.⁷⁸

Mekke'de daha vahyin ilk başlangıcında inen âyet ve surelerde bilgi, iman, ahlâk ve ibadet konularını iç içe bulmak mümkündür. Böylece Müslüman kişiliğinin oluşumunda dinin değişik boyutlarıyla ilgili bütünlüğün kurulması amaçlanmıştır. Mesela "*Seni yaratan Rabbinin ismiyle oku!*" şeklinde başlayan surede⁷⁹, insanın alâk (embriyo)'dan yaratılışına ve kalemle yazma ve bilgi edinme yeteneğine dikkat çekilirken, bu yaratılışın ve yeteneğin gerisindeki ilâhi güce, yaratıcı Rabbe işaret edilmekte, insan, varlığın anlam ve gayesi üzerinde düşünmeye sevk edilmekte, böylece marifete dayalı bir imanın teşekkülü hedeflenmektedir. Daha sonraki âyetlerde ise Allah'ı inkar edip O'na isyan etmenin gerisinde yatmakta olan insanın azgınlığına, kibrine, kendisini Allah'tan müstağni görüp tanrılaşma iradesine atıfta bulunmaktadır. Hz. Muhammed (s.a.s.)'in şahsında hidayet, namaz ve takvâ ilişkisi kurulurken, Ebu Cehil ve onun gibilerinin inkarlarının gerisinde yatmakta olan azgınlık ve yalanlamaya, tekebbüre, kendini Allah'tan müstağni görmeye işaret edilmektedir. Surede ahirete, dönüşün Allah'a olduğuna, azgınlık yapanların cezalandırılacağına vurgu yapılarak insanın ahlâki sorumluluğu temellenmektedir. Hz. Peygamber (s.a.s.)'e "*Ey örtüsüne bürünen (Peygamber), kalk da insanları uyar!*" hitabıyla başlayan Müddessir suresinde ondan elbisesini temizlemesi ve rüczü (pisliği) defetmesi, insanlara yardım için verdiği şeyi çok görerek başa kakmaması istenmiştir.⁸⁰ Surede Allah'ın âyetlerini yalanlayanların inatçı ve kibirli tutumlarına da işaret edilerek, cehennemliklerin azap görmelerine neden olan şeyin onların namaz kılmadıkları gibi fakirleri de doyurmamaları olduğuna temsili bir tabloyla işaret edilmektedir.⁸¹ Yine benzer muhtevaya sahip Müzzemmil suresinde de dini yalanlayanların mal, servet, evlat ve sosyal konum açısından birçok nimetlere sahip olmalarına rağmen, zevk ve sefaya dalarak azgınlıklarına, nankörce inkar yoluna saptıklarına telmihte bulunmaktadır. Surede Firavun'un isyanına ve Allah'ın onu azabıyla nasıl yakaladığına da gönderme yapılarak onun gibi azgınlıkla inkâr yoluna sapanların akıbetinin de onunki ile benzeşeceğine îma yollu işaret edilmiş olunmaktadır.⁸² Surenin son kısmında ise Hz. Peygamber (s.a.s.) ve ona tâbî olan mü'minler namaza, Kur'an okumaya ve karz-ı hasen'e davet edilmektedir.⁸³

Kıyamet suresinde kuvvetli bir ölüm ve ahiret vurgusu yapılırken, insanın ahireti inkar duygusunun gerisinde yatmakta olan fücür (ahlâka aykırı çirkin ve seviyesiz ameller) işleme isteğine atıfta bulunulmuştur.⁸⁴

⁷⁸ bk. Celal Kırcı, a.g.e., s. 71.

⁷⁹ Alâk, 96/1-19.

⁸⁰ Müddessir, 74/1-6.

⁸¹ Müddessir, 74/41-45.

⁸² Müzzemmil, 73/11-18.

⁸³ Müzzemmil, 73/20.

⁸⁴ Kıyamet, 75/5.

Din bu tip amellere ayrıca günah demiş ve fücür işlenilmesini çirkin görüp menetmiştir. Benzer şekilde Kalem suresinde bir taraftan Hz. Muhammed (s.a.s.)'in büyük bir ahlâk üzere olduğu ifade edilirken, diğer taraftan asil yoldan sapanların ona mecnun diyen kimselerin kendileri olduğuna telmih-te bulunmuş, Hz. Peygamber'den, mal ve evlat sahibi olmalarına kibirle-nerek dini yalanlayanlara, çok yemin eden, seviyesiz, kusur arayıp kınayan, laf götürüp getiren, hayra engel olan, saldırgan, günahkar, kaba ve nesebi bozuk hiçbir kimseye itaat etmemesi istenmiştir.⁸⁵ Birçok toplumda olduğu gibi cahiliye Arap toplumunda mal ve evlat, özellikle erkek çocuk sahibi olmanın insanın kabile ve toplumda nüfuz kazanmasında, gurur ve kibrinde etkili olduğu bir vaki'dir. Şüphesiz bu sefahat ve tekebbür hali Hz. Peygamber'in tebliğine karşı çıkmanın gerisinde yatmakta olan en önemli faktörlerdendir. Nitekim surenin devamında temsili bir kıssa ile Allah'ın bahçe sahiplerini imtihan ettiği gibi o soylu olduklarını iddia eden zengin ve evlat sahibi kimseleri de imtihan etmekte olduğu ifade buyrulmuştur.⁸⁶ Kıssanın muhtevası bahçe sahiplerinin cimri davranıp fakirlere yedirmek ve bahçenin meyvelerinden infak etmek istememeleri üzerine geceleyin Allah tarafından gönderilen bir musibetle ellerindeki nimeti kaybederek cezalandırılmaları hakkındadır. Bu örneğin getirilmesinden, tekebbür ve inatla Hz. Peygamber'i ve Allah'ın âyetlerini yalanlayanların zengin oldukları halde aynı zamanda cimri oldukları, serveti kendileri için yığıp fakir ve miskinlere, yetim ve muhtaçlara yardım etmedikleri de anlaşılmaktadır. Yardım konusunun ele alındığı Mâûn suresinde de dini yalanlayan kimselerin yetimi itip kaktıklarına, fakirleri doyurmaya teşvik etmediklerine vurgu yapılırken, aynı zamanda münafıkların da riyakarlıklarına ve muhtaçlara yapılacak yardımı menetmeye çalışıklarına işaret edilmektedir.⁸⁷ İnsanların dirilti'lip kabirlerinden çıkartılacağına ve hesaba çekileceğine göndermede bulunan Adiyât suresinde de insanın servetine bağlanırken Rabbine karşı da nankör olduğu vurgulanmakta,⁸⁸ Tîn suresinde ise insanın en güzel surette yaratıldığına ancak aşağıların aşağısına indirildiğine vurgu yapılmaktadır.⁸⁹ Şüphesiz ki insanın aşağılanmasına neden olan şey, onu kerîm kılan imanî ve ahlâkî değerlerin erozyona uğramasıdır.

Burada konumuzla ilgili örnekleri çoğaltmak mümkündür. Mesela ağırıklı olarak kıyamet, diriliş ve ahiret sahnelerinin resmedildiği Mutaffifin suresi "*Yazıklar olsun ölçü ve tartıda hile yapanlara, ki onlar insanlardan kendileri için ölçtüklerinde (ölçü ve teraziyi) tam tutarlar, ama onlara ölçüp tarttıklarında da eksiltirler. Onlar büyük bir gün için tekrar diriltileceklerini zannetmiyorlar mı?*"⁹⁰ şeklinde ölçü ve tartıda teraziyi doğru tutmak gibi önemli bir ahlâk prensibine vurgu yaparken, Allah'ın insanı yaratıp ona Kur'an'ı ve beyanı öğretmesine; güneşi, ayı, göğü ve yeri bir hesapla yaratmış olduğuna işaretle başlayan Rahman suresinin başından sonuna kadar Allah'ın insan ve cin dahil varlıkları yaratmasındaki hikmetler ve

⁸⁵ Kalem, 68/1-14.

⁸⁶ Kalem, 68/16-32.

⁸⁷ Mâûn, 107/1-7.

⁸⁸ Adiyât, 100/6-11.

⁸⁹ Tîn, 95/4-5.

⁹⁰ Mutaffifin, 83/1-5.

insanlara verilen nimetler sıralanmakta, cehennem ve cennet sahneleri resmedilmekte, "Öyleyse Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlarsınız?" mealindeki âyet tekrarlanarak,⁹¹ insanoğlunun vahyi inkarının ve yalanlamasının gerisinde yatmakta olan gayr-i ahlakî nankörlük duygusuna vurgu yapılmaktadır. Rahman suresinde "Güneş ve ay bir hesap iledir, bitkiler ve ağaçlar secde etmektedirler. Allah göğü yükseltti ve mizanı (ölçüyü/teraziyi/dengeyi) koydu ki siz de ölçüde azgınlık yapıp haddi aşmayın..." buyrulurken,⁹² dikkat çekici bir şekilde kevnî âlemdeki denge ve ölçüyle insan davranışları arasında olması gereken uyuma dikkat çekilmektedir. Bu âyetlerde çizilen ahlâkın çerçevesi sadece insanlar arası ilişkilerle sınırlı değil, aynı zamanda insanın doğaya ve diğer yaratılanlar setine olan sorumluluklarını ve ahlâki davranışlarını da kapsamaktadır. Bütün evren, gökler ve yer, canlı cansız her şey akıllara hayret verecek muazzam bir disiplin, nizam ve tevhidî birlik içerisinde Allah'a itaat edip O'nu tesbih ederken ve ölçüde taşkınlık yapmazken, aslında kendileri de yaratılan evrenin bir parçası olan akıl sahibi insanların ölçüde taşkınlık yapmaları, haddi aşmaları evrendeki mevcut disiplini ve dengeyi bozmaktadır. Böyle bir durumda insan, tıpkı bünyede kanserleşen bir hücre gibi ölçünün dışına çıkmakta, yıkıcılık vasfıyla kendisine zulmettiği kadar sosyal ve tabii çevreye de zarar vermekte, ahlâki ve hukuku gözetmediği gibi ekolojik dengeleri de bozmaktadır. Bir âyette "İnsanların elleriyle işledikleri yüzünden karada ve denizde fesat (bozgunculuk) zuhur etti"⁹³ buyrulurken bu gerçeğe işaret edilmektedir.

İncir, zeytin, güneş, ay, fecr, gündüz, leyl (gece) gibi yaratılan şeyler üzerine yeminlerin yer aldığı; göklerin, yerin, insanların, bitkilerin, dağların vb. şeylerin yaratılışlarına dikkat çekildiği, peygamber kıssalarının ve bazı geçmiş ümmetlerle ilgili bilgilerin yer aldığı Mekkî surelerde, ağırlıklı olarak Kur'an'ın ve risaletin hak olduğuna, kıyametin ve ahiretin vuku bulacağına, kıyametin dehşetine işaret edilerek ahiret sahnelerine yer verilmekte, mü'min ve inkarcıların vasıflarına işaret edilerek mükafat ve ceza olarak onları bekleyen sonuca vurgu yapılmaktadır. İlgili âyetlerde şirk koşmaksızın Allah'a ve ahirete hakkıyla iman eden ve Allah'ın peygamberlerini tasdik eden takvâ sahiplerinin, muhsinlerin, nefsini temizleyenlerin, tevazu, iyilik ve istikamet üzere dosdoğru olanların, mallarını Allah yolunda infak edenlerin, namazlarını huşû ile dosdoğru kılıp zekatını verenlerin, adil olanların, ırzlarını koruyanların, emanetleri gözetip ahitlerini yerine getirenlerin, şahitliği dosdoğru yapanların, salih ameller işleyip birbirine hakkı ve sabrı tavsiye edenlerin, iyiliği emredip kötülükten sakındıranların, insanların arasını ıslah edenlerin kurtuluşa erecekleri ifade edilirken, nefsini temizleyemeyen inkârcıların akıbetlerinin dehşetli olacağı ifade edilmektedir. O inkârcılar ki onlar Allah'a eş ve ortak koşarlar, zevk ve hevâlarına tabi olarak inatla dini yalanlayıp ahireti inkâr ederler, mal, evlat ve makam sahibi olmak onları tekebbür ve azgınlığa götürür. Onlar kendilerini Allah'tan müstağni görmek isterler, yeryüzünde bozgunculuk yaparlar, nimete nankörlük eder, yetimi kakıştırır, yardımını men ederler,

⁹¹ Rahmân, 55/1-78.

⁹² Rahmân, 55/5-8.

⁹³ Rûm, 30/41.

çimri olup malı çok severler, tarttiklarında teraziyi doğrultmazlar, insanlar arasında Allah'ın koyduğu sınırları gözetmezler, ahitlerine riayet etmezler, ellerinden ve dillerinden başkaları emin değildir. Surelerde geçmekte olan bazı peygamberler ve topluluklar hakkındaki kıssalardan da anlaşıldığı gibi, ırk, etnik yapı ve cinsiyet farkı gözetilmeksizin genel manada insanla ilgili anlatılan bu durumlar sadece Hz. Muhammed (s.a.s.) dönemi ve sonrası için değil, farklı zaman ve mekanlarda yaşamış daha önceki toplumlar için de geçerlidir. İnsan ve toplumların aslı ilahi vahiy tarafından ikame edilen, fitratla bağlantılı evrensel mahiyet taşıyan ahlâk ve hukuk normlarına olan tutumları, tarihte insanın ve medeniyetlerin yükseliş ve çöküşünde en önemli rolü oynamıştır. Allah'ın sünnetlerinde bir değişme yoktur.

Mekkî surelerde müşriklerin dini yalanlayıp kıyameti ve ahireti inkar ettikleri birçok yerde vurgulanırken, onların doğrudan Allah'ın varlığını inkâr ettiklerine dair açık bir ifade yer almamaktadır. Hatta onlara "Gökleri ve yeri yaratan, güneşi ve ayı emrine boyun eğdiren kimdir?", "Gökten bir su indirip onunla ölmüş olan yeri diriltten kimdir?" diye sorulduğunda, onlar, bütün bunları yapanın Allah olduğunu da itiraf ediyorlardı.⁹⁴ Ancak birçok âyette Allah kendisi (isim ve sıfatları) hakkında bilgilendirmelerde bulunmaktadır. Buradan İzutsu'nun da belirttiği gibi müşrik Arapların Allah fikrine sahip olmalarına rağmen, Allah kavramının onların dünya görüşlerinin ve zihniyetlerini oluşturan kavramların merkezinde olmadığı, Allah'ın varlığını kabul etmekle beraber O'na eşler ve ortaklar koştukları, Allah'ın sıfatlarını aracı kıldıkları ilahlara atfettikleri, dinamik ve tevhidî bir Allah tasavvuruna sahip olmadıkları anlaşılmaktadır.⁹⁵ Dolayısı ile cahiliyye yaşantısında güzel ahlâk ve erdemlerle ilgili münferit örnekler olsa bile, belirsizliğe terk edilen bir Allah inancı, paramparça olan bir zihin ve kavram dünyası, dünyevileşmenin ağırlık kazandığı bir ruh hali ile her yönüyle tekamül etmiş, bütünlük arz eden olgun bir ahlâkın teşekkülüne zemin olamazdı.

Yukarıda anlatılan konularla beraber ibadet, muamelât ve hukukla ve ayrıca ekonomik, siyasi ve askeri anlamda İslâm hareketinin ve Müslümanların fiilî olarak karşılaşmış yaşadıkları durumlarla ilgili bilgi, yönlendirme ve hükümlerin ağırlıklı olarak yer aldığı Medenî surelerde de imana, takvâya ve güzel ahlâk prensiplerine yapılan atıflarda bir eksilme olmamıştır. Mekke'de Kur'an'ın hitap çevresini Mekkelî mü'minler ve müşrikler oluştururken, Medine'de Yahudiler ağırlıkta olmak üzere Ehl-i Kitap'la da ilişkiye girilmiştir. Bu bağlamda bazen doğrudan, bazen de kıssalar aracılığı ile ahlâki konulara girilmiş, yönlendirmeler yapılmıştır. Mekke müşrikleri gibi Kitap Ehlin'den olan inkârcı kimselerin de Hz. Peygamber'i ve Kur'an'ı yalanlamalarının temelinde tekebbür, nankörlük, kıskançlık, mal ve servete olan düşkünlük, çıkar için din istismarı yapma, menfaat karşılığı Allah'ın âyetlerini değiştirip tahrif etme, hevâ ve zevklerine tabî olma, bozgunculuk yapma, haddi aşma gibi ahlâki problemler yatmaktadır. Kur'an'ın bu kesimlere yönelik hitabında iman, ahlâk ve muamelât temalarına girilirken, Allah'ın sıfatlarına, kıyamete ve ahiret azabına vurgu yapılması, İslâm açısından Ehl-i Kitap'ın Allah ve peygamber tasavvurunda, ahiret telakki-

⁹⁴ Ankebût, 29/61, 63.

⁹⁵ bk. İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 39-41.

sinde problemlerin olduğunu gösterir. Kitap ehline mensup olsalar bile, bir toplumda tevhidin anlaşılmasındaki imânî problemler ruh ve düşünce bakımından hastalıklı bir yapının oluşumuna etki etmekte, bir şekilde bireylerin niyetlerinde, söz ve davranışlarında ölçsüzlüklere ve yanlış durumlara neden olmaktadır. Bu durum İslâmî bir kültür çevresine mensup olduğu halde tevhidi yeterince anlayıp idrak edememiş, imanî ve ahlâkî prensipleri içselleştirememiş, duygularını zenginleştirememiş, nefsini tezkiye edememiş Müslüman bireyler için de söz konusudur.

Sonuç olarak Kur'an, insanları hidayete çağırırken, insanlık tarihinin başlangıcından beri peygamberler aracılığı ile devam eden bütün bir vahyî geleneğe uygun olarak onları fitrî olan aslî yapılarına ve yaratılış gayelerine uygun bir hayat tarzına davet etmektedir. Davet edilen yol, insanı anlam boşluğundan ve izafiliğin şüpheliğinden kurtaran, onun Allah'la, evrenle, kendisi ve hemcinsleriyle olan ilişkilerini tevhidî bütünlük içerisinde yeniden dizayn eden, dünya ve ahiret mutluluğunu amaçlayan, aşırılıklardan uzak, denge ve itidal üzerine kurulan bir yoldur. Kur'an bunu yaparken bir taraftan semantik anlamda insanın kavram dünyasını düzenleyip, içeriğini doldurup yeniden dizayn etmiş; ontolojik anlamda tevhide dayalı bir iman ve âlem telakkisini oluşturarak insanın değer ve eylem boyutunu da bu zemin üzerine inşa etmiş; ibadetlerle nefis tezkiyesini motive edip bir tür oto-kontrol mekanizması oluşturmuş; kıssalarla da bu bilgi, iman ve ahlâkî değerler sistemine uygun bir tarih şuurunun oluşumunu hedeflemiştir.

İdeal Bir Davranış Biçimi Olarak 'Empati' ve Hadislerde 'Empati' Örnekleri

Doç. Dr. Cemal AĞIRMAN*

Özet

Bu makalede duyguların motivasyonunda önemli rol oynayan empatiyi hadisler ışığında ele almaya çalıştık. İdeal bir davranış biçimi olan empatinin mahiyetini, Kur'an ve hadislerde nasıl yer aldığını, Hz. Peygamber'in davranışlarından örnekler vererek belirtmeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Empati, Hadis, Peygamber, Örnek

Abstract

In this article we have tried to handle the empathy playing an important role in the motivation of sentiments under the light of traditions. We tried to explain the nature of empathy and how it took place in the Qur'an and traditions by giving examples from the Prophet's behaviors.

Key Words: Empathy, Tradition (hadith), Prophet, Example

Giriş

İnsan, sosyal bir varlık olduğuna ve tek başına yaşaması mümkün olmadığına göre, birtakım kurallar çerçevesinde yaşaması tabii ve kaçınılmazdır. Beslenme, giyinme, barınma ve savunma gibi ihtiyaçlarını tek başına elde edip, şöyle ya da böyle, yalnız yaşayabileceği farz edilse bile, neslini devam ettirebilmesi için insanın bir eşe, yani kendi cinsine ihtiyacı vardır. Bu hakikat bir yana, sosyal hayatın devam etmesi için de insanlar birbirlerine muhtaçtırlar. Beşerî ve sosyal ihtiyaçlarını birbirlerinin yardımıyla muntazam bir şekilde karşılayabilmeleri için beraber yaşamak zorundadırlar. Bir arada yaşama olgusu karı-koca ile başlar; ana-baba, çocuklar, komşular, hemşehriler, vatandaşlar; milletler ve devletler topluluğuna kadar uzanarak genişler. İnsanlar 'fayda vereni elde etmek, zarar vereni terk etmek' arzu ve istidadında yaratılmışlardır. Bir şeye, bir kimse ihtiyaç duyduğu gibi başkası da ihtiyaç duyar. Her biri muhtaç olduğu şeyi kendi nefsi için elde etmek için diğeri ile mücadeleye girer; onu bertaraf etmek ister; bu durum bazen savaşımlara bile neden olur. O hâlde insanların hem toplu yaşamaları, hem de kavga etmemeleri gerekir. Bu da ancak her bir ferdin, kendisini hak sahibi gördüğü gibi, başkalarını da aynı şekilde hak sahibi görmesi ve bu durumu kabullenmesi, kendi hakkına ve payına

* Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi (cemalagirman@hotmail.com, agirman@cumhuriyet.edu.tr).

düşene rıza göstermesi ile mümkündür. Bu gerçekliğin tabii sonucu olarak her bir fert ve toplum, 'hak' ve 'vazife' gibi iki temel olgu ile karşı karşıyadır. Sosyal varlık olmanın temel kuralı olarak herkesin kendi hukukunun dışına çıkmaması başlıca vazifesidir.¹ Hak ve vazifelerin yanı sıra bireysel ve toplumsal ilişkilerin sağlıklı yürümesi ve hayatın daha mutlu bir zeminde devam etmesi için öncelikle kişilerin birbirlerini iyi anlamaları ve davranışlarını ona göre sergilemeleri gerekir. Buna yardımcı olacak en büyük etkenlerden biri empati kurabilmektir.

Olup bitenler, toplumumuzda hâkim algı ve davranış biçiminin "kişinin kendisini başkalarının yerine koyması" şeklinde değil, "kendi duygu ve düşüncelerini başkalarına baskı ve zorla kabul ettirmesi" şeklinde olduğunu göstermektedir. Fakat doğru olan, bir an ya da bir süre için, özellikle karşılıklı ilişkilerde ve sorumlulukların yerine getirilmesinde, örneğin; öğretmenin kendisini öğrencisinin, komutanın askerinin, patronun işçisinin, annenin evlâdının, erkeğin kadının, özgür olanın hükümlünün, hâkimin sanığın, para kazanabilen birinin işsiz arkadaşının veya tersi kişilerin kendilerini birbirlerinin yerine koyup ona göre davranış sergilemeleridir.² Bu tür bir davranış sergilemek, özellikle üstlerden, diğer bir ifade ile âmir/emretme/yönetme konumunda olanlardan beklenir. Fakat empati astları da ilgilendirir. Çünkü onların da üstlerini anlamaları ve ona göre davranmaları gerekir. Evlât ana-babayı, ana-baba da evlâdını anlamaya muhtaçtır. Diğerleri de böyledir. Kuşku yok ki, bunu başarabilen insan, çevresini çok daha iyi anlayacak, anladığı oranda da karşılıklı ilişkilerin yolunda gittiğini görecektir.

I. EMPATİ VE MAHİYETİ

a. Tanımı

Eski Yunanca'daki "empathia" teriminden yararlanılarak İngilizce'ye "empathy" şeklinde tercüme edilen empati kavramı³, Türkçeye, Fransızca 'empathie' kelimesinden girmiştir. Kavram, Yunancadaki "em" ve "patheia" kelimelerinin birleşimidir. Latince'de "em", iç, içine, içinde; "patheia" ise, Yunancada pathos kelimesinden gelip *duygu, acı, algılama, telepati* manalarına gelmektedir.⁴ Buna göre empati kelimesinin anlamı, 'içsel algılama' ya da 'duygulara nüfûz etme' şeklinde de ifade edilebilir. Dolayısıyla, Türkçe'de 'duygudaşlık', 'anlayış', 'duyarlılık' veya 'eşduyum' kelimeleriyle karşılığını bulan empati, 'bir başkasının duygularını, içinde bulunduğu durum ya da davranışlarındaki motivasyonu anlamak ve hissetmek' demektir. 'Kendi duygularını başka nesnelere yansıtmak' anlamında da kullanılır.⁵

Kişiler arası ilişkilerde önemli yeri olan empati kavramı üzerinde bir çok araştırma yapan Carl Rogers, bu kavramı farklı zamanlarda farklı şe-

¹ Mustafa Takî, "Diyânetin Medeniyete Lüzumu (I)", *Beyânü'l-Hak Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 26, Yıl: 1327, s. 605.

² Bk. <http://www.empatipdr.com/bilgi/empati%20seviyesi/icsayfa.html> (4. 12. 2006)

³ Dökmen, Üstün, *Sanatta ve Günlük Yaşamda İletişim Çatışmaları ve Empati*, 4. baskı, İstanbul 1996, s. 344.

⁴ <http://tr.wikipedia.org/wiki/Empati> (4. 12. 2006).

⁵ <http://tr.wikipedia.org/wiki/Empati> (4. 12. 2006); *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, 10. baskı, Ankara 2005, s. 634.

killerde tanımlanmıştır. 1970 yılında empatiyi son şekli ile tanımlayarak diğer araştırmacıların da bu tanım üzerinde mutabık kalmalarını sağlamıştır. Rogers'a göre⁶; "*empati, bir kişinin kendisini karşısındaki kişinin yerine koyarak, o kişinin duygularını ve düşüncelerini doğru olarak anlaması, hissetmesi ve bu durumu ona iletmesi sürecidir*"; diğer bir tanıma göre ise, "*... anlama çabasıdır.*"⁷

Görüldüğü gibi her iki tanım da empatiyi sadece "muhatapı anlama ve anladığını ona iletme süreci" veya "anlama çabası" olarak ele almakta, bunun da karşı tarafı anladığını sözlü veya sözsüz olarak iletmenin dışında eylemsel bir yönü bulunmamaktadır. Oysa empatiyi, "*bireyler ve toplumlar arası ilişkilerde hayatı bütün yönleri ile kuşatan bir anlama ve anladığını eyleme dönüştürme çabası*" olarak ele almak gerekir.

İslam anlayışının değerler algılamasında, bu manada empatik anlayış çerçevesinde davranış sergilemenin büyük bir değer kabul edildiğini görmekteyiz. Bu durumda tanım, bize göre, "*empati, bir insanın kendisini karşısındaki insanın yerine koyarak düşüncelerini doğru olarak anlama, duygularını hissetme ve ona göre eylem belirleyip davranış sergileme biçimi ve faaliyetidir.*" şeklinde olmalıdır.

b. Mahiyeti

Bütün bu açıklamalardan sonra, genel bir ifade ile empatiyi, bireyler ve toplumlar arası ilişkilerin sağlıklı bir şekilde yürümesini sağlayan 'bir davranış sergileme biçimi ve anlayışı' olarak ifade etmek mümkündür. Daha açık bir şekilde 'başkalarının duygularını anlamaya çalışma ve tavırlarını onların ruhsal durumlarına göre ayarlayabilme becerisi' olarak ifade edilebilecek olan empati, ikili insan ilişkilerinin temelini oluşturur. Bu kabiliyet, insanın başkalarıyla iletişimini zorunlu kılan hayatın tüm alanlarında önemini arttırmakta; karı-koca, ebeveyn-çocuk ilişkilerinde, alışverişte, yönetimde; hülâsa, hayatın her alanında karşımızdaki insanlarla psikolojik iletişim kurmada gerekli olmaktadır. Çünkü empati insanlarla ikili ilişkilerde başarıyı belirleyen ve sosyal ilişkileri yönlendiren bir etmendir. Toplumun dokusunu koruyan oldukça önemli ve gerekli bir beceridir. Empatimizi geliştirmenin en temel ilkesi olarak, yine kendi duygularımızı doğru algılama olarak karşımıza çıkar. Ne hissettiğimizi tam olarak algılayabildiğimizde ve duygularımızla başa çıkmayı öğrendiğimizde başkalarının duygularını algılayabilmemiz mümkün olacaktır.⁸

Pitchers'a göre,⁹ empatinin bir bilişsel, bir de duyuşsal yönü vardır. Bilişsel empati, zihinsel olarak diğer kişinin bakış açısıyla bakma (perspective), onun rolünü alma ya da diğerinin yerinde kendini imgeleme anlamını taşır. Duyuşsal (affective) empati ise, diğer kişinin duygusuna aynı duygu ile karşılık vermektir. Sonuçta Pitchers empatiyi, "bilişsel olarak diğerinin bakış açısını algılayıp, içindeki duyuşsal uyarılmayı tanımak

⁶ Dökmen, *İletişim Çatışmaları ve Empati*, s. 136. Ayrıca bk. <http://www.anlamak.com/anasayfa/Kisiler-Arasi-illiskiler---Empati.htm> (5.12. 2006)

⁷ Aynı yer.

⁸ http://www.matriksdata.com/Matriks/MemberFiles/pittarra/dz_5.htm (4. 12. 2006).

⁹ <http://aile.gov.tr/AileT2/Empati.htm> (4. 12. 2006).

ve bu algılarla artan güdülenme üzerine merhametli (compassionate) davranışsal tepkileri oluşturmak" şeklinde özetlemektedir.

Kısmen Dökmen'den¹⁰ özetlediğimiz bilgilere göre davranışsal tepki vermenin iki yolu vardır. Bunlar; yüzümüzü, bedenimizi kullanmak ve sözlü olarak karşımızdakini anladığımızı ifade etmektir. Dökmen buradaki tepkiyi "anladığını karşı tarafa yansıtmak" şeklinde anlamaktadır. Ona göre, ilk olarak, empati kuracak kişinin karşısındaki insanın gözlem/bakış açısı alanına girmeyi başarması gerekir. Bu alan, ötekinin "dünyaya bakış tarzı"ndan başka bir şey değildir. En yalın anlatımıyla, bir kimse dünyaya veya olaylara bir başkasının gözüyle baktığı ve kendisini o kişinin yerine koyduğunda, onun bakış açısı alanına da girmiş olur. Burada dikkat edilmesi gereken şey, o kişinin rolünde bir süre kaldıktan sonra kendi rolüne geri dönebilmektir. Diğer bir ifade ile empatide o kişiye benzemek, onunla özdeşleşmek, ona sempati duymak ya da ona hak vermek mecburiyeti yoktur; aslında özdeşim kurmaktan kaçınmak bile gerekmektedir.

Empati içgörüyü içeren bir eylemdir; diğer bir ifade ile karşıdakinin ruh dünyasına nüfuz etme ve duygularını okuyabilme çabasıdır. Buna feraset ya da altıncı his kuvveti de denebilir. Birine empati duyulabilirse, o insanın niye öyle davrandığı daha iyi anlaşılabilir.

Empati otomatik bir tepki değil, zihinsel ve duygusal bir çabadır. Ötekini anlamak için sabırlı ve arzulu olmayı gerektirir. Empati yoluyla kurulan ilişkilerde hata yapma oranı azdır. Zaten empati kurmanın amacı da bireysel ve toplumsal ilişkilerde duygusal ve çevresel etkilerin altında kalarak yanlış yapmayı önlemek, doğru tepkiyi belirlemektir. Çünkü empatinin varlığı, tutum ve davranışlar üzerinde olumlu ve yararlı; olmayışının ise olumsuz etkileri vardır.

Empatinin varlığı, yardımlaşmayı artırır; sosyal davranışlara olumlu katkı sağlar; yokluğu ise antisosyal davranışlara neden olur. Empati bir manada bencillikten uzak durmaktır. Çünkü empatik anlayış benmerkezcilikten uzak davranış anlamına da gelir. Bireylerin bencil yönleri davranışlarına ne kadar az yansır ise olumlu davranışlar buna bağlı olarak artar.

Empati ile ilgili araştırma ve yorum yapanlara göre, empatinin üç ögesi vardır. Birinci öge, empati kuracak kişinin kendisini karşısındaki yerine koyması, olaylara onun bakış açısıyla bakmasıdır. İkinci öge, karşıdaki kişinin duygu ve düşüncelerini doğru olarak algılamaktır. Üçüncü öge ise, empati kuran kişinin zihninde oluşan empatik anlayışın karşıdaki kişiye iletilmesidir. Empati ile ilgilenen bazı bilginlere göre karşıdaki kişinin duyguları tam olarak anlaşılrsa, fakat bu ona ifade edilmezse, empati kurma süreci tamamlanmamış sayılır. Aslında bu, empatiyi sadece "anlama ve anladığını karşı tarafa yansıtmak" olarak ele alanlara göredir. Bu konuda hayli emek sarfeden Dökmen'in verdiği örneklere bakıldığında¹¹ olayın

¹⁰ Bu başlık altındaki bilgiler, Üstün Dökmen'in, *Sanatta ve Günlük Yaşamda İletişim Çatışmaları ve Empati* (İstanbul 1996) adlı eseri ile (s.135-154); <http://aile.gov.tr/AileT2/Empati.htm> (4. 12. 2006); <http://www.erdemsitesi.8k.com/ercannar.htm> (4. 12. 2006); <http://www.ntvmsnbc.com/news/191390.asp?cp1=1> (4. 12. 2006) adlı sitelerden yararlanılmış, bilgiler yorumlanarak alınmıştır.

¹¹ Dökmen, *Sanatta ve Günlük Yaşamda İletişim Çatışmaları ve Empati*, s.135-154.

sadece bununla sınırlı olmadığı görülecektir. Aksi hâlde empatinin sosyal hayata yansıyan fazla bir yönü olmaz. Bu sebeple empatik yaklaşımın davranışlara yön veren ve eyleme dönüşen bir yönü olmalıdır. Nitekim Hommand ve arkadaşları, empati kurmanın, karşıdaki kişinin yansıttığı duygu ve düşüncelerin aynısını ona tekrar etmek olmadığını, bunun "pa-pağan gibi tepki vermek" olduğunu söylemiş ve bunun olumsuz empati kurmak olduğunu belirtmiştir.¹²

Empatik düşünce nesnel/objektif olmayı gerektirir. Aksi halde empatik davranış sergilemede başarılı olunamaz.

Empati, iletişimin önemli bir bileşenidir. Çünkü empatik anlayış, insanları birbirlerine yaklaştırma, iletişimi kolaylaştırma etkisine sahiptir. İnsanlar, kendileriyle empati kurulduğunda başkaları tarafından anlaşıldıklarını ve kendilerine önem verildiğini hissederler. Bu da insanları rahatlatır. Ancak bunun, aynı duyguların karşı tarafa aktarılması şeklinde sadece sözlü iletişim noktasında kalmaması gerekir. Daha ileriye gitmeyi gerektiren bir durum söz konusu ise yani bir karşılık verilmesi gerekiyorsa, empatik algı çerçevesinde o da yapılmalıdır. Empatik beceri ve eğilimleri yüksek olan kişilerin çevreleriyle olan iletişimleri oldukça yüksek düzeyde olduğu görülmektedir. Çevreleri tarafından sevilen kişilerdir.

Empati eğitimle artırılabilir. Bu eğitimi verenler de olumlu sonuçlar almışlardır. Kişiler arası iletişimi kolaylaştırıcı özelliğinden dolayı empatik becerilerini arttırmak amacıyla çeşitli meslek mensuplarına empati eğitimi verilmektedir. Bu da empaninin sadece karşı tarafı anlamak ve anladığını ifade etmek değil, buna ilâve olarak eylem belirleme ve sergilemeyi de gerektirdiğini göstermektedir.

Empati bir manada sorumluluk bilincinde olmak ve sorumlu davranmaktır. Empatiye aynı zamanda bu anlamı yükleyenler, insanların, üzerinde yaşadıkları tabiat için de empati kurmaları gerektiğini söylemektedirler. Geçmiştekilerin tabiatla empati kurduklarının en büyük delili, eski yapılar da kuşların barınmaları için yaptıkları kuş yuvalarıdır.

Eşler arası anlaşmazlıklar, ana-baba ve çocuklar arasında ortak bir dilin oluşturulamaması, iş arkadaşları arasında yaşanan gerginlikler ve buna benzer problemlerin çözümünde sağlıklı bir empati kurmanın rolü büyüktür. Anketler, kişilerdeki empati yokluğunu ağırlıklı olarak hissiyat eksikliğine bağlamaktadır. Buna bireycilik, aşırı rekabet, karşılık bulama-ma, zarar görme korkusu gibi sebepleri de ilâve etmek gerekir. En önemlisi de şuur altı ve duygu eğitiminin aşkın değerler eşliğinde yapıl-mamasıdır.

c. İyi Bir Empati Kurabilmenin Yolu

Empati kuracak kişinin her şeyden önce kendisi ile barışık olması ve kendine değer verip saygı duyması gerekir. Çünkü kendisine saygısı olma-

¹² Nar, Ercan, <http://www.erdemsitesi.8k.com/ercannar.htm> (4. 12. 2006); Nilüfer Voltan-Acar; *Terapotik İletişimler*, s. 15.

yan bir kimsenin, insanlık onuru çerçevesinde olaylara, karşı taraftan bakabilme becerisi göstermesi zordur.

Empati kuracak kişinin diğer bir özelliği, kim veya hangi konumda olursa olsun, başkalarına değer verebilmesi, bunu davranışlarına yansıtabilmesidir. Karşı tarafa verilen değer, bireyi empati kurmaya sevk edecek, bu da genelde bütün sosyal davranışlarına, özelde de vereceği bireysel tepkilere olumlu olarak yansiyacaktır.

Diğer bir husus, empati kuracak kimsenin olayları değerlendirme kriterleri arasında, sosyal ve ahlâkî değerlerin yanı sıra aşkın değerler de yer almalıdır. Empatik yaklaşım sergileme, bir erdemlik olduğu için böyle bir davranış sergileme motivasyonunda, belki de en etkin rolü oynayacak olan aşkın değerlerdir. Biz bunlara ilâhî kaynaklı değerler de diyebiliriz. Özüm-senerek içselleştirilen bu değerler, kişiyi bencillikten, şahsî ve maddî menfaatten, kin ve intikamdan, kıskançlık ve düşmanlıktan alıkoyup kardeşlik, sevgi, merhamet ve hoşgörü duygularını harekete geçirecek; böylece karşı tarafı anlamaya ve sonuçta sergilediği davranışın sağlıklı olmasına katkı sağlayacaktır. Aşkın değerlerle beslenmeyen duyguların güdülediği davranışlar güdük kalabilir. Zira aşkın değerleri içselleştirmiş bir insan, Yunus Emre'nin deyimiyle, yaratılanı sever, yaratandan ötürü.

d. Empatik Tepki Türleri

Empati kurmanın iki farklı gerçekleşme yönü vardır. Birincisi, karşı tarafın etkisiz olması ve ona yönelik tek taraflı bir davranışın sergilenmesi şeklinde olur. Böylesi tek taraflı bir empati, sadece insanlara karşı değer, çevreye, doğaya ve hayvanlara karşı sergilenecek tutum ve davranışları da kapsar.

İkincisi ise, karşıdan gelen bir davranışa tepki vermek şeklinde olur. Bu da, daha çok karşılıklı bireysel ve toplumsal ilişkilerde söz konusudur. Birincisinde 'karşıdan gelen herhangi bir eylem söz konusu değerken ona karşı eylemde bulunmak', ikincisinde ise 'karşıdan gelen eyleme karşı bir eylemde bulunmak' söz konusudur.

Birinci davranışta, realite olarak kişi tamamen vicdanı ve benimsediği sosyal, ahlâkî ve aşkın değerlerle baş başa olduğu için, daha objektif olunabilir. Burada empatik davranış sergileme başarısı, söz konusu değerlerin kendisi için ne anlam ifade ettiğine ve bu değerleri ne oranda içselleştirdiğine bağlıdır. Öte yandan bu değerlerin objektif olarak eyleme dönüşmesinde empatik yaklaşımı benimsemenin de büyük önemi vardır. Çünkü empatik davranış sergileme ve söz konusu değerler arasında karşılıklı doğru orantılı etkileşim söz konusudur. Bu kategoriye şöyle bir örnek verilebilir: Arabasıyla seyretmekte olan bir sürücü, yağmurlu bir günde, bir su birikintisinden geçerken kaldırımdan yürüyenleri hiç düşünmeden su sıçratarak geçebileceği gibi; 'kaldırımda yürüyenlerden biri ben de olabilirdim' düşüncesiyle olaya karşı taraftan bakarak yavaş bir şekilde su sıçratmadan da geçebilir. Fakat acıma duygusu, maksızlığı kabullenmeme, insana değer verme, sorumluluk bilinci, bir dikene varıncaya kadar yoldan geçenlere zarar veren her türlü engelin kaldırıp atılmasına karşılık vaat edilen uhrevî

sevap¹³, yapılan en küçük eylemin dahi öteki dünyada hesabının verileceği inancı¹⁴ gibi ahlâkî, sosyal ve dinî kabuller, bireyi daha bir istekle empatik davranmaya motive edecek faktörlerdir. "Ben olsaydım böyle davranırdım çünkü..." ifadesinin devamında iç dünyasına/şuuraltına yönelik sunacağı gerekçeler, içselleştirdiği bu değerler olacaktır.

İkinci durumda objektif davranış sergilemek daha zordur. Çünkü empatiyi kuracak kişinin göstereceği tepkiye kendisine yönelik karşıdan gelen eylemin olumsuz etkisi olabilir. Nefsî birtakım duygular empatik davranışın kalitesini olumsuz yönde etkileyebilir. Nefis devre dışı bırakılarak benimsenen sosyal, ahlâkî ve aşkın değerlerin olumlu etkisiyle empati kurabilme becerisi, bencil davranma, olumsuz bir eylemin intikamını alma ya da misillemede bulunma duygusu ile hareket etmeyi önleyecek, sonuçta karşı tarafın, eylemini ortaya koyduğu duygu atmosferine nüfuz edip onu anlayabildiği oranda olumlu bir tepki sergileyecektir. Karşı taraf herhangi bir menfaate yönelik bilinçli bir şekilde zarar verme duygusu ile hareket etmiş olsa bile, insan denen varlığın zaman zaman böyle hatalara düşebileceğini düşünerek empati yoluyla affetme olgunluğu gösterilebilir. Dolayısıyla böyle bir durum karşısında kendisini karşı tarafın yerine koyup insan olarak herkesin hata yapabileceğini düşünmek, onu anlamaya çalışmak ve ona göre eylem belirlemek, bizatihi empatik bir yaklaşımdır.

e. İslamiyetin Değer Algılamasında Empati

İslam anlayışına göre empati bireyler arası ilişkilerde sadece muhabı ya da ötekini anlamak ve anladığını herhangi bir şekilde ona iletmek, böylece anladığını söylemek suretiyle, karşı tarafı sadece psikolojik olarak rahatlatmak değil; onu önce anlamak, sonra buna göre verilecek tepkiyi belirlemek ve belirlenen tepkiyi eyleme dönüştürmektir.

İslam inancının değerleri iki temel esasa dayanır: Biri Kur'an-ı Kerim, diğeri ise Hz. Peygamberi'nin Sünnet'idir. Dolayısıyla doğuştan gelen duyguların mümkün olduğu oranda bu iki kaynaktan alınan değerlerle eğitilip güdülenmesi gerekir.

Kavram olarak yeni olmakla beraber, empatinin olgusal olarak İslamî değerler algılamasında ahlâkî ve sosyal bir değer olarak yer aldığını, söz konusu değerlerin hayata dönüştürülmesinde etkin rol oynadığını, bütün hayatı kuşatan bir algılama biçimi olarak İslamî anlayışın temelini oluşturduğunu görmek mümkündür. Bunun temel ilkesini de Hz. Peygamber'in; "Sizden biriniz kendisi için istediğini başkaları için de istemedikçe gerçek manada iman etmiş olamaz."¹⁵ sözü oluşturmaktadır. Bu ifade herhangi bir birey veya bireylere karşı sergilenecek davranışın, karşı taraftan bakarak belirlenip sergilemesini ön görmektedir. Bu da bugünkü deyişle empati kurmaktan başka bir şey değildir.

Aslında senede bir ay tutulan Ramazan orucunun, fakirlerin durumunu bizatihi yaşayarak anlamak ve onların dertleriyle daha yakından ilgi-

¹³ Müslim, Mesâcid 58.

¹⁴ Zilzâl, 99/7-8.

¹⁵ Buhârî, İmân 7; Müslim, İmân 71, 72; Tirmizî, Kıyâme 59; Nesâî, İmân, 19, 33.

lenmek için bir empati eğitimi olduğunu söylemek yanlış olmaz. Çünkü bazı duygu ve değerler, sözle değil, bizatihi yaşanarak kazanılır. Aç insanların hâlini tok olanlar, isteseler de tam olarak anlayamazlar; anlayamadıkları için de üzerlerine düşen dînî, ahlâkî ve vicdanî görevlerini eksiksiz olarak yerine getiremezler. Bu gerçeklerin sonucunda İslamiyette ibadet yoluyla empati eğitiminin yapıldığını söylemek isabetli olur.

Kur'an-ı Kerim'de, bazı sorumlulukların yerine getirilmesinde harekete geçme motivasyonu olarak bizatihi empati kurulması tavsiye edilmekte, sîretine bakıldığında Hz. Peygamber'in sözlü teşviklerinin yanı sıra, ibadetlerin uygulanışında bile, hayatının tamamının empati örnekleriyle dolu olduğu görülmektedir.

II. KUR'ÂN-I KERİM'DE EMPATİ

Kur'an-ı Kerim'de hikâye edilen bireyler ve toplumlar arasında, birbirlerinin duygularını anlama ve eylem belirlemede empatik yaklaşımların sergilendiğini, hatta toplumu irşat etmede bile bu yaklaşımdan yararlandığını görmekteyiz. Bu konuda aşağıda dört örnek verilmiştir.

1. İbrahim Aleyhisselâm, kavmini tevhide çağırırken, taptıkları varlıkların gerçek Tanrı olmadığını, egemen ve gerçek tek Tanrının bütün kâinatın yaratıcısı olan Allah Tealâ'nın olduğunu, sadece O'na tapınılması gerektiğini anlatıp toplumu bu yönde ikna etmeye çalışırken empati yöntemini kullanmıştır. Empatide karşı tarafı anlamaya çalışırken onun duygu ve düşüncelerini kabul etme zorunluluğu yoktur. Böyle bir durum empati değil sempati olur. Dolayısıyla Hz. İbrahim kavmini ikna etmeye çalışırken önce olaya kendi bakış açıları ile bakarak onları anladığını belirtmiş, daha sonra varılan sonucun doğru olmadığını yine kendi yöntemleriyle belirtmiştir. Örneğin, Hz. İbrahim öncelikle babası Azer'e, "*Putları tanrı olarak mı benimsiyorsun? Doğrusu ben seni ve milletini açık bir sapıklık içinde görüyorum.*"¹⁶ demişti.

Bu uyarısı karşısında kendisini dinlemeyince, Hz. İbrahim, uyarmakla yükümlü olduğu kavmini tevhide çağırmanın yolunu ve Yüce Allah'ın sonsuz hükümlerini, inandıkları varlıkların gerçek Tanrı olamayacağını kendi bakış açıları ile ortaya koymaya çalışmıştır. Şöyle ki; "*İbrahim babası Azer'e 'Seni yaratan, sana iyi bir şekil ve rızık veren Allah'ı bırakıp da putları mı kendine mabud ve ilâh ediniyorsun? Şüphesiz sen de kavmin de Hak'tan uzak apaçık bir sapıklık içindediniz'* demişti."¹⁷ Kavmi kendisini dinlemeyince hem onları ikna etmek için istidlal yollarını öğrenmek, hem gönlü iyice mutmain olmak, hem de kavminin tapmakta olduğu varlıkların gerçek hükümlerinin bulunmadığını göstermek için¹⁸ Yüce Allah ona göklerin ve yerin hükümlerini göstermiştir.¹⁹ Hz. İbrahim, "*Gece olunca bir yıldız gördü. İşte bu benim Rabbim!*" dedi.²⁰ Bu söz inanılarak söy-

¹⁶ En'am, 6/74.

¹⁷ En'am, 6/74.

¹⁸ Zemahşerî, Ebû Kâsım Cârullah, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidit-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl*, th., Muhammed Abdüsselâm Şâhin, Beyrut 1423/2003, II, 38, (Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye).

¹⁹ En'am, 6/75.

²⁰ En'am, 6/76.

lenmiş bir ifade değildir. Çünkü Hz. İbrahim Allah'ı bilmektedir; ve bu sözü istidlal makamında söylemiştir. Hz. İbrahim Allah'ı bilmeseydi babası Azer'i ve kavmini bu olaydan önce tevhid konusunda uyarmazdı. Burada kendisini kavminin yerine koyarak ve onların da düşünce mantığını kullanarak öncelikle empati yoluyla onlarla iletişim kurmayı denemiş, "*Gece bütün aydınlıkları karanlığı ile örtüp gökyüzünde parlayan bir yıldız görünce kavmine*", 'sizin iddianıza göre' ya da 'farz edelim ki' "*Bu benim Rabbimdir.*' dedi. *Sonra yıldız batınca, 'Batınları sevmem.'* dedi.²¹ Bu şekilde batan bir nesnenin ilâh olamayacağını; çünkü batmanın, güçsüzlüğün bir ifadesi olduğunu, bu da gerçek bir ilâhın vasfı olamayacağını belirtmiş olmaktadır. Hz. İbrahim empatik bir yaklaşım sergileyerek öncelikle onlarla iletişim kurmayı denemiş, daha sonra da yanlış bir inanca sahip olduklarını belirtmek istemiştir. Burada empati kurmanın oynadığı en önemli rol, iletişim kurmayı sağlamasıdır. Zira o ana kadar söyledikleri, babası ve kavmi tarafından üzerinde düşünmeye değer bulunmamış, düşünce ve inançlarına hak verir gibi bir pozisyon sergilenince ancak Hz. İbrahim'e kulak vermişlerdir. Bu noktayı gören Hz. İbrahim, sağlam bir bakışın yıldızlardan herhangi birinin ilâh olamayacağını; onları yaratan, doğuşlarını ve batışlarını, bir yerden diğer bir yere gidip ve intikallerini idare eden bir valîğin olduğunu göstermeye çalışmıştır. Karşısındaki yanlış yolda olduğunu bildiği hâlde, "*Bu benim Rabbimdir.*" ifadesini kullanması, olayı karşısındaki bakış açısı ile değerlendirmenin, diğer bir ifade ile empatik yaklaşımın sonucudur. Bu ifade kendi görüşünde mutaassıp olmadığı bir göstergesidir. Karşısındaki sözünü aynen nakletmesi, onu anladığının bir ifadesidir. Bu davranış, karşısındaki ikna etmeye ve doğru noktaya getirmeye daha uygundur. En önemlisi de en iyi iletişim kurma yöntemidir. Hz. İbrahim kendisini duyduklarını ancak dinlemediklerini anlamıştı. Çünkü duymakla dinlemek farklı şeylerdir. Dinleme olmayınca da düşünme ve tefekkür olmaz, doğrulara ulaşamaz. Paylaşılan ortak bir noktanın bulunması hâlinde muhatabı kendi yanına çekmek daha kolaydır. Cedelleşme ve üstün gelme psikolojisi, itici bir fonksiyon icra ederken, ortak noktalarda buluşmak, karşı tarafı anladığını ifade edecek bir sinyal vermek, tarafları birbirine yaklaştırır. Dolayısıyla Hz. İbrahim'in sergilediği bu empatik yaklaşımla artık iletişim kurulmuştur. Bu noktadan sonra kendi doğrularını ortaya koyabilir; onları karşı tarafla paylaşabilir. Empati yoluyla iletişimi sağladıktan sonra tekrar kendi tarafına geçerek delillerle onların iddiasını boşa çıkarabilir. Nitekim yıldız batınca Hz. İbrahim; "*Ben böyle batan şeylere tapmayı sevmem.*' dedi.²² Çünkü mabudun durumunun değişmesi ve bir yerden başka bir yere intikal etmesi doğru değildir. Esasen bunlar cisimlerin niteliklerindedir.²³

Hz. İbrahim, bu kez, Ay'ın doğup etrafa ışık saçtığını görünce önce dediği gibi "*işte bu benim Rabbim*' dedi, *batınca, 'Rabbim beni doğruya erdirmeseydi and olsun ki sapıklardan olurum.'* dedi.²⁴ Daha sonra, "*Güneşi doğarken görünce 'işte bu benim Rabbim, bu daha büyük.'* dedi;

²¹ En'am, 6/76.

²² En'am, 6/76.

²³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 38.

²⁴ En'am, 6/77.

batınca, 'Ey milletim! Doğrusu ben ortak koştuklarınızdan uzağım.' dedi.²⁵ Hz. İbrahim burada son derece güçlü ikna yöntemleri kullanmaktadır. Zira gördüğü yıldızın, kendisine kulluk edilmeye elverişli olmadığını kavmine gösterdikten sonra, ondan daha parlak olanını gözetlemeye başladı. Yeni doğmakta olan Ay'ı gördü. O da gözden kaybolunca, Güneş'in doğmasını bekledi. Çünkü o, Ay'dan daha parlak, daha nurlu, daha büyük ve daha faydalıydı. Bunu onlara karşı delil getirmek ve Güneş'in de yıldızlar gibi sonradan yaratılmış olduğunu göstermek için bu şekilde davrandı.²⁶

İbn Kesîr'in (ö.774/1372) de belirttiği gibi, Hz. İbrahim, burada istidlal makamındadır; bu makamda kavmi ile karşılıklı tartışma hâlinindedir; onların putlara ve sırası ile en parlakları Güneş'e, Ay'a ve Zühre gibi hareket hâlindeki yıldızlara tapmalarının batıl olduğunu açıklıyordu.²⁷ Gözlerin gördüğü bu en parlak üç cismin ilâh olmadığı anlaşılıp kesin delillerle ortaya çıkınca, *"Ben sizin Allah'a ortak koştuğunuz putlardan uzağım."*²⁸ *"Doğrusu ben yüzümü, gökleri ve yeri yaratan Allah'a çevirdim ve ben puta tapanlardan değilim."* dedi.²⁹

Burada görüldüğü gibi empati insanları ikna etme yöntemi olarak da kullanılabilir. Karşı tarafı önce kendi bakış açısıyla anlamak, sonra da ona göre verilecek tepkiyi belirlemek ve bu yolla ona yardımcı olmak gerekmektedir. Bu yardım bazen karşı tarafın yanlış noktada olduğunu belirtmek ve ikna etmek şeklinde de olabilmektedir. Çünkü empatinin temelinde karşı tarafa yardımcı olmak da vardır.

2. Kur'an-ı Kerim'de ikinci bir empati örneğini, bireylerin ana-babalarına karşı sergiledikleri davranışlarda görmekteyiz.

Yüce Allah, insanlara yalnız kendisine tapmalarını ve ana-babaya da iyi ve güzel davranmalarını, onlardan biri veya her ikisi evlâtları yanında iken ihtiyarlayacak olurlarsa, onlara karşı "öf" bile dememelerini, onları azarlamamalarını, ikisine de hep tatlı söz söylemelerini emretmektedir.³⁰ Görüldüğü gibi burada ana-babaya karşı sözlü veya fiilî olarak sergilenecek olumsuz davranışların en alt düzeyi "'öf' bile dememek" olarak ifade edilmektedir. Âyete göre, evlât-ana-baba ilişkilerinde, özellikle yaşlı, bakıma muhtaç olanlara karşı bu kadar hassas davranılması gerekmektedir. Ancak insan psikolojisini en iyi bilen Yüce Allah, kişilerin, bu hassasiyetleri başarılı bir şekilde ortaya koyabilmeleri için empati yapmalarını önermektedir. Öncelikle onları acıyarak merhamet duygularını harekete geçirmelerini ve *"Rabbim! Küçüklüğümde onlar beni nasıl yetiştirmişlerse sen de onları esirge!"*³¹ diyerek, kendisini onların yerine koyup onları anlamaya çalışmalarını, davranışlarını ona göre belirleyip sergilemelerini, bir gün kendilerinin de aynı konuma düşebileceklerini hiç unutmamaları gerektiğini hatırlatmaktadır. Bu dönemde ana-babadan maddî olarak yararlanmak söz

²⁵ En'am, 6/78.

²⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 38.

²⁷ İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ân'i'l-azîm*, I-IV, Kâhire 1400/1980, II, 151, (Mektebetu Dâri't-turâs).

²⁸ En'am, 6/78.

²⁹ En'am, 6/79.

³⁰ İsrâ, 17/23.

³¹ İsrâ, 17/24.

konusu olmadığı için erdemli duyguların harekete geçirilerek olumlu davranışların sergilenmesine katkı sağlanmalıdır. Bunun da en iyi yolu empati kurmaktır. "Şu an onlara ihtiyacım yok, aynı zamanda da güçlüyüm." diyerek, onları ihmal etmek, bütün aşkın değerlerden yoksun olmak demektir. Basit bir empati ile ahlâkî ve aşkın değerler etkin hâle getirilebilir. Zaten birey, Allah'a ve ahirete inanıyor ve yaptıklarının hesabını verme inancı taşıyorsa, bu inanç, evlât konumunda olanların davranışlarına olumlu olarak yansiyacaktır. Ancak bu yansıma her zaman mümkün olmakla beraber, inanç gücünün derecesine göre davranışlara yansıması ve hassasiyetin tezahürü farklı olabilir. İşte bu noktada empati ile daha verimli bir sonuç almak mümkündür. Nitekim Allah Teala burada kişilerin iç duygularını da gözden geçirmelerini önermekte ve içlerindeki niyet, duygu ve düşüncelerini en iyi bilen Allah Teala olduğunu hatırlatmaktadır.³² Zaten empati kurabilmek için duygusal bir iletişim kurmak vaz geçilmez bir unsurdur. Çünkü bu noktada başarılı olabilmek için önce onların duygularına nüfûz etmek, sonra da ona göre davranış belirlemek gerekir.

3. Bireyin yetişmesinde sağlıklı bir iletişim kurmak son derece önemlidir. Meseleyi 'yetim' ve 'öksüz'ler açısından ele alacak olursak, yetimi hem anlamak, hem de onunla sağlıklı bir iletişim kurabilmek için Allah Teala insanlara verdiği nimetleri, içinde buldukları rahat ve huzurlu hayatı hatırlamalarını, geçmişteki yokluklarını ve geldikleri noktayı düşünerek empati kurmalarını ve buna bağlı olarak bir iç muhasebesiyle yetimlere karşı sorumluluklarını seve seve yerine getirmelerini istemektedir. Çünkü maddî getirisi olmayan, manevî eksenli eylemlere yönelmek her zaman kolay olmamaktadır. Onun için yüce Allah Hz. Peygamber'in şahsında insanlara, yetimlere şefkat göstermelerinin gereğine vurgu yaparken, kendisine yetimliği ve yoksulluğunu hatırlatmaktadır. Bu hatırlatma ile yokluğu ve yetimliği yaşamış biri olarak yetim ve kimsesizleri en iyi kendisinin anlayabileceğine işaret etmektedir. Empati de ancak böyle kurulabilmektedir.

"Rabbin şüphesiz sana verecek ve sen de hoşnut olacaksın. Seni öksüz bulup da barındırmadı mı? Seni şaşırılmış bulup doğru yola erdirtmedi mi? Seni fakir bulup zenginleştirmede mi? Öyleyse sakın yetime kötü muamele etme; ve yine sakın bir şey isteyen azarlama; Rabbinin nimetini minnet ve şükranla an!"³³

Unutmamak gerekir ki, yetimlik; yalnızlığın, güçsüzlüğün, yardıma muhtaçlığın ifadesidir. Yetime yapılacak her türlü yardım ve desteğin övgüye ve mükâfata layık görülmesi, dünyevî bir karşılık beklenmeden yapıyor olmasındandır. Yetimin bakımını üstlenenin, yetimle bir akrabalığı yoksa, bu kişi, ilişkilerin daha düzenli ve sıcak yürümesinde büyük bir etken olan fitrî bağdan yoksun demektir. Böyle bir pozisyonda, ilişkilerde, aklın güçlendirilip egemen kılınması kaçınılmazdır. Çünkü duygusal bağın yokluğunu akıl dolduracak, yaşanan zorluk ve sıkıntılar, fitrî duygularla değil, manevî beklenti ve akıl gücüyle göğüslenenecektir. Bu noktada empati iyi bir yardımcıdır. Hatta belki de en çok başvurulacak bir etmen olacaktır.

³² İsrâ, 17/25.

³³ Duhâ, 93/5-11.

Müslüman bir ailede, aile içi davranışların pozitif bir düzlemde yürümesi için şüphesiz birinci âmil imandır; ancak, iman sâiki her an aktif ve etkin olmayabilir. İmanın aktivitesi empati ile desteklendiğinde daha etkin bir işlev göreceği muhakkaktır.

Yüce Allah'ın yetimlerle olan ilişkilerin empati zeminine oturtulmasını istediği bir âyet şöyledir: "*Arkalarında güçsüz çocuklar bırakıp ölecek olsalar, çocuklarının hâli nice olur diye kaygı duyanlar, yetimlere haksızlık etmekten korksunlar, Allah'tan sakınsınlar ve doğru konuşsunlar.*"³⁴

Bu âyet son derece dikkat çekicidir. Yüce Allah yetimlere yapılan muamelenin aynı pozisyonda kendilerine veya kendi çocuklarına yapılmış olması durumunda nasıl bir vaziyet almış olacaklarını düşünerek hareket etmelerini istemektedir. Yüce Allah bununla da yetinmemekte; onlara Allah korkusunu da hatırlatmaktadır. Çünkü Allah korkusunun olmadığı bir yerde hiçbir şeyin garantisi olamaz. Davranışlarda hangi gücün egemen olacağını, neyin belirleyici rol oynayacağını kestirmek mümkün değildir.³⁵

4. Kur'an'da empati kurmamanın yanlış sonuçlarından da bahsedilir. İkili ve toplumsal ilişkilerde ikinci ve üçüncü şahıslara karşı son derece âdil ve objektif davranılması gerektiği İslam değerler sisteminde her hâl ü kârda vurgulanmıştır.³⁶ Kur'an'da, empati kurmaya, söz konusu adaletin sağlanmasına yardımcı olacak bir unsur olarak işaret edildiğini görmekteyiz. Empati kurmayanların düştükleri yanlış bir sonucu Kur'an bize ibretle anlatır ve onları şu şekilde kınar: "*İnsanlardan bazıları, kendileri bir şeyi ölçerek aldıkları zaman tam alan; ama onlara bir şeyi ölçüp tartarak verdiklerinde eksik tutan kimselerin vay haline!*"³⁷

Burada empati eksikliğine açıkça işaret edilerek kendileri söz konusu olduklarında farklı, başkaları söz konusu olduklarında farklı davranmanın ve sonuçta meydana gelen haksızlığın çirkinliğini belirtmekte, olaya bir de karşıdan bakabilselerdi daha farklı davranabileceklerine işaret etmektedir.

Kur'an, aşkın değerlerin empatik düşünme ve davranış belirlemeye olan katkısına da, "*Bunlar büyük bir günde tekrar dirileceklerini sanmıyorlar mı?*"³⁸ ifadesiyle dile getirmektedir.

³⁴ Nisâ, 4/9.

³⁵ Bunun en canlı kanıtını, Observer Gazetesinin AIDS ilaçlarının yetim çocuklar üzerinde denenmesi ve onlara insan muamelesinin reva görülmemesi ile ilgili verdiği haberde görmekteyiz. [Observer: AIDS ilacı yetim çocuklarda denendi:

http://www.martiyazilim.com.tr/marti.php?yol=haberler/vaycanina/2004_2/observeraldsila_ciyetimcocuklardadenendi.htm] (4. 12. 2006). Ayrıca, 'Urla Barbaros Çocuk Köyü'nde olup bitenler hakkında basına yansıyan çocuklara yönelik kötü muamele ile ilgili haberleri de unutmamak gerekir. [<http://www.sabah.com.tr/2006/09/18/gun127.html>]

³⁶ "*Ey İnananlar! Allah için adaleti ayakta tutup gözetin. Bir topluluğa olan öfkeniz sizi adaletsizliğe sürüklemesin; adil olun; bu, Allah'a karşı gelmekten sakınmaya daha yakındır. Allah'tan sakının, doğrusu Allah işlediklerinizden Haberdar'dır.*" Mâide, 5/8. "*Yetim malına, erginlik çağına erişene kadar en iyi şeklin dışında yaklaşmayın; ölçüyü ve tartıyı doğru yapın. Biz kişiye ancak gücünün yeteceği kadar yükleriz. Konuştuğunuzda, akrabalar bile olsa sözünüzde adil olun. Allah'ın ahdini yerine getirin. Allah size bunları öğüt almamız için buyurmaktadır.*" En'am, 6/152. Ayrıca bk. Al-i İmrân, 3/18, 75.

³⁷ Mutaffifin, 83/1-3.

³⁸ Mutaffifin, 83/4.

III. HADİSLERDE EMPATİ VE HZ. PEYGAMBERDEN EMPATİ ÖRNEKLERİ

Yüce Allah, Elçisi Muhammed Aleyhisselâm'dan sonra, ondan daha nazik, kibar, merhametli, bağışlayıcı, anlayışlı, hakkaniyetli, vefalı, emin, âdil, dürüst, ahlâklı ve duygudaş bir insan yaratmadı. Çünkü o son peygamberdi ve dünyaya model olarak gönderilmişti. Bütün insanlığın, her zaman ve her çağda uyabileceği en güzel ve en ideal örnekti. Bu yüzden modellediği davranış ölçüleri sadece evrensel değil, aynı zamanda kıyame- te kadar da geçerli olmalıydı. Hayatı, Allah'tan gelen vahyin bizatihi canlı bir uygulamasıydı; yani o, *yaşayan bir Kur'an*'dı. Bu yüzden o, sadece hitabıyla söylediği sözler değil, aynı zamanda davranış ölçüleriyle de insanlara örnek olmalıydı. Doğumdan ölüme kadar yaşanacak bir hayatın nasıl yaşanması gerektiğini en ince detayına kadar ve en ideal ölçülerle ortaya koymalıydı. Çünkü tebliğle görevlendirildiği din, son dindi. Bu yüzden Yüce Allah elçisi hakkında; "*Habibim sen en yüce ahlâk üzerindesin.*"³⁹ "*Sizden Allah'ı(n rızasını) ve ahiret (mutluluğunu) umanlar için, Allah'ın Elçisi en güzel örnektir.*"⁴⁰ buyurarak ahlâkının mükemmelliğini ve yaşam ölçülerinin modelliğini tescil etmiştir. Sireti de insanlarla olan ilişkilerinin *empati* esasına dayandığının en güzel şahididir.

Hz. Peygamber, bir yetim olarak dünyaya gelmiş, çocukluğunu yoksulluk içinde geçirmişti. Gençlik çağına geldiğinde, *doğruluk* ve *çalışkanlı- ğıyla* ün yapmış; *sevecen* ve *müşfik* davranışları, *dürüst* ve *Hakk'a uygun* yaşamı, *güzel* ve *örnek ahlâkı*, tüm Mekke halkının *hayranlık*, *sevgi* ve *saygısına* mazhar olmuştu. Genç bir adam olduğunda, Muhammed Aleyhisselâm *dürüst bir tüccar*, *nazik*, *müşfik*, *sadık bir eş* olarak tanınma- ya başladı. Daha sonra Medine Devleti'nin başkanı olduğunda *merhametli*, *affedici*, *hayırsever* ve *âdil* bir yönetici olarak isim yaptı.

Bütün insanlığa örnek olarak gönderildiği için onun bütün tutum ve davranışları, beşerî münasebetleri ve Allah'a karşı görevleri en mükemmel ölçüdeydi. Bu yüzden, o, bir *takva*, bir *adâlet*, bir *ahlâk* âbidesiydi. İnsan- lara güzel ahlâkı ve dürüstlüğü sadece telkin etmiyor, hayatı kuşatan bü- tün değerleri aynı zamanda bizatihi yaşayarak en mükemmel bir şekilde hayata geçiriyordu. Kur'an'ın övdüğü bir hasleti herkesten fazla benimsiyor, yasaklanan davranışlardan da, herkesten daha çok sakınıyor- du. Çünkü onun ahlâkı, bizatihi 'Kur'an ahlâkı'ydı.⁴¹ O (s.a.v.) şöyle diyordu: "*Allah merhametli olanlara rahmetle muamele eder. Öyleyse siz- ler yeryüzündekilere karşı merhametli olun ki, semâda bulunanlar da size rahmet etsinler...*"⁴² Çünkü "*insanlara merhamet etmeyene Allah, rahmet- le muamele etmez.*"⁴³

³⁹ Kalem, 68/4.

⁴⁰ Ahzâb, 33/21.

⁴¹ Müslim, Müsâfirîn 139.

⁴² Tirmizî, Birr 16; Ebû Dâvûd, Edeb 66.

⁴³ Buhârî, Tevhid 2, Edeb 27; Müslim, Fedâil 66; Tirmizî, Birr 16.

A-ÇOCUKLARA KARŞI DAVRANIŞLARINDA HZ. PEYGAMBER'DEN EMPATİ ÖRNEKLERİ

Evlât, Allah'ın insana bahsettiği bir nimet, toplumların da geleceği ve teminatıdır. Bekasını sürdürmek isteyen toplumlar, geleceğini sağlam temeller üzerine bina etmek durumundadırlar. Bu temeller çocuklar; yani gelecek nesillerdir. Ana-babaların en önemli görevlerinden biri, iyi nesiller yetiştirmektir. İdeal bir nesil, iyi bir aile terbiyesi ve mükemmel bir eğitimle yetişir. Çocuklarına karşı empati kurabilen aileler, çocuklarını eğitmede daha başarılı oldukları ise bilimsel bir gerçektir.

Hadis literatürüne bakıldığında Hz. Peygamber'in, çocuk olsun yetişkin olsun, diğer insanlarla olan ilişkilerini empati temeli üzerine bina ettiğini görmek zor değildir. Kişilerle yaşına, konumuna, anlayış kapasitesi ve benzeri durumlarına göre konuşur, ona göre davranış sergilerdi.

Empati kurabilmenin en önemli unsurlarından biri sevgi, şefkat ve merhamettir. Çocuklarla çocuklaşmak, onları sevip okşamak, seviyelerine inebilmek şefkat ve merhamet duygularının canlı örnekleridir. Bu duyguların, gerçek anlamlarını Hz. Peygamber'in hayatında bulduklarında ise şüphe yoktur. Çünkü o bir sevgi ve merhamet âbidesiydi. Oğlu İbrahim vefat ettiğinde ağlamış, "Sen de mi Ey Allah'ın Rasûlü?" dediklerinde, "Evet, ben de! Bu rahmet ve şefkat(in ifadesi)dir. Şüphesiz göz ağlar, kalp mahzun olur... Ey İbrahim! Bizler senin ayrılığınla pek mahzun ve kederliyiz." demişti.⁴⁴ Kızının evine gittiğinde, "Oğullarımı bana çağırın!" der, torunlarını getirip kucağına alır, onları okşar, sever, koklardı.⁴⁵ "Kureyş kadınlarının iyisi, çocuklara küçüklüklerinde en şefkatli olanlardır." derdi.⁴⁶ Bir gün göçebe bir Arap, Allah'ın Elçisi'nin çocuklarla oynadığını, onları kucağına alıp, öpüp okşadığını görünce şaşırıldı. "Siz çocukları öpüp okşar mısınız? Biz onları hiç öpüp okşamayız!" dediğinde, ona, şaşkın ve bir o kadar da üzgün bir edâ ile, "Allah gönlünden merhameti söküp almışsa ben ne yapabilirim." cevabını verdi.⁴⁷ Diğer bir nakle göre, Rasûlullah (s.a.v.) bir gün torunu Hasan'ı öperken yanında Akra' b. Hâbis adında biri vardı. Onun bu hareketini tuhaf karşılayarak, "Benim on tane çocuğum var. Fakat onlardan hiçbirini öpmedim." dedi. Bunu duyan Hz. Peygamber onun bu hâline üzülenek "Merhamet etmeyene merhamet olunmaz." buyurdu.⁴⁸ Hz. Peygamber'in çocuklara olan bu sevgi ve şefkat dolu yaklaşımı, onları öpüp okşaması ne kadar empatik ise, söz konusu bedevî ve Akra' b. Hâbis'in çocuklarını hiç öpüp okşamamaları da empatiden o kadar uzaktır; çocukları anlamamak, duygularına nüfuz edememektir; oysa onların da sevgiye, okşanmaya ve ana-baba sevgisine ihtiyaçları vardır.

Allah'ın Rasûlü, çocukları, değer olarak büyükler gibi, fakat duygu ve davranışlarında yaşlarına göre algıladı. Onlarla karşılaştığında selâm verir,⁴⁹ imkân bulduğu her platformda seviyelerine iner, konuşur; kucağına alır,

⁴⁴ Buhârî, Cenâiz 43.

⁴⁵ Tirmizî, Menakıb 30.

⁴⁶ Buhârî, Nafakât 9.

⁴⁷ Buhârî, Edeb 18, 22.

⁴⁸ Buhârî, Edeb 18; Müslim, Fedâil 65; Tirmizî, Birr 12; Ebû Dâvûd, Edeb 156.

⁴⁹ Buhârî, İsti'zân 15.

öper, okşardı.⁵⁰ Bazen onlarla şakalaşır, bazen de oynardı.⁵¹ Mahmûd İbnu'r-Rabî', bir defasında, "Beş yaşında iken Rasûlullah'ın bir kere bir kovadan ağzına su alıp yüzüme püskürttüğünü hatırlıyorum."⁵² demişti.

Enes'in (r.a.) daha henüz oyun çağında, Ebû Umeyr lakabıyla çağrılan bir kardeşi vardı; kuşlarla oynamayı çok sever, sürekli onlarla oynardı. Kuşunun adı Ğumeyr idi veya oynadığı kuşlara Ğumeyr denirdi. Bir gün Ebû Umeyr'i üzgün görünce ona ne olduğunu sordu. Kuşunun öldüğünü söylediler. Hz. Peygamber derhal yanına gitmiş, ona kafiyeli bir şekilde; "Ey Ebû Umeyr, ne yaptı Ğumeyr?!" diyerek onunla önce şakalaşmış, sonra da teselli etmeye çalışmıştır.⁵³

Câbir b. Semure (r.a.) anlatıyor: "(Çocuktum). Rasûlullah (s.a.) ile birlikte ilk namazı kılmıştım. Namaz bitince ailesinin yanına gitmek üzere çıkmıştı. Onunla beraber ben de çıktım. Onu çocuklar karşıladı. Bunun üzerine onların yanaklarını bir bir okşamaya başladı. Benim yanağımı da okşamıştı."⁵⁴ O, çocuklar arasında ayırım gözetmez, herkesle tek tek ilgilenirdi. Ona hizmet eden bir Yahudi çocuğu vardı. Bir gün hastalandı. Allah'ın Elçisi haberini alınca kalkıp ziyaretine gitti.⁵⁵ Mekke'ye geldiğinde kendisini, Abdulmuttaliboğullarının çocukları karşılamıştı. Resûl-i Ekrem (s.a.) onlardan birini önüne, diğerini de arkasına bindirmişti.⁵⁶ Bir gün namaz kılarken, torunu Umâme bt. Zeyneb ve Ebû'l-'Âs b. Rabîa yanına gelmişti. İkisini de sırtına aldı. Secdeye gittiğinde onları incitmeden yere koyuyor, kalktığında yine sırtına alıyordu.⁵⁷

Abdullah b. Şeddâd, bu olaya benzer babasının bir hatırasını şöyle nakleder. Bir gün babam dedi ki: "Resûlullah akşam veya yatsı vakitlerinden birinde yanımıza gelmişti. Hasan veya Hüseyin'den birini yanında taşıyordu. Namaz kılmak için çocuğu yere bıraktı; sonra öne geçti. Ardından tekbir getirip namaza durdu. Sonra namaz sırasında uzunca bir secde yaptı. Secde çok uzadığı için başımı kaldırıp baktım. Çocuğun Resûlullah'ın sırtına binmiş bir vaziyette beklediğini gördüm. Hemen secdeme döndüm. Namaz bitince; "Ey Allah'ın Rasûlü! Namaz sırasında öyle uzun bir secde yaptınız ki, bir hadise oldu veya vahiy indi zannettik!" dediler. "Hayır! Bunlardan hiçbirisi olmadı. Fakat, oğlum sırtıma binmişti. Acele edip hevesi geçmeden sırtımdan indirmeyi uygun görmedim (kendisi ininceye kadar bekledim)."⁵⁸ buyurdu.

Ya'la b. Mürre (r.a.) anlatıyor: "Bir grup sahabî, Rasûlullah'la birlikte davet edildikleri bir yere gidiyorlardı. Yolda, torunu Hüseyin'e rastladılar; çocuklarla oynuyordu. Rasûlullah çocuğu görünce ilerleyip cemaatin önüne geçti ve Hüseyin'i tutmak için ellerini açtı. Çocuk ise sağa sola kaçmaya başladı. Rasûlullah da onu takliden sağa sola koşarak tutuncaya kadar peşinden koştu. Yakalayınca ellerinden birini çenesinin altına diğerini de

⁵⁰ Buhârî, Edeb 22.

⁵¹ Buhârî, İlm 18.

⁵² Buhârî, İlm 18.

⁵³ Buhârî, Edeb 81, 112; Müslim, Edeb 30; Ebû Dâvûd, Edeb 69; Tirmizî, Salât 131, Birr 57.

⁵⁴ Müslim, Fezâil 80.

⁵⁵ Buhârî, Cenâiz 80, Mardâ 11; Ebû Dâvûd, Cenâiz 5; Ahmed b. Hanbel, III, 280, no. 14010.

⁵⁶ Nesâî, Menâsik 121.

⁵⁷ Buhârî, Salât 106; Müslim, Mesâcid 41-43; Ebû Dâvûd, Salât 165.

⁵⁸ Nesâî, İftitah 83.

ensesine koyup öptü ve; "Hüseyin bendendir, ben de Hüseyin'denim! Kim Hüseyin'i severse Allah da onu sevsin..." buyurdu.⁵⁹

Ummu Hâlid adında bir sahabî küçükken babasıyla birlikte Hz. Peygamber'e gitmişti. Bu arada Nübüvvet mührüyle oynamaya başladı. Babası onu azarladı. Allah'ın Rasûlü, "Onu bırak!" dedi. Sonra çocuğa döndü. Üzerinde sarı bir elbise vardı. "Bu elbise sırtında paralansın!" diye dua emiş ve onunla şakalaşmıştı.⁶⁰

Bütün bu örnekler, Hz. Peygamber'in çocuklara karşı ne kadar empatik olduğunu, onları anlayıp ona göre davrandığını ve seviyelerine inip duyularına göre hitap ettiğini göstermektedir.

B- AİLE BİREYLERİNE KARŞI DAVRANIŞLARINDA HZ. PEYGAMBER'DEN EMPATİ ÖRNEKLERİ

Ana-baba ve çocuk ilişkilerinin sağlıklı yürümesinde en önemli etken, karşılıklı iletişim kurmayı ve empatik davranmayı başarabilmektir. İletişim için sadece bilgi yetmemekte; sabır, anlayış ve sevgi ile beraber empatiyi de içselleştirmek gerekir. Kuşaklar arası çatışma diye ifade edilen anlaşmazlıkların çoğu empati kuramamak ve tarafların birbirlerini anlayamamasından kaynaklanmaktadır. Hassasiyet gerektiren bir algılama biçimi olan empati, fevriliği kabul etmez. Bütün olaylar karşısında düşünmeyi ve teeni ile hareket etmeyi gerektirir. Aksi takdirde sergilenecek tepkisel davranışlar yanlış olur ve istenmeyen sonuçlar doğurabilir.

İnsan sosyal bir varlıktır; tek başına yaşaması mümkün değildir; hayata, tamamen ana-babaya bağımlı olarak onların bakım ve korunması altında başlar. Ana rahminden başlayıp yetişkin bir birey oluncaya kadar, bedensel ve ruhsal gelişiminin her aşamasında ana-babanın emeği vardır. Bu yüzden ana-babanın, evlâdı üzerinde emeği ve hakkı çöktür.

İslâm dini aileye büyük önem verir. Çünkü aile, toplumun çehiirdeğidir. Ailenin temel unsurları anne, baba, evlât ve -varsa- hizmetçilerdir. Aile fertlerinin karşılıklı hak ve görevleri vardır. Evlâtlar açısından bakıldığında, aile içerisinde en çok hakka sahip olan annelerdir. Çünkü evlâda en çok emek veren, ona en çok hizmeti geçen annedir. Onun evlâda yönelik sıkıntıları hâmile kaldığı andan itibaren başlar ve ömür boyu devam eder.

Evlâdın, ana-babanın sunduğu hizmeti maddî bir karşılıkla ödemesi elbette mümkün değildir. Bu gerçeğin bir ifadesi olarak 'ana-baba hakkı ödenmez', denmiştir. Buna karşılık evlâdın yapabileceği tek şey, ana-babanın kendisine sunduğu annelik ve babalığın idrakinde olması, minnettarlığının şuurunda olduğunu ana-babasına ihsas ettirmesi, zamanı geldiğinde üzerine düşeni yapmasıdır.

Evlât üzerinde annenin hakkı üç kat daha fazla olmakla beraber babanın da evlâdı üzerinde hakkı vardır. Çocuğun maddî ihtiyaçlarının karşılanması, bakımı ve terbiye sorumluluğu, İslamiyete göre babaya aittir.

⁵⁹ İbn Mâce, Sunne 11.

⁶⁰ Buhârî, Edeb 17.

Ayrıca doğumdan sonra annenin maruz kaldığı mağdî ve mânevî sıkıntılara o da ortak olmuştur. Şu halde evlât her ikisine de borçludur ve onlara medyûn-u şükrandır.

Anne ve babanın değerini bilip, onları Allah'ın rahmet ve mağfiretine ulaşmaya vesile sayanlar, bu dünyada da, öteki dünyada da en talihli insanlardır. Onların varlıklarını bir yük kabul edip, hayatlarına karşı bıkkınlık gösterenler ise, bahtı kara nasipsiz insanlardır. Çünkü ana-babaların her şeyin üstünde hakları vardır.

Hz. Peygamber yetim yetişti. Ana-babasına bizzat hizmet etme imkânı bulamadı; fakat anne ve babanın ne demek olduğunu çok iyi biliyordu. Nakledildiğine göre Câhime isimli bir sahabî, Rasûlullah'tan savaşa katılmak için izin istemişti. Hz. Peygamber ona annesinin sağ olup olmadığını sordu. "Evet!" cevabını alınca, "(Git) Annene hizmet et! Çünkü Cennet annelerin ayakları altındadır."⁶¹ buyurdu.

Ana-babaya hizmet; muhtaç olmaları durumunda onların yeme, içme ve giyim gibi ihtiyaçlarını karşılamak, eziyet etmemek, ağır söz söylememek, yaşlılık ve hastalıklarında bakmak, vefatlarında defnetmek... gibi hizmetleri kapsar.⁶²

Rasûlullah'ın eşlerinden Esmâ (r.a.), bir defasında, henüz Müslüman olmamış annesi kendisine geldiğinde; "Ya Rasûlallah! Annem bana geldi. Benden ilgi bekliyor. Kendisiyle ilgilenip yardım edeyim mi?" diye sormuş, bu soruya Hz. Peygamber, "Evet! Onunla ilgilen!" cevabını vermiştir.⁶³ Kur'an'ın⁶⁴ yanı sıra, bu hadiste de belirtildiği gibi anne veya baba gayri müslim bile olsa, onlara ilgi göstermek, dünya ile alâkalı hizmetlerinde kusur etmemek gerekir. Bütün bu karşılıklı hak ve görevleri ideal düzeyde yerine getirebilmek için empatinin içselleştirilmesi gerektiğinde ise şüphe yoktur.

Evlilik hayatının da uyumlu bir şekilde yürütmesinde empatinin payı büyüktür. Bilimsel araştırmalar evlilik uyumunu belirleyen en anlamlı unsurun empati olduğunu belirtmektedir. Eşler birbirlerine empati kurabilirlerse, bir olumsuzluk durumunda, niye öyle davrandıklarını daha iyi anlayıp hoş karşılayabilirler. Çünkü empati, olumsuzluklar karşısında bağışlamayı ve unutmayı sağlayan bir işlev de görebilmektedir.⁶⁵

Hz. Peygamber'in aile hayatı empati örnekleriyle doludur. O, eşlerine sevgi ve şefkatle muamele eder, onlara ev işlerinde yardım ederdi. Keçisini sağır, söküklerini diker, kendi işini kendisi görürdü.⁶⁶ Ashabına, "Sizin en hayırlınız, ailesine karşı en iyi davrananınızdır." derdi.⁶⁷

Hiz. Âişe bir hatırasını şöyle anlatır: "Bir gün Allah'ın Rasûlü, yanımda iki cariye Buas Savaşı ile ilgili hamâsi türküler söylerken çıkageldi. Gidip

⁶¹ Nesâî, Cihâd 6.

⁶² Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1971, VI, 3846, (Eser Kitabevi).

⁶³ Müslim, Zekât 49, 50.

⁶⁴ Lokmân, 31/15.

⁶⁵ <http://www.ntvmsnbc.com/news/191390.asp?cp1=1>

⁶⁶ Ahmed b. Hanbel, VI, 256, no. 26237.

⁶⁷ İbn Mâce, Nikâh 50; Dârimî, Nikâh 55.

yatağın üzerine yan üstü uzandı ve yüzünü de ters tarafa çevirdi. Derken babam Ebû Bekir içeri girdi. "Rasûlullah'ın evinde şeytan çalgısı öyle mi?!" diyerek hemen oracıkta beni azarladı. Bunun üzerine Rasûlullah ona döndü ve, "Bırak onları (söylesinler!)" buyurdu. Onlar sohbe talip dikkatlerini bizden çekince, ben cariyelere göz işareti yaptım da kalkıp gittiler."⁶⁸

Hız. Aışe devamla der ki: "Bir bayram günüydü. Siyahîler, mescidde kılınç-kalkan oyunu oynuyorlardı. Ben mi Resûlullah'tan taleb ettim, yoksa o mu kendiliğinden arzuladıydı (hatırlamıyorum). "Seyretmek ister misin?" buyurdular. Ben, "Tabii!" dedim. Kalktı, beni arka tarafına aldı, yanağım yanağına dayalı olduğu halde dikilip seyrettik. O, "Ey Erfideoğulları göreyim sizi (oynayın)!" diyordu. Ben usanıncaya kadar böyle devam ettik. Usandığımı farkedince, "Yeter mi?" buyurdular. Ben, "Evet!" dedim. "Öyleyse git!" dediler."⁶⁹

Allah'ın Rasûlü, kızı 'Fatıma ziyaretine geldiğinde ayağa kalkar, ona doğru yönelir, elinden tutar, önce onu öper, sonra da yer verir, oturturdu.⁷⁰ O, hizmetçilerine karşı da çok müşfik ve empatik davranırdı. Hız. Enes'i (r.a.) çağırduğunda son derece yumuşak ve gönül alıcı bir edâ ile "Evlâdım!" diye seslenir,⁷¹ ona ve diğer azatlısı Zeyd'e (r.a.) öz evlâdı gibi muamele ederdi. Bizatihi Enes (r.a.), on yıl hizmetinde bulunduğu Resûl-i Ekrem'in, ona, bir kez olsun, herhangi bir işten dolayı, "Bunu niçin böyle yaptın?" veya "Niçin böyle yapmadın?" demediğini nakleder. Ashabına, "Hizmetçileriniz sizin kardeşlerinizdir. Allah onları sizin elinizin altına (yönetiminize emanet olarak) vermiştir. Kimin sorumluluğu altında böyle bir kardeşi varsa ona yediğinden yedirsin, giydiğinden giydirsin ve ona gücünün yetmeyeceği bir iş yüklemesin; eğer ona ağır bir iş yüklerse, ona yardım etsin!"⁷² derdi.

Bir gün azatlısı Zeyd'in oğlu Usâme'yi, 'Arfe'den Müzdelife'ye kadar, Fadl b. 'Abbâs'ı da Müzdelife'den Mina'ya kadar bineğinin arkasına bindirdiği nakledilir.⁷³ O, aileden biri olarak kabul ettiği Üsâme'yi bir yere giderken beraberinde götürdüğünde arkasına bindirir, öyle giderdi.⁷⁴

Ebû Bekr'in (r.a.) naklettiğine göre, Rasûlullah (s.a.v.) bir defasında, "Emri ve sorumluluğu altında bulunanlara kötü muamele eden kimse cennete girmeyecek" demişti. "Ey Allah'ın Rasûlü! Siz bize, 'Bu ümmet, köle ve yetimi en çok olan ümmettir.' diye haber vermediniz mi?" dediler. Resûl-i Ekrem; "Evet! Öyleyse onlara çocuklarınıza verdiğiniz değer gibi değer verin ve yediklerinizden yediniz!" buyurdu.⁷⁵

⁶⁸ Buhârî, İydeyn 2, 3, Cihâd 81; Müslim, İydeyn 19.

⁶⁹ Buhârî, İydeyn 2, Cihâd 81; Müslim, İydeyn 19.

⁷⁰ Ebû Dâvûd, Edeb 144; Tirmizî, Menâkıb 60.

⁷¹ Tirmizî, İlm 16.

⁷² Buhârî, İmân 22.

⁷³ Buhârî, Hacc 22, 101.

⁷⁴ Buhârî, Cihâd 59, 127, Meğâzî 49, 77, Tefsîr Sûre 3, 15, Merdâ 15, Libâs 98, Edeb 115, İsti'zân 20; Müslim, Hac 147, Cihâd 116, Ebû Dâvûd, Menâsik 56, 63, Tirmizî, Hac 54, İbn Mâce, Menâsik 84; Dârimî, Menâsik 34; Ahmed b. Hanbel, I, 72, 75, 76, 81, 157.

⁷⁵ İbn Mâce, Edeb 10; Ahmed b. Hanbel, I, 12.

C- DİĞER İNSANLARA KARŞI DAVRANIŞLARINDA HZ. PEYGAMBER'DEN EMPATİ ÖRNEKLERİ

Resûl-i Ekrem (s.a.v.), insanî ilişkilerini, *sevgi, hoşgörü, şefkat* ve *merhamet* üzerine bina etmişti. Bütün insanlara *nezaket, sevgi* ve *şefkatle* muamele eder, düşmanlarına bile sert ve ölçüsüz davranmazdı. Allah Teala, Elçisinin bu özelliğine, "(Ey Rasûlüm!) Allah'ın rahmeti sayesinde, sen insanlara karşı yumuşak davrandın. Eğer kaba ve katı yürekli olsaydın, insanlar çevrenden dağılır giderlerdi."⁷⁶ sözleriyle temas etmektedir.

"Müminler, birbirlerini sevmeye, birbirlerini acımada ve birbirlerine şefkat göstermede bir vücut gibidirler. O vücudun herhangi bir organı rahatsızlandığında, diğer organlar da uykusuzluk ve rahatsızlık gibi nedenlerle etkilenir ve hastalanırlar."⁷⁷ sözleri de o yüce peygambere aittir. Hz. Peygamber bu sözleriyle bütün müminlerin birbirlerine karşı empati kurarak muamele etmelerini teşvik etmeye ve esasında empatik davranmanın müminlerin övülen bir hasleti olduğunu ifade etmektedir. Hz. Peygamber'in bu mesajı, Müslümanın her hareketine ve hayatın bütün alanlarına yön verecek niteliktedir. Çünkü o her şeyi *sevgi* üzerine bina etmiş *rahmet* peygamberiydi.⁷⁸ Onun *sevgi* ve *merhamet* belli bir kesime değil, *inancı, rengi, ırkı, makam* ve *cinsiyeti* ne olursa olsun, Allah'ın yarattığı tüm mahlûkata yönelikti. Nitekim bir ara bazı insanlar Allah'ın Elçisine gelerek müşriklere beddua etmesini istedi, bu istek karşısında yüzünün rengi değişti ve, "*Ben dünyaya beddua etmek için gönderilmedim; ben sadece rahmet olarak gönderildim.*" cevabını verdi.⁷⁹

İnsanların kusurlarını asla yüzlerine vurmaz, azarlayıp ayıplamazdı. Gördüğü hatalardan dolayı insanları uyarırken, herhangi bir şahsı hedef almaz, isim zikretmezdi; dolaylı ifadeler kullanır; "*Bazı kimselere ne oluyor da şöyle şöyle yapıyorlar.*"⁸⁰ diyerek, sadece o hareketin doğru olmadığını açıklardı.

Statüsü ve konumu ne olursa olsun herkese eşit davranır, insan olarak herkese aynı değeri verirdi. Makam ve statüsünü kullanarak hiç kimseyi ezmediği gibi başkalarının ezmesine de müsaade etmezdi.⁸¹

Muaviye b. Süveyd bir hatırasını şöyle anlatır: "Bir gün hizmetçimize bir tokat attım ve kaçtım. Sonra öğlen olmadan eve döndüm. Babamın arkasında namaz kıldım. Babam hizmetçiyi de beni de çağırdı. Sonra hizmetçiye, 'Misilleme (onun yaptığınının aynısı) yap!' dedi. Fakat hizmetçi beni affetti. Bunun üzerine babam şöyle dedi: 'Biz Mukarrinoğulları, Rasûlullah'ın (s.a.v.) zamanında bir tek hizmetçimiz vardı. Ona birimiz bir tokat attı. Bu hadise Rasûlullah'ın kulağına gitti. Bunun üzerine 'Onu azad edeceksiniz!' buyurdu. Kendisine, 'Ondan başka hizmetçileri yok!' dediler.

⁷⁶ Al-i İmrân, 3/159.

⁷⁷ Buhârî, Edeb 27; Müslim, Birr 66.

⁷⁸ Enbiyâ, 21/107.

⁷⁹ Müslim, Birr 87.

⁸⁰ Buhârî, Ezân 92.

⁸¹ Buhârî, İman 22, Itk 15, Edeb 44; Müslim, Eymân 40; Ebû Dâvûd, Edeb 133; Tirmizî, Birr 29.

Bu kez, 'Öyleyse onun hizmetinden yararlanşınlar. Fakat ne zaman imkân bulurlarsa derhal onu serbest biraksınlar!' buyurdu."⁸²

Ebû Hureyre (r.a.) de Hz. Peygamber'in, "Birinize hizmetcisi yemeğini getirdiğinde, beraber yemek üzere onu sofraya oturtsun. Oturtmayacaksa bari bir iki lokma veya bir iki yiyecek versin. Zira yemeğin pişirme zahmetini o çekmiştir."⁸³ buyurduğunu nakleder.

Ebû Mes'ud el-Bedrî (r.a.) de şöyle bir hatırasını nakleder: "Ben köleme kamçıyla vuruyordum. Arkamdan bir ses işittim. 'Ebû Mes'ûd, bilesin ki!' diyordu. Öfkeden sesi tanıyamadım. Bana yaklaşınca onun Resûlullah (s.a.v.) olduğunu gördüm. O hâlâ 'Ebû Mes'ûd bilesin ki! Ebû Mes'ûd bilesin ki!' diyordu. Kamçıyı elimden attım. Yanıma geldiğinde, 'Ebû Mes'ûd! Bilesin ki Allah'ın senin üzerindeki gücü, senin bu kölenin üzerindeki gücünden daha fazladır.' buyurdu. Bunun üzerine, 'Bundan sonra ebediyen köle dövmeyeceğim' dedim."⁸⁴ Hz. Peygamber'in Ebû Mes'ud'a Allah'ın gücünü hatırlatması onu empati kurmaya sevkedecek niteliktedir.

Bir defasında Mescidin içinde, bevl etmeye kalkışan bir bedeviye müdahale etmeye kalkışanlara mâni olmuş, o engin hoşgörüsü ve empatik tavrıyla, "*birakın ihtiyacını görsün*" dedikten sonra, işini bitirince bir kova su döktürerek o yeri temizletmişti.⁸⁵

O, dinî tebliğde de son derece müşfik davranırdı. Ebû Mûsa (r.a.) anlatıyor: "Rasûlullah, beni ve Muaz'ı Yemen'e göndermiş ve, 'İnsanları dine (tatlılıkla) davet edin. Müjdeleyin, nefret ettirmeyin. Kolaylaştırın, zorlaştırmayın. Uyumlu olun, geçimsiz olmayın.' diye tenbih etmişti."⁸⁶

Hz. Peygamber, insanların isteklerini yerine getirmede de durumlarını dikkate alırdı. Bir gün Ebû Zerr (r.a.) görev istemiş, Resûl-i Ekrem'e, "Ey Allah'ın Rasûlü! Beni memur tayin edemez misin?" demişti. Bu söz üzerine, elini Ebû Zerr'in omzuna vurarak; "Ey Ebû Zerr, sen zayıfsın, memurluk ise bir emanettir. Hakkını veremediğin takdirde kıyamet günü rüsvaylık ve pişmanlıktır. Ancak kim onu hakederek alır ve vazifesi gereği üzerine düşen sorumlulukları eksiksiz yerine getirirse o başka."⁸⁷ buyurdu. Ebû Dâvud'un bir nakli; "Ey Ebû Zerr, ben seni zayıf görüyorum. Ben kendim için istediğimi senin için de isterim. Sakın iki kişi üzerine âmir olma, yetim malına da velilik yapma!"⁸⁸ şeklindedir. Hz. Peygamber, Ebû Zerr'in durumunu dikkate alarak, "Ben senin yerinde olsam ağır sorumluluk gerektiren yöneticilik istemem." demeye getiriyor. Aslında Hz. Peygamber burada empati gereği Ebû Zerr'i düşünmektedir. Çünkü yetenek ve karakteri bu göreve müsait değildi.

⁸² Müslim, Eymân 31; Tirmizî, Nüzûr 14; Ebû Dâvûd, Edeb 133.

⁸³ Buhârî, Et'ime 55, Itk 18; Tirmizî, Et'ime 44; Ebû Dâvûd, Et'ime 51; Müslim, Eymân 42.

⁸⁴ Müslim, Eymân 34; Ebû Dâvûd, Edeb 133; Tirmizî, Birr 30.

⁸⁵ Buhârî, Vudû' 58, Edeb 35, 80, Tahâret 98-100; Müslim, Tahâret 98-100; Ebû Dâvûd, Tahâret 136; Tirmizî, Tahâret 112; Nesâî, Tahâret 44; Miyâh 2; İbn Mâce, Tahâret 78; Dârimî, Vudû' 62; Muvattâ', Tahâret 111; Ahmed b. Hanbel, II, 239.282, 503, III, 110,114, 167, 191, 226.

⁸⁶ Buhârî, Megâzî 60, İcâre 8, İstitâbe 2, Ahkâm 7, 12; Müslim, Cihâd 7, Eşribe 71; Ebû Dâvûd, Hudûd 1; Nesâî, Tahâret 4.

⁸⁷ Müslim, İmâret 17; Ebû Dâvûd, Vesâyâ 4; Nesâî, Vesâyâ 10.

⁸⁸ Ebû Dâvûd, Vesâyâ 4; Nesâî, Vesâyâ 10..

Hız. Peygamber, biri kendisine gelip de durumunu rahat bir şekilde arzdemeyenlere rahatlatıcı sözler söyler, rahatlatmaya çalışırdı. Bir gün yanına bir adam geldi. Bir müddet onu dinledikten sonra korkudan omuzları titremeye başladı. Bunun üzerine Resûl-i Ekrem; "Sakin ol! Ben bir kral değilim, ben güneşte kurutulmuş et yiyen bir kadının oğluyum."⁸⁹ diyerek onu rahatlatmaya çalıştı.

Her işte mutedil olmayı sever, aşırılıklara karşıydı. Bütün aşırılıklar empati kurmaya engeldir. Müspet manada aşırılıklar, ileride ihmale; ihmal anlamında aşırılıklar ise ideal olan uygulamaların ihmaline yol açar. Birkaç sahabî evine giderek Resûlullah'ın eşlerine evdeki ibadetini sordular. Fakat aldıkları cevap onları tatmin etmedi. Hız. Peygamber'in ibadetini azımsar gibi oldular. "Rasûlullah kim, biz kimiz? Allah O'nun geçmiş ve gelecek bütün günahlarını affetmiştir (bu sebeple O'na az ibadet de yeter) dediler. İçlerinden biri, "Ben artık hayatım boyunca her gece namaz kılacağım"; ikincisi, "Ben de hayatım boyunca hep oruç tutacağım, bir günü bile terk etmeyeceğim."; üçüncüsü ise, "Ben de eşimi tamamen terkedip, onunla beraber olmayacağım." dedi. Bilâhère durumdan haberdar olan Hız. Peygamber onları çağırarak; "Sizler böyle böyle söylemişsiniz öyle mi? Allah'a yemin olsun ki, O'ndan en çok korkanınız ve yasaklarından en çok kaçınanınız benim. Fakat buna rağmen, bazen oruç tutarım, bazen tutmam, namaz kılarım, uyurum da; eşlerimle beraber de olurum. Benim sünnetim budur, kim sünnetimi beğenmezse benden değildir" buyurdu.⁹⁰ Burada söz konusu sahabîlerin yapmaya çalıştıkları şey, empatik değildir. Eşleri ve aile bireylerini ihmal etmek, onların duygularını hiçe saymak bencilliktir. Hız. Peygamber buna müdahale etmiştir. Çünkü daha çok ibadet yapma adına başkalarının hakkını ihlâl etmek doğru ve empatik değildir.

Hız. Peygamber sözlü ve fiili olarak başkasına rahatsızlık vermemeye özen gösterdiği gibi beden diliyle de rahatsızlık vermemeye dikkat ederdi. Saçları dağınık olup görüntüsüyle çevreye rahatsızlık verenleri uyardığı gibi⁹¹, ter kokularıyla rahatsızlık verilmemesi için de haftada en az bir kere yıkanmayı tavsiye etmiş, bu yüzden Cuma günü gusul boy abdesti almayı buluş çağına ermiş herkese vacip derecesinde sünnet kılmıştır.⁹² Ayrıca ağız kokularına meydan vermemek için diş temizliğine, imkân bulduğunda güzel koku sürünmeye de büyük önem vermiştir.⁹³ Bu uyarılara göre hareket etmek empatik davranışın bir gereğidir.

Allah'ın Rasûlü darda kalanları en iyi anlayanlardandı. Yolculuk esnasında geride kalır, kabilede hayvanı zayıf olanları terkisine alır, kabileye yetiştirmek için de zayıf hayvanları sürer ve sahibine dua ederdi.⁹⁴

O muhtaç olanlarla da yakından ilgilenirdi. Ebû Eyyûb el-Ensârî'den nakledildiğine göre, bir adam tedirgin bir şekilde acele ile Hız. Peygamber'in bineğinin gemine yapışarak önünü kesti ve, "Ey Allah'ın Rasûlü bana

⁸⁹ *İbn Mâce*, Et'ime 30.

⁹⁰ *Buhârî*, Nikâh 1; *Müslim*, Nikâh 5; *Nesâî*, Nikâh 4.

⁹¹ *Ebû Dâvûd*, Libâs 17.

⁹² *Muvattâ'*, Cumu'a 2.

⁹³ *Buhârî*, Cumu'a 2, 3, 12, Ezân 161, Şehâdât 18; *Müslim*, Cumu'a 5; *Muvattâ'*, Cumu'a 4; *Ebû Dâvûd*, Tahâret 129; *Nesâî*, Cumu'a 6, 8; *Tirmizî*, Salât 381.

⁹⁴ *Ebû Dâvûd*, Cihâd 103.

öyle bir amel söyle ki beni cennete götürsün!" dedi. Onun bu tavrını beğenmeyen çevredekiler, "Ne oluyor, ne oluyor?" diyerek ona engel olmak istediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "Ne olacak, belki bir ihtiyacı var!" buyurdu ve onların müdahalesine engel oldu. Akabinde; "Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmadan O'na kulluk edersin, namazı kılarırsın, zekâtı verirsin, silâ-ı rahim yaparsın!" dedi ve bineğinin gemini/yularını bırakmasını söyledi.⁹⁵ Hz. Peygamber önce onu empatik bir yaklaşımla anlamaya çalıştı. Bu sebeple kaba da olsa onun bu tavrını anlayışla karşıladı. Sonra sorusuna uygun bir şekilde cevap vererek onu rahatlatı.

Hz. Peygamber, problemlerin çözümünde katı davranmaz duruma göre alternatifler sunardı. Bir adam Rasûlullah'a (s.a.v.) gelerek, "Helâk oldum, ey Allah'ın Rasûlü!" dedi. Allah'ın Elçisi, "Seni helak eden şey nedir?" diye sordu. Adam; "Ramazan içinde hanımım ile temasta buldum!" dedi. Resûlullah; "Öyleyse bir köle azad et!" buyurdu. Adam; "Kölem yok ki!" dedi. Allah'ın Elçisi, "Üst üste iki ay oruç tut!" buyurdu. Adam; "Tahammül edemem ki!" dedi. Resulullah; "Öyleyse altmış fakir doyur!" buyurdu. Adam; "Bu kadar yiyeceği bulamam!" dedi. Bunun üzerine Allah'ın Elçisi, adama; "Otur!" dedi. Adam oturdu. Bu şekilde beklerken biri bir sepet hurma getirdi. Allah'ın Elçisi, "Haydi bunu götür ve tasadduk et!" buyurdu. Adam; "Ey Allah'ın Resulü! Seni Hak ile gönderen Zat'a yemin olsun ki, şu Medine'de yaşayan aileler içerisinde buna bizden daha muhtaç bir aile yoktur!" dedi. Allah'ın Elçisi bu kez, "Öyleyse haydi götür, ailene yedir!" buyurdu.⁹⁶

Bir gün yolda yürürken ona arkadan bir bedevî yetişti. Resûl-i Ekrem'in (s.a.) üzerinde kenarları sert bir hırka vardı. Bedevî hırkadan tutup onu kuvvetle çekti. O kadar ki hırkanın kenarı boynunu zedeledi. Bedevî sert ve kaba bir edâ ile; "Ey Muhammed! Yanındaki Allah'ın malından bana da verilmesini emret!" dedi. Resûl-i Ekrem adama döndü, baktı ve güldü. Sonra da ona bir şey söylemeden bir şeyler verilmesini emretti.⁹⁷

Kays b. Sa'd b. Ubâde (r.a.) bir hatırasını şöyle anlatır: "Bir gün Allah'ın Rasûlü bizi, evimize ziyarete gelmişti. 'Esselâmü aleyküm ve rahmetullah!' dedi. Babam, Rasûlullah duymayacak şekilde çok hafif bir sesle selamını aldı. Babama, 'Resulullah'a izin vermiyor musun?' dedim. O, 'Bırak, bize daha çok selam versin!' dedi. Resûlullah tekrar; 'Esselâmü aleyküm ve rahmetullah!' dedi. Babam Sa'd yine hafif bir sesle selamını aldı. Sonra Rasûlullah üçüncü kez, 'Esselâmü aleyküm ve rahmetullah!' dedi. Babamın kısık sesini duymayınca geri döndü. Bu kez babam Sa'd, peşine düştü ve; 'Ey Allah'ın Rasûlü, ben senin selâmını işitiyordum. Fakat, bize daha fazla selâm vermen için selâmını alçak sesle alıyordum.' dedi. Bunun üzerine Rasûlullah onunla birlikte geri döndü. Ondaki su iste-yip yıkandı. Sonra Sa'd, zaferan veya versle boyanmış bir havlu verdi, ona sarındı; daha sonra ellerini kaldırıp; 'Allah'ım, Sa'd b. Ubâde ailesine mağ-firet ve rahmet buyur!' diye dua etti. Sonra yemek yedi. Geri dönmek

⁹⁵ Buhârî, Zekât 1, Edeb, 10; Ahmed b. Hanbel, V, 372.

⁹⁶ Buhârî, Saım 30, Hibe 20, Nafakât 13, Keffârât 2-4; Müslim, Sıyâm 81; Ebû Dâvûd, Tahâ-ret 123, Saım 37; Tirmizî, Saım 28; İbn Mâce, Sıyâm 14; Dârimî, Saım 14; Ahmed; b. Hanbel, I, 297, II, 241, 281, V, 146.

⁹⁷ Buhârî, Libâs 18, Humus 19, Edeb 68.

istediğinde Sa'd, bir binek hazırladı. Üzerine kadife bir örtü yaymıştı. Rasûlullah merkebe bindi. Sa'd, bana, 'Ey Kays, Rasûlullah'a refakat et!' dedi. Ben de refakat ettim. Yolda Allah'ın Rasûlü bana, 'Benimle sen de bin!' dedi, ben binmek istemedim; bunun üzerine 'Ya binersin, ya dönersin!' buyurdu. Ben de geri döndüm."⁹⁸ Burada da Hz. Peygamber'in son derece empatik davrandığını görmekteyiz.

Allah Rasûlü mahremiyete dikkat eder, başkalarını rahatsız edecek bakışlardan sakınırdı. Birinin kapısına gittiğinde, yüzüyle kapıya dönmezdi. Sağ veya sol omzunu çevirir, sonra selâm verirdi. Çünkü o zamanlar kapılarda örtü yoktu.⁹⁹

Gönlü olmadan bir kızın başka biriyle evlendirilmesine müsaade etmezdi. Bir gün genç bir kız, Rasûlullah'a (s.a.v.) gelerek; "Babam beni istemediğim biriyle evlendirdi." diye şikâyet etti. Rasûlullah (s.a.v.) bu nikâhın kabul veya reddinde yetkiyi kıza bıraktı.¹⁰⁰

Hz. Peygamber, namaz kıldırırda bile empatik davranır, arkada ağlayan çocuk sesi duyunca namazı kısa keserdi. Enes'ten (r.a.) nakledildiğine göre, bir gün Rasûlullah (s.a.v.), "Bazen uzun tutmak niyetiyle namaza başlarım. Fakat namaz esnasında kulağıma çocuk ağlama sesi geldiği olur; çocuğun ağlamasından annesinin duyacağı elemi bildiğim için bu kez namazı uzatmaktan vazgeçerim."¹⁰¹ buyurdu. Kendisi bizatihi bu hassasiyeti gösterirken başkalarının da empatik davranmalarını tavsiye eder, aksi davrananları uyarırdı. "Sizden kim halka namaz kıldırırsa namazı kısa tutsun. Zira cemaatte zayıf, sakat, hasta ve ihtiyaç sahibi kimseler bulunabilir. Tek başına kılınca dilediği kadar uzatsın." derdi.¹⁰²

O, zenginlere olduğu gibi, fakirlere karşı da iyi ve müşfik davranırdı. O kadar ki, Hz. Peygamber'in yoksul ve kimsesizlerle oturup kalkması, Mekke'nin kendini beğenmiş zenginlerinin canını sıkıyordu.¹⁰³

İhtiyacı olan hiç kimse yanından eli boş ayrılmaz, her hâl ü kârda fakir, muhtaç, dul ve yetimleri gözetmeye çalışırdı.¹⁰⁴ Yetimlere karşı çok daha merhametli davranır, ashabından da aynı hassasasiyeti göstermelerini isterdi. Yüce Allah'ın, "Yetimi sakın üzme, senden bir şey isteyeniyi azarlama!"¹⁰⁵ emrine en çok bağlı olan kendisiydi. Ebû Hureyre'nin (r.a.) rivayetine göre, Allah'ın elçisi, bir gün iki parmağını birleştirerek, "Kendi yetimini veya başkasına ait bir yetimi himaye edip yetiştiren kimse ile ben, cennette şöyle beraber olacağız." demişti.¹⁰⁶ "Bir kimse sırf Allah rızası için bir yetimin başını okşarsa elinin değdiği her saç teline karşılık sevap alır."¹⁰⁷ sözleri de, yine o yüce peygambere aittir. Hz. Peygamber, tabiatı

⁹⁸ Ebû Dâvûd, Edeb 138.

⁹⁹ Ebû Dâvûd, Edeb 138.

¹⁰⁰ Ebû Dâvûd, Nikâh 24; Muvattâ, Nikâh 7.

¹⁰¹ Buhârî, Ezan 65; Müslim, Salât 189, 196; Tirmizî, Salât 175, 276; Nesâî, İmâmet 35.

¹⁰² Buhârî, Ezan 62; Müslim, Salât 186; Muvattâ, Cemâ'at 13; Ebû Dâvûd, Salât 127; Nesâî, İmâmet 35; Tirmizî, Salât 175.

¹⁰³ Bk. Kehf, 18 /128.

¹⁰⁴ Buhârî, Nafakât 1; Müslim, Zühd 41; Tirmizî, Birr 44; Nesâî, Zekât 78; İbn Mâce, Ticârât 1; Ahmed b. Hanbel, II, 361.

¹⁰⁵ Duhâ, 93/9-10.

¹⁰⁶ Buhârî, Talâk 25, Edeb 24; Müslim, Zühd 42.

¹⁰⁷ Ahmed b. Hanbel, V, 250.

gereği çok cömert ve hayırseverdi.¹⁰⁸ Ömrü boyunca bir şey isteyene hiçbir zaman "hayır" dememiştir.¹⁰⁹ "Dul ve kimsesizler için çalışan, Allah yolunda cihad eden veya gündüzleri oruç tutup geceleri de ibadet eden kimse gibidir."¹¹⁰ derdi. Hz. Hatice, ilk vahiy geldikten sonra şaşkınlık içinde olan Hz. Peygamber'i, "Korkma! Yaradana yemin olsun ki, Allah seni asla mahcup etmeyecektir; çünkü sen akrabanı gözetirsin, çaresizlerin işine koşarsın, yoksullara yardım edersin, misafire ikram edersin, hakkı gözetirsin." sözleriyle teselli etmişti.¹¹¹

Allah'ın Elçisi, fakir olsun zengin olsun, hastaları ziyaret eder, cenaze törenlerine katılır,¹¹² kölelerin davetini kabul ederdi.¹¹³

Hayatı boyunca insanların iyiliği ve saadeti için çalışmış, bütün zamanını ve gayretini, cahil insanların İslam ışığıyla aydınlanması için sarfetmişti; fakat yine de o insanların elinden, sadece çile ve ızdırıp görmüştü. Buna rağmen kendileri için neyin iyi, neyin kötü olduğunu bile bilmeyen o insanların haline üzülürdü.¹¹⁴

Allah Rasûlü'nün başka bir büyük özelliği de, şahsî sebeplerden dolayı hiç kimseden *intikam almaması*, azılı düşmanlarını dahi affetmesiydi. Hz. Aişe'nin naklettiğine göre, o, kimseden kendi namına intikam almamıştır.¹¹⁵ Yine Hz. Aişe'nin anlattığına göre, o, hiçbir zaman yakışsız veya müstehcen bir sözü ağzına almaz, sokakta yüksek sesle konuşmaz, kötülüğe kötülükle karşılık vermez, buna mukabil bağışlar, affederdi. Bilindiği gibi Kureyşliler ona hakaret ettiler, alay ettiler, hakir gördüler, sataştılar, saldırdılar, ağır sözler söylediler; onu öldürmeye kalktılar, ona karşı savaştılar. Fakat o, onbin kişilik bir orduyla Mekke'ye muzaffer olarak girdiğinde hiç kimseden intikam almadı. Aksine, herkesi affetti.¹¹⁶

Allah'ın Elçisi insanî ilişkiler konusunda, "Faziletlerin en yükseği, seninle ilişkisini keseni, senin arayıp sorman; seni mahrum bırakana, senin ihsanda bulunman ve sana zulmedenin senin bağışlamandır."¹¹⁷ diyordu.

D- NEFSE KARŞI EMPATİ

Empatinin bir anlamı sorumluluklara karşı duyarlı olmaktır. Duyarlılık gösterilmesi gereken alanlardan biri de kişinin kendi nefsidir. Örneğin, 'vazife' ve 'suç' eylemleri, başkasını ilgilendiren bir yönü olmayıp kişinin kendi nefsinde kalıyorsa, buna 'nefsî görev' ve 'nefsî cürüm' denir. Sağlığa dikkat etmek, hastalandığında tedavi olmak, kişinin kendi bedenine; ilim

¹⁰⁸ Buhârî, Edeb 39.

¹⁰⁹ Ahmed b. Hanbel, VI, 130, no. 25029.

¹¹⁰ Buhârî, Nafakât 1, Edeb 25, 26; Nesâî, Zekât 78; Müslim, Zühd 41; Tirmizî, Birr 44.

¹¹¹ Buhârî, Bed'u'l-vahy 2.

¹¹² Ahmed b. Hanbel, I, 69, no. 504; Beyhakî, es-Sunenu'l-kübrâ, Iv, 48, no. 6810.

¹¹³ Ali b. El-Ca'd el el-Herevî Bağdadî, Müsnedu İbni'l-Ca'd, th. 'Âmir Ahmed Haydar, Beyrut 1410/1990, I, 133, no. 848.

¹¹⁴ Buhârî, Meğâzi 75, De'avât 59; Müslim, Fedâilu's-sahâbe 197; Tirmizî, Menâkib 73; Ahmed b. Hanbel, II, 242, 448, 502, III, 343.

¹¹⁵ Buhârî, Menâkib 23, Edeb 80, Hudûd 10; Müslim, Fedâil 77; Edeb 4; Muvattâ', Hüsnü'l-huluk 2; Ahmed b. Hanbel, VI, 32, 114, 116, 130, 182, 223, 229, 232, 262, 281.

¹¹⁶ Ebû Dâvûd, Cihâd 117.

¹¹⁷ İbn Hanbel, III, 438, IV, 148, 158.

ve ibadetler yoluyla ruhunu terbiye etmesi de nefesine/ruhuna yönelik vazifeleridir.¹¹⁸ Dolayısıyla kişi nefesine karşı da empatik olmalıdır. İnsanın, hangi alanda olursa olsun, aşırılıklar nedeniyle nefisini zarara sokmama gibi sorumluluğu da vardır. Örneğin, Hz. Peygamber devamlı oruç tutmak suretiyle nefse zarar vermeyi uygun görmemiş; senenin tamamını oruç tutmak isteyenlere bir gün tutup bir gün iftar etmeyi tavsiye etmiştir.¹¹⁹ Olayın muhatabı Abdulah b. Amr, daha fazlasına gücü yettiğini söyleyince, Resûl-i Ekrem, "*Fakat unutma; senin üzerinde eşinin, misafirlerinin, hatta vücudunun bile hakkı vardır.*" buyurdu.¹²⁰

Hz. Aişe (r.a.) şunu anlatır: Peygamber Aleyhissalâm'ın bir hasırı vardı, geceleri perde yapıp gerisinde namaz kılardı, gündüzleri de yayıp üzerine otururdu. Halk, Rasûlullah'ın arkasına gelip onun gibi namaz kılmaya başladı. Sayı gittikçe arttı. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v.) onlara yönelerek şunu söyledi: "*Ey insanlar, güç yetireceğiniz işleri yapın. Zira siz ibadet etmekten usanmadıkça Allah da size sevap yazmaktan usanmaz. Allah'a en hoş gelen amel, az da olsa devamlı olanıdır.*" buyurdu.¹²¹

Hz. Aişe'den (r.a.) gelen diğer bir rivayet şöyledir: "Bir gün yanımda Esedoğulları kabilesinden bir kadın vardı. Bu sırada Allah'ın Rasûlü içeri girdi ve, "Bu kimdir?" diye sordu. "Falancadır, geceleri hiç uyumaz, ibadet yapar." dedim. Resûlullah; "*Sus, yeter! Size, tâkat getirebileceğiniz amel yarasır. Siz ibadet yapmaktan usanmadıkça, Allah da sevap vermekten usanmaz. Allah'a en hoş gelen dinî amel, kişinin devamlı olarak yaptığı ameldir.*" buyurdu.¹²²

Enes (r.a.) dedi ki: "Bir gün Allah'ın Rasûlü mescide girmişti. İki direk arasına gerilmiş bir ip gördü. "Bu ne?" diye sordu. "Bu, Zeyneb'in ipidir, namaz kılariken uykusu geldiğinde buna takılıyor, düşmesini önlüyor." dediler. Hz. Peygamber, "Hayır, olmaz öyle şey! Çözün bu ipi! Şevkiniz varken namaz kılın, uykunuz gelince de yatın!" buyurdu.¹²³

Ebû Cuheyfe'nin (r.a.) anlattığına göre Resûlullah (s.a.v.) Selman'la Ebu'd-Derdâ'yı (r.a.) kardeş ilân etmişti. Selmân bir defasında Ebu'd-Derdâ'yı ziyarete gitti. Evde, Ebu'd-Derdâ'nın hanımını düşük bir kıyafet içinde gördü. "Bu halin ne?" diye sordu. Kadın, "Kardeşiniz Ebu'd-Derdâ'nın dünya ile alakası kalmadı." diye cevap verdi. Ebu'd-Derdâ geldi ve Selmân'a (r.a.) yemek getirerek, "Buyur, ye! Ben oruçluyum." dedi. Ramazan Ay'ı değildi. Selmân; "Hayır sen yemezsen ben de yemem." dedi. Beraber yediler. Akşam olunca Ebu'd-Derdâ, Selmân'dan gece namazı için müsaade istedi. Selmân, "Hayır! Uyu!" dedi. Beraber uyudular. Bir müddet sonra Ebu'd-Derdâ tekrar namaza kalkmak istedi. Selmân yine,

¹¹⁸ Mustafa Takî, "Diyanetin Medeniyete Lüzumu (I)", *Beyânü'l-Hak Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 26, Yıl: 1327, s. 605.

¹¹⁹ *Buhârî*, Sıyâm 56; *Müslim*, Sıyâm 193. Dinin tanıdığı ruhsatlara uymak itidaldır; azimetlere uyarak nefse zarar vermek ifrattır. [bk. İbn Hacer, *Feth*, I, 78].

¹²⁰ *Müslim*, Sıyâm 181.

¹²¹ *Buhârî*, İmân 16, Ezân 81, Rikâk 18; *Müslim*, Salât 283; *Muvattâ'*, Salâtu'l-Leyl 4; *Nesâî*, Kıyâmu'l-Leyl 1; *Ebû Dâvûd*, Salât 317.

¹²² *Buhârî*, İmân 32, Teheccüd 18; *Müslim*, Salâtu'l-Musâfirin 2220-221; *Muvattâ'*, Salâtu'l-Leyl 4; *Nesâî*, Salâtu'l-Leyl 17.

¹²³ *Buhârî*, Teheccüd 18; *Müslim*, Müsâfirin 219; *Ebû Dâvûd*, Salât, 308; *Nesâî*, Kıyâmu'l-Leyl 17.

"Uyu!" dedi. Uyudular. Gecenin sonuna doğru Selmân, "Şimdi kalk!" dedi. Kalkıp beraber namaz kıldılar. Sonra Selmân şu nasihatte bulundu: "Senin üzerinde Rabbinin hakkı var, nefsinin hakkı var, ev halkının da hakkı var. Her hak sâhibine hakkını ver." Ertesi gün Ebu'd-Derdâ, durumu Hz. Peygamber'e (s.a.v.) anlattı. Rasûlullah (s.a.v.) "Selmân doğru söylemiş." buyurdu.¹²⁴

E- HAYVANLARA KARŞI HZ. PEYGAMBER'DEN EMPATİ ÖRNEKLERİ

Hiz. Peygamber hayvanlara karşı da son derece merhametliydi. Yüce Allah'ın hayvanlara merhamet ederek yağmur yağdırdığını¹²⁵, onların da birer ümmet olup insanlar gibi yaşama hakkına sahip olduklarını,¹²⁶ haksız yere bir serçenin dahi öldürülemeyeceğini, öldürenin ise kıyamet gününde hesap sorulacağını belirtti.¹²⁷ Karınca, arı, hüdhüd¹²⁸ ve kurbağa gibi hayvanların öldürülmesini yasakladı.¹²⁹ Dilsiz hayvanlara yapılan her iyi muamelenin Allah tarafından karşılıksız bırakılmayacağını söyledi. O şöyle buyurdu: "Bir adam yolda yürürken çok susadı. Yolda bir su kuyusuna rastladı. Kuyuya indi ve içti. Kuyudan dışarı çıktığında susuzluktan ıslak toprakları yalayan bir köpek gördü. Adam, 'benim susadığım gibi bu da susadı' diyerek tekrar kuyuya indi. Ayakkabısına su doldurarak geri döndü. Kuyudan dışarı uzanarak ağızıyla tuttuğu ayakkabısıyla köpeğe su verdi. Onun bu tutumu Allah'ın hoşuna gitti ve adamın günahlarını bağışladı." 'Ey Allah'ın Rasûlü bizim hayvanlarımız var. Onlara yaptığımız hizmetten bize sevap var mıdır?' diye sordular. Resûl-i Ekrem (s.a.v.), "Her canlıya yapılan her iyi muameleden sevap vardır." buyurdu.¹³⁰ Bu rivayette temsilî bir üslupla hayvanlara karşı nasıl bir empati kurulabileceğini Hiz. Peygamber açıkça anlatmaktadır.

Hiz. Peygamber'in hayvanların doğal ortamlarının korunmasına da büyük önem verdiğini görmekteyiz. "Ayaklar çekildikten sonra evlerden dışarı çıkmayı azaltın. Çünkü yüce Allah'ın bir kısım hayvanları vardır ki, onlar bu saatten sonra yuvalarından çıkıp ortalığa yayılırlar."¹³¹ buyurdu. Herhangi bir hayvanın doğal ortamına terk edilmeyip hapsedilmesinin de şiddetli bir azapla cezalandırılacağını, bir kadının, içeri hapsederek aklıktan ölümüne sebep olduğu bir kedi yüzden cehenneme girdiğini söyledi.¹³²

O, ashabına, "Allah Telâ her şeyin güzel yapılmasını emretti. (Savaşta) bile öldürdüğünüzde işkence yapmadan öldürünüz. Hatta biriniz bir

¹²⁴ Buhârî, Edeb 86, Savm 51, Teheccüd 15; Tirmizî, Zühd 64.

¹²⁵ İbn Mâce, Fiten 22.

¹²⁶ Buhârî, Cihâd 153; Müslim, Selâm 148; Ebû Dâvûd, Edeb 163; Nesâî, Sayd 38; İbd Mâce, Sayd 10.

¹²⁷ Nesâî, Sayd 34; Dârimî, Edâhî 16.

¹²⁸ Ebû Dâvûd, Edeb 163; İbn Mâce, Sayd 28.

¹²⁹ Ebû Dâvûd, Tıb 11, Edeb 164; Nesâî, Sayd 36.

¹³⁰ Buhârî, Şırb (Musâkât) 9, Vudû' 33, Mezâlim 23, Edeb 27; Müslim, Selâm 153; Ebû Dâvûd, Cihâd 44.

¹³¹ Ebû Dâvûd, Edeb 106.

¹³² Buhârî, Bed'u'l-halk 16; Şırb (Musâkât) 9; Müslim, Selâm 151, Birr 133.

hayvanı boğazlarken bile bıçağını iyice bilesin ki hayvan can verirken fazla eziyet çekmesin." diye tenbih eder.¹³³

Hz. Peygamber, dinlenme esnasında, hayvanlardan inmeden onları minder gibi kullanıp üzerlerinde oturarak dinlenmeyi yasakladı. Allah'ın onları güçlükle gidilebilecek yerlere insanlara hizmetçi yaptığını, yeri de insanlara musahhar kıldığını, dolayısıyla bu gibi ihtiyaçların yerde görülmesi ve hayvanların da dinlendirilmesi gerektiğini belirtti.¹³⁴

Bir hurma bahçesinde inleyen ve gözlerinden yaş akan bir deve gördü. Yanına giderek onu okşadı ve gözyaşlarını sildi. Sonra sahibine dönerek, "Allah'ın sana mülk kıldığı bu deve hakkında Allah'tan korkmuyor musun? Sen bunu acıktırıyor ve fazla çalıştırarak da voruyormuşsun." buyurarak uyardı.¹³⁵

Bir sahabî hatırasını şöyle anlatır: "Biz bir seferde Allah'ın Rasûlü (s.a.v.) ile beraberdik. Resûlullah bir ara ihtiyacı için yanımızdan ayrıldı. O sırada bir kuş gördük, iki tane de yavrusu vardı. Kuş kaçtı. Yavrularını aldık. Kuşçağız etrafımızda dönmeye, kanatlarını çırparak havada inip çıkmaya başladı. Rasûlullah (s.a.v.) geldiğinde, "Kim bu zavallının yavrusunu alıp onu ızdıraba soktu? Yavrusunu geri verin!" diye emretti. Bir ara, ateşe verdiğimiz bir karınca yuvası gördü. "Kim yaktı bunu?" diye sordu. "Biz!" dedik. Kızdı ve "Ateşle azab vermek sadece ateşin Rabbine hastır." buyurdu.¹³⁶

Ensâr'dan bir kadın esir edilmişti. Esir düştüğü halk, bir akşam evlerinin önünde develerini dinlendiriyorlardı. Kadın bağlı olduğu ipten çözülecek develerden birine bindi ve kaçtı. Halk, kadının kaçtığını anlayınca, onu aramaya koyuldu; fakat bulamadılar. Kadın, kendisine kurtulma nasip olursa, deveyi Allah için kurban edeceğini söyledi. Kurtulan kadının bu sözünü duyan Allah'ın Rasûlü, "Sübhânellah! Hayvancağıza ne kötü mükâfat vermiş. Allah onu bunun üzerinde kurtarıyor, o tutup bunu kesmeye kalkıyor, öyle mi?! Olacak şey değil!" buyurdu ve kadının kurtulmasına vesile olan bu devenin kurban edilmesine engel oidu.¹³⁷

Rasûlullah (s.a.v.) Mekke'ye gitmek düşüncesiyle ihramlı olarak Medine'den yola çıkmıştı. İsâye denilen yere geldilerinde bir gölgede kıvrılıp uyumakta olan bir ceylan gördü. Allah'ın Rasûlü, (s.a.v.) yanındakilerden birine, herkes geçinceye kadar burada beklemesini ve hiç kimseye hayvanı rahatsız ettirmemesini söyledi.¹³⁸

Hz. Peygamber, Medine'ye geldiği zaman, Medineliler, diri olan devenin hörgücünü, koyunların da kuyruklarını koparıp pişirip yiyorlardı. İrse bu meyte (lâşe) hükmündedir, yenilmez." buyurdu. Böylece, hayvanlara büyük bir eziyet olan bu hareketi yasakladı.¹³⁹

¹³³ Müslim, Sayd 57; Ebû Dâvûd, Edâhî 11; Tirmizî, Diyât 14; Nesâî, Dahâyâ 22, 26, 27; İbn Mâce, Zebâih 3.

¹³⁴ Ebû Dâvûd, Cihâd 61.

¹³⁵ Ebû Dâvûd, Cihâd 47.

¹³⁶ Ebû Dâvûd, Cihâd 122, Edeb, 176.

¹³⁷ Müslim, Nüzür 8; Ebû Dâvûd, Eymân 28.

¹³⁸ Muvattâ, Hacc 79; Nesâî, Hacc 78, Sayd 32.

¹³⁹ Tirmizî, Et'ime 4; Ebû Dâvûd, Sayd 3; İbn Mâce, Sayd 8.

Bir gün bir keğiyi hedef alarak ok atmakta olan bir kalabalığa rastladı. Bu eylemlerinden son derece rahatsız olan Hz. Peygamber, "Hayvanlara eziyet vermeyin!"¹⁴⁰ buyurarak bu hareketi yasakladı.

F- ÇEVREYE KARŞI EMPATİ ÖRNEKLERİ

Çevreyi, insanların ortak varlığını oluşturan değerler bütünü olarak ele almak mümkündür. Diğer bir ifade ile direkt veya dolaylı olarak insanı dışardan ilgilendiren her Şey çevreyi oluşturur. Çevrede tabii olarak yer alan her bir unsurun kendine özgü bir işlevi ve değeridir. Hava, su ve toprak gibi hayatı öneme sahip olanlar vardır. Bu unsurları insanlarla birlikte paylaŐan bitki ve hayvan topluluklarının, hatta insanın tarih boyunca oluşturduğu uygarlık örneklerinin de ayrı ayrı birer çevresel değer olduğunu unutmamak gerekir.¹⁴¹

İnsan, tabiatı/çevreyi duygusal olarak her zaman sevmiş, sahip olma duygusuyla da ona hep egemen olmak istemiştir. Fakat bunu yaparken ona zarar verdiği de olmuş ve hl da olmaktadır. Zira yaratıklar içerisinde en ayrıcalıklı olmakla beraber, fitratındaki ihtiras, insanı, çevreye yönelik tasarruflarında lszlyđe itebilmekte, sonuçta evre, insan faaliyetleri sonucu zarar görebilmektedir. Bu yüzden insan, halife olma sorumluluğunu tabiatla uyum içinde yaşadığı sürece ancak yerine getirmiş olur. Evren bütün insanlığın hizmetine sunulduğu için bu hizmeti aksatacak giriŐimlerin zararı yine insanadır. Aslında insana zarar veren her giriŐim onun en yüce yaratık olma esprisine aykırıdır. İnsana tevdi edilen yeryüzü halifeliği, ona dünyayı imar etme görev ve yetkisi verirken, aynı Şekilde ekolojik dengeyi bozmama, tabiata zarar vermeme görev ve sorumluluğu da yüklemektedir. Dolayısıyla evreye sayđı duyup onu korumak, insanı sevmek ve ona sayđı duymakla doğrudan ilgilidir. Çünkü sevmek sadece duygusal bir olgu değildir; gerçekte sevmek, sevilene bir yönüyle katkı sağlamaktır. Çevreye olumlu manada katkı sağlamayan bir sevgiden bahsetmek doğru olmaz. Bu sebeple bir birey veya toplumun, insana olan sevgi ve sayđısının, çevreye olan sevgi ve dyarlılığı ile ölçülebileceğini söylemek yanlış olmaz. Çünkü kinatta var olan hiçbir Şey boşuna yaratılmadığı gibi Şöyle ya da böyle insan yaşamının devamına bir yönüyle katkısı vardır.

İnsanın en değerli varlığı ömrüdür. Bunu en sağlıklı bir Şekilde sürdürmesi, temiz bir çevrede yaŐamasıyla mümkündür. Bununla beraber her canlı bu dünyada aynı Şekilde yaşama hakkına sahiptir. Fakat ne yazık ki doğal dengenin bozulmasında en etkin rolü oynayan yine insandır.

İnsan; Őehvetine son derece düşkün, öfkesine yenik bir varlıktır; nefsinin arzularına, heva ve hevesine ve dünya lezzetlerine karşı koymada cizdir.¹⁴² Mal ve servete düŐkündür; a gzly ve doyumсуzdur;¹⁴³ nankör,¹⁴⁴ bencil ve Őımarıktır.¹⁴⁵ Kendini mstağn/ihtiyasız grdğu için

¹⁴⁰ Nesf, Dahy 42.

¹⁴¹ Bk. KeleŐ, RuŐen - Hamamcı, Can, *evrebilim*, Ankara 1993, s. 181. evre ile ilgili geniş bilgi için bk. Macit, Yunus, *Hz. Peygamber'in Sünneti'nde evre*, Trabzon 2000.

¹⁴² *Buhr*, Edeb 76, Rikk 7, 53; *Müslim*, Fedil 30; *Eb Dvd*, Edeb 3; *Tirmiz*, Birr 73, Daavt 69, Kiyme 26.

¹⁴³ *Buhr*, Rikk 10; *Müslim*, Zekt 116-119, *Tirmiz*, Zühd 27.

¹⁴⁴ *İsr*, 17/89, *Furkn*, 25/50.

azgındır.¹⁴⁶ Zalim ve cahil¹⁴⁷ olduğu için yaratıklar içerisinde zulüm ve haksızlıkta üstüne yoktur.¹⁴⁸

Doğuştan getirdiği bu duygular, eğitime ve aşkın değerlerle güdülenmeye muhtaçtır. Hayatın imtihan yönü de bu mücadelede yatmaktadır. Bunu başarabilmek için empati iyi bir yardımcıdır.

Hz. Peygamber dünyaya bir model olarak gönderildiğine göre, insan yaşamıyla ilgili olan bir olgu hakkında duyarsız kalması düşünülemez. O çevreye karşı duyarlı olmak konusunda da dünya insanına örnek olmuş, çevreye karşı en güzel empati örneklerini sergilemiştir. Doğayı sevmiş, Uhut Dağı'na seslenerek onu sevdiğini ifade etmiş,¹⁴⁹ çeşitli vesilelerle ağaçlık yerlere/bahçelere giderek dinlenmiş, tatlı sularından içmiştir. Ebû Talha'nın tasadduk ettiği Beyraha adındaki hurma bahçesi bunlardan biridir.¹⁵⁰

Hz. Peygamber'in bizatihi kendisi ağaç dikmiş, dikmeye teşvik etmiş, dikilen ağacın meyvesinden yiyen her meyvenin ağacı, diken kimse için sadaka olduğunu ifade etmiş,¹⁵¹ böylece çevre duyarlılığına ibadet boyutu kazandırmıştır. Çünkü duyguların güdülenmesinde dinî inancın rolü büyüktür.

"Bir kimse bir ağaç diker de herhangi bir insan veya hayvan o ağacın meyvesinden yerse muhakkak bu yenilen mahsul, ağacı diken kimse için sadaka olur."¹⁵² "Bir kimse bir ağaç dikse, o ağaç meyve verdikçe sevabı ağacı dikene yazılır."¹⁵³ "Elinizde bir ağaç fidanı varsa, kıyamet kopmaya başlasa bile, eğer onu dikecek kadar zamanınız varsa onu mutlaka dikin!"¹⁵⁴ "Her kim ölü/boş, kuru ve çorak bir yeri ihyâ ederse, bundan dolayı Allah ona sevap yazar. İnsanlar ve hayvanlar o yerin mahsülünden yedikçe/ondan yararlandıkça ihyâ edene sadaka yazılır."¹⁵⁵ "Her kimin yeri varsa onu eksin, kendisi ekmiyorsa onu din kardeşine versin, o eksin!"¹⁵⁶ gibi sözleri ağaç dikmeye ve çevre duyarlılığına verdiği önemi ifade eder. Hz. Peygamber savaş esnasında bile ağaçların ve ekinlerin yakılıp yok edilmesine müsaad etmemiş, bu tür eylemleri yasaklamıştır.¹⁵⁷

Medine'ye uzak bir yerdeki ormandan ihtiyaca binaen ağaç kesmek isteyenlere, yerine yenisini dikmek şartıyla izin vermiştir.¹⁵⁸ Mekke ve çevresindeki belli bir bölgenin ağaçlarının kesilme, otlarının yolunma ve

¹⁴⁵ Mu'minûn, 23/64.

¹⁴⁶ Leyl, 92/8, Tevbe, 9/76.

¹⁴⁷ Ahzâb, 33/72.

¹⁴⁸ Zuhruf, 43/39, Hûd, 11/101, 102, Enbiyâ, 21/11, Hac, 22/45, 48.

¹⁴⁹ Buhârî, İ'tisâm 16, Cihâd 71. 74, Et'ime 28.

¹⁵⁰ Buhârî, Vesâyâ 17.

¹⁵¹ Ahmed b. Hanbel, VI, 444.

¹⁵² Ahmed b. Hanbel, VI, 444.

¹⁵³ Ahmed b. Hanbel, V, 415.

¹⁵⁴ Buhârî, Edebu'l-mufred, th., Muhammed Fuad Abdulbakî, İstanbul trz., s. 168, Eda Naşriyat; Heysemî, Mecmeu'z-zevâid, IV, 66; Beyhakî, Şuabu'l-imâm, III, 259-260; Mutta-kî, Kenzu'l-ummâl, III, 852, XII, 341.

¹⁵⁵ Dârimî, Buyû' 65.

¹⁵⁶ Müslim, Buyû' 88, 89, 91, 92, 94-98, 102.

¹⁵⁷ Tirmizî, Siyer 4; Abdurrezzâk, Musannef, V, 199.

¹⁵⁸ Belazurî, Ebu'l-Abbâs, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, Futûhu'l-buldân, th., Abdullah Enîs et-Tabba', Beyrut 1413/1992, s. 17.

hayvanlarının avlanma yasağı, Hz. İbrahim'in uygulamasıydı. Hz. Peygamber, bu yasağın devam edeceğini, buna ilâve olarak Medine'de de belli bir bölgenin kendisi tarafından aynı şekilde yasak bölge ilân edilip koruma altına alındığını belirtti.¹⁵⁹ "Allah'ım! İbrahim peygamber Mekke'yi yasak bölge ilân ettiği gibi ben de Medine'nin şu iki kayalığı arasını yasak bölge ilân ediyorum.¹⁶⁰ Onun ağacı kesilmez, hayvanları avlanmaz,¹⁶¹ otu koparılmaz."¹⁶² demişti.

Hz. Peygamber (s.a.v.) yolda insanlara eziyet veren en küçük bir diken parçasının dahi kaldırıp atılması, günahların affına sebep olabileceğini söyledi.¹⁶³ Bir ifadesinde de yoldan rahatsız edici bir şeyi kaldırıp atmanın sadaka olduğunu belirtti.¹⁶⁴ O, yere tükürmenin de kişinin kötü davranışları arasında yer aldığını söyledi: "Bana ümmetimin, hayır ve şer, bütün amelleri arz edildi. İyi amelleri arasında, rahatsızlık veren bir şeyin yoldan kaldırıp atılması da vardı. Kötü amelleri arasında ise yere gömülmeden mescide bırakılmış tükürük de vardı."¹⁶⁵ şeklindeki teşvik ve uyarıları tam bir çevre duyarlılığının ifadesidir.

SONUÇ

İnsan, davranışlarına yön veren çeşitli duygularla dünyaya gelir. Doğuşta bu duygular potansiyel haldedir; ailede ve okulda alınan eğitim sonucu içselleştirilen değerlerle şekillenir. Daha sonra bu değerler, duyguların harekete geçirilip davranış olarak dışa yansımada etkin rol oynar.

Bu makalemizde duyguların güdülenmesinde önemli rol oynayan empatiyi hadisler ışığında ele almaya çalıştık. Davranışların duygusal bir motivasyon olarak empati ile güdülendiği olgusunun Kur'an ve hadislerde yer aldığını örnekleriyle göstermeye çalıştık. Ancak Hz. Peygamber'in yaşamındaki empati örnekleri şüphesiz bunlarla sınırlı değildir. Onun bütün davranışlarının empati temeline dayandığını söylemek yanlış olmaz. Bizim burada yaptığımız, belli kategorilerde bazı örnekler sunarak onun empatik anlayışının zihinlerde biraz daha somutlaşmasına yardımcı olmaktır.

Empatinin bazı kesimlerce çok kullanılan popüler bir kavram olduğunu ve bu alanda yazılan eserlerin hayli bir okuyucu kitlesi tarafından rağbet gördüğünü hepimiz müşahade etmekteyiz. Bu alanda yazılan eserlerin amacı ve konusu, duygulara nüfuz ederek insanların birbirlerini daha iyi anlamalarını ve karşılıklı ilişkilerin daha iyi bir zeminde yürümesini sağlamaktır. Bu eserlerde, davranışların bireyin konumuna, yaşına ve pozisyonuna göre duygularına nüfuz ederek tayin edilmesi gerektiği ve bunu başarabilmenin önemi vurgulanır; teorik anlatımların yanı sıra bol bol davranış örnekleri verilir. Söz konusu konum ve pozisyonlarda duygulara nüfuz

¹⁵⁹ *Buhârî*, Sayd 8-10, Buyû' 28, Cizye 22, Megâzî 51, 53; *Müslim*, Hacc 445, 446.

¹⁶⁰ *Buhârî*, Cihâd 71, 74, Fedâilu'l-Medîne 1; Buyû' 53, Enbiyâ 10, Megâzî 27; *Müslim*, Hacc 456, 458, 459, 462.

¹⁶¹ *Müslim*, Hacc 458-459.

¹⁶² *Müslim*, Hacc 464.

¹⁶³ *Buhârî*, Mezâlim 28, Cemaat 32; *Müslim*, Birr 128, İmâret 163; Muvattâ, Salâtu'l-Cemu'a 6; *Tirmizî*, Birr 38; *Ebü Dâvûd*, Edeb 172.

¹⁶⁴ *Buhârî*, Cihâd 72, 128, Sulh 33; *Müslim*, Müsâfirîn 84, Zekât 56.

¹⁶⁵ *Müslim*, Mesâcid 58.

ederek sergilenen ideal davranış modellerinin verilmeye çalışıldığı görülür. Merhamet, hoşgörü ve sevgi eksenli davranış sergileme modelleri sunulmaya çalışılır.

Dinî kaynaklara baktığımızda duygulara nüfuz ederek bireyleri algılama ve ona göre davranış sergileme anlayışının Peygamber Efendimiz'in telkin ve davranışlarında önemle vurgulanan bir olgu olduğunu görmekteyiz. Bu makalenin amacı, yeni gibi takdim edilen bazı değerlerin aslında dinî literatür ve kaynaklarımızda fazlasıyla yer aldığını; ancak, bu değerlerin güncel bir dil ile topluma takdim edilemediğini belirtmek, hadisleri biraz daha güncel kavramlarla takdim etmenin önemini vurgulamaktır. Nitekim makalede de görüldüğü gibi empatiye Kur'an'ın da vurgusu vardır.

Hadislerde de empatinin temel ilkesini Hz. Peygamber'in; "*Sizden biriniz kendisi için istediğini başkaları için de istemedikçe gerçek manada iman etmiş olamaz.*"¹⁶⁶ sözü oluşturmaktadır. Bu ifade herhangi bir birey veya bireylere karşı sergilenecek davranışın, karşı taraftan bakarak belirlenip sergilemesini ön görmektedir. Ancak burada duyguların terbiyesinde esas alınacak değerlerin çok önemli olduğunu unutmamak gerekir. Makalemizin bir diğer amacı da duyguların güdülenmesinde önemli bir rol oynayan duygu eğitiminin aşkın değerler eşliğinde yapılmasına dikkat çekmektedir. Bireyler arası davranış eğitiminde model sunmak gerekiyorsa -ki bunun gerekli olduğunda şüphe yoktur- bunun en güzel örneğini peygamberlerin teşkil ettiğinde ise şüphe yoktur. Zira genç-yaşlı, fakir-zengin, yönetici-yönetilen, herkesin ilâhî irade tarafından dünyaya model olarak sunulan Hz. Peygamber'in hayatından alacağı büyük dersler vardır. İnsanlık, onun izinden giderek bu dünyada gerçek başarıya, kurtuluş ve iyiliğe ulaşabilir. Şu anda olduğu gibi, tüm çağların ve gelecek nesillerin, onun hayatından öğreneceği evrensel ilkeler, önemli dersler vardır. Her kadın ve erkek, onun hayatından, kendilerini günah ve cehaletin karanlık çukurlarından kurtaracak, yeterli ışığı bulacaklardır. Onun getirdiği ilim, hayır ve mutluluk dünyasına ışıldayan bir ışıktır. Şüphesiz hepimizin ahlâk ve sosyal davranışlarımızın tertemiz kalmasına yardım edecek, böylece sosyal hayatta, barış ve mutluluk içinde yaşamamızı sağlayacaktır.

¹⁶⁶ *Buhârî*, İmân 7; *Müslim*, İmân 71, 72; *Tirmizî*, Kıyâme 59; *Nesâî*, İmân, 19, 33.

Hadis Kaynaklarını Okuma Yöntemi ve Musanniflerin Dili

Doç. Dr. Cemal AĞIRMAN*

Özet

Sünnetin önemini ve dindeki yerini bilmek kadar, sünnet verilerini günümüze intikal ettiren kaynakların genel muhtevasını, tasnif sistemlerini ve ihtiva ettikleri hadislerin güvenilirlik derecelerini bilmek de önemlidir. Hadis kaynaklarından doğru yararlanabilmek için müelliflerini tanımanın yanı sıra, te'lif edilme amaçlarını, metotlarını ve kullandıkları dili/terminolojiyi de en ince detayına kadar bilmek gerekir.

Bu makalemizde, önemli hadis kaynaklarının sistemlerine, muhtevalarına, kullandıkları dile/terminolojiye, zayıf hadis nakletme metot ve gerekçelerine dikkat çekmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Kaynak, Musannif, Terminoloji

Abstract

It is important to know the general contents of the sources transmitting the data of Sunna to our time, classification systems and reliability degrees of traditions these sources contain as well as knowing the importance of Sunna and its place (role) in religion. For benefitting truly from the sources of traditions, it is required to have the most detailed information about the goals of compilation of hadith sources, their methods and the language/terminology used in compilation beside knowing their compilers.

In this article we will try to draw attention to the systems of important hadith sources, their contents, language/terminology, and to the methods and reasons of narrating the weak hadith.

Key Words: Hadith (tradition), source, hadith author, terminology

Giriş

Sünnetin önemini ve dindeki yerini bilmek kadar, sünnet verilerinin günümüze intikalini sağlayan kaynakların genel muhtevasını, tasnif sistemlerini ve ihtiva ettikleri hadislerin güvenilirlik derecesini bilmek de önemlidir. Hadis kaynaklarından doğru yararlanabilmek için müelliflerini tanımanın yanı sıra, te'lif edilme amaçlarını, metotlarını ve kullandıkları dili/terminolojiyi de en ince detayına kadar bilmek gerekir. Bir müellifin otorite olması ya da hadis ilminin bütün inceliklerini bilmesi, eserine aldığı hadislerin tamamının aynı derecede sahih olacağı veya eserinin hiç zayıf hadis içermeyeceği anlamına gelmez. 'Sahihlik' veya 'zayıflık', hadislerin, vurûd kaynağından alınıp literatüre intikal ettiriliş güvenilirliğini yansıtan bir derecelendirme olduğuna göre, olayın tabiatındaki izâfîlik/değişkenlik,

tabii olarak hadislerin sıhhat derecesine de yansiyacaktır. Musannifin teknik olarak kabul ettiği kriterler, bizzat hadis aldığı hocaları tanıma oranı, eserini oluşturma amacı, onunla gerçekleştirmek istediği fonksiyonel etki¹, muhatap aldığı toplum, hedeflediği kitle ve eserine aldığı hadislerin muhtevası gibi unsurların yanı sıra, hadisi bizatihi zikrettiği yerde ona yüklediği işlevsel değer² de, tercih ettiği hadisin vasfına etki eden faktörler arasında yer alır.

Hadisin bulunduğu yer ve konum, diğer bir ifade ile bab içinde icra ettiği fonksiyon ve orada amaçlanan işlevsel görevi gereği, müellifler, bazen bilinçli olarak genel kabul ve kriterlerinin dışına çıkarak zayıf hadisler de nakletmişlerdir. Buna, bazı musanniflerin başlangıçta kendilerine esas aldıkları kriterlerin dışına çıkma ya da genel mânâda gereken hassasiyeti gösterememe gerçeğini de ilâve etmek gerekir. Çünkü hadislerin sıhhat tespiti, altının gramını ölçer gibi hassas terazilerle yapılan bir işlem değil, subjektif/izâfi bir olgudur.

Müellifler, hadislerin fonksiyonel etkinliklerini/sıhhat derecelerini yansıtmak için bazen genel, bazen de özel terminoloji kullanmışlardır. Hadislerin 'mamûlun bih/amel etmeye uygun' olma yönünden işlevselliklerini ve musanniflerin onunla ne yapmak istediklerini doğru algılayabilmek için onların genel amaç ve özel terminolojilerini bilmek son derece önemlidir. Hadisler tek tek ele alınıp ona bab içinde yüklenen görev dikkate alınmazsa, hem eser ve hem de müellifi hakkında yanlış kanaatlere sahip olmak, eserden gerektiği oranda yararlanamamak kaçınılmaz olur. Örneğin, Müslümanlar arasında itikâdî, amelî, ferdî ve içtimâî, hatta bütün konularda en çok itimada şayan kabul edilen başvuru kaynaklarının "*kütüb-i sitte*" diye anılan altı hadis koleksiyonunun olduğunu herkes bilmektedir. Ancak bazen bu kavramın, herhangi bir hadis için, özellikle şifâhî kültürde, nasihat, vaaz ve sohbetlerde, başka bir değerlendirmeye gerek görülmeden "*kütüb-i sitte hadisi*" şeklinde sahihlik değerlendirmesi olarak kullanıldığını görebilmekteyiz. Bu da "*kütüb-i sitte*" kaynaklarının muhteva, metot ve müellif değerlendirmelerinin dikkate alınmadığını gösterir. Oysa bu eserlerin içerdiği hadisler tek tek ele alındığında hepsinin ma'mûlun bih olmadığı görülecektir. İçlerinde *şâz*, *illetli*, *münker*, *maklûp* gibi birçok zayıf hadis çeşidi ihtiva edenler bulunduğu gibi, az da olsa asılsız/mevzû rivâyetler içerenler de vardır. Bazı musannifler naklettikleri hadislerin bu kabil fonksiyonel durumlarını açıklamış olmalarına rağmen, hadislerini nakledenlerce çoğu kez bunlara hiç yer verilmemekte, hatta toptancı bir yaklaşımla "*kütüb-i sitte hadisi*" ifadesinin ya da sadece musannif adının zikredilmesi yeterli görülmektedir.

Makalemizde, öğrencilerimizin yanı sıra din görevlilerine de yararı olacağı düşüncesiyle, önemli hadis kaynaklarının sistemlerine, muhtevaları-

¹ Örneğin hedeflenen amaç gereği câmi ve sünen türü eserlere dercedilen hadislerle, terğîb ve terhîb ya da zühd ve ahlâkî konuları içeren eserlere dercedilen hadislerde gösterilen titizlik aynı değildir. Dolayısıyla, burada, "fonksiyonel etki" ifadesiyle, zikredilen hadisle hükûkî bir sonuç belirtmek veya ahlâkî bir konuda öğüt vermek gibi pratik sonuçlar kastedilmiştir.

² Örneğin, zikredilen hadis; ilgili babın ihtiva ettiği hükmün veya babla verilmek istenen mesajın dayanak teşkil ettiği ana hadis mi? Yoksa bab içinde başka bir hadisi desteklemek ya da vasfı ve güvenilirliği hakkında okuyucuyu bilgilendirmek amacıyla zikredilen bir hadis mi? gibi.

na; kullandıkları dile/terminolojiye, zayıf hadis nakletme metot ve gerekçelerine dikkat çekmeye çalışacağız.

A. MUSANNİFLERİN HADİSLERİ DEĞERLENDİRME METOTLARI

Musanniflerin, eserlerini oluştururlarken güvenilir veya ma'mûlun bih/amel edilebilir olup olmama açısından hadis almada iki değişik yöntem takip ettiklerini görmekteyiz. Birinci metoda göre müellif eserine aldığı hadisleri kendi kriterlerine göre sadece sahih veya ma'mûlun bih olanlardan seçer; başka hadislere yer vermez. Zikredilen herbir hadis -hüküm ihtiva ediyorsa- ilgili hükme, güvenilirlik açısından tek başına delil teşkil edecek niteliktedir. Bu yöntemi benimseyenlerin amacı sadece 'doğru olan bilgi'yi vermek ve 'hükme medar olma'yı esas almaktır. Kendi kriterlerine göre ma'mûlun bih olup eserlerine aldıkları hadislerin değeri hakkında ayrıca açıklama yapmazlar. Bu metoda göre tasnif edilen bir esere giren her hadis, musannife göre sahih demektir. Buna Buhârî (ö.256/867); Müslim (ö.261/875), İbn Hibbân (ö.354/965) ve İbn Huzeyme'nin (ö.311/923) 'Sahîh' adlı eserleri örnek verilebilir.

İkinci yönteme göre musannif, eserine değişik amaç ve sebeplerle *sahih*, *hasen*, *zayıf*, *şâz* ve benzeri hadisleri alır; ancak hadislerin sonunda durumlarını açıklar. Buna örnek olarak Tirmizî'nin (ö.279/892) *Câmi'*i ve kısmen de Ebû Dâvûd'un (ö.275/888) *Sünen'i* verilebilir.

B. SİHHAH VE ŞÖHRET BAKIMINDAN HADİS KAYNAKLARININ DERECELERİ

Şâh Veliyullâh ed-Dihlevî (ö.1176/1762) hadis kaynaklarını güvenilirlik açısından dört tabakaya ayırır:

1) Sıhhat ve şöhrêt vasıflarını bir arada bulunduran hadis kitapları birinci tabakayı teşkil eder. *Şöhret*, kitaba alınan hadislerin tedvin öncesi ve sonrasında muhaddislerin dilinde dolaşır olmasıdır. *Sıhhat* ise, hadis usûlü ilminde ileri sürülen sıhhat şartlarını hadisin eksiksiz olarak taşımasıdır. Dihlevî'ye göre birinci tabakada yer alan hadis kitapları İmâm Mâlik'in (ö.179/795) *Muvattâ'i*, Buhârî (ö.256/867) ve Müslim'in (ö.261/875) *Sahîh*lerinden ibarettir.

2) Muvattâ, Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*lerinin derecesine ulaşmayan, fakat onların hemen peşinden gelen hadis kitapları, ikinci tabakayı oluşturur. Ebû Dâvûd'un (ö.275/888) *Sünen'i*, Tirmizî'nin (ö.279/892) *Câmi'i*, Nesâî'nin (ö.303/915) *Müctebâ'sı* ikinci tabaka kitaplarını oluşturur.

3) Buhârî ve Müslim'den önce ya da sonra tasnif edilen müsnedler, câmi'ler, musannefler üçüncü tabakayı oluşturur. Bunlar *sahih*, *hasen*, *zayıf*, *ma'rûf*, *garib*, *şâz*, *münker*, *doğru*, *yanlış*, *sabit*, *maklûb* gibi her çeşitten hadisleri içine alır. Ebû Ali'nin (ö.307/919) *Müsned'i*, Abdurrezzâk'ın (ö.211/827) *Musannef'i*, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe'nin (ö.235/849) *Musannef'i*, Abd b. Humeyd'in (ö.249/863) *Müsned'i*, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin (ö.204/819) *Müsned'i*; Beyhakî (ö.458/1065), Tahâvî (ö.321/633) ve Taberânî'nin (ö.360/970) kitapları bu kabildendir. Bu eserleri tasnif edenlerin amaçları sadece toplamak olmuş, ayıklamak, seçime tâbi tutmak, amel edilmesini amaçlamak gibi bir endişeleri olmamıştır.

4) Musannifleri tarafından asırlar sonra ilk iki tabakada bulunmayan hadislerin toplanmasına yönelik yapılan çalışmalardır. Bu gruptaki eserlerin muhtevası:

a) Laf ustası vâizlerin, hevâ ve heveslerinin peşinden koşturanların, zayıf râvilerin rivâyetleri olabilir.

b) Sahâbe ve tabiîn sözleri veya İsrâîlî haberler yahut hukemâ/bilge kişilerin ve nasihatçıların sözlerinden olabilir; fakat râvileri onları sehven veya kasten Rasûlüllah'ın hadisleri ile karıştırmıştır.

c) Kur'an ya da sahih hadisin muhtemel mânâlarından biri olabilir. Rivâyet inceliklerinden haberi olmayan sâlih kişiler, onu mânâ yoluyla rivâyet eder ve bu yolla o muhtemel mânâyı merfû' bir hadise dönüştürür.

d) Kitap ve Sünnetin işaretinden anlaşılmış mânâlar olabilir. Râvi onu kasıtlı olarak müstakil bir hadis şekline sokar.

e) Çeşitli hadislerde yer alan dağınık ifadeleri bir araya getirir ve onları aynı anda söylenmiş tek bir sözmüş gibi nakleder.

Bu tür hadislerin genelde bulunduğu kitaplar şunlardır: *İbn Hibbân*'ın (ö.354/965) *ed-Duafâ'sı*, *İbn Adıyy*'in (ö.365/975) *el-Kâmil*'i; *Hatîb* (ö.463/1070), *Ebû Nu'aym* (ö.430/1038), *Cüzcânî* (ö.259/872), *İbn 'Asâkîr* (ö.571/1175), *İbn Neccâr* (ö.643/1245) ve *Deylemî*'nin (ö.509/1115) kitapları....

Dihlevî, hadis kaynakları olarak değil de belli vasıftaki rivâyetleri ifade eden beşinci bir tabaka/türden daha bahseder ki, bu rivâyetler; fukaha, sûfiyye ve tarihçiler arasında meşhur olmakla beraber ilk dört tabaka içerisinde bir aslı bulunmayan rivâyetlerle, dîni bütün olmayan fakat dili iyi bilen kimselerin, cerhî mümkün olmayan sağlam isnatlarla hadismiş gibi ileri sürdükleri ve fakat Hz. Peygamber'den sadır olmaları mümkün olmayan belîğ sözlerden oluşur.³

C. TABAKALARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Şâh Veliyullâh ed-Dihlevî'nin (ö.1176/1762) ifadesiyle birinci ve ikinci tabakayı teşkil eden hadis kitapları, muhaddislerin itimadını kazanmış eserlerdir. Onların itibar ettikleri hadisleri aldıkları kitaplar bunlardır. Üçüncü tabakaya gelince, onların üzerinde durmak gerekir. Gerekleriyle hükmetmek ancak hadis ricâlini yakından tanıyan, hadis illetlerine vâkif olan büyük hadis üstatlarının girişebileceği bir iştir. Bununla beraber, bunlardan *mütabaât* ve *şevâhit* amaçlı istifade yoluna gidilebilir.⁴ Ancak, Abdulfettâh Ebû Ğudde, Beyhakî ve Tahâvî'nin, özellikle de Tahâvî'nin kitaplarının üçüncü tabakadan sayılmasını doğru bulmamaktadır.⁵

³ Ed-Dihlevî, Şâh Veliyullâh Ahmed b. Abdurrahîm, *Hüccetüllâhi'l-bâliġa*, trc. Mehmet Erdoğan, İstanbul 1994, I, 488-497. Ayrıca bk. (Dihlevî'den naklen), Muhammed Abdulhay el-Leknevî el-Hindî, *el-Ecvibetu'l-fâdila li'l-es'ileti'l-aşereti'l-kâmile*, th., Abdulfettâh Ebû Ğudde, Beyrut 1414/1994, s. 89-90, dn. (muhakkik Abdulfettâh Ebû Ğudde'nin notu.); Muhammed Cemaluddîn el-Kâsimî, *Kavâidu't-tahdîs*, th., Muhammed Behçet el-Baytâr-Muhammed Reşid Rızâ, Beyrut 1422/2001, s. 247-251.

⁴ Dihlevî, *Hüccetüllâhi'l-bâliġa*, I, 496-497.

⁵ Leknevî, *Ecvibe*, s. 90, (muhakkik Abdulfettâh Ebû Ğudde'nin dipnottaki notu.)

Dördüncü tabakadaki hadislere gelince Dihlevî'ye göre bunları toplamak, onlardan hüküm istinbatına girişmek son dönemlerde ortaya çıkmış bir tekellüften ibarettir.⁶

Dikkat edilirse Dihlevî, kaynakları toplu bir değerlendirmeye tâbi tutmaktadır. Şurası muhakkak ki, musanniflerin metotlarını belirtmeden, kullandıkları terminolojiyi ve hadisler hakkında yaptıkları değerlendirmeleri ortaya koymadan böyle toptancı bir yaklaşım içinde olmak, hem gerçekçi olmaz, hem de son derece yanıltıcı olur.

D. SİSTEMLERİN DİLİ VE ANALİZİ

Hadis kaynaklarının belli bir amaç ve sisteme göre tasnif edildikleri bilinen bir husustur. Her bir sistemin kendine göre birtakım özellikleri vardır. Bu özellikleri bilmek, ihtiva ettikleri bilginin niteliğini doğru algılamak açısından önemlidir. Bilindiği gibi hadis kaynaklarının tasnif edildiği iki temel sistem vardır⁷:

1. Ale'l-ebvâb Sistem/Konularına Göre Tasnif Sistemi: Bu sistemde hadisler, râvilerine bakılmaksızın konularına göre tasnif edilir. Sistemin temelinde yatan asıl amaç hadisleri delil oldukları konularda zikretmek ve onlar için birer bab/alt başlık tahsis etmektir.⁸ Türleri vardır:

a) *Câmi Türü Eserler:* Câmi türü eserler, ale'l-ebvâb/konulu hadis çalışmalarının başında yer alır. Bu eserlerde hadisler belli bir sisteme göre konularına göre tasnif edilir. Bir hadis kaynağının *câmi'* niteliğinde olması, o eserin İslamî bütün konuları içerdiği anlamına gelir. Câmi'lerin amacı, muhatabı İslamî bütün konularda hadislerle bilgilendirmek; diğer bir ifade ile hadislerin ihtiva ettiği bütün konuları belli bir sistem dâhilinde okuyucuya sunmaktır: İmân, İslâm ve tevhitte ilgili konular *imân*; taharetten vasiyete kadar ibâdet ve muamelâtla ilgili konular *ahkâm*; ahlâk ve nefis terbiyesiyle ilgili konular *rikâk*; yeme adabıyla ilgili konular *et'ime*; içme adabıyla ilgili konular *eşribe*; Hz. Peygamber'in âyetlere getirdiği yorumlar *tefsir*; devletler arası ilişkiler, savaş, barış, megâzî ve cihâdla ilgili konular *tarih/siyer/cihâd*; son peygamber, diğer peygamberler, ashâbın yaşayış biçimleri ve örneklikleri, *menâkıb*; kıyamet alametleri ve gelecekte meydana gelecek birtakım olaylarla ilgili konular *fiten* ve *melâhim* bölümlerinde ele alınır. Bu tür eserlerde hadisler bir anlamda yorumlanarak verilir. Bu yorumlama biçimi iki şekilde gerçekleşir:

aa) Önce olgulardan hareketle hadisler tespit edilir. Tespit edilen hadisten/hadislerden çıkarılan fikhî hüküm ya da yorum bab başlığı olarak yazılır. Daha sonra hadis/hadisler baba yansıtılan hükmün/yorumun delili olarak bab başlığı altında zikredilir. Burada 'olgudan nassa ve nasstan

⁶ Dihlevî, *Hüccetüllâhi'l-bâliğa*, I, 496-497.

⁷ Aslında hadis kitapları içerisinde Deylimî'nin (ö.509/1115) *Firdevs*'i ve Suyûtî'nin (ö.911/1505) *el-Câmiu's-sağîr*'i gibi *ale'l-ahruf/alfabetik* sistemle tasnif edilen eserler de vardır. Ancak bu eserler birinci el hadis kaynaklarından derlendikleri için 'birinci el hadis kaynağı' vasfını taşımadıkları gibi, sistem olarak ihtiva ettikleri hadisler konusunda güvenilirlik açısından herhangi bir özellik de taşımamaktadırlar. Amacımız sistemleri tanıtmak değil, tasnif edilen hadislerin muhteva ve güvenilirlik derecesine etki eden sistemlerden bahsetmek olduğu için ale'l-ahruf sistemden bahsetmeyeceğiz.

⁸ Çakan, İsmail Lütî, *Hadîs Edebiyâtı*, İstanbul 1996, s. 26.

hükme' varılan bir yorum metodu söz konusudur. Hükmü yansıtan delil, tek bir hadis olabileceği gibi birkaç hadis de olabilir. Birden çok hadis zikretmek, ya 'delil niteliği taşıyan ilk hadisi desteklemek' veya 'bir farkı ortaya koymak' veya 'birden çok tarikini serdetmek' gibi amaçlar taşıyabilmektedir. Hadisin/hadislerin sonunda başka herhangi bir yorum ya da değerlendirme ifadeleri yer almaz. Buhârî'nin metodu budur. Örneğin Buhârî îmânın artıp eksildiğini belirtmek için bab başlığında onbir âyet zikreder. Âyet ve hadislerin yanı sıra sahabî ve tabiîn sözlerinden yaptığı iktibaslarla bab başlığını yansıtır. Daha sonra bu hüküm ve yorumun hadislerden delillerini sunar. İmânın artıp eksilmesi o günün toplumunda tartışılan bir konudur. Buhârî buradaki bab başlığını 'olgudan nassa' giden bir metotla tespit etmekle beraber, attığı başlık, aynı zamanda tartışılan konulara cevap niteliği taşımaktadır.

ab) Câmi' türü eserlerde hadislerin bir diğer yorumlanma biçimi, çıkarılan fikhî hükmün bab başlığından ziyâde hadislerin sonunda verilmesi şeklindedir. Tirmizî'nin metodu budur. Bu tür yorumlama metodunda bab başlıkları, hadisin/hadislerin muhtevasını daha çok sadece 'anahtar kelimelerle yansıtma' işlevi görür. Hadislerin öngördüğü amelî yön, babların sonunda verilir. Ancak burada şunu da belirtmek gerekir ki; bazı hadisler, ihtiva ettikleri hüküm ya da pratiğe yansıyan amelî yönleri, ilâve bir açıklamaya ihtiyaç duymayacak kadar açık olduğu için, bablarda yalın olarak yer alırlar. Bu da, Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarının, Kur'an'ın tefsiri niteliğinde olması nedeniyle son derece tabiidir.

Tasnif sistemi, esere verilen adla her zaman örtüşmeyebilir. Adıyla muhtevası uyumlu olan; yani, adı câmi' olup bu sistemle tasnif edilen ve söz konusu bütün konuları ale'l-ebvâb sisteme göre içine alan üç eserimiz vardır: Buhârî, Müslim⁹ ve Tirmizî. Tirmizî muhteva olarak câmi' olmakla beraber konuları ele alış tarzı itibariyle sünen niteliğindedir. Onun için Tirmizî'nin eseri hep sünen olarak anıla gelmiştir. Çünkü o, sadece hadis naklinde bulunmaz; aynı zamanda onların hem sıhhat değerlendirmelerini yapar hem de fikhî yorumlarını detaylı bir şekilde vermeye çalışır. Tirmizî'nin eseri bu yönüyle adeta bir fıkıh kitabı niteliğindedir. Bunların dışında, Ma'mer b. Râşid'in (ö.152/769) *el-Câmi'*i, Suyûtî'nin (ö.911/1505) *Câmi'u'l-usûl*'ü ile *el-Câmi'u's-sağîr*'i gibi câmi' adını taşıyıp da bu sistemin özelliklerini taşımayan eserler de vardır.

Sistemsal anlamda el-Câmi' kavramı, bize ilgili eserin içerdiği muhtevayı, tasnif sisteminin özelliği de ilgili eserin kapsam ve muhteva niteliğini yansıtan önemli bir bilgidir.

b) *Sünen Türü Eserler*: Sünen, konulu hadis tasnif sistemlerinden biridir. Hükme medar olan ahkâm hadislerini fikhî konularına göre ele alır. Bu sisteme göre tasnif edilen eserler, genel mânâda ibâdet, muamelât ve ukûbât içerikli hadisleri ihtiva ettiklerini söylemek mümkündür. Onun için sünenler bir nevi 'fikhü'l-hadis'lerdir. 'Hükme medar olma' veya 'amel edilmiş olma'yı esas aldıkları için söz, fiil ve takrîr olarak peygambere izâfe

⁹ Müslim'in Sahih'inin tefsir bölümü tam ve sistematik olmadığı için onu Câmi' türü saymak ismeyenler de vardır. Bk. Ebu'l-'Alâ Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahîm el-Mubârekfûrî, *Tuhfetu'l-Ahvezi bi-şerhi Câmi't-t-Tirmizî (el-Mukaddime)*, Beyrut 1410/1990, I, 54.

edilen merfû' nitelikli hadisleri ihtiva ederler. Sahâbe ve tabîî kaynaklı mevkûf ve maktû' nitelikli hadislerle pek fazla yer vermezler.¹⁰ Hüküm yansıtmayı incelemekle beraber, geneli itibariyle mevcut sünenlerin konu başlıkları, fikhî mânâda hüküm yansıtacak nitelikte değildir. Yansıtmak istedikleri hükümleri daha çok yorumsuz bir şekilde hadislerle vermeye çalışırlar. Ancak Tirmizî'yi sünen kabul edersek, o, bunun istisnasını teşkil eder.

c) *Musannef Türü Eserler*: Belli bir sisteme göre sınıflandırmayı ifade eden *musannef* kelimesi, terimsel manada, ilk bakışta 'mevzularına göre tasnif edilmiş hadis mecmuası' anlamına gelir. Ancak, daha dar manada, 'hadis konularının hepsini veya pek çoğunu içine alan büyük çaplı hadis mecmualarına verilen bir isim'dir.¹¹ Genel manada, ale'l-ebvab bütün hadis mecmualarını kapsayan bir anlam içermekle beraber, özel ya da dar manada müstakil bir tasnif sistemini ifade eder.

Musannefler, muhteva ve plan bakımından sünenlere çok benzedikleri için, hadisleri fıkıh bablarına göre tertip ve tasnif edilmiştir. Şu kadar var ki, Musannefler, sistem olarak sünenlerdeki merfû hadislerle ilâveten mevkûf ve maktû nitelikli hadisleri de ihtiva ederler. Elimizdeki örnekler baktığımızda, musanniflerinin, uydurmacılığı açık ve yalancılığı zahir olanların dışında herkesten hadis aldıkları görülür. Dolayısıyla, musannefler; Dihlevî'nin belirttiğine göre *sahih, hasen, zayıf, ma'rûf, garib, şâz, münker, doğru, yanlış, sabit, maktûb* gibi her çeşitten hadisleri ihtiva ederler. Bu yüzden Dihlevî Musannefleri üçüncü tabakadan saymıştır.¹² İhtiva ettikleri hadislerin gerekleriyle hükmetmek ancak hadis ricâlini yakından tanıyan, hadis illetlerine vâkıf olan büyük hadis otoritelerinin girişebileceği bir iştir. Bununla beraber, bunlardan *mütabaât* ve *şevâhit* amaçlı istifade yoluna gidilebileceğini tekrar belirtmekte yarar var.¹³

2. Ale'r-ricâl Tasnif Sistemi: Hadislerin tasnif edildiği diğer bir sistem, 'şahıs merkezli/ ale'r-ricâl' sistemidir. Müsnedlerle mu'cemleri kapsar. Müsnedlerde sahabî râviler muhtelif kriterlere göre sıralanır ve her birinden rivâyet edilen hadisler, konularına bakılmaksızın ve hadislerin muhteccun bih/ihticaca/delil olarak kullanılmaya elverişli olup olmadıklarını kaydetmeksizin isimleri altında dercedilir.¹⁴ Mu'cemlerde ise hadislerin ya ilk sahabî râvileri veya son râvileri olan müellifin hocaları, alfabetik veya kabilelerine göre bir sıralamaya tâbi tutulur; rivâyet ettikleri hadisler isimlerinin altında art arda verilir. Bu sistemin belli râvilerden ne kadar ve hangi hadislerin rivâyet edildiğini tespit etme kolaylığından başka araştırmacıya sağladığı herhangi bir fayda söz konusu değildir. Bu sistemin amacı, hadis metinlerini olduğu gibi korumak, ricâle ait rivâyetleri tespit edip hüküm istinbatı için bir araya getirmektir.¹⁵ Bu tür eserlerin musannifleri,

¹⁰ Geneli itibariyle böyle olmakla beraber, Dârekutnî'nin Sünen'i gibi bunun istisnasını teşkil eden sünenler de vardır.

¹¹ Daha fazla bilgi için bk. Koçyiğit, Talât, *Hadis Tarihi*, Ankara 1981, s. 212-213; Yardım, Ali, *Hadis II*, İzmir 1982, s. 59.

¹² Dihlevî, *Hüccetü'l-lâhi'l-bâliğa*, I, 496-497.

¹³ Aynı yer.

¹⁴ İbnü's-Salâh, Ebû 'Amr Osman b. Abdurrahmân eş-Şehrazûrî, *Ulûmu'l-hadis (Mukaddimetu İbni's-Salâh)*, th. Âişe Abdurrahmân, Kahira trs., (Dâru'l-maârif), s. 184.

¹⁵ Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 25-26.

güvenilirlikten ziyâde arşivlemeyi esas aldıkları için, kısmen sistem gereği, kısmen kişisel kabuller sonucu eserlerine zayıf hadis alma konusunda bilinçli olarak mütesâhil davranmışlardır. Ale'r-ricâl eserlerde malzeme sadece mutfağa getirilir, pişirilip sofraya getirilmesi; yani, servis kısmı fıkıhçılara bırakılır. Müellifleri, önde gelen otorite bir âlim olsa bile, derece bakımından kütüb-i hamse olarak ifade edilen Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Nesâî ve Tirmizî gibi ale'l-ebvâb eserlerden sonra gelirler.¹⁶

E. ZAYIF HADİSLE AMEL ETME KONUSUNDA ÂLİMLERİN TAVRI

Hasen veya sahih derecesine ulaşmayan, diğer bir ifade ile sahih olma şartlarından bir veya birden fazlasını kendisinde bulundurmayan zayıf hadislerin, amel edilmeye uygun olma açısından güvenilirliklerini zedeleyen ve bu noktada şüphe uyandıran sebepler aynı derecede olmadığı için zayıflık dereceleri de farklıdır. Hâl böyle olunca zayıf rivâyetlere karşı âlimlerin tutumu da farklı olmuştur. Örneğin, neredeyse âlimlerin tamamı hak ve hukûku/ahkâmı ilgilendiren konularda daha hassas davranırken, diğer terğîb ve terhîb/ahlâkî ve hayra yönlendirici hususlarla kötülüklerden sakındırma ifade eden hususlarda farklı bir tutum sergilemişlerdir.

Zayıf hadisle amel etme konusunda âlimlerin üç farklı tutum sergiledikleri görülür: Kimileri, muhtevası ne olursa olsun -ister ahkâm ister fedâil- hiçbir konuda zayıf hadisle amel edilemeyeceği görüşündedir. Yahyâ b. Maîn (ö.233/847), Buhârî (ö.256/869), Müslim (ö.261/874), Ebû Bekr b. 'Arabî (ö.354/965), İbn Hazm (ö.456/1071) ve daha başkalarının bu görüşte olduğu belirtilir. Kimileri tam tersi, her konuda; yani, ister ahkâm ister fedâil konularında olsun, mutlak mânâda zayıf hadisle amel edilebileceği görüşündedir. 'Zayıf hadisle amel etmeyi re'ydenden daha iyi gördükleri' söylenen Ebû Dâvûd (ö.275/888) ve Ahmed b. Hanbel'in (ö.241/855) bu görüşte olduğu nakledilir. Kimileri de ahkâm konularında değil de fedâil konularında bazı şartlar dâhilinde zayıf hadisle amel edilebileceği görüşündedir. Otoriteler nezdinde daha çok kabul gören görüş de budur.¹⁷ İbnu's-Seyyidinnâs (ö.734/1333), Nevevî (ö.676/1277), Irâkî (ö.806/1403), Sehâvî (ö.902/1496), İbn Hacer (ö.852/1448), Suyûtî (ö.911/15005), Alî el-Kârî (ö.1014/1605) ve daha başkaları bu görüştedir.¹⁸ Zayıf hadis nakletme konusunda bu tutum hadis musanniflerinin eserlerine de yansımıştır.

İbn Hacer zayıf hadisle amel etme şartlarını 'rivâyetin şiddetli za'f içermemesi', 'amel edilmekte olan bir aslın kapsamında yer alması', 'amel edenin hükmün sabit olmadığına inanarak ihtiyat kaydıyla amel etmesi' şeklinde dile getirmektedir.¹⁹

Zerkeşî (ö.794/1392), terğîb ve terhîb kapsamında yer almayıp tarikleri birden çok olmayan ve kendi düzeyinde mütâbî'i bulunmayan zayıf

¹⁶ İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 184.

¹⁷ Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Tedribu'r-râvi fi şerhi Takribi'n-Nevevî*, th., Abdulvahhâb Abdullatîf, Beyrût 1404/1988, I, 299; Muhammed Cemaluddîn el-Kâsımî, *Kavâidu't-tahdîs*, th., Muhammed Behcet el-Baytâr-Muhammed Reşîd Rızâ, Beyrut 1422/2001, s. Kâsımî, s. 116-117.

¹⁸ Suyûtî, *Tedrib*, I, 299 (muhakkikin dipnottaki notu).

¹⁹ Suyûtî, *Tedrib*, I, 298-299.

rivâyetlerin merdût olduğu görüşündedir. Suyûtî (ö.911/15005) ise ihtiyat kaydıyla ahkâm konularında da zayıf hadislerle amel edilebileceğini ifade eder.²⁰

İbn Teymiyye (ö.728/1327) "zayıf hadis re'iden daha hayırlıdır." cümlesinde geçen zayıf ifadesiyle 'metrûk' değil 'hasen' hadisin kastedildiğini, çünkü Tirmizî'den (ö.279/892) önce hadislerin *sahih* ve *zayıf* şeklinde ikiye taksim edildiğini, zayıf hadisin de metrûk olan ve olmayan şeklinde iki gruba ayrıldığını, dolayısıyla bu ifadeyle zayıf kategorisinde ifade edilip de metrûk olmayan/hasen çeşidinin kastedildiğini söylemektedir.²¹ İbn Teymiyye'nin söz konusu ettiği bu rivâyetlerin, en azından hasen li-gayrihi derecesinde olan rivâyetlerin olduğunu söylemek mümkündür.

F. BAZI OTORİTELERİN ESERLERİNDE ZAYIF HADİS ZİKRETMELERİNİN SEBEPLERİ

Yukarıda serdedilen tabloya göre hadis kaynaklarında zayıf hadislerin, biri 'amel etme' diğeri 'bilgilendirme' amaçlı olmak üzere iki şekilde yer aldığını söylemek mümkündür:

Birincisi; musannifin genel tutum ve yaklaşımının bir sonucu olarak bazı konularda, bazı özelliklere sahip ve yine bazı şartlarda zikredilen zayıf hadislerdir. Bu tür hadislerin zayıflığı azdır; büsbütün terk edilecek nitelikte değildir. Belli alanlarda olmak kaydıyla, bir konuda *sahih* hadis bulunmadığında, bu tür hadislerle yer verilmiştir. Böylesi hadislerin zayıflığına çoğu kez işaret edilmez. Çünkü musannif bu nitelikteki hadislerle ve belli konularda (terğîb ve terhîb/fedâilü'l-a'mâl konularında) amel edilebileceği görüşündedir.

İkincisi; ya 'bir farklılığı ortaya koymak', ya 'mutabaât veya şevâhit kabilinden bir hadisi desteklemek' veya 'aynı babın içinde aynı konuda gelen zayıf rivâyetler hakkında bilgi vermek' amacıyla yer alır. Bu tür rivâyetlerin zikri amel etme amaçlı değil, bilgilendirme amaçlı olduğu için zayıflığı ve zayıflık sebepleri açıkça belirtilir.

Bazı otoritelerin, bile bile, eserlerine neden zayıf hadis aldıkları sorusuna, Nevevî (ö.676/1277), şöyle cevap verildiğini nakleder:

1) Hadis otoriteleri, gerek kendi dönemlerinde gerekse sonraki dönemlerde, insanların sahihi zayıfla karıştırmamaları ve bunları ayırt etmede şüpheyi düşmemeleri için, zayıflığını beyan etmek suretiyle 'tanıtım ve bilgilendirme' amacıyla eserlerine zayıf hadisler almışlardır.

2) Tek başına sadece kendisiyle amel etmek için değil de mutabaât ve şevâhit kabilinden başka bir rivâyeti desteklemek amacıyla zayıf hadisler almışlardır.

3) Zayıf bir râvinin rivâyetleri içinde *sahih*, zayıf ve bâtil olanlar olur. Otoriteler bunları yazar, sonra da zayıf ve bâtil olanları diğerlerinden ayırır.

²⁰ Suyûtî, *Tedrib*, I, 299; Kâsımî, *Kavâidu't-tahdîs*, s. 119.

²¹ *Kavâidu't-tahdîs*, s. 121.

4) Terğîb, terhîb, fedâilü'l-a'mâl, kîssa, zühd, mekârimu'l-ahlâk ve bunun gibi helâl, haram ve sair ahkâmıla ilgili olmayan konularda zayıf hadis zikretmişlerdir. Hadis ehli, mevzû/uydurma olmamak kaydıyla bu tür hadislerin naklini ve onlarla amel etmeyi câiz görür. Ancak Nevevî'ye göre otorite âlimler, ahkâmıla ilgili, tek başına her hâl u kârda amel edilmek üzere zayıf râvilerden herhangi bir şey rivâyet etmemişlerdir.²²

İbn Teymiyye (ö.728/1327) de zayıf olarak nitelenen her râvinin bütün rivâyetlerinin terk edilemeyeceğine işaret ederek çok yanıldığından dolayı zayıf kabul edilen birinin rivâyetlerinin çoğu sahih olabileceğini ve âlimlerin, itibar ve destekleme amacıyla bu tür kişilerden hadis naklettiklerini belirtir. Onun ifadesiyle tarikler çoğalınca rivâyete karşı güven de artar; çünkü turuk çokluğu birbirlerini kuvvetlendirir; fâcir ve fâsik da olsalar, verdikleri haber bazen ilim de ifade edebilir.²³

G. HADİS MUSANNİFLERİNİN ZAYIF HADİS NAKLETME SEBEPLERİ VE ESERLERİNİN DİLİ

Bu başlık altında temel hadis kaynaklarının metot ve muhtevalarını, genel özelliklerini, zayıf hadis nakletme sebeplerini ve -varsa- kullandıkları terminolojiyi ele almaya çalışacağız.

1. Buhârî'nin (ö.256/869) el-Câmi'u's-sahîh'i: Buhârî eserine *el-Câmi'u'l-musnedu's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Rasûlillâhi (s.a.) ve sunenihi ve eyyâmih* adını vermiştir. Bu ifade ile hem tasnif sistemini belirtmekte, hem de bildiği bütün sahih hadisleri eserine almadığı ve onu sadece sahih hadislerden oluşturduğu bilgisini vermektedir.²⁴

Buhârî eserini sadece sahih hadislerden oluşturmak amacıyla yola çıkmıştır.²⁵ Bununla beraber bazen istidlâl sonucu elde ettiği hüküm cümlelerini, bab başlığında olmak kaydıyla, zayıf hadislerden seçtiği de olmuştur. Yalnız bunları öteki hadisler gibi tahdîs sığasıyla değil, senetsiz olarak verir. Aslında bu hadislerdeki zayıflık da ciddi boyutlarda değildir.²⁶

Buhârî, bab başlıklarını çoğu zaman âyeti kerimelerden, bazen merfû' hadislerden, bazen sahâbe ve tabiîn sözlerinden iktibas ederek, bazen de serbest şekilde ve fakat fikhî anlam taşıyacak tarzda seçtiği ibarelerle tanzim eder. Buhârî'nin mevkûf ve maktû' hadisleri sadece bab başlıklarında kullanmış olması, bize göre, sahâbe ve tabiîn söz ve uygulamalarını/içtihatlarını merfû' nitelikli hadislerin yorumlanmış hâli olarak algılamasından ileri gelmektedir. Bundan dolayı sahâbe ve tabiîn fetvalarını/benimsedikleri içtihatlarını, bablara taşımıştır. Bab başlıklarında ve bablar içindeki hadislerin sıralanışında fikhî bir sonuca ulaşmak, onun genel eğilimidir. Bu sebeple onun fikhî görüşleri bab başlıklarında yer almaktadır. Buhârî bazen de bir hadisi ilgisi dolayısıyla ve ondan ahkâm istinbat

²² En-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, Beyrût 1392, I, 125.

²³ Kâsımî, *Kavâidu't-tahdîs*, s. 118.

²⁴ Bk. İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Bûhârî (Mukaddime: Hedyu's-sârî)*, Beyrut 1379, I, 8.

²⁵ Geniş bilgi için bk. İbn Hacer, *Hedyu's-sârî*, I, 7-8.

²⁶ Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 55.

etmek düşüncesiyle muhtelif kitapların/bölümlerin çeşitli bablarında bölerek tekrarlar. Ancak çoğu kere böyle bir hadisi değişik yerlerde verirken ayrı bir senetle zikretmeye dikkat eder. Böylece hem hadisi güçlendirir, hem de -ziyâde lafızlar ihtiva ediyorsa- farklı hükümlerin istinbatına zemin hazırlar.

Buhârî'de yer alan hadislerin hepsi aynı derecede sıhhat vasfına sahip olmamakla beraber, bir hadisin Sahîh'te yer almış olması, Buhârî'nin ona sahih hükmünü verdiği anlamına gelir. Çünkü Buhârî, kendi ifadesiyle, eserini sadece sahih hadislerden seçerek oluşturmuştur.²⁷ Buhârî'de hadisin sıhhat derecesini yansıtan başka değerlendirme ifadeleri yer almaz. O, önce hadislerden konu tespiti yapar, konu ile ilgili hadisleri bir araya getirir, sonra onlardan istinbat ettiği hükmü başlığa yansıtır; daha sonra bu hükme medar olan en sahih hadislerden yeteri kadar başlığın altında zikreder; böylece başlığa yansıttığı hükmün hadisteki dayanaklarını serdetmiş olur. Buhârî'nin metodu budur. Ancak Buhârî'de, hüküm cümleleri olarak ele alınan başlıklarda zaman zaman yer verilen hadis cümlelerinin, hükme medar olan delil/hadis olarak algılanması yanlış olur. Bu cümlelerin, bazen senet açısından zayıf olan hadislerden iktibas edilmiş olması, Buhârî'nin delil olarak sunduğu hadislerle ilgili kanaat konusunda yanılığa sevk etmemelidir.

Buhârî, başlıklarda çokça âyet zikretmekle bir nevi hem hadisleri Kur'an'a arzetmiş, hem âyetleri hadislerle tefsir etmiş, hem de Kur'an-hadis paralellliğini ve Kur'an-sünnet bütünlüğünü göstermiş olmaktadır.

Âlimlerin genel kanaatine göre Buhârî ve Müslim, Sahihlerinde illetli hadis rivâyet etmemişlerdir; etmişlerse de bu, kendilerine göre hadisin sıhhatini yaralayıcı nitelikte değildir.²⁸ Fakat bu görüş ittifakî değildir. Aksi görüşte olanlar da vardır.²⁹ Örneğin, nakledildiğine göre Buhârî, Sahîh'ini te'lif ettiğinde onu Ahmed b. Hanbel (ö.241/855), Yahya b. Maîn (ö.233/847) ve Ali b. el-Medîni'ye (ö.238/852) takdim etmiş, onlar da dördü dışında Sahîh'teki bütün hadislerin sahih olduğunu söylemişlerdir.³⁰ Nevevî (ö.676/1277), Buhârî ve Müslim'de zayıf olarak eleştirilen rivâyetlerin tenkit sebeplerinin sıhhati yaralayıcı nitelikte olmayan illetlere mebnî olduğunu söylemektedir.³¹ Buhârî, hadislerini öncelikle en üst derecedeki hâfiz ve mutkin kişilerden, daha sonra ikinci derecede yer alan râvilerden almıştır.³²

Râvilerin sıfatları değiştikçe hadislerin sıhhat dereceleri de değişir. Buhârî'nin Sahîh'indeki hadislerin üstünlüğü genele itibarladır. Yoksa tek tek ele alındığında Müslim'in Sahîh'indeki bir hadis Buhârî'deki bir hadisten daha sahih olabilir. Burada belirleyici rol, hadisin taşıdığı sıhhat şartlarının

²⁷ Suyûtî, *Tedrib* I, 98.

²⁸ Kâsımî, *Kavâidu't-tahdîs*, s. 88.

²⁹ Buhârî ve Müslim'e yönelik eleştiriler için bk. Hatiboğlu, Mehmed Said, "Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* (Hadis-Sünnet Özel Sayısı, 2. Baskı), Cilt: 10, Sy: 1-2-3-4, s. 1-14. Buhârî ve Müslim'e yöneltilen tenkitlerin genel bir değerlendirmesi için bk. Kandemir, Yaşar, "Sahîhayn'e Yöneltilen Tenkidlerin Değeri" adlı tebliğ ve müzakereler, *Sünnetin Dindeki Yeri*, İstanbul 1997, s. 335-394.

³⁰ İbn Hacer, *Hedyu's-sârî*, I, 7.

³¹ Kâsımî, *Kavâidu't-tahdîs*, s. 88.

³² 'Itr, Nureddin, *Menhecun-nakd fi ulûmi'l-hadîs*, Dimaşk 1401/1981, s. 257.

üstünlük derecesidir. Örneğin tenkit edilmiş bir râvinin hadisiyle tenkit edilmemiş bir râvinin hadisi en azından algı itibariyle bir değildir.

2. Müslim'nin (ö.261/875) el-Câmi'u's-sahîh'i: Müslim de eserine Buhârî gibi *el-Câmi'u's-sahîh* adını vermiş, onu kendi kriter ve değerlendirmelerine göre sadece sahih hadislerden seçerek oluşturmuştur.

Müslim fikhü'l-hadise/hüküm istinbatına fazla önem vermemekle beraber işhatla ilgili inceliklere ve isnat sanatına büyük önem verir. Hadisi en uygun yerde zikretmeye ve isnatlarını aynı yerde vermeye gayret eder. Müslim, hadisleri belli mantıksal bir silsile çerçevesinde tasnif etmiş; ancak, muhtemelen ihtisar veya sadece hadisleri derleme düşüncesiyle bab başlıkları koymamıştır. Müslim'in düşünce planında tasarlayıp yazmadığı/yazamadığı, daha sonra Nevevî'nin (ö.676/1277) kaydettiği bab başlıkları çerçevesinde gruplandığı hadislerin en sahihleri, ilk sırada zikrettikleridir. Daha sonra metni aynı, fakat senedi farklı rivâyetleri, aynı hadisin altında, metinde bir farklılık varsa metinle beraber; metinde bir farklılık yoksa sadece senedi verip metne, 'mislehu' ve 'nehvehu' lafızlarıyla işaret ederek verir. Amaç, birinci hadisi güçlendirmek veya farklılıkları ortaya koymaktır. Bu özellikler, Müslim'de, hadislere kolayca ulaşma imkânı sağlar.

Müslim genellikle merfû' hadislerle yetinir; ancak, asıl olarak değil de zikrettiği merfû' bir hadisi desteklemek amacıyla bazen mevkûflara da yer verir.

Müslim, Sahih'inde, birinci derecede güvenilir olan hâfiz ve mutkîn râvilerin yanı sıra, zayıf olan ve hadis nakline uygunluk şartlarını tam olarak taşımayan orta düzeyli kişilerden de hadis rivâyet etmiş ve bu yüzden tenkit edilmiştir. Anlaşıldığına göre Müslim'in eserinde tenkide açık rivâyetler de vardır. Makalemizin konusu bunları ele alıp tartışmak değildir. Ancak, Müslim'in, bu rivâyetleri neden ve hangi amaçla aldığı; eserine *es-Sahîh* adını verdiği ve ona hiçbir zayıf hadisi dercetmediğini ifade ettiği halde³³, bu kabil rivâyetleri almakla metoduna ters düşüp düşmediği meselesini tartışmakta yarar var. Bu kapsamda şunları söylemek mümkündür: Kendisinin de belirttiği gibi, Müslim, topladığı hadisleri üçe ayırır. Birinci grup, hâfiz ve mutkîn râvilerin rivâyet ettiği hadisler; ikinci grup, mestûr, hıfz ve itkanda orta düzeyli râvilerin rivâyet ettiği hadisler; üçüncü grup, zayıf ve metrûk râvilerin rivâyet ettiği hadislerdir.³⁴ Kâdî İyâz'ın (ö.544/1149) belirttiğine göre Müslim, eserinde, önce birinci grup hadisleri, ardından da mutabaât ve şevâhit maksadıyla ikinci grup hadisleri zikretmiş yahut açtığı babda birinci gruptan hadis bulamadığında ikinci gruptan hadis getirmiştir. Bu kısma dâhil olan hadisler, bazı âlimlerin tenkit edip bazılarının ise tezkiye ettiği râvilerin rivâyet ettiği hadislerdir. Dolayısıyla Müslim'in, eserinde tahric ettiği rivâyetlerde zayıf olarak söz konusu edilen râviler, başkalarına göre zayıf, Müslim'e göre ise sika olan kimselerdir. Bununla beraber bu kimselerden aldığı rivâyetler, babın asıl hadisi değil, asıl hadisi desteklemek amacıyla mutabaât veya şevâhit kabilinden

³³ İbnu's-Salâh, *Mukaddime*, s. 162.

³⁴ Müslim, *Sahîh (Mukaddime)*, th., Muhammed Fuad Abdulbakî, İstanbul trs., (1374/1955 baskısından ofset), I, 4 -5.

ya da zikretmeyi faydalı gördüğü bir ziyâdeye dikkat çekmek istediği nakillerdir. Tahricte bulunup zayıf olan diğer bir grup râviler ise, naklettiği hadisi aldığı sika olup -ihtilat gibi- zayıflık unsurunun daha sonra meydana geldiği râvilerdir. Abdullah b. Vehb'in (ö.197/812) kardeşinin oğlu Ahmed b. Abdurrahman (ö.264/877) bunlardan biridir. Müslim ondan Mısır'da iken hadis almış, ancak bilahare H. 250'den sonra ihtilat etmiş/hâfıza kaybına uğramıştır.³⁵ Müslim, üçüncü grup kimselerin hadislerine Sahîh'inde yer vermemiştir.³⁶

Aslında eski ulemâ Müslim'in bu metodunu çok iyi kavramış olmalı ki belirtilen şartlarda zayıf hadis zikretmiş olmasına rağmen eserinin güvenilirliğini savunmuş, Buhârî'den sonra en güvenilir hadis eseri olarak kabulünü sürdürmüştür.

Diğer bir husus, Müslim'in eseri akademik çevreye hitap eden bir özelliğe sahiptir. Başka bir ifade ile Müslim eserini halka göre değil, ulemâya hitap eden bir tarzda hazırlamıştır. Onun için Müslim'in eseri, akademik düzeyde hadisçilerin bilip avamın bilemeyeceği bazı teknik özellikler içermektedir. Örneğin bir hadis kendisinde sika râvilerle nâzil bir senetle bulunduğu halde, âlî fakat zayıf râvilerle gelen bir senetle de bulunuyorsa, erbabinca, yani okuttuğu öğrencilerce bilinen bir husus olduğu için zayıf olmasına rağmen hadisi âlî isnatla verir ve bu kadarla da yetinir.³⁷ Erbabınca bilindiği için ayrıca bir açıklama ihtiyacı duymaz.

Müslim bu mânâda zayıf hadis naklettiğinin bilincindedir ve hükme medar/dayanak olan bu tür rivâyetler değil, bab başlığı altında zikrettiği birinci sıradaki hadislerdir. Dolayısıyla, ikinci ve üçüncü derecede yer alan bir rivâyetin zayıf olduğuna bakarak 'Müslim'de zayıf rivâyetler var' diye tenkit etmenin yerine, bu tür hadisleri neden zikrettiğini ve bab çerçevesinde onlara biçtiği rolü tespit edip anlamaya çalışmak daha isabetli olacaktır. Hadislere tek tek değil de bab eksenli bütüncül bir yaklaşımla ve babın ihtiva ettiği hükmü delillendirme nokta-i nazarından toplu olarak bakmak gerekir.

İbn Hacer, sahihayn dışında *Ebû Dâvûd* (ö.261/875), *Tirmizî* (ö.279/892), *Nesâî* (ö.303/915), *Dârekutnî* (ö.385/995) ve *Beyhakî*'nin (ö.458/1065) *Sünenleri* ile *İbn Huzeyme*'nin (ö.311/923) *Sahîh'i* ve *Hâkim*'in *Müstedrek*'ini (ö.405/1014) de muteber hadis kaynakları arasında zikreder. Ancak herhangi bir hadisin bu eserlerde yer almış olması, onun sahih olma hükmü için yeterli değildir.³⁸

3. İmam Mâlik'in (ö.179/795) Muvattâ'ı: Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö.463/1070) ifadesiyle Muvattâ', oluşum itibariyle bütün câmi' ve müsnedlerden önce olmasına rağmen güvenilirlik açısından Hâkim'in *Sahîh*'inden/Müstedrek'inden sonra gelir.³⁹ Ancak içerdikleri hadislerin niteliklerine bakıldığında bu yargının isabetli olduğunu söylemek zordur. Bu-

³⁵ Suyûtî, *Tedrib*, I, 96-98.

³⁶ Müslim, *Sahîh (Mukaddime)*, I, 4 -5. Ayrıca bk. Koçyiğit, *Talât*, Hadis Tarihi, Ankara 1981, s. 259.

³⁷ Suyûtî, *Tedrib*, I, 98.

³⁸ Şemsuddîn Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *Fethu'l-muğis şerhu elfiyyeti'l-hadis*, Lübnan 1403, I, 34, (Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye); Suyûtî, *Tedrib*, I, 105.

³⁹ Suyûtî, *Tedrib*, I, 109.

nunla beraber, Mâlik, eserini teknik anlamda sadece sahih hadislerden oluşturmak gibi bir amaçla yola çıkmadığı için mürsel ve munkatî rivâyetler de almıştır. Fakat bu tür rivâyetler kendisine göre hüccettir. Mâlik burada sadece senetlerin niteliğine değil, âlimlerin söz konusu hadislerle amel edip etmediğine de bakmaktadır. Âlimlerin ameline mazhar olmuş bu tür rivâyetleri nakletme ve delil olarak kullanmada bir sakınca görmemektedir. Başka tariklerle desteklenmiş veya âlimlerin ameline mazhar olmuş mürseller, başka âlimlerce de hüccet olarak kabul edilmektedir. Zaten Muvattâ'da bulunan mürsellerin başka tariklerle adımları/destekleri de vardır. İbn Abdilberr (ö.463/1071), Muvattâ'nın mürsel, munkatî ve mu'dal rivâyetlerinin mevsûl olduklarını ortaya koyan bir kitap te'lif etmiş,⁴⁰ 'belağ' sigasıyla naklettiği hadislerin dördü dışında hepsinin müsned olduğunu ortaya koymuştur.⁴¹ Muvattâ'yı kütüb-i sittenin altıncı kitabı olarak kabul edenler de vardır.⁴²

Suyûtî'nin (ö.911/1505) belirttiğine göre Muvattâ'ı Mâlik'ten birçok kişi rivâyet etmiştir. Bunların en kapsamlısı, el-Ka'nebî'nin (ö.221/835) rivâyetidir. Nüshalar arasında takdim, tehir, ziyâde, noksan açısından farklılıklar vardır.⁴³ Başka bir nakle göre en hacimli ve en çok ziyâde içereni, Ebû Mus'ab'ın rivâyetidir. İbn Hazm'ın (ö.456/1071) belirttiğine göre Ebû Mus'ab'ın (ö.242/856) rivâyeti diğerlerinden 100 civarında daha fazla hadis içermektedir.⁴⁴ Muvattâ'daki hadislerin 500 küsürü müsned/merfû muttasıl, 300 küsürü mürsel, 60 kadarı da kendisinin amel etmeyi terk ettiği hadislerdir. Cumhura göre Muvattâ'da vâhi derecede zayıf olan hadisler de vardır.⁴⁵ Ancak bu durum, ed-Dihlevî'nin, Muvattâ'nın, âlimlerin itibar ettiği birinci tabakadaki eserler arasında yer aldığı şeklindeki değerlendirmesiyle bağdaşmamaktadır. Fakat ale'l-ebvâb bir eser olarak Muvattâ'daki hadisleri de bab eksenli ele aldığımızda bu durumun sorun teşkil etmeyeceği kanaatindeyiz.

Mâlik, merfû hadislerden ziyâde mevkûf ve maktû nitelikli rivâyetlere ağırlık verir. Çünkü sahâbe sözü ve uygulamaları bir nevi Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarının yorumu ve onlardan istinbat edilen hükümler niteliğindedir. Hz. Peygamber'i gören ve beraber yaşayan bir nesil olarak onun ne demek istediğini, neyi nasıl yaptığını en iyi gören, tatbik eden, yorumlayan sahâbedir. Dolayısıyla sahâbe sözü ve uygulamalarını, merfû nitelikli hadislerin bir nevi yorumlanmış, pratiğe dönüştürülmüş şekli olarak kabul etmek mümkündür. Mâlik'in mevkûf ve maktû nitelikli hadislere bu nedenle daha fazla ağırlık verdiğini söylemek yanlış olmasa gerektir.

⁴⁰ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Abdilberr en-Nemerî, *et-Temhîd li-mâ fi'l-Muvattâ mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, th., Mustafa b. Ahmed el-Alevî- Muhammed Abdulkebir el-Bekrî, Mağrib 1387, I, 8-10; Kâsımî, *Kavâidu't-tahdîs*, s. 85.

⁴¹ İbrâhîm b. Mûsâ b. Eyyûb el-Burhân el-Enbâsî, *Eş-Şezâ'u'l-Feyyâh min Ulûmi İbni's-Salâh*, th., Salâh Fethî Helel, Riyad 1418/1998, I, 83.

⁴² Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, *er-Risâletu'l-müstetrafe*, th., Muhammed el-Muntasır Muhammed ez-Zemzemî el-Kettânî, Beyrut 1406/1986, s. 13.

⁴³ Suyûtî, *Tedrib*, I, 109.

⁴⁴ Suyûtî, *Tedrib*, I, 111; Dehlevî, Abdülaziz b. Şah Veliyullah, *Büstanulmuahaddisin*, trc. Ali Osman Koçkuzu, Ankara 1986, s. 54.

⁴⁵ Suyûtî, *Tedrib*, I, 111.

Mâlik, hadislerin sıhhatine yönelik değerlendirme ifade eden özel bir terminoloji kullanmaz. Ancak edâ sığası olarak belâğ ifadesini çok kullanır. Belâğ; yani, "beleğânî: bana ulaştı ki" ifadesiyle nakledilen haber, aksi sabit oluncaya kadar munkatî', dolayısıyla zayıf hükmündedir.⁴⁶ Muhtemelen Mâlik bu tür rivâyetleri âlimlerin ameline mazhar olmuş rivâyetler olarak nakletmektedir.⁴⁷

4. Ebû Dâvûd'un (ö.275/888) Sünen'i: Ebû Dâvûd'un Sünen'i, Buhârî ve Müslim'in sahihleri ile mukayese edildiğinde, güvenilirlik bakımından bazıları onun sahîhayndan hemen sonra geldiğini söyler. Söz konusu âlimler, onu sahîhayna en yakın eser olarak kabul eder ve kütüb-i sitte içerisinde üçüncü sırayı ona verir.⁴⁸

Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö.463/1070) kendisine ulaşan bir senetle naklettiği sözlerinde ve bizzat kendisinin Mekkelilere yazdığı mektupta, Ebû Dâvûd, Sünen'inde; *sahih, sahihe benzer (şibhuhu), sahihe yakın (mukâribuhu)*⁴⁹ ve kendisinde aşırı vehn/zayıflık bulunup durumlarını açıkladığı hadisler zikrettiğini, hakkında hiçbir şey söylemediklerinin salih olup bir kısmının diğer bir kısmından daha *sahih olduklarını*⁵⁰ belirtir.⁵¹

El-Bikâ'î (ö.885/1480), Ebû Dâvûd'un bu sözleri hakkında şunları söylemektedir: "Bu ifadeler beş çeşit hadisten bahsetmektedir: Birincisi, *sahih* dedikleri; Ebû Dâvûd bununla *sahih li-zâtihi* olanları kastetmiş olabilir. İkincisi, *sahihe benzer (şibhuhu)* dedikleri; bununla *sahih li-gayrihi* olanları kastetmiş olabilir. Üçüncüsü, *sahihe yakın (mukâribuhu)* dedikleri; bununla da *hasen li-zâtihi* olanları kastetmiş olabilir. Dördüncüsü, kendisinde çok vehn/aşırı zayıflık bulunan hadislerdir. (Ebû Dâvûd bunları açıklar.) Beşincisi, hakkında bir şey söylemedikleri ki, bunlar, kendisinde az vehn/zayıflık bulunan hadislerdir." El-Bikâ'î bu taksime altıncı bir kategori ilâve eder ve bunların da desteklenmedikleri takdirde sadece *itibara sâlih* (uygun) olabilecek, desteklendiklerinde ise *hasen li-gayrihi* derecesine yükselip ihticaca uygun hale gelebilecek rivâyetler olduğunu söyler.⁵²

⁴⁶ Beleğânâ, beleğânî: 1. Nakledilen haberin kendisinden nakledilen kimseye aldiyetine veya ondan işitilmiş olduğuna kesin olarak delalet etmeyen bir eda sığasıdır. 2. Müellif hattı olup olmadığında terddüt hâsıl olduğunda söz konusu kitaptaki hadislerin edasında kullanılabilen bir sığadır. Bk. Aydınli, Abdullah, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, İstanbul 1987, s. 40-41.

⁴⁷ Muvattâ ile ilgili daha geniş bilgi için bk. Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s. 214-217.

⁴⁸ Çakan, İsmail Lütfi, *Sünen-i Ebî Dâvûd Tenceme ve Şerhi (Mukaddime)*, İstanbul 1987, s. XXVI.

⁴⁹ El-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Tarîhu Bağdâd*, Mısır 1343/1931, IX, 57.

⁵⁰ Ebû Dâvûd, Süleyman b. El-Eş'as, *Risâletu Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke ve ğayrihim fî vasfî Sunenih*, th.; Muhammed es-Sebbâğ, Beyrut trs., (Dâru'l-arabiyye), s. 26. Ayrıca bk. El-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Tarîhu Bağdâd*, Mısır 1343/1931, IX, 57; İbnu's-Salâh, s. 181; Ez-Zehebi, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, Beyrut 1409/1989, XIII, 213; Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, İstanbul 1971, II, 1005-1006; Leknevî, *Ecvibe*, s. 73.

⁵¹ Katip Çelebi, bu sözlerin tamamını Ebû Dâvûd'dun *Risâle*'sinden nakleder, (*Keşfu'z-zunûn*, İstanbul 1971, II, 1005-1006). Ancak, söz konusu ifadelerin, "*sahih, sahihe benzer (şibhuhu), sahihe yakın (mukâribuhu)*" kısmı, *Risâle*'nin Muhammed es-Sabbâğ tarafından yapılan tahkikli neşrinin Beyrut tarihsiz baskısında yer almamaktadır. Bu sözleri el-Hatîb el-Bağdâdî, kendisine ulaşan bir senetle *Tarîhu Bağdâd*'ında (IX, 57) zikreder.

⁵² Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II, 1005-1006.

İbnu's-Salâh (ö.643/1245) ve İbn Kesîr (ö.774/1372), Ebû Dâvûd'un sözlerini şu şekilde nakleder: "(Sünen'imde) sahih, sahihe benzer, sahihe yakın, kendisinde çok vehn/aşırı zayıflık bulunup durumlarını açıkladığım hadisler zikrettim. Hakkında hiçbir şey söylemediklerim *sâlihtir*. Bir kısmı diğer bir kısmından daha sahihtir."⁵³

Ebû Dâvûd'un "hakkında hiçbir şey söylemediğim hadisler *sâlihtir*." ifadesi bize göre yanlış anlaşılmış, bu ifadedeye göre sanki Ebû Dâvûd, Sünen'inde naklettiği sahih, sahihe benzer, sahihe yakın ve kendisinde çok vehn/zayıflık bulunan hadislerin durumlarını tek tek açıklamış, hakkında bir şey söylemedikleri de *sâlih* olduğu anlaşılmıştır. Hâlbuki durum böyle değildir. Çünkü Ebû Dâvûd sadece aşırı zayıf (vehn) olan hadisler hakkında açıklama yapar, bazen naklettiği birden çok hadisten hangisinin daha sahih olduğunu belirtir. Diğerleri hakkında sükût eder ve sükût ettiği hadisler oran olarak üçte ikiden fazladır. O zaman bunu şu şekilde anlamak gerekir: Ebû Dâvûd eserinde beş veya daha fazla hadis çeşidi zikretmiş, şiddetli zayıf olanları belirtmiş, diğerleri hakkında hiçbir şey söylememiştir. Hakkında hiçbir şey söylemedikleri kendi ifadesiyle *sâlihtir*. Fakat bu *sâlih* ifadesi; sahih (sahih li-zâtihi), sahihe benzer (sahih li-gayrihi), sahihe yakın (hasen li-zâtihi), az zayıf olup bab içinde başka tarikle desteklediği veya senet açısından zayıflığına rağmen ulemânın amel ettiği (hasen li-gayrihi) hadis çeşitlerini kapsar. Kısaca Ebû Dâvûd *ma'mûlun bih* olan hadislerin tümünü *sâlih* kapsamında mütalaa etmektedir. Sözlerinin sonunda yer alan, "Bir kısmı diğer bir kısmından daha sahihtir." açıklaması da, amel edilebilir kapsamında yer alan bu hadislerin çeşitliliğini ifade eder. O zaman Ebû Dâvûd'un ifadesini şu şekilde tercüme etmek gerekir: "(Sünen'imde) sahih, sahihe benzer, sahihe yakın ve kendisinde çok vehn bulunan/aşırı zayıf hadisler zikrettim. Çok vehn/aşırı zayıflık içerenleri açıkladım. Hakkında hiçbir söylemediklerim *sâlihtir*; bunların bir kısmı diğer bir kısmından daha sahihtir." Dolayısıyla *sâlih* ifadesi; *sahih, sahihe benzer, sahihe yakın* olanların dışında üçüncü bir grup değil, bunların hepsini kapsar; hatta hafif zayıf olup sustukları ve bab içinde başka tariklerle desteklediği hadisler de bu kapsama dâhildir. Bunu şu şekilde formüle etmek mümkündür: Ebû Dâvûd, Sünen'indeki hadisleri iki şekilde değerlendirmeye tâbi tutar: Durumlarını açıkladığı ve açıklamadıkları. Durumlarını açıkladığı hadisler, çok vehn/aşırı zayıflık içeren hadislerdir; durumlarını açıklamadığı hadisler ise dereceleri birbirinden farklı olmakla beraber, kendisine göre *ma'mûlun bih* olan hadislerdir. *Sâlih* olarak belirttiği bu kategori; sahih, sahihe benzer, sahihe yakın, az zayıf olup bab içinde başka tarikle desteklediği veya senet açısından zayıflığına rağmen ulemânın amel ettiği hadisleri kapsar. Bu durumda el-Bikâ'î'nin *sâlih* ifadesine verdiği anlam doğru değildir. Bu durumda, ya Ebû Dâvûd'un sözleri yanlış anlaşılmıştır; ya da bu sözler ona ait değildir.

⁵³ Ebû Dâvûd, Süleyman İbnü'l-Eş'as es-Sicistânî; *Sünenü Ebî Dâvûd (Mukaddime)*, th., Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, İstanbul trs. ofset., (el-Mektebetu'l-İslâmiyye), s. 10. Ayrıca bk. İbnu's-Salâh, *Mukaddime*, s. 181; İbn Kesîr, İmâduddîn Ebû'l-Fidâ' İsmâil, *İhtisâru Ulûmi'l-hadîs*, Beyrut trs., Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, s. 39, (Ahmed Muhammed Şâkir'in el-Bâisu'l-hasîs'i ile billikte).

Ebû Dâvûd'a isnat edilerek nakledilen "sustuklarım hasendir"⁵⁴ ifadesi de doğru değildir. Bu ifade Ebû Dâvûd'un Sünen'inde hiç sahih hadisin yer almadığı anlamına gelir. Çünkü Ebû Dâvûd, sahih olanları ayrıca "bu hadis sahihtir" şeklinde bir ayırıma ya da bir değerlendirmeye tâbi tutmamıştır. Bu durumda susup hakkında bir şey söylemedikleri nasıl sadece hasen olabilir?!

El-Bikâ'î'den nakledilen, 'Ebû Dâvûd'un "hakkında bir şey söylemediklerim sahihtir" dediği hadislerin sadece itibara elverişli olduğu"⁵⁵ şeklindeki değerlendirme de isabetli değildir. Çünkü bu yargıya göre Ebû Dâvûd'un Sünen'inde yer alan hadislerin çoğunun ma'mûlun bih/amel edilebilir vasfını hâiz olmadıkları sonucu çıkar. Hâlbuki Ebû Dâvûd'un hakkında bir şey söylemediği hadisler, eserinin çoğunluğunu teşkil eder. Bununla beraber Ebû Dâvûd bu ifadeyi mutlak olarak söylemiş, bununla ne kastettiğini açıklamamıştır. Sâlih ifadesi sahih ve hasen hadis anlamına geldiği gibi, hasenin daha alt derecesinde olmakla beraber zayıf denilecek kadar düşük olmayıp i'tibara elverişli olan hadis anlamına da gelir.⁵⁶ Dolayısıyla Ebû Dâvûd'un bu ifadesini *sâlih li'l-itibar* olarak algılamak, kanıtı olmayan bir yorum olur.

Zehebî (ö.748/1347), Ebû Dâvûd'un Sünen'indeki hadisleri şu şekilde taksim eder: 1) Buhârî ve Müslim'in birlikte tahrir ettikleri hadisler. Bunlar kitabın yarısını teşkil eder. 2) Buhârî ve Müslim'den sadece birinin kitabına aldığı hadisler. 3) Buhârî ve Müslim'de olmamasına rağmen, senedi ceyyid olan ve aynı zamanda şâz ve illetli olmayan hadisler. 4) İsnadı sahih olup birbirini destekleyen iki ya da daha fazla şeyhin tarikten geldiği için ulemânın kabul ettiği hadisler. 5) Râvideki hâfıza noksanlığı sebebiyle isnadı zayıf kabul edilen hadisler. Bu tür hadisler hakkında Ebû Dâvûd çoğu kere sükût eder. 6) Râvisinin za'fı çok açık olan hadisler. Bu tür hadislerin za'fını müellif ekseriya açıklar. Bazen de şöhretinden dolayı bilindiği için sükût eder.⁵⁷

Dikkat edilirse Ebû Dâvûd'un, biri "aşırı zayıf", diğeri "az zayıf" olmak üzere Sünen'inde iki grup zayıf hadis naklettiği ifade edilmekte, fakat sebebi konusunda yapılan izahlar tatmin edici gözükmemektedir. Zehebî'nin, hâfıza noksanlığı sebebiyle zayıf olup Ebû Dâvûd'un sustuğunu ifade ettiği beşinci kategorideki hadisler, onun başka tariklerle desteklediği veya senedi zayıf olmasına rağmen âlimlerin amelîne mazhar olduğu için, müellife göre amel edilebilir nitelikte hadislerdir. Anlaşıldığına göre, Ebû Dâvûd amel edilemez derecede zayıf olduğunu bildiği ve bilgilendime amaçlı zikrettiği hadisler hakkında sükût etmez. Sahih olsun zayıf olsun, sükût ettiği hadisler ona göre amel edilebilir seviyededir.

İbnu's-Salâh'ın (ö.643/1245) şu değerlendirmesi de düşündürücüdür: "Ebû Dâvûd'un mutlak olarak zikredip Buhârî ve Müslim'in sahihlerinden herhangi birinde yer almadığı ve sahihle haseni temyiz edebilecek

⁵⁴ İbn Kesîr, *İhtisâru Ulûmi'l-hadîs*, s. 39.

⁵⁵ Çakan, *Sünen-i Ebî Dâvûd Terceme ve Şerhi (Mukaddime)*, s. XXXVIII. Krş. Katip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, İstanbul 1971, II, 1005-1006.

⁵⁶ Aydınlı, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, s. 136; Kâsimî, *Kavâidu't-tahdîs*, s. 111.

⁵⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XIII, 214-215; Leknevî, *Ecvibe*, s. 66-67; Kâsimî, *Kavâidu't-tahdîs*, s. 254.

güçte başka herhangi birinin de sahih olduğunu ifade etmediği hadisler, Ebû Dâvûd'a göre hasendir."⁵⁸

Bu ifade hem yergi ve hem de övgü anlamına gelebilecek bir mânâyâ sahiptir. Ebû Dâvûd'un 'başkasının sahih olduğunu söylemediği hiçbir sahih hadisi kendi gücüyle tayin ve tespit edemediği' anlamına gelebileceği gibi, 'sahih kategorisinde yer alıp da başkasının onayını almamış hiçbir hadisi eserine almadığı' anlamına da gelebilir. İbnu's-Salâh'ın bu yargısı doğru değildir. Zira Ebû Dâvûd'un, Sünen'inde mutlak olarak zikredip de sahih olduğuna dair başkasına ait herhangi bir değerlendirme bulunmayan sahih hadisler de vardır. Aksi takdirde Ebû Dâvûd'un hadis ilmindeki otoritesini dile getiren ifadelerin hiçbir anlamı kalmaz.

Ebû Dâvûd'un naklettiği zayıf hadisler konusunda yapılan, "Ebû Dâvûd, kitabına sahih, hasen, leyin ve amel edilebilir hadisleri almıştır. Çünkü 'ona göre, aşırı derecede zayıf olmayan hadis, re'y ve kıyastan önde gelir."⁵⁹ şeklindeki izah⁶⁰ hem eksiktir, hem de "aşırı za'f içeren hadisler naklettiği ve bunu da bizzat kendisinin açıkladığı"⁶¹ ifadesi de boşta kalır; dolayısıyla bu ifadeler cevap olarak yeterli değildir.

Ebû Dâvûd'un kendisinin de zayıf kabul ettiği bazı hadisleri bile bile eserine neden aldığı sorusuna üç ayrı şekilde cevap verilmeye çalışılmıştır:

1) Birçok âlim bunları rivâyet etmiş ve hükme medar kabul etmiştir. Bu sebeple kitaplarına almış ve şüphelerini gidermek için de illetlerini açıklamışlardır.

2) Bu müellifler, Buhârî ve Müslim gibi kitaplarında zikrettikleri hadisler hakkında sahihlik iddiasında bulunmamış ve tabîî olarak sahih olanları zikrettikleri gibi sahih olmayanları da zikretmişlerdir.

3) Fukahâ ve diğer ulemânın, aslında delil olamayacağını bile bile hasımlarının delillerini zikrettikleri gibi muhtemelen bu muhaddisler de böyle bir davranış içinde olmuşlardır."⁶²

Aslında bu üç maddede zikredilen hususların, tek tek değil de, her üçü birden ancak bu duruma kısmen cevap olabileceğini söylemek daha isabetli olur. Fakat onun 'her babda konu ile ilgili bildiği en sahih hadisi' zikrettiğine dair değerlendirmenin⁶³ de, 'bilgilendirme ve başkalarının çürük delillerini serdetme' amaçlı açtığı babların dışındakiler için söz konusu olabileceğini belirtmek gerekir.

Ebû Dâvûd, prensip olarak her hadis hakkında ayrı ayrı değil, gerekli gördükçe değerlendirme yapar. Farklı nakiller varsa merfû', mevkûf⁶⁴ veya

⁵⁸ İbnu's-Salâh, *Mukaddime*, s. 182; İbn Kesîr, *İhtisâru Ulûmi'l-hadîs*, s. 39; Leknevî, *Ecvibe*, s. 73.

⁵⁹ Leknevî, *Ecvibe*, s. 74.

⁶⁰ Çakan, *Sünen-i Ebî Dâvûd Tenceme ve Şerhi (Mukaddime)*, s. XXXVIII.

⁶¹ İbnu's-Salâh, *Mukaddime*, s. 181.

⁶² Muhammed b. Tâhir el-Makdisî, *Şurûtu'l-eimmeti's-sitte*, Beyrut 1421/2000 (Kahira 1357 baskısından ofset), s.19-20; Canan, İbrahim, "Kütüb-i Sitte İmamlarının Hadis Kabulündeki Şartları", *Prof. M. Tayyib Okıç Armağanı*, Ankara 1978, s. 306-307.

⁶³ İbnu's-Salâh, *Mukaddime*, s. 181; İbn Kesîr, *İhtisâru Ulûmi'l-hadîs*, s. 39; Leknevî, *Ecvibe*, s. 73.

⁶⁴ Msl. bk. Ebû Dâvûd, *Sünen*, I, 187. nr. 703.

maktû' olma noktasında tayin edici, ayrıca mürsel,⁶⁵ münker⁶⁶ ve meçhûl⁶⁷ gibi sıhate yönelik açıklamalarda bulunur. Bu tür izahlar, bilgi amaçlı olduğu gibi bazen cevap amaçlı da olabilmektedir. Bir bab altında hem sahih ve hem münker hadis naklediyor ve bunu da belirtiyorsa, zayıf râvinin sika râviye muhalefetini göstermek ve toplumu sikanın rivâyetiyle amel etmeye yönlendirmek gibi bir amaçtan kaynaklandığı söylenebilir.⁶⁸ Çünkü bab içinde münker olarak zikrettiği hadisler genel olarak aykırı anlam içeren rivâyetlerdir.⁶⁹ Şâyet toplum tarafından kabul görmüş yanlış bir kanaat varsa ve bu da vâhi/aşırı derecede zayıf bir rivâyete dayanıyorsa, bununla beraber bu kanaatin yanlışlığını ortaya koyacak sahih bir rivâyet de yoksa bu kanaatin yanlışlığını ortaya koymanın en güzel yolu, dayandığı delilin çürük olduğunu ortaya koymaktır. Buna olmayana ergi yöntemiyle olumsuzluğu ortaya koyarak olumlu bir sonuca ulaşmak da denebilir. Namazda unutan imamın önünü açmak için arkadan sesli okumanın câiz olduğunu ortaya koyan bir hadisi, "namazda imamın önünü açma babı" altında zikrettikten sonra, hemen ardından bunun mekruh olduğunu ortaya koyan bir bab daha zikreder. Ancak bu babta zikrettiği hadisin zayıf olduğunu belirtir. Burada ma'mûlun bih olan hükmün cevaz olup kerahet olmadığını ortaya koyan, keraheti ifade eden rivâyetin zayıflığıdır. Ebû Dâvûd burada mekruhluğu ortaya koyan rivâyetin zayıflığını belirterek⁷⁰ cevaz yönündeki hükmün kesin olduğunu belirtmiş olmaktadır.

Ebû Dâvûd, birbirinin zıddını haber veren/çelişen nakilleri ayrı ayrı bablarda peş peşe verdikten sonra "Rasûlüllah'tan birbiriyle çelişen iki haber geldiğinde kendisinden sonra sahâbenin hangisiyle amel ettiğine bakılır."⁷¹ ifadesiyle önemli bir çözüm kuralı ortaya koymaktadır. Bunu, sahâbenin amelinin, önceki hükmün neshedildiğinin bir beyanı olarak 'çelişkiyi nesh metoduyla çözmek' şeklinde algılamak mümkün olduğu gibi, 'sahâbenin tercihinin sıhhat kriteri olarak kabul etmek' yani 'sahâbenin sahih olan rivâyetle amel edip sahih olmayanı terk etmesi' şeklinde algılamak da mümkündür.

Ebû Dâvûd, sahih olup görünürde birbiriyle çelişen ve aralarını cem' ve te'lif imkânı olan rivâyetler de nakleder. Böyle durumlarda 'durumsallık' söz konusudur ve şartlara göre her ikisiyle de amel etme imkânı vardır.

Ziyâde ve farklılıkların kimden geldiğini,⁷² bazı ziyâdelerin mahfûz olmadığını⁷³ ve çelişen rivâyetler içerisinde hangisinin sahih olup hangisinin olmadığını belirtir.⁷⁴ Bu son derece önemlidir. Eğer bu tür rivâyetlerin muhtevaları toplumda tartışılıyorsa, hangisi ile amel edilip hangisi ile amel edilmemesi gerektiği noktasında karar verebilmek için rivâyetlerin güvenilirlik durumlarını beyan etmek elzemdir. Burada yaşayan toplum için sade-

⁶⁵ Msl. bk. Ebû Dâvûd, *Sünen*, I, 206, no. 775.

⁶⁶ Msl. bk. Ebû Dâvûd, *Sünen*, I, 187-188, no. 704, III, 349, no. 3774.

⁶⁷ Msl. bk. Ebû Dâvûd, *Sünen*, II, 257, 258, no. 2189.

⁶⁸ Msl. bk. Ebû Dâvûd, *Sünen*, I, 187, no. 702.

⁶⁹ Msl. bk. Ebû Dâvûd, *Sünen*, I, 208, no. 785.

⁷⁰ Msl. bk. Ebû Dâvûd, *Sünen*, I, 238, 239, no. 907, 908.

⁷¹ Msl. bk. Ebû Dâvûd, *Sünen*, I, 191, no. 720.

⁷² Msl. bk. Ebû Dâvûd, *Sünen*, I, 198, no. 742; I, 200, no. 749, 750, II, 113, no. 1618.

⁷³ Msl. bk. Ebû Dâvûd, *Sünen*, II, 232, 233, no. 2099.

⁷⁴ Msl. bk. Ebû Dâvûd, *Sünen*, I, 201, no. 757.

ce sahih rivâyetleri vermek kâfi değildir. Neyin ve neden yanlış olduğunu da belirtmek gerekir. Bu noktada, Ebû Dâvûd'un, problemlili olan meselelerde bilgi verme ve meseleyi aydınlatma amacıyla zayıf hadisler naklettiğini söylemek mümkündür.

Ebû Dâvûd'un, "Bu hadis bu lafızla sahih değildir."⁷⁵ değerlendirmesiyle naklettiği rivâyetin başka lafızlarla sahih olabileceğini, ancak "Bu hadis sahih değildir."⁷⁶ diyerek naklettiği rivâyetin kendi kriterlerine göre sahih olmadığını gösterir.

"*Leyse bi'l-kaviyy*"⁷⁷ ifadesi, râviye yönelik bir değerlendirmedir; hakkında bu ifadenin kullanıldığı bir râvinin hâfıza yönünden sika râvilerin seviyesinde olmadığı anlaşılır. Böyle bir râvinin rivâyet ettiği hadis, itibar için; yani, başka bir senedinin olup olmadığını araştırmak üzere yazılır.⁷⁸ Muhtemelen Ebû Dâvûd, hakkında bu ifadeyi kullandığı râvilerin rivâyetlerini başka bir rivâyeti desteklemek için zikreder. "*Ve hâze'l-hadîs leyse bi'l-meşhûr*."⁷⁹ tabiri de söz konusu hadisin pek yaygın olmadığına işaret eder. "*Hâzâ hadisun garîbun, isnâduhu ceyyid*" ifadesi, Tirmizî'nin sahih-garib değerlendirmesine benzer. İsnadı sahihtir, fakat isnad zincirinde râvi sayısı, tabakaların birinde teke düşmüştür.

Ebû Dâvûd, diğerleri gibi naklettiği bir hadisin başka bir tariki varsa, senedi verdikten sonra tekrarlamadan "*nahvehu*"⁸⁰, "*fe zekera'l-hadîse*"⁸¹ "*ve sâke mislehu*"⁸² gibi ifadelerle metne işaret eder. Mânâ olarak benzer rivâyetlere de "*fe zekera ma'nâ hadîsi fülân*"⁸³ şeklinde atıfta bulunur.

Ebû Dâvûd'da bablar ya bir hususun nasıllığını belirtir; bunlar '*keyfe*' veya direkt eylemi ifade eden lafızlarla başlar; ya bir meseleye cevap niteliği taşır; bunlar da '*men*' ile başlar;⁸⁴ ya da hüküm niteliğindedir, hükmi bir vasıf belirtir.

Problemsiz konularda değerlendirme yapmaz; bunlar genelde ma'mûlun bih olan rivâyetlerdir. Bir konu hakkında sahih bir rivâyet yoksa aralarında sahihe yakın olanı seçip onu zikreder ve bunu da beyan eder.⁸⁵ Muhalif olarak gelip mahfûz olmayan rivâyeti belirtir.⁸⁶ Bazı ziyâdelerin bir vehim eseri olduğunu ve vehmin kimden kaynaklandığını söyler. Naklettiği bir rivâyeti, "Filân da bu şekilde rivâyet etmiştir." diyerek başka tariklerle desteklemeye çalışır.⁸⁷ İki rivâyetten hangisinin daha sahih olduğunu belirtir.⁸⁸ Bazen bir hadisi verdikten sonra onunla amel edilmediğini ifade eder.⁸⁹ Böyle bir hadisi bilgilendirme amacıyla zikretmiş olabileceği gibi, o

⁷⁵ Msl. bk. Ebû Dâvûd, *Sünen*, I, 199, no. 748.

⁷⁶ Msl. bk. Ebû Dâvûd, *Sünen*, I, 200, no. 752.

⁷⁷ Msl. bk. Ebû Dâvûd, *Sünen*, I, 201, no. 707.

⁷⁸ Aydınli, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, s. 88.

⁷⁹ Msl. bk. Ebû Dâvûd, *Sünen*, I, 206, no. 776.

⁸⁰ Msl. bk. Ebû Dâvûd, *Sünen*, I, 203, 204, no. 765, 766.

⁸¹ Msl. bk. Ebû Dâvûd, *Sünen*, I, 252, 963.

⁸² Msl. bk. Ebû Dâvûd, *Sünen*, I, I, 237, 978.

⁸³ Msl. bk. Ebû Dâvûd, *Sünen*, I, I, 258, 980.

⁸⁴ Msl. bk. Ebû Dâvûd, *Sünen*, I, 222, 223.

⁸⁵ Msl. bk. Ebû Dâvûd, *Sünen*, II, 78, 1485.

⁸⁶ Msl. bk. Ebû Dâvûd, *Sünen*, II, 43, 1616.

⁸⁷ Msl. bk. Ebû Dâvûd, *Sünen*, II, 1627.

⁸⁸ Msl. bk. Ebû Dâvûd, *Sünen*, II, 118, 1632.

⁸⁹ Msl. bk. Ebû Dâvûd, *Sünen*, II, 257, 2188.

an uygulamanın bu hadise göre olmadığı, ancak şartlar tahakkuk ettiğinde daha sonra onunla amel edilebileceği düşüncesiyle de zikretmiş olabilir.

Ebû Dâvûd, terkinde icma edilmemiş herkesten hadis almayı prensip edindiği için⁹⁰ sahih bir hadis bulamadığı konularda zayıf hadis zikreder ve zayıf olduğunu açıklar.⁹¹ Bu tür hadislerin zayıflığı ciddi değildir.

Mensûh olan hadisleri/uygulamaları haber verir. Örneğin "atîre"nin mensuh olduğunu belirtir.⁹² Senet olarak zayıf olmasına rağmen ulemânın ameline mazhar olmuş rivâyetler nakleder.⁹³ Mânâ olarak kabul edilebilecek durumda olmadığı halde râvi kusuru zikretmeden bazı hadislerin kavî/sahih olmadığını belirtmesini, metne yönelik bir değerlendirme olarak kabul etmek mümkündür.⁹⁴

Başka bir rivâyeti desteklemek amacıyla isnadı zayıf hadisler naklettiği gibi⁹⁵ terğîb ve terhîb içerikli zayıf hadisler de nakleder. Fakat zayıf olduğunu belirtir.⁹⁶ Örneğin, zayıf olduğunu belirterek naklettiği bazı rivâyetlerin, sened olarak zayıf olmakla beraber metin veya mânâ olarak bab içinde bir önceki hadisle aynı olduğu görülür. Dolayısıyla bu tür rivâyetler, bab başlığı olarak delillendirmek istediği mânâyâ veya hükme muhalif değildir. Bu, 'aynı hadisin biri sahih, diğeri zayıf isnatla zikredilişi' demektir. Bu durumda zayıf hadisi, bab içinde sahih bir senedi desteklemek amacıyla zikretmiş olur.⁹⁷ Mürsel ama marûf hadisler de nakleder.⁹⁸ Bu da, mürsel olmakla beraber, bilinen bir hadis olduğunu ve âlimlerin onunla amel ettiğini gösterir. Ebû Dâvûd âlimlerin mürsel hadisle amel ettiğini belirterek, müsned bir rivâyetin bulunmadığı bir konuda, muttasıl kadar güçlü olmamakla beraber, mürsel hadisle amel edilebileceği görüşündedir.⁹⁹

Bütün bu bilgiler sonucunda "toptan bir değerlendirme ile 'Sünen'deki hadislerin hepsi sahihtir' demeye nasıl imkân yok ise, 'hepsi hasendir' hükmünü vermek de mümkün değildir. Birincisini söylemek mübâlağa, ikincisini söylemek ise, üstünkörü bir hüküm olur. O halde yapılacak toptancı değerlendirmeler yerine her hadis için ayrı ayrı hüküm vermek, müellifin tavrını dikkate almak daha isabetli ve ilmî bir tutum olacaktır."¹⁰⁰

Meseleyi bab eksenli ele aldığımızda aşırı zayıflık içeren rivâyetlerin; ya olmayana ergi metoduyla güvenilirlik açısından olumsuzluğunu ortaya koyarak ihtiva ettiği hükmün zıddı olan olumlu bir sonuca ulaşmak için nakledildikleri veya müstakil bir babı temsil etmedikleri görülecek, böylece 'muteber hadis kaynaklarında zayıf hadislerin nakledildiği' problemini algılamak daha kolay olacaktır.

⁹⁰ Leknevî, *Ecvibe*, s. 74.

⁹¹ Msl. bk. Ebû Dâvûd, *Sünen*, III, 29, 2573.

⁹² Msl. bk. Ebû Dâvûd, *Sünen*, III, 93, 2788.

⁹³ Msl. bk. Ebû Dâvûd, *Sünen*, II, 65, no. 429.

⁹⁴ Msl. bk. Ebû Dâvûd, *Sünen*, III, 349, 3378.

⁹⁵ Msl. bk. Ebû Dâvûd, *Sünen*, II, 23, 1269, 1270.

⁹⁶ Msl. bk. Ebû Dâvûd, *Sünen*, II, 50-51, no. 1377.

⁹⁷ Msl. bk. Ebû Dâvûd, *Sünen*, II, 228, no. 2078, 2079.

⁹⁸ Msl. bk. Ebû Dâvûd, *Sünen*, II, 232, no. 2097.

⁹⁹ Ebû Dâvûd, *Risâle*, s. 24-25.

¹⁰⁰ Çakan, *Sünen-i Ebî Dâvûd Tenceme ve Şerhi (Mukaddime)*, s. XXXIX-XL.

5. Tirmizî'nin (ö.279/892) Sünen'i: Ebû Nasr Abdurrahîm b. Abdulhâlik'in (ö.574/1178) belirttiğine göre Tirmizî, Sünen'ine/Câmi'ine: 1) Sıhhati kesin olan hadisler, 2) Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin şartlarına uygun olan hadisler, 3) İletini açıkladığı hadisler, 4) İllétini açıklayıp da fukahânın/ulemânın amel ettiği hadisler olmak üzere dört çeşit hadis almıştır.¹⁰¹

Tirmizî, Sünen'inde hadisleri sadece nakletmekle kalmaz, farklı bir metot olarak onları güvenilirlik açısından da tek tek değerlendirir; bab başlıklarına yansıttığı yorumların yanı sıra, kendi fikhî istinbatlarını ve diğer âlimlerin fikhî yorumlarını da detaylı bir şekilde vermeye çalışır. Tirmizî'nin eseri bu yönüyle fıkıh kitabı özelliği de taşır.

Tirmizî'de bab başlıkları, hükümden ziyâde anahtar kelimelerle konuyu yansıtırıcı özelliktedir. Başlıkları genelde hep '*mâ câe fî...*' : '*şu konuda gelen/ler*' şeklinde verir. Hadislerden istinbat ettiği hüküm nitelikli değerlendirmelerini, bab sonunda, çoğu kez sahâbe, tabiîn ve diğer fukahânın görüşlerine yer vererek yapar. Genellikle *hasen*, *sahih* ve buna benzer olumlu olarak değerlendirdiği hadisler, âlimlerin amel ettiği hadislerdir.¹⁰²

Tirmizî bab içinde ana hükmü ortaya koyan sahih hadislerle beraber aynı anlamı içeren -munkatı', mu'allel, muztarib ve meçhul gibi- zayıf hadisler de nakleder. Meçhul râvilerden hadis naklederken hangi râvinin meçhul olduğunu belirtir. Kapalı isimleri açıklar, haklarında bilgi verir, güvenilirlikleriyle ilgili değerlendirmeler zikreder.¹⁰³ Böyle bir rivâyeti bab içinde tek olarak değil de başka zayıf bir rivâyeti desteklemek ya da durumu hakkında bilgi vermek için nakleder.¹⁰⁴

Tirmizî illetinin ne olduğunu belirterek illetli hadisler de nakleder. Örneğin râvinin hocasından semai yoksa veya ismi bilinmiyorsa bunları açıklar.¹⁰⁵ Aynı rivâyet hem merfû' ve hem mevkûf olarak nakledilmişse, bunu beyan eder;¹⁰⁶ senet bakımından aralarında hangisinin daha sahih olduğunu belirterek tercih imkânı sağlar.

Tirmizî nâsîh ve mensûh olan rivâyetler hakkında da bilgi verir. Bazı hadislerin/uygulamaların ilim ehline mensûh kabul edildiğini belirtir.¹⁰⁷ Naklettiği hadisin aynı metinli başka tarikini verdikten sonra, metne, "...nahve hâzâ"¹⁰⁸, "...nehve hadisi fulân"¹⁰⁹ lafızlarıyla işaret eder.

Konunun bir vechesini yansıtan hadisleri verdikten sonra aynı ya da benzer rivâyetleri bulunan diğer sahabîlerin adlarını, rivâyetlerini zikretmeden sıhhat durumlarını, sahâbeye varıncaya kadar kimlerin hangi ha-

¹⁰¹ Leknevî, *Ecvibe*, s. 68.

¹⁰² Msl. bk. Tirmizî, Ebû İsâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, th., Ahmed Muhammed Şâkir, Kahira 1419/1999, (Dâru'l-hadis), I, 109.

¹⁰³ Msl. bk. Tirmizî, *Sünen*, II, 78.

¹⁰⁴ Msl. bk. Tirmizî, *Sünen*, I, 107.

¹⁰⁵ Msl. bk. Tirmizî, *Sünen*, I, 107.

¹⁰⁶ Msl. bk. Tirmizî, *Sünen*, II, 9.

¹⁰⁷ Msl. bk. Tirmizî, *Sünen*, II, 37.

¹⁰⁸ Msl. bk. Tirmizî, *Sünen*, II, 63.

¹⁰⁹ Msl. bk. Tirmizî, *Sünen*, II, 67.

disle amel ettiğini, farklı görüşleri ve kendi tercihini¹¹⁰ gerekçeleriyle beraber açıklar.¹¹¹ Sadece başka sahabî râvilerini vermekle yetinip hiç değerlendirme yapmadığı nakilleri de vardır.¹¹²

Naklettiği bazı hadislerden anlaşıldığına göre Tirmizî, hadis naklinde rüyâyı, hadisin sıhhatini destekleyici bir unsur olarak kabul eder. Örneğin, ulemânın amel ettiği bir hadisi naklettikten sonra onun rüyâ ile te'yid edildiğini ifade eden başka bir nakle yer verir ve Husayf'in, İbn Abdurrahman el-Cezerî'nin rüyada peygamberi gördüğünü, ona, teşehhütte okunan dua konusunda âlimlerin ihtilaf ettiğini bildirdiğini, buna karşılık Hz. Peygamber'in de (s.a.) kendisine İbn Mes'ud'un teşehhüdünü tavsiye ettiğini nakleder.¹¹³ Ancak burada asıl olan birinci olarak zikrettiği ve merfû' muttasıl olan rivâyettir. Bu rivâyeti rüya ile te'yid etmesi, teberruken ve destekleme mahiyetindedir. Bilindiği gibi rüya ile hadis rivâyeti câiz değildir.

Tirmizî'nin en önemli özelliklerinden biri, bir hadisin *ma'mûlun bih/amel edilebilir* hükmünü sadece senede bağlı olarak vermemesidir. Örneğin, Hz. Ali tarikiyle gelen bir rivâyet hakkında; "Hz. Ali'den gelen bu hadisi sadece Ebû İshâk, el-Hâris ve Ali tarikiyle bilmekteyiz. Bazı âlimler el-Hâris el-A'ver'in zayıf olduğunu söyler. Bununla beraber ilim ehlinin çoğunluğu bu hadis üzere amel etmiştir. Bu babda Âişe, Enes ve Ebû Hureyre'den gelen rivâyetler vardır." demektedir. Bu kural çerçevesinde bazı hadisleri, "Bu rivâyetin senedi muttasıl değildir; ancak, ilim ehli buna göre amel etmektedir." diyerek nakleder.¹¹⁴ Tirmizî, senedi zayıf da olsa, sahâbenin veya diğer ulemâ ya da fukahânın bir hadisle amel etmiş olmasını, sıhhat kriteri olarak kabul eder. Sem'ânî'nin (ö.562/1166) de belirttiği gibi sahihlik, sadece sika râvilerin rivâyetiyle değil, aynı zamanda anlayış, marifet, sema ve müzakere çokluğuyla kazanılan meleke ile de bilinir.¹¹⁵ Görüldüğü gibi Tirmizî'ye göre teknik açıdan zayıf olan her rivâyet hemen amel dışı bırakılmaz. Taz'îf edilmiş olmasına rağmen ilim ehlinin o rivâyetle amel etmiş olmasını, rivâyetin aslının bulunduğu ve sahih olduğu konusunda bir delil olarak kullanır. Zaten bu tür zayıflık değerlendirmeleri de metne yönelik değil, râvilere yöneliktir.¹¹⁶ Dolayısıyla, Tirmizî'de senet açısından bazı zayıf rivâyetlere tek tek değil de bab ekseninde bütünsel olarak bakmak gerekir. Ayrıca, Tirmizî'ye göre güvenilir bir âlimin bir râvinin hadisiyle ihticac etmesi, güvenilirlik açısından bir referans özelliği taşır. Örneğin Ahmed b. Hanbel (ö.241/855), Humeydî (ö.219/834), İshâk b. İbrahim (ö.238/852) vb. muhaddislerin bir râvi ile ihticac etmelerini, sıhhat kriteri olarak kabul eder.¹¹⁷

¹¹⁰ Msl. bk. Tirmizî, *Sünen*, II, 337.

¹¹¹ Msl. bk. Tirmizî, *Sünen*, I, 107, II, 200.

¹¹² Msl. bk. Tirmizî, *Sünen*, II, 171.

¹¹³ Msl. bk. Tirmizî, *Sünen*, II, 66.

¹¹⁴ Msl. bk. Tirmizî, *Sünen*, II, 40.

¹¹⁵ Suyûtî, *Tedrib*, I, 71.

¹¹⁶ Msl. bk. Tirmizî, *Sünen*, II, 59.

¹¹⁷ Msl. bk. Tirmizî, *Sünen*, I, 90-91, no. 3.

Tirmizî'ye göre tahammül ve ahz şekli/metodu rivâyetler arasında tercih sebebi olabilmektedir. Rivâyeti hocasından sema yoluyla alanın hadisini diğerlerine tercih eder. Şâyet bütün tarikler sema yoluyla alınmışsa bu kez sema önceliğine sahip olanın rivâyetini önceler.¹¹⁸ Aynı rivâyetin değişik tarikleri arasında böyle bir tercih yoluna gitmek, ziyâde içeren veya çelişen tarikler için önemlidir.

Tirmizî'nin, görünürde çelişik gibi görünüp cem' ve te'lif imkânı olan rivâyetlerin çözümünde durumsallığı esas alması dikkate şayandır. Bazen çelişik gibi gözükken ve iki farklı hüküm içeren hadisleri verir; her iki durumun da peygamberden sahih ve dolayısıyla her iki uygulamanın da câiz olduğunu belirtir.¹¹⁹

Aynı hadis başka bir tarikle gelir ve ziyâde içeriyorsa, ziyâdeyi rivâyet eden râvinin güvenilirlik durumunu açıklar. Böylece ziyâdenin ma'mûlun bih olup olmadığını belirtmiş olur. Örneğin Tirmizî, Hâlid b. Abdullah'tan (ö.182/798) ziyâdeli olarak naklettiği bir hadisin ardından onun hadis ehli nezdinde *sika-hâfız* olduğunu belirtir.¹²⁰ Bu ziyâdenin hüküm açısından bir anlam ifade edebilmesi için böyle bir açıklama yapmak zorunludur. Çünkü ziyâdenin kabul edilebilmesi için sika râvilerden gelmesi gerekir. Sika râvinin ziyâdeleri müstakil hadis gibi kabul edilir ve onunla amel edilir.¹²¹

a) Tirmizî'nin Kullandığı Terimler

Tirmizî hadislerin sonunda bazı değerlendirme ifadeleri kullanır. Bu terim ve kavramların anlamını bilmek, Tirmizî'yi doğru anlayabilmek açısından önemlidir. Kısaca mânâları şöyledir:

1. *Bu hadis sahihtir* (هذا حديث صحيح): Bu ifade, rivâyetin, zahirine göre sahih şartlarını taşıdığını, musannife göre hem metin hem de senet açısından sahih olduğunu gösterir. Yoksa nefsülemirde kat'î olarak sahih olduğu anlamına gelmez. Çünkü sika bir râvinin hata yapma ve yanılması hem mümkün ve hem de câizdir.¹²² Fakat Tirmizî, bazen 'bana göre bu hadis sahihtir' ifadesini kullanır ki, "bana göre" kaydıyla ya başka görüş veya değerlendirmelere muttali olmadığını ve söz konusu hadisle ilgili bu yargıya kendi bulgu ve belgeleriyle ulaştığını ya da başkalarının aksi görüşüne rağmen bu kanaati benimsediğini gösterir.¹²³

2. *Bu hadis hasendir* (هذا حديث حسن): Tirmizî, hadisleri değerlendirirken *hasen*, *sahih*, *garib* terimlerini tek ve karışık olarak birlikte kullanır. Ancak bu terimleri birlikte kullanan ilk muhaddis Tirmizî

¹¹⁸ Msl. bk. Tirmizî, *Sünen*, I, 106.

¹¹⁹ Msl. bk. Tirmizî, *Sünen*, II, 78, 79.

¹²⁰ Msl. bk. Tirmizî, *Sünen*, II, 118. Ayrıca bk. İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-tehzîb*, Beyrût 1404/1984, III, 87, no. 187.

¹²¹ Suyûtî, *Tedrîb*, I, 138, 222, II, 204.

¹²² Suyûtî, *Tedrîb*, I, 75.

¹²³ Msl. bk. Tirmizî, *Sünen*, I, 111.

Ancak bu terimleri birlikte kullanan ilk muhaddis Tirmizî değildir. Yakûb b. Şeybe (ö.262/875), *Müsned*'inde¹²⁴, Ebû Ali et-Tûsî (ö.253/867) *el-Ahkâm* adlı eserinin çeşitli yerlerinde *sahih-hasen-garib* ifadelerini birlikte kullanmıştır.¹²⁵ Hasen terimini de ilk kullanan Tirmizî değildir.¹²⁶ Zira bizzat kendisinin, bazı hadisler hakkında, örneğin, "Muhammed (el-Buhârî(y))'e bu hadisi sordum, hasen olduğunu söyledi. Ahmed b. Hanbel'e de sordum, o da hasen olduğunu söyledi." gibi¹²⁷ başkaları tarafından yapılan hasen ve benzeri değerlendirmeler naklettiği görülür. Bilindiği gibi Tirmizî'den önceki âlimlerin örfünde hadisler, genelde *sahih* ve *zayıf* olmak üzere iki gruba ayrılır.¹²⁸ Fakat âlimler, *sahih* ile *zayıf* arasında, *zayıf* demeye zorlandıkları, ancak tam olarak *sahih* de diyemedikleri sahihe yakın birtakım rivâyetlerin bulunduğunu görürler ve bunların *zayıf* hadis kategorisinden ayrılması gerektiği kanaatine varırlar. Her ne kadar Yakûb b. Şeybe ve Ali et-Tûsî gibi hasen terimini daha önce tek tük kullananlar olmuşsa da, bunu yaygınlaştıran,¹²⁹ tanımını yapıp terimleştiren ve hadisleri belirgin bir şekilde *sahih*, *hasen* ve *zayıf* şeklinde kategorize eden Tirmizî olmuştur. İbn Teymiyye (ö.728/1327) bu hususa temasla Tirmizî'den önceki âlimlerin, hadisleri, genel olarak *sahih* ve *zayıf* şeklinde ikiye taksim ettiklerini, *zayıf* hadisleri de ayrıca 'biri, Tirmizî'nin tanımına yakın tarzda kendisiyle amel etmeye mâni olmayacak derecede *zayıf* olan hadisler; diğeri de büsbütün *zayıf* (vâhi) olup 'terk edilmesi gereken *zayıf* hadisler' şeklinde iki kısma ayırdıklarını belirtir.¹³⁰ Aslında Tirmizî'den önceki ulemânın *zayıf* hadislerle amel etme konusunda beyan ettiği mütesâhil görüşlerin temelinde de böyle bir gerçekliği aramak sanırım yerinde olacaktır. Bazı âlimlerin "zayıf hadis, bana göre kıyastan daha iyidir"¹³¹ sözlerini de bu açıdan ele almak gerekir. Zira İbn Teymiyye'nin ifadesiyle bazı kimseler, âlimlerin, Tirmizî'nin yaptığı *sahih*, *hasen*, *zayıf* taksimine göre *zayıf* hadisle amel etmeyi câiz gördüklerini zannettiler.¹³²

Muahhar hadis usûlü kaynaklarında, *sahih*in diğer şartlarını mükemmel bir şekilde taşımakla beraber, zaptında hafif kusuru bulunan bir râvinin rivâyet ettiği hadis *hasen li-zâtihî*; temelde ciddi bir zayıflık içermeyip dışardan bir destekle *hasen* derecesine çıkan hadis de *hasen li-gayrihi* olarak ifade edilmektedir. Örneğin mestûr bir râvinin rivâyet ettiği hadisin birden çok tariki olursa, bu hadis *hasen li-gayrihi* derecesine çık-

¹²⁴ Ya'kûb b. Şeybe, *Musnedu Ömer b. El-Hattâb*, I, 33; (el-Mektebetü's-şâmile, 2. versiyon, el-Eczâu'l-hadisiyye bölümünde; kaynak: <http://www.alsunnah.com>).

¹²⁵ Es-Sirâc el-Bulkîni, Ebû Hafs Ömer b. Reslân b. Nasîr el-Kinânî el-Misrî eş-Şâfiî, *Mehâsinu'l-İstîlâh* (Mukaddîmetu İbnî's-Salâh ile birlikte), th., Âişe Abdurrahmân, Kahira trs., s. 180; İbn Hacer, *Şerhu Nuhbe*, s. 43. dn. 1, (muhakkik, Laktu'd-durer'den naklen).

¹²⁶ Msl. bk. Ya'kûb b. Şeybe, *Musnedu Ömer b. El-Hattâb*, I, 16, 18, 20, 22, 31, 33, 45, 78 (el-Mektebetü's-şâmile, 2. versiyon, el-Eczâu'l-hadisiyye bölümünde; kaynak: <http://www.alsunnah.com>).

¹²⁷ Msl. bk. Tirmizî, *Sünen*, I, 260.

¹²⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XIII, 214; Kâsimî, *Kavâidu't-tahdîs*, s. 106.

¹²⁹ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *et-Takrîb*, Mısır 1388/1968, s. 7.

¹³⁰ Kâsimî, *Kavâidu't-tahdîs*, s. 106.

¹³¹ Kâsimî, *Kavâidu't-tahdîs*, s. 121.

¹³² Aynı yer.

miş olur. Hasen li-zâtihinin birden çok tariki bulunursa *sahih li-gayrihi* derecesine çıkar.¹³³ Tirmizî'nin kullandığı terminolojiyi ve yaptığı güvenilirlik değerlendirmelerini isabetli bir şekilde algılayabilmek için yaptığı *hasen* tanımından ne kastettiğini ve muahhar ulemânın yaptığı bu tanımları kapsayıp kapsamadığını ortaya koymak gerekir. Nitekim Tirmizî'nin, tanımında, başka bir vecihten rivâyet edilmiş olmasını hasenin şartlarından kabul etmesi sorun olmuştur. Böyle bir şart karşısında, "bu hadis *hasen-garibdir* onu başka bir vecihten bilmemekteyiz" ifadesini nasıl kullanabilir? denilmektedir.¹³⁴

Tirmizî, tanımında, "Kitabımızda '*hasen hadis*' ifadesiyle bize göre '*isnadı hasen*' olanı kastettik. Çünkü râvisi yalancılıkla itham edilmemiş ve bunun gibi başka bir vecihten rivâyet edilmişse, şâz da değilse bize göre o *hasen hadistir*." demektedir.¹³⁵ Bu tanım muahhar ulemânın tanımladığı *hasen li-gayrihi* tanımına daha yakındır. Fakat naklettiği rivâyetlere bakıldığında mutlak *hasen* dedikleri içerisinde *hasen li-zâtihi* olanların da dâhil olduğunu görmek mümkündür. Henüz yerleşmemiş bir tanım olması hasebiyle tanımını çerçeve olarak *hasen* en alt derecesi olan *hasen li-gayrihiye* uygun yaptığını, ancak daha üst derecede olan *li-zâtihiyi* bu ifade ile daha rahat bir şekilde ifade edebildiğini söylemek yanlış olmaz. Tirmizî her ne kadar yaptığı *hasen* tanımında, başka bir tarikle desteklenmesini şart koşuyor olsa da, bu, sadece *hasen* deyip¹³⁶ *hasen* ikinci derecesi olan *hasen li-gayrihi* için söz konusudur. Nitekim *hasen-garib* olduğunu söyleyip başka tarikten bilinmediğini belirttiği rivâyetler de vardır.¹³⁷ Başka bir tarikle desteklenme her *hasen* dediği için şart olmuş olsaydı, '*hasen*' ifadesiyle beraber '*garib*' ifadesini kullanmaması gerekirdi. Bundan çıkan sonuca göre *hasen-garib* dediği rivâyetlerin *hasen li-zâtihi* olanları kapsadığı anlaşılmaktadır. Ancak bunların senedinin muttasıl olması gerekir. Çünkü Tirmizî, bab içerisinde senet açısından daha güvenilir rivâyetlerin bulunduğu bir grupta senedi muttasıl olmayan bir rivâyete *hasen-garib* diyebilmektedir.¹³⁸ Tirmizî'nin bu değerlendirmesi temelde zayıf olup dışardan desteklenerek *hasen* derecesine çıkan *hasen li-gayrihiye* işaret etmektedir. Bütün bu verilerden sonra şöyle bir sonuca ulaşmak mümkündür: Tirmizî kitabında *haseni* mutlak olarak değil, sadece bir türünü ve alt seviyesini (*li-gayrihiyi*) tarif etmiştir. Çünkü o, bazı hadisler için sadece *hasen*, *sahih*, *garib*; bazıları için *hasen-sahih*, *hasen-garib*, *sahih-garib* ifadelerini kullanmış, ancak *hasen* dışında hiçbirinin tanımını yapmamıştır.¹³⁹ Bunların tanımına, ilim erbabınca bilindiği için yer vermemiş olması kuvvetle muhtemeldir. Tanımını "bize göre" ifadesiyle takyid etmesinin sebebi de budur.¹⁴⁰ Tirmizî, ayrıca '*hasen-garib*' ifadesiyle kendisinin naklettiği tarike göre *garip* olduğunu, ancak metnin başka vecihlerden lafiz

¹³³ İbn Hacer, *Şerhu Nuhbe*, s. 42-43.

¹³⁴ Aynı yer.

¹³⁵ Muhammed b. İsa Ebû İsa et-Tirmizî, *el-'İlelu's-sağir*, th., Ahmed Muhammed Şâkir ve diğerleri, Beyrut trs., V, 758, (Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî); İbn Hacer, *Şerhu Nuhbe*, s. 44-45.

¹³⁶ İbn Hacer, *Şerhu Nuhbe*, s. 44.

¹³⁷ Msl. bk. Tirmizî, *Sünen*, II, 49.

¹³⁸ Msl. bk. Tirmizî, *Sünen*, II, 337, 342, 343.

¹³⁹ İbn Hacer, *Şerhu Nuhbe*, s. 44-45.

¹⁴⁰ İbn Hacer, *Şerhu Nuhbe*, s. 45.

ya da mânâ olarak şevâhidinin bulunduğunu ve bu şekilde hasen kategorisinde olduğunu' kâstetmiş olabilir.¹⁴¹

3. *Bu hadis zayıftır* (هذا حديث ضعيف): Bu ifade, 'hasen derecesine ulaşmamış hadis' anlamına gelir. Sihat şartlarından biri veya daha fazlası eskik olan her rivâyet bu kapsama girer. Ancak bir rivâyetin zayıf olması, nefsülemirde onun mutlak olarak yalan veya İbn Hacer'in (ö.852/1448) ifade ettiği gibi mevzû olduğu anlamına gelmez.¹⁴² Çünkü yalancının doğru söylemesi câiz olduğu gibi çok hata yapanın doğruya isabet etmesi de mümkün ve câizdir.¹⁴³ Sonuç itibariyle zayıf olan bir rivâyetin sahih olması mümkündür.¹⁴⁴ Bu yüzden isnadı zayıf olan bir hadis için "O, bu isnatla zayıftır" denmesi daha isabetlidir. Sadece ilgili senetten hareketle "metni zayıftır" denmesi doğru olmaz. Çünkü onun başka bir vecihten sahih bir isnadı bulunabilir. Ancak, başka bir vecihten sahih bir isnatla gelmediği açıklanan veya zayıflığının nedeni açıkça belirtilen rivâyetler bu kapsamın dışındadır.

Bir illetten dolayı bir hadisin sıhhati konusunda ihlilaf edilir ve ona kimi sahih, kimi zayıf derse, sahih olma ihtimali bulunduğu için bu illeti te'vil etmede bir sakınca yoktur.¹⁴⁵ Hadis otoritelerinden biri, bir hadis hakkında "bunu bilmiyorum" diyorsa buna itimat edilir, çünkü tedvinden sonra bir hadisin kaynaklara geçmemiş olması, ona ihtiyatla yaklaşmayı gerektirir.¹⁴⁶ Otoritelerin "bu hadisin aslı yoktur" sözlerinin mânâsı da "isnadı yoktur" demektir.¹⁴⁷

4. *Bu hadis sahih değildir* (هذا حديث غير صحيح): Suyûtî'nin (ö.911/1505) belirttiğine göre bu ifade 'söz konusu sıhat şartlarına göre isnadı sahih değildir', demektir.¹⁴⁸ Zerkeşî (ö.794/1392), "bu hadis sahih değildir" sözü ile "bu hadis uydurmadır" sözü arasında büyük bir fark olduğunu söyler.¹⁴⁹ Çünkü "mevzû" ifadesinde 'yalanın ispatı', diğerinde ise 'sabit olmadığının ihbarı' söz konusudur.¹⁵⁰

5. *Bu hadis garibdir* (هذا حديث غريب): *Garib* sözcüğü bir râvinin rivayetinde tek kaldığını ifade eder; sıhat değerlendirmesi değildir. Bir hadisin tek kişiden rivâyet edilmiş olması, onun zayıf olduğu anlamına gelmez.¹⁵¹ Râvinin durumuna göre *sahih*, *hasen*, *zayıf* hatta *uyduma* da olabilir.

6. *Bu hadis hasen-garibdir* (هذا حديث حسن غريب): Hasen ifadesi, rivâyetin sahihlik/güvenilirlik derecesini, garip ifadesi de herhangi bir tabakada râvinin teke düştüğünü veya râvinin rivâyetinde tek kaldığını belirtir. Tirmizî'nin *hasen-garib* dediği rivâyetlerin kendisine göre *hasen li-zâtihi derecesinde olduğunu söylemek* mümkündür. Çünkü hasen li-gayrihi

¹⁴¹ Kâsımî, *Kavâidu't-tahdîs*, s. 108.

¹⁴² Kâsımî, *Kavâidu't-tahdîs*, s. 126.

¹⁴³ Suyûtî, *Tedrib*, I, 76. Ayrıca bk. Kâsımî, *Kavâidu't-tahdîs*, s. 88.

¹⁴⁴ Kâsımî, *Kavâidu't-tahdîs*, s. 125.

¹⁴⁵ Aynı yer.

¹⁴⁶ Kâsımî, *Kavâidu't-tahdîs*, s. 126.

¹⁴⁷ Aynı yer.

¹⁴⁸ Suyûtî, *Tedrib*, I, 75-76.

¹⁴⁹ Kâsımî, *Kavâidu't-tahdîs*, s. 126.

¹⁵⁰ Aynı yer.

¹⁵¹ İbnu's-Salâh, *Mukaddime*, s. 456; Suyûtî, *Tedrib*, I, 71, 74.

derecesinde olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü hasen li-gayrihi olan bir rivâyetin en az iki tarikinin bulunması gerekir. 'Garib' dediğine göre bu tür değerlendirmeler tek senetli rivâyetler için söz konusudur. Bu durumda Tirmizî'nin hasen-garip dediği rivâyetin, isnad itibariyle garip, fakat derece itibariyle hasen li-zâtihi olduğu söylenebilir.

Tirmizî'nin, *hasen-garib* nitelemesi yaptığı bir rivâyetin senedinde zayıf kişinin bulunduğunu belirtir. Buradaki za'fiyetin hafif bir zabt kusuru olduğu anlaşılır. Hadisi hasen derecesinden düşürecek bir zayıflık değildir.

İsnadı muttasıl olmadığı halde hasen dediği rivâyetlerin, -garip değilse- başka bir desteğinin bulunduğu, hasen nitelemesi de hasen li-gayrihiyi ifade ettiği anlaşılır.¹⁵² Senedinin muttasıl olmadığını belirtip *hasen-garib* olduğunu ifade ettiği hadisler, temelde zayıf olup başka bir lafız veya mâ-nâ ile desteklenerek hasen derecesine çıkan hasen li-gayrihi hadislerdir.

Garib ifadesini kullanmadan "bu hadisi sadece bu vecihten biliyoruz" diyerek naklettiği garib hadisler de vardır.¹⁵³ Bu tür rivayetlerin başka vecihleri olabilir.

Birden çok sahabîden nakledilip *garib* olduğunu ifade ettiği bir rivâyette kendisinin naklinde bulunduğu sahabîden nakleden râvinin teke düştüğünü gösterir.

Rivayet tabakalarından herhangi birinde râvinin teke düştüğü anlamında garib olan bir rivâyetin amel edilebilir olması için ya tek kalan râvisinin her yönüyle güvenilir olması veya başka tariklerle (şevâhid/mutabaat) desteklenmesi gerekir. Aksi takdirde, bu durum, ona temkinli yaklaşmayı gerektirir. Tek kalan şahsın yanılma ve hata yapma imkânı daha çoktur. Ancak garip olma vasfı mutlak mânâda zayıf olduğu anlamına gelmez.

7. *Bu hadis hasen-sahihtir* (هذا حديث حسن صحيح): Tirmizî bazı hadisleri değerlendirirken tek bir hadis için *hasen-sahih* ifadelerini birlikte kullanır. Böyle bir hadis için iki durum söz konusu olabilir:

a) Eğer bu hadisin sadece bir senedi varsa, bu durumda hadisi nakledenin güvenilirlik/sıhhat şartlarını tam olarak taşıyıp taşımadığı konusunda tereddüt edilmiş, sahih veya hasen hükmünün verilmesinde tam emin olunamamıştır. Dolayısıyla hasen ve sahih arasında karar vermede tereddüt edildiği için hasen-sahih ifadesi kullanılmıştır. Böyle bir hadis hasen li-zâtihinin biraz üstünde, sahih li-gayrihinin biraz altındadır. Aslında bunun, bazılarının değerlendirmesine göre hafif kusurlu, bazılarının değerlendirmesine göre kusursuz; ya da kimine göre sahih, kimine göre hasen olduğu söylenebilir. Eğer bir hadisi nakledenin hakkında otoritelerin tereddüdü varsa, müctehidin, hadisi iki vasıftan sadece biriyle tavsif etmemesi gerekir. Böyle durumlarda, 'bazılarına göre bir vasfına itibarla hasen', 'bazılarına göre bir vasfına itibarla sahihtir', denir.¹⁵⁴

¹⁵² Msl. bk. Tirmizî, *Sünen*, II, 102.

¹⁵³ Msl. bk. Tirmizî, *Sünen*, II, 12.

¹⁵⁴ İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 185; İbn Hacer, *Şerhu Nuhbe*, s. 43; Kâsımî, *Kavâidu't-tahdîs*, s. 107.

Hasen-sahih tabiriyle tavsif edilen tek senetli bir hadis, *sahih* olarak değerlendirilen hadisin altındadır. Çünkü 'sahih' olarak yapılan bir değerlendirmede tereddüt değil, kesin bir kanaat söz konusudur. Diğerinde ise tereddüt vardır. Dolayısıyla kesinlik, tereddütten daha üstündür.

b) Eğer hadisin iki senedi varsa ve bu hadis hakkında *hasen-sahih* değerlendirmesi yapılmışsa, bu durumda muhtemelen, 'hadis bir senede göre hasen, bir senede göre sahihtir', demektir. Bu durumda senedi tek olup hakkında sadece *sahih* değerlendirmesi yapılan bir hadis, iki senetli olup hakkında *hasen-sahih* değerlendirmesi yapılandan daha alt derecededir. Çünkü tarik çokluğu birbirini destekler.¹⁵⁵

8. *Bu hadis hasen-sahih-garibdir* (هذا حديث حسن صحيح غريب):¹⁵⁶ Tirmizî'nin bu ifadeyi kullandığı hadisin tek senedi vardır. Fakat bazılarının değerlendirmesine göre *sahih*, bazılarının değerlendirmesine göre *hasendir*. Yahut müctehid *hasen* veya *sahih* arasında tereddüt etmiş, tek senetli olmakla beraber hem *hasen*, hem de *sahih* ifadelerini kullanmıştır. Sonuçta bu, *hasen* ile *sahih* arasında bir dereceye sahiptir. Aslında bunun metinsel olarak *sahih li-gayrihi* derecesinde olduğunu söylemek mümkündür.

9. Aynı hadis hakkında *hasen-garib* ve *hasen-sahih* değerlendirmesi yapar.¹⁵⁷ Bu, *hasen-sahih-garib* anlamındadır.

10. *Bu hadisin isnadı ceyyiddir* (إسناده جيد):¹⁵⁸ İsnadı *sahih* anlamındadır. Müellif, senedin sıhhati konusunda güvence vermekle beraber metnin güvenilirliğini tekeffül etmemektedir. Ancak isnadı açısından *hasen li-zatihinden* daha üstün bir mertebede olmakla beraber, *sahih* derecesinde olduğundan şüphe edilen hadis anlamına da gelir.¹⁵⁹

11. *Bu hadis ceyyid-garîb-hasendir* (هذا حديث جيد غريب حسن):¹⁶⁰ Burada Tirmizî muhtemelen *sahih* yerine *ceyyid* ifadesini kullanmıştır. *Ceyyid*, *sahih* ile aynı derecede veya biraz altında güvenilirlik ifade eden bir terimdir.¹⁶¹ Bu ifadenin *sahih-hasen-garib* terimiyle eş anlamlı olduğu söylenebilir.

12. *Esahhu şeyin fi hâze'l-bâb haza'l-hadîs* (أصح شيء في هذا الباب هذا):¹⁶² "Bu hadis bu babda en *sahih* olan hadistir" ifadesi, 'söz konusu babda zikredilen hadislerin en iyi durumda olanı' demektir. Nevevî (ö.676/1277) buna benzer olan "*Esahhu şey'in fi'l-bâbı kezâ!*" ifadesinin, hakkında kullanıldığı hadisin *sahih* olduğu anlamına gelmeyeceğini; hadis zayıf da olsa, âlimlerin, "hâzâ esahhu mâ câe fi'l-bâb" : "bu babda gelenlerin en *sahihi*" ifadesini kullandıklarını, bununla da ilgili babda gelen

¹⁵⁵ İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 185; İbn Hacer, *Şerhu Nuhbe*, s. 44. Birleşik tabirlerin kullanımı için daha geniş bilgi için bk. Ahmet Yücel, *Hadîs İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, İstanbul 1996, s. 161.

¹⁵⁶ Msl. bk. Tirmizî, *Sünen*, II, 67.

¹⁵⁷ Msl. bk. Tirmizî, *Sünen*, II, 132.

¹⁵⁸ Msl. bk. Tirmizî, *Sünen*, II, 114.

¹⁵⁹ Aydınli, Abdullah, *Hadîs İstilahları Sözlüğü*, İstanbul 2006, s. 67.

¹⁶⁰ Msl. bk. Tirmizî, *Sünen*, II, 153.

¹⁶¹ Bk. Aydınli, aynı yer.

¹⁶² Suyûtî, *Tedrib*, I, 87-88.

rivâyetlerin en tercih edileni veya en az zayıf olanı kastettiklerini ifade etmektedir.¹⁶³

13. *Hâze'l-hadîsu esahhu şeyin fi hâze'l-bâb ve ahsenu* (هذا الحديث (أصح شيء في هذا الباب و أحسن): "Bu babta en sahih ve en hasen hadis budur."¹⁶⁴ ifadesi, babta zikredilen hadislerin en sahih ve en hasen olanını belirtir. Hasen-sahih teriminin bir benzeridir. Çünkü bir tek rivâyet hakkında iki değerlendirme söz konusudur.

Tirmizî bu tür mukayeseli değerlendirmeleri genellikle bab içinde verdiği hadislerin sahabî râvilerini ismen verdikten sonra aralarından hangisinin *daha sahih* veya *daha hasen* olduğunu belirterek yapar. Ancak bu bir tashih değerlendirmesi değildir. Sadece bab içinde 'en sahih' veya 'en hasen' olan rivâyeti belirtir. Bu tür rivâyetleri *sahihe* veya *hasene yakın* olarak değerlendirmek mümkündür. Çünkü Tirmizî kendisinde sahih ya da hasen olduğu kanaati kesinleşmiş rivâyetler için *hasen* veya *sahih* ifadelerini kullanır. Örneğin Tirmizî, bir başlık altında naklettiği üç ayrı rivâyetin üç ayrı sahabîden geldiğini, birinin senedinde zayıf bir kişinin yer aldığını, birinin *gayri mahfûz*, birinin de aralarında *en sahih* olduğunu belirtir.¹⁶⁵ Aynı konuda birbiriyle muhalif olup daha zayıf olanın rivâyeti *gayri mahfûz*, muhalif olduğu daha sikanın rivâyeti *mahfûz*dur. Böyle ciddi zayıflık içermeyen üç hadisi zikredip durumlarını belirttikten sonra hasen ifadesini kullanmaması, onun bab içinde en sahih diye nitelediği bu rivâyeti *sahihe yakın* kabul ettiğini söylemek mümkündür.

Tirmizî bir hadise *hasen* değerlendirmesi yaptıktan sonra onun başka sahabîlerden de nakledildiğini, aralarında en sahihinin kimin rivâyeti olduğunu ve ulemânın hangisiyle amel ettiğini belirtir. Eğer bu hadisin daha sahih olan tarikini başka yerde verdiyse burada daha alt derecede olanını verir, ancak daha sahihini zikrettiği yeri de belirtir.¹⁶⁶ Böylece hadisi değişik tariklerle vererek onu destekler.

14. *Eşheru hadîsin fi hâze'l-bâb* (أشهر حديث في هذا الباب): "Bu babda *en meşhur hadis*" ifadesi bir tashih ifadesi değildir; konu ile ilgili en yaygın hadisi belirten bir ifadedir. Bu tür bir nakil, bab içinde en meşhur olmakla beraber tenkide uğramış olabilir.¹⁶⁷ Tirmizî, sened açısından hasen ya da sahih diyemediği fakat konu ile ilgili rivâyetlerin en meşhuru/yaygın olduğunu belirttiği bu tür bazı rivâyetlerin mamulün bih olmaları için ilim ehlinin o hadisle amel etmesini yeterli görür.¹⁶⁸

15. *Hâzâ hadisun sahihun ve huve ehsanu hadîsin fi hâze'l-bâb* (هذا (حديث صحيح وهو أحسن حديث في هذا الباب): Bu ifade, hadisin sahih ve baba en uygun olduğunu ifade eder. Buradaki 'ahsen' ifadesi terimsel mânâda değil, sözlüksel mânâdadır.

¹⁶³ Kâsımî, *Kavâidu't-tahdîs*, s. 84-85.

¹⁶⁴ Msl. bk. Tirmizî, *Sünen*, I, 98.

¹⁶⁵ Msl. bk. Tirmizî, *Sünen*, I, 98-99.

¹⁶⁶ Msl. bk. Tirmizî, *Sünen*, II, 5.

¹⁶⁷ Msl. bk. Tirmizî, *Sünen*, II, 12.

¹⁶⁸ Msl. bk. Tirmizî, *Sünen*, II, 11.

16. *Mürsel* (مرسل): Terim olarak 'tabiînin kendisinden sonraki râviyi düşürdüğü' bir hadis çeşidini ifade eder.¹⁶⁹ Tirmizî bir konuda müsned bir hadis bulamadığı zaman *mürsel* hadis nakleder. Ancak onu başka bir sahabîden gelen mürselle destekler. Naklettiği bu kabil hadis örneklerinden anlaşıldığına göre Tirmizî, mürsel ifadesini sahabî râvisi düşen rivâyet için değil, tabiî râvisi düşen hadis için kullanır.¹⁷⁰

17. *Ruviye* (روي): Bir hadisi senediyle birlikte verdikten sonra aynı hadisin başkasından da rivâyet edildiğini belirtmek için "bu hadis filandan da rivâyet edilmiştir" diyerek ona *ruviye* lafzıyla işaret eder. Tirmizî bu ifadeyi bir önceki rivâyeti güçlendirmek için kullanır.¹⁷¹ Sahih bir hadisi verdikten sonra aynı hadisin zayıf olan başka tariklerine de "*ruviye an fulân ve lâ yesihhu, hadîsu fulân hasen-sahih*"¹⁷² şeklinde temas eder. *Ruviye* lafzı temrîd sıygasıdır. Bu ifadeyi kullanan bir râvi, bununla naklettiği rivâyetin kaynağına aidiyeti konusunda kendisinde kesin bir bilginin bulunmadığını belirtmiş olur. Ancak Tirmizî, işaret ettiği hadisin senedini zikretmediği için bu ifadeyi kullanır.

18. *Bu hadis mahfûz değildir, sahih olan filânın hadisidir* (وهذا حديث غير محفوظ والصحيح حديث أبي فلان):¹⁷³ Mahfûz ifadesinin kullanıldığı yerde iki rivâyetin mukayesesi söz konusudur. Sikanın daha sikaya muhalefetinin bahis konusu olduğu böyle bir yerde, daha sikanın rivâyeti mahfûz, diğeri ise şâzdir. 'Mahfûz değildir' ifadesi şâz olan rivâyeti temsil eder. Bu durumda şâz atılır, daha sikanın rivâyetiyle amel edilir. Tirmizî'nin her iki rivâyeti bir arada zikretmesi, şâz ve mahfûzu birlikte göstermek içindir.

19. *Hazâ hadisun fihi iztirab* (وهذا حديث فيه اضطراب):¹⁷⁴ Tirmizî'nin bu şekilde naklettiği rivâyetler de vardır. *Iztirab* ifadesi aynı seviyede güvenilir olup aralarında tercih yapılamayan iki zit rivâyet için söz konusudur. Böyle durumlarda uygun bir şekilde araları cem' ve te'lif edilerek farklı durum, zaman ve zeminlerde her iki hadisle de amel edilir, bu mümkün olmadığı takdirde nesh imkânı varsa nesh yoluna gidilir veya tavakkuf edilir.

20. *O, mukâribu'l-hadîsdir* (هو مقارب الحديث): Râviye yönelik bir değerlendirilmedir. "*Hadisi başkalarının/güvenilir râvilerin hadisine yakındır.*" anlamındadır. Rivâyetinde hata yapsa¹⁷⁵ da râviyi tevsik için kullanılan bir ifadedir.¹⁷⁶ Tirmizî, mukâribu'l-hadîs diye nitelediği râvinin rivâyet ettiği hadisle başka âlimlerin amel ve ihticac ettiğini belirtir.¹⁷⁷

¹⁶⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *Nuhbetu'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*, Beyrut trs., s. 16, (Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî).

¹⁷⁰ Msl. bk. Tirmizî, *Sünen*, I, 101.

¹⁷¹ Msl. bk. Tirmizî, *Sünen*, II, 108.

¹⁷² Msl. bk. Tirmizî, *Sünen*, II, 319.

¹⁷³ Msl. bk. Tirmizî, *Sünen*, II, 103.

¹⁷⁴ Msl. bk. Tirmizî, *Sünen*, II, 105.

¹⁷⁵ Ebû Ya'lâ el-Hafîl b. Abdullah b. Ahmed el-Halîlî el-Kazvinî, *el-İrşâd fi ma'rifeti ulemâi'l-hadîs*, th., Muhammed Saîd Ömer İdrîs, Riyâd 1409, I, 345, no. 75.

¹⁷⁶ Hâfız Zeynuddîn Abdurrahîm b. El-Hüseyn el-İrâkî, *et-Takyîd ve'l-İdâh şerhu Mukaddimeti İbn Salâh*, th., Abdurrahman Muhammed Osman, Beyrut 1389/1970, I, 162.

¹⁷⁷ Ebû İsâ et-Tirmizî, *Sünen*, I, 383, no. 199; *İlelu't-Tirmizî el-Kebîr*, I, 222, (el-Mektebetü's-şâmile, 2. versiyon, el-Eczâu'l-hadîsiyye bölümünde; kaynak: <http://www.alsunnah.com>).

21. *O, Munkeru'l-hadîstir* (هو منكر الحديث): Hakkında bu ifadenin kullanıldığı râvinin rivâyetleri genellikle terk edilir.¹⁷⁸ Ancak i'tibar için yani araştırılmak üzere yazılabileceğini söyleyenler de vardır.¹⁷⁹ Örneklerden hareketle, Tirmizî'nin, bu ifadeyi kullanarak naklettiği hadisleri, genellikle i'tibar için zikrettiğini söylemek mümkündür.¹⁸⁰ Bu tür hadisleri, duruma göre ya bilgilendirme ya başka bir rivâyeti destekleme ya da bizzat naklettiği bu tür rivayet başka bir tarikle destekleniyorsa amel edilmeye elverişli olduğunu belirtmek için zikreder.

22. *Huve şeyhun leyse bi-zâke* (وهو شيخ ليس بذاك):¹⁸¹ "O, aradığın gibi otorite değildir" ifadesi, râvi hakkında yapılan bir değerlendirmedir. Böyle bir râvinin rivâyet ettiği hadis başka bir senedinin bulunup bulunmadığını araştırmak ve ona göre değerlendirmek; yani, i'tibar için yazılır.¹⁸²

23. *Hâzâ hadisun leyse bi-isnâdihî be's* (هذا حديث ليس بإسناده بأس):¹⁸³ 'İsnadı idare eder', demektir. Böyle bir râvinin rivâyet ettiği hadis yazılır ve incelenir.¹⁸⁴

24. *Sika* (تفة): Râvinin güvenilirliğini ifade eden bir terimdir. Böyle bir râvinin naklettiği hadis, delil olarak kullanılmaya elverişlidir. Tirmizî'nin bu gibi değerlendirmelere ihtiyaç duyması ya kapalı olup kim olduğu açıkladığı isimlerin veya hakkında tereddütler bulunan râvilerin yahut hakkında farklı değerlendirmelerin yapıldığı kişilerin durumlarını beyan sebebiyledir.

25. *"Leyse bi'l-kaviyy, sadûk.* (ليس بالقوي, صدوق): "Hadis rivayetinde kuvvetli değildir, sadûk derecesinde bir râvidir.": Bu ifade, râvi hakkında yapılan bir değerlendirmedir. Râvinin hıfzı yönünden güçlü olmadığını ifade eder. Dolayısıyla zayıf râviler hakkında kullanılan bir ifadedir. Böyle bir râvinin rivâyet ettiği hadisle ihticac edilmez, i'tibar için yazılır; yani başka bir senedinin olup olmadığını araştırmak ve ona göre değerlendirmek üzere alınır.¹⁸⁵ Tirmizî de bu düzeydeki bir râvinin rivâyet ettiği hadisleri başka bir rivâyeti desteklemek amacıyla zikreder ve durumunu açıklar.¹⁸⁶ Veya başka bir tarikle desteklendiğini söyleyerek amel edilmeye elverişli olduğunu belirtir.

Terimle ilgili daha geniş bilgi için bk. Ahmet Yücel, *Hadîs İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, İstanbul 1996, s. 126.

¹⁷⁸ Ebû'l-Hesenât Muhammed Abdülhayy el-Leknevî el-Hindî, *er-Ref' ve't-Tekmîl fî'l-Cerh ve't-Te'dîl*, th., Abdulfettâh Ebû Ğudde, Halep 1407, I, 103, 208. Daha geniş bilgi için bk. Aydın-ı, Abdullah, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, İstanbul 2006, s. 217.

¹⁷⁹ Aydın-ı, Abdullah, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, İstanbul 2006, s. 217.

¹⁸⁰ Msl. bk. Tirmizî, *Sünen*, II, 140.

¹⁸¹ Msl. bk. Tirmizî, *Sünen*, II, 223.

¹⁸² Aydın-ı, Abdullah, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, İstanbul 2006, s. 173-174.

¹⁸³ Msl. bk. Tirmizî, *Sünen*, II, 248.

¹⁸⁴ Aydın-ı, Abdullah, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, İstanbul 2006, s. 173.

¹⁸⁵ el-Leknevî, *er-Ref' ve't-Tekmîl*, I, 143-146, 154; Aydın-ı, Abdullah, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, İstanbul 2006, s. 255-256. Geniş bilgi için bk. Yücel, *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, s. 131-132.

¹⁸⁶ Msl. bk. Tirmizî, *Sünen*, I, 337.

26. "Bu babta peygamber (s.a.)'den sahih bir şey gelmemiştir."¹⁸⁷ veya "Bu babta Raşûlüllah'tan gelen hiçbir şey sahih değildir."¹⁸⁸ (ليس يصح) (في هذا الباب عن النبي صلى الله عليه وسلم شيء): Bu sözler ilgili konuda merfû' bir rivâyetin bulunmadığını veya merfû' olarak gelenlerin sahih olmadığını ifade eder. Merfû' olarak nakledilip bu değerlendirmenin yapıldığı rivâyetler, başka vecihlerden sahih bir senetle mevkûf veya maktû' olarak gelmiş olabilirler. Ancak, merfû' olarak gelenlerin hiçbiri sahih değildir, demektir.

27. *Hâzâ hadîsun leyse isnâduhû bi'l-kaviyy* (هذا حديث ليس إسناده بذلك) (القوي): "Bu hadisin isnadı aradığın gibi kuvvetli değildir."¹⁸⁹ zayıf bir hadisi ifade eder; ancak aşırı zayıflık belirten bir ifade değildir. Tirmizî bu tür hadisleri ya başka bir hadisi desteklemek ya bilgilendirmek amacıyla hadisin durumunu belirtmek için zikreder. (حديث ليس إسناده بالقوي ولا يصح) (هذا)] ifadesi, bir öncekinden daha zayıf olan bir hadisi ifade eder; sadece isnadı değil, metni de tavsif eder.

b) Bölgesel Nisbelerin Anlamı

Tirmizî naklettiği hadisin râvilerinden ismi kapalı geçilenlerin adını açıklar; bazı râviler hakkında tanıtıcı ve değerlendirme bilgileri verir. Râviler hakkında değerlendirme yaparken cerh veya ta'dil anlamında bir mesaj niteliğinde olan nisbeler de kullanır.

Örnek 1) Ebû Hâlid hakkında bilgi verirken ona Ebû Hâlid eî-Vâlibî dendiğini, isminin Hurmuz ve *Kûfeli* olduğunu belirtir.¹⁹⁰ Tirmizî burada ismi kapalı geçen bir râviyi tanıtırken onun *Kûfeli* olduğunu vurgulaması, tanınması açısından memleketini belirtmenin yanı sıra *Kûfeli*'lerin hadis naklindeki konumunu yansıtmak açısından da bir mesaj niteliğindedir. Bölgesel nisbeler, sadece tanınma ifadeleri değil, bazen de hadis naklinde konum belirtme vazifesi görürler.

Örnek 2) Tirmizî bir hadis hakkında şöyle der: "Bu isnad zayıftır, *Maşriklilerin isnadıdır.*" İsnadın zayıf olduğunu belirttikten sonra ayrıca özellikle Maşriklilere ait olduğunu belirtmesi, zayıf hükmünü güçlendirmek içindir. Maşrikiyyun/Maşrikliler ifadesiyle *Kûfeli* ve *Basralıları* kastetmiştir. Ahmed Muhammed Şâkir bunun anlaşılmayan bir ifade olduğunu belirtir.¹⁹¹ Ancak Tirmizî, fitne olaylarının cereyan ettiği yerler olduğu için, rivâyetinde tek kalan bu bölgedeki râvilerin rivâyetlerine biraz daha ihtiyatla yaklaşılması gerektiğinin işaretini vermektedir. Dolayısıyla bu tabir burada bir tenkit ve uyarı ifadesidir.

Örnek 3) Tirmizî bir hadis hakkında şöyle bir değerlendirme yapar: "Bu hadisin isnadı meçhuldür ve râvilerinden Abdulmun'im *Basralıdır* (şeyhun basriyyun)."¹⁹²

¹⁸⁷ Msl. bk. Tirmizî, *Sünen*, II, 189.

¹⁸⁸ Msl. bk. Tirmizî, *Sünen*, II, 151.

¹⁸⁹ Msl. bk. Tirmizî, *Sünen*, II, 503, no. 606.

¹⁹⁰ Msl. bk. Tirmizî, *Sünen*, II, 15.

¹⁹¹ Msl. bk. Tirmizî, *Sünen*, I, 152. dn. no. 6.

¹⁹² Msl. bk. Tirmizî, *Sünen*, II, 377.

Görüldüğü gibi âlimler, bazen bölgesel nisbelerle vermeye çalıştıkları mesajlar vardır. Hâl böyle olunca âlimlerin hadis rivâyeti açısından râvilere yönelik bölgesel yaklaşımları hakkında kısa bir bilgi vermekte yarar var:

a) *Hicâz*: Bazı âlimler *Hicâz* bölgesi âlimlerinin naklettiği hadisleri en güvenilir kabul ederler. Mâlik (ö.179/795), bu mânâda 'hadis *Hicâz* bölgesinden çıkınca iliği kesilmiştir.' demektedir.¹⁹³ Şâfiî (ö.204/819) de *Hicâz* bölgesinde aslı olmayan bir hadisin gerçekte aslı bulunmadığı kanaatindedir. Bu nedenle Irak bölgesinden gelip de *Hicâz* bölgesinde aslı olmayan bir hadisin kabul edilemeyeceği görüşündedir.¹⁹⁴ Habîb b. Ebî Sâbit (ö.119/737), "Sünneti *Hicâz* ehli mi daha iyi bilir yoksa Irak ehli mi?" sorusuna, "bilakis *Hicâz* ehli" cevabını verir.¹⁹⁵ İbnu'l-Mubârek (ö.181/797), Medinelilerin naklettiği hadislerin en sahih olduğunu söyler.¹⁹⁶ Hatîb (ö.463/1070) ise tarikleri en güvenilir sünnetlerin, Mekke ve Medine ehline ait olduğunu belirtir. Onun ifadesiyle onlarda tedlis, yalan ve hadis uydurmacılığı yok denecek kadar azdır.¹⁹⁷

b) *Irâk*: Iraklıların naklettikleri hadislere hep kuşku ile bakılmıştır. Zührî (ö.124/741), "Iraklıdan bir hadis işittiğinde onu iki kez araştır."; Tâvus (ö.101/719) da, "Bir Iraklı sana yüz hadis tahdis etse doksan dokuzunu at!"; Hişâm b. 'Urve (ö.145/762), "Iraklı sana bin hadis nakletse dokuz yüz doksanını at, gerisine de şüphe ile yaklaş!" demektedir.¹⁹⁸

c) *Kûfe*: Hadis naklinde kuşku ile yaklaşılacak bölgelerden biri de *Kûfe*'dir. Iraklılar hakkında söylenenlerin hemen hemen aynısı *Kûfeliler* için de söylenmiştir. Zührî, *Kûfelilerin* hadislerinde çok kusurlar bulunduğunu söylemektedir. Basralılar gibi rivâyetleri çoktur; fakat hatalı ve illetli olanları da oldukça fazladır.¹⁹⁹

d) *Basra*: Basra ehlinden gelen rivâyetlerin isnatları açık, sünnetleri/amelî (pratik) yönleri sabittir. Ancak hataları da çoktur.²⁰⁰

e) *Şâm*: Şamlıların rivâyet ettiği hadislerin mürselleri ve maktû'ları çoktur. Sikalarının naklettiği muttasıl rivâyetler sâlihtir. Mev'izelerle alakalı olanlar çoğunluktadır.²⁰¹

f) *Yemen*: Yemen ehlinin rivâyetleri ceyyid, tarikleri sahih, fakat sayıları azdır; mercileri de *Hicâzlılara* dayanır.²⁰²

İbn Teymiye (ö728/1327), âlimlerin, Medine ehlinin rivâyet ettiği hadislerin en sahih oldukları üzerinde ittifak ettiklerini belirtir. Sonra Basralılar daha sonra Şamlılar gelir.²⁰³

Bundan da anlaşıldığına göre bazen raviler için kullanılan nisbeler, özellikle rivâyetinde tek kalan raviler değerlendirilirken 'fülan şuralıdır'

¹⁹³ Suyûtî, *Tedrîb*, I, 85.

¹⁹⁴ Aynı yer.

¹⁹⁵ Aynı yer.

¹⁹⁶ Aynı yer.

¹⁹⁷ Suyûtî, *Tedrîb*, I, 85; Kâsımî, *Kavâidu't-tahdîs*, s. 83.

¹⁹⁸ Aynı yerler.

¹⁹⁹ Aynı yerler.

²⁰⁰ Suyûtî, *Tedrîb*, I, 86.

²⁰¹ Aynı yer.

²⁰² Suyûtî, *Tedrîb*, I, 85-86; Kâsımî, *Kavâidu't-tahdîs*, s. 83.

²⁰³ Suyûtî, *Tedrîb*, I, 87; Kâsımî, *Kavâidu't-tahdîs*, s. 83.

şeklinde yer alan ifadeler, mensup olduğu bölgeye göre, râvi için cerh ya da ta'dil anlamı ifade edebilmektedir. Nisbeler, bilhassa ismi kapalı geçilip daha sonra kim olduğu tespit edilen bir râvinin naklettiği hadisleri araştırıp tetkik ederken, mensup olduğu bölgeye göre daha farklı bir yaklaşımın sergilenmesi gerektiğini ifade eder.

6. Nesâî'nin (ö.303/915) Sünen'i/Müctebâ'sı: Nesâî'nin Sünen'i, daha önce tasnif ettiği *es-Sunenu'l-kübrâ*'nın özetidir. Nakledildiğine göre Nesâî, *es-Sunenu'l-kübrâ*'sını tasnif ettiğinde onu Reml emîrine takdim etmiş; emîr, Sünen'deki hadislerin tamamının sahih olup olmadığını sorduğunda, "Hayır!" cevabını almış; bunun üzerine, "Sahihlerini benim için ayırt et!" diye talepte bulunmuş; bu emri yerine getiren Nesâî, *es-Sunenu's-suğrâ*'yı yani *el-Müctebâ*'yı/*es-Sünen*'i oluşturmuştur.²⁰⁴

Nesâî Sünen'indeki hadisler hakkında herhangi bir değerlendirme yapmaz. Ancak *es-Sunenu'l-kübrâ*'yı özetleme esnasında zayıf olup tenkit edilen bütün rivâyetleri çıkardığını ve Sünen'deki hadislerin tamamının sahih olduğunu belirtir.²⁰⁵ İletlerini açıklayarak *es-Sunenu'l-kübrâ*'ya aldığı birçok zayıf hadisi terk etmesi buna delalet eder. Bu durumda sahih adı verilen eserler gibi, toplu bir değerlendirme ile 'Sünen'deki hadislerin tamamı, dereceleri farklı da olsa Nesâî'ye göre mamulün bihtir', denilebilir. Bu yüzden Ebû Abdillâh b. Ruşeyd (ö.722/1322), Müctebâ'nın, Buhârî ve Müslim'in Sahihlerinden hemen sonra geldiğini ve Sahihaynın dışında en az zayıf hadis içeren, cerhe uğramış en az ricâli bulunan bir eser olduğunu belirtir.²⁰⁶ Bununla beraber bazı âlimler kütüb-i sitte içerisinde üçüncü sırayı Nesâî'ye değil, Ebû Dâvûd'a verir. Bazıları Nesâî'nin Buhârî, Müslim ve Ebû Dâvûd'dan sonra dördüncü sırada, bazıları da Tirmizî'den sonra geldiğini söyler.²⁰⁷ Fakat bu son değerlendirme *el-Müctebâ* için değil de, *es-Sunenu'l-kübrâ* için doğru olabilir.

Nesâî, metot olarak terkinde icma edilmemiş herkesten hadis almayı prensip edinmiştir.²⁰⁸ O, ricâli tanıma ve hadislerin illetlerini bilmede, döneminin otoritesidir. Hadisleri derinlemesine araştıran iyi bir tenkitçidir. En küçük bir kapalılıktan dolayı râviyi terk eder. Ebû Ali en-Nisâbûrî (ö.350/961), onun râviler konusunda Müslim'den, Sa'd b. Ali ez-Zencânî (ö.471/1078) ise Buhârî ve Müslim'den daha titiz olduğunu söyler. İstinbat açısından Buhârî'ye benzer. Bundan dolayı birçok hâfız ona *es-Sahîh* demiştir. Ebû Ali en-Nisâbûrî, İbn Adiy (ö.365/975), Dârekûtnî (ö.385/995), Hâkim (ö.405/1014), İbn Mende (ö.395/1004) ve Hatîb (ö.463/1070) bunlardandır.²⁰⁹

Nesâî'nin bablarında fikhî hüküm yansıtan ifadeler çok fazla değildir; daha çok hadislerin içeriğini yansıtmayı esas alır; amelî yönü bizzat hadis metinleriyle vermeye çalışır. Genel olarak merfû' hadisleri ele alır.

²⁰⁴ Suyûtî, *Tedrib*, I, 102; Leknevî, *Ecvibe*, s. 76.

²⁰⁵ Nesâî, Ahmed. b. Şu'ayb Ebû Abdirrahmân, *el-Muctebâ mine's-Sunen*, th., Abdulfettâh Ebû Ğudde, Halep 1406/1986, (muhakkik Abdulfettâh Ebû Ğudde'nin mukaddimedeki açıklamaları), s. 23.

²⁰⁶ Leknevî, *Ecvibe*, s. 75.

²⁰⁷ Nesâî, *el-Muctebâ*, (Muhakkikin Mukaddimesi), s. 27.

²⁰⁸ Kâsimî, *Kavâidu't-tahdîs*, s. 120; Leknevî, *Ecvibe*, s. 74.

²⁰⁹ Nesâî, *Sünen*, (Ebû Ğudde'nin yazdığı mukaddime), s. 24.

Râvilerin ihtilafı söz konusu olduğunda, nadir olarak mevkûf ve maktû' rivâyetler de nakleder. Bir râviyi tevsik veya garib bir ifadeyi açıklamak gibi bazı faydalı bilgiler de verir.

Nesâî hadis naklinde çok titiz ve müteşeddit olmasına rağmen tenkit-ten kurtulamamış, bazı hadisleri ve râvileri tenkit edilmiştir. İbn Kesîr (ö.774/1372), hem ismi ve hem hâli/durumu meçhûl, aynı zamanda cerhe uğramış bazı râvilerinin bulunduğunu, dolayısıyla eserinde mu'allel ve münker gibi bazı zayıf hadislerin de yer aldığını söyler. Buna karşılık İbn Hacer (ö.852/1448), 'Buhârî ve Müslim'den sonra en az zayıf hadis ve en az mecrûh ricâli bulunan bir eser olduğunu belirtir.²¹⁰ İbn Kesîr'in bu değerlendirmesi *es-Sunenu'l-kübrâ* için doğru olabilir.

Nesâî'nin Sünen'indeki hadisler ise; 1) Buhârî ve Müslim'in muvafakat ettiği hadisler; 2) Buhârî ve Müslim'de olmayıp sika râvilerle gelen senedi muttasıl hadisler; 3) Hasen hadis gibi sıhhat şartlarında hafif eksik olan hadisler; 4) Bunlardan daha aşığı derecede olup zayıflardan gelen fakat asılları bilinen hadisler olduğu görülür. Bu son kategoride yer alan hadisleri de mutabaât veya şevâhit amaçlı zikreder. Zayıfların, rivâyetinde tek kaldığı hadisler azdır. Eğer böyle bir nakilde bulunursa bunu da açıklar. Bu kategorideki hadislerden daha düşük olup tahric ettiği bir hadis varsa, ki bu mânâda zikrettiği hadisler yok denecek kadar azdır-, onu da mutlaka açıklar. Bazı metrûk kişilerden hadis nakleder; ancak onlardan vâhi derecede zayıf bir rivâyet almışsa onu da açıklar. Son derece nadir olan bu tür rivâyetleri bilgilendirme amacıyla zikretmiş olabilir. Âlimlerin verdiği bilgiye göre kitabında mevzû hadis yoktur. Ancak meçhûl hadis konusunda bazen mütesâhil davranır.²¹¹

7. Dârimî'nin (ö.255/868) **Sünen'i:** İbn Hacer'in (ö.852/1448) belirttiğine göre Dârimî'nin Sünen'i derece bakımından diğer sünenlerden daha aşığı değildir; bilakis Kütüb-i Hamseye dâhil edilecek olsa, İbn Mâce'den daha önce gelir. Çünkü birçok yönüyle İbn Mâce'nin Sünen'inden daha iyi konumdadır.²¹² İbnu's-Salâh (ö.643/1245), Nevevî (ö.676/1277), Salâhuddîn Halîl el-'Alâî (ö.761/1359) ve İbn Hacer gibi âlimler, Dârimî'nin Sünen'inin, Kütüb-i sitte'nin altıncı kitabı olarak kabul edilmesinin daha uygun olacağı görüşündedirler.²¹³ el-'Alâî, ayrıca 'Sünen'de mürsel ve mavkûf hadisler bulunuyor olsa da, zayıf ricâli az, şâz ve münkerleri nadirdir' demektedir.²¹⁴ Bazılarınca Sünen'e "*es-Sahih*" denmesinin sebebi de bu olmalıdır. Bununla beraber Irâkî (ö.806/1403) Dârimî'nin Sünen'indeki hadislerin bir çoğunun *mürsel*, *munkatı'*, *mu'dal* ve *maktû'* olduğunu belirtir.²¹⁵ El-Bikâî (ö.885/1480) de aynı şeyi söyler.²¹⁶ Muhammed b. İsmail el-Emîr es-San'ânî, daha da ileriye giderek onda *mevzû*

²¹⁰ Nesâî, *Sünen*, (Ebû Ğudde'nin yazdığı mukaddime), s. 26.

²¹¹ Aynı yer.

²¹² Suyûtî, *Tedrib*, I, 174; Kettânî, *er-Risâletu'l-müstetrafe*, s. 13; Leknevî, *Ecvibe*, s. 76-77.

²¹³ Kettânî, *er-Risâletu'l-müstetrafe*, s. 13; San'ânî, I, 231.

²¹⁴ Sehâvî, *Fethulmuğis*, I, 87; Abdulhak b. Seyfuddîn b. Sa'dullâh el-Buhârî ed-Dihlevî, *Mukaddimetu fî Usûli'l-hadîs*, th., Selmân el-Hüseynî en-Nedvî, Beyrut 1406/1986, I, 99.

²¹⁵ Hâfiz Zeynuddîn Abdurrahîm b. El-Hüseyn el-İrâkî, *et-Takyîd ve'l-İdâh şerhu Mukaddimetu İbn Salâh*, th., Abdurrahman Muhammed Osman, Beyrut 1389/1970, I, 56.

²¹⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, II, 1682.

rivâyetlerin de bulunduğunu ifade eder.²¹⁷ Bizzat Dârimî'nin kendisi de bazı hadislerin mürsel²¹⁸, munkatı²¹⁹ dolayısıyla zayıf olduğunu belirtir; bazı hadisleri diğerlerine tercih eder.²²⁰ Ayrıca Dârimî'nin bir kısım râvileri de tanınmamaktadır. Dolayısıyla bu râvilerin rivâyet ettikleri hadisler zayıftır.²²¹ İbn Hacer, içinde zayıf ve mevzû hadislerin bulunması nedeniyle Dârimî'nin Sünen'ine "es-Sahih" adının verilemeyeceği görüşündedir.²²² Aslında Sünen türü eserlerde genel olarak sıhhat yönünden her tür hadis bulunabilmektedir.²²³ Hüseyin Selîm Esed'in değerlendirmesine göre Sünen'deki hadislerin 2185'i sahih, 278'i hasen, 226'sı da isnad yönünden zayıftır.²²⁴ Netice itibarıyla Dârimî'nin Sünen'inde pek çok *sahih* hadis yanı sıra *hasen*, *zayıf*, hatta bazı âlimlere göre *mevzû* hadislerin de bulunduğunu söylemek mümkündür.²²⁵ Fakat mevzû denebilecek rivayetler yok denecek kadar azdır. Dârimî'nin genel olarak sıhhat yönünden değerlendirmeye tâbi tuttuğu rivâyetlerin sayısı çok azdır. Sükût edip değerlendirme ifadeleri kullanmadığı hadisler ona göre ma'mûlun bihtir.

8. İbn Mâce'nin (ö.273/886) Sünen'i: İbn Mâce'nin Sünen'inde *sahih* ve *hasen* hadislerin yanı sıra *zayıf*, *münker*, hatta az da olsa *mevzû/uydurma/asılsız* rivâyetler de vardır.²²⁶ Abdurreşid en-Nu'mânî el-Hindî (ö.1143/1730), İbnü'l-Cevzî'nin (ö.597/1200), *el-Mevzûât*'ına, İbn Mâce'ye ait mevzû diye dercettiği hadisleri tek tek sayarak otuzdört olduğunu, ayrıca başka bazı hâfızların mevzû olduğuna hüküm verdiği yedi rivâyet daha tespit ederek bu sayının kırkbire ulaştığını belirtir. İbn Mâce'nin Sünen'inde, dereceleri birbirinden farklı azımsanmayacak kadar zayıf hadislerin yer aldığını, bir araya getirilecek olursa bunların nerede ise bir cilde ulaşacağını söyler. Zehebî (ö.748/1347) de bine yakın hadisinin hüccet olamayacağını belirtir. El-Mizzî (ö.741/1341), İbn Mâce'nin infirat ettiği/naklinde tek kaldığı hadislerin tümünün zayıf olduğunu söyler.²²⁷ Ancak İbn Mâce'nin rivâyetinde tek kaldığı hadislere müracaat edildiğinde bunun böyle olmadığı görülür. Bilakis bunların içinde sahih ve hasen olanlar da vardır. Örneğin, Sünen'in Mukaddime bölümünde yer alan 23 nolu hadis bunlardan biridir. Hadisin sonunda düşülen notta İbn Mâce'nin bu naklinde infirat ettiği/naklinde tek kaldığı belirtildiği halde isnadının sahih olduğu, senesinde yer alan râvilerinin tamamıyla Buhârî ve Müslim'in ihticac ettiği belirtilmektedir.²²⁸ Ebû Abdillâh b. Ruşeyd (ö.722/1322), İbn Mâce'nin yalancılıkla itham edilmiş râvilerden teferrüt ettiği/rivâyetinde

²¹⁷ Muhammed b. İsmail el-Emîr el-Hüseyinî es-San'ânî, th., Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, *Tavdîhu'l-efkâr li-Meânî Tenkîhi'l-Enzâr*, Medine-i Münevverre trs., I, 39, (Mektebetu's-Selefiyye).

²¹⁸ Msl. bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân en-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, th. Mustafa el-Bigâ, Dimaşk, 1412/1991, I, 118-119, no. 422.

²¹⁹ Msl. bk. Dârimî, *Sünen*, I, 344, no. 462.

²²⁰ Msl. bk. Dârimî, *Sünen*, I, 180, no. 670-671, I, 180, no. 707, I, 196, no. 725.

²²¹ Örnek isimler için bk. Dârimî, *Sünen-i Dârimî*, Tercüme ve Tahkik: Abdullah Aydın, İstanbul 1994, I, 61, dn. no. 195.

²²² es-San'ânî, *Tavdîhu'l-efkâr*, I, 39.

²²³ es-San'ânî, *Tavdîhu'l-efkâr*, I, 39.

²²⁴ Bk. Dârimî, *Sünen*, th., Fevâz Ahmed, Hâlid el-Alemî, Beyrut 1407.

²²⁵ Bk. Dârimî, *Sünen-i Dârimî*, Tercüme ve Tahkik: Abdullah Aydın, İstanbul 1994, I, 61.

²²⁶ San'ânî, I, 231; Leknevî, *Ecvibe*, s. 71.

²²⁷ Leknevî, *Ecvibe*, s. 72, dn. 1, (muhakkik Abdu'l-Fettâh Ebû Gıdde'nin ta'liki).

²²⁸ Bk. *İbn Mâce*, Mukaddime 3, (I, 10, no. 23) (Bûsirî'nin ez-Zevâid'deki notu).

tek kaldığı hadisler de tahrîç ettiğini belirtmektedir.²²⁹ Muhammed Fuad Abdülbakî'nin belirttiğine göre Sünen'in 4341 hadisinden 3002'si kütüb-i sittenin diğer müellifleri tarafından tahrîç edilmiş, geri kalan 1339'unda İbn Mâce infirat etmiş/rivâyetinde tek kalmış; bunların 428'nin ricali sika, isnadı sahih; 199'unun isnadı hasen, 613'ünün isnadı zayıf; 99'u ya çok zayıf/vâhi, ya münker, ya da uydurmadır.²³⁰ Albânî de İbn Mâce'nin Sünen'inde 44 hadisin mevzû olduğunu belirtir.²³¹

İbn Mâce'den yararlanma konusunda yapılacak iki şey vardır: Birincisi, Muhammed Fuad Abdülbakî'nin neşrini kullanmaktır. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bûsîrî (ö.840/1436), *Mısbâhu'z-zucâce fi Zevâidi'bnî Mâce* adlı eserinde kütüb-i sittenin diğer beş kitabında bulunmayıp sadece İbn Mâce'de yer alan rivâyetleri bir araya getirmiş, hadis veya râvileri sahih, hasen, zayıf, vâhi, münker, ma'lûl, mevzû ve benzeri yönden değerlendirerek durumlarını açıklamıştır. Muhammed Fuad Abdülbakî, İbn Mâce'nin Sünen'ini, el-Bûsîrî'nin bu değerlendirmelerini, ilgili hadislerin sonuna küçük puntolarla yerleştirerek neşretmiştir. İbn Mâce'den yararlanırken "ve fi'z-Zevâid:..." diye başlayan bu bilgilerle Muhammed Fuad Abdülbakî'nin kaydettiği diğer değerlendirme ifadelerini dikkate almak son derece önemlidir. İkincisi, hadisleri bab eksenli ele almaktır. Sünen'deki hadisler, bab eksenli ele alındığında, dörtbin küsur hadisten binbeşyüz küsur²³² baba mesnet olacak kadar yeterli sahih hadisin mevcut olduğu, dolayısıyla birçok zayıf rivâyetin, babın hükmünü olumsuz mânâda etkilemediği görülecektir.²³³

9. Dârekutnî'nin (ö.385/995) Sünen'i: Dârekutnî, hadislerin metin ve tariklerinin illetlerini iyi bilen cerh ve ta'dil otoritelerinden biridir.²³⁴ Sünen'i, sistem ve amaç olarak birçok yönden sünenlerden ayrılır. Sünenler, yöntem olarak genellikle merfû nitelikli hadislere yer verirken, Dârekutnî, mevkûf ve maktû rivayetlere de yer verir. Sünenler, ahkâmla ilgili konuların ma'mûlun bih hadislerden delillerini serdetmeyi amaçlarken, Dârekutnî, daha çok ahkâmla ilgili mu'allel hadisleri serdetmeyi amaçlar. Bu sebeple Dârekutnî, *Sünen*'inde, mevsukiyetine inandığı hadisleri değil, illetli hadisleri bir araya getirmeye ve hadislerin çeşitli isnat ve rivâyetlerini vermeye gayret eder.²³⁵ Bu yüzden 'Aynî (ö.855/1451)²³⁶ ve Kettânî

²²⁹ Leknevî, *Ecvibe*, s. 75-76.

²³⁰ İbn Mâce, *Sünen*, II, 1519-1520.

²³¹ Söz konusu hadislerin Muhammed Fuad Abdülbakî Beyrut tarihsiz neşrinde numaraları şöyledir: I. Cilt: no. 49, 55, 65, 141, 222, 248, 424, 712, 896, 968, 1242, 1316, 1373, 1388, 1437, 1461, 1485, 1749, 1777, 1782, 1797, II. Cilt: no. 2152, 2308, 2373, 2514, 2613, 2736, 2768, 2770, 2780, 3117, 3221, 3318, 3330, 3340, 3352, 3358, 3568, 4054, 4057, 4087, 4094, 4297, 4313. Albânî, İbn Mâce'nin farklı bir baskısını esas almıştır. Verdiği İbn Mâce'nin Sünen'indeki hadis numaraları şöyledir: 48, 54, 64, 138, 218, 244, 418, 704, 886, 958, 1232, 1306, 1363, 1378, 1427, 1450, 1474, 1739, 1767, 1772, 1767, 2143, 2298, 2364, 2505, 2603, 2726, 2758, 2760, 2770, 3108, 3212, 3309, 3321, 3331, 3343, 3349, 3558, 4044, 4047, 4077, 4084, 4287, 4304. Bk. Albânî, *Daifu İbn Mâce*, (el-Mektebetü's-şâmîle, I. Versiyon, *Kütübü'l-Albânî* bölümünde)

²³² İbn Mâce'nin Sünen'inde, bazı baskılara göre 4000 hadis 1500 bab olduğu ifade edilmiştir. M. Fuad Abdülbakî'nin neşrinde bu sayı 4341 hadis, 1513 baktır.

²³³ İbn Mâce'nin Sünen'i hakkında daha geniş bilgi için bk. Osman Güner, "İbn Mâce'nin Süneni ve Kütüb-i Sitte'deki Yeri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Samsun 1996, sayı: 8, s. 191-207.

²³⁴ Dehlevî, *Büstanulmuahaddisin*, s. 94.

²³⁵ Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 101.

²³⁶ Leknevî, *Ecvibe*, s. 77.

(ö.1345/1926),²³⁷ Dârekutnî'nin Sünen'inde *sakîm, zayıf, ma'lûl, münker, garib*, hatta *mevzû* rivâyetlerin de yer aldığını, Zeyla'î (ö.762/1360) ise *ma'lûl* ve *garip* hadislerin kaynağı olduğunu söyler.²³⁸ Ancak bunun, Dârekutnî'nin Sünen'inde hiç sahih rivâyetin yer almadığı anlamına gelmez. Dolayısıyla, Dârekutnî'nin amacı, sadece başlıklarda serdettiği yorum ve fikhî hükmleri ispatlamak, hadislerden sahih delillerini sunmak değil; aynı zamanda bab başlığı kapsamında nakledilen farklı lafız ve tarikleri, zayıf ve illetli rivâyetleri serdedip durumlarını açıklamaktır. Bu çerçevede bir bab içinde 40 kadar rivâyet zikrettiği olur.²³⁹ Bunun sebebi sadece bab başlığını sahih tariklerle delillendirmek değil; buna, bab kapsamında nelerin nakledildiğini, farklılıkları, değişik mezheplerin delillerini, kusurlu olanların illetlerini ortaya koymayı da ilâve etmek gerekir. Çünkü sahih rivâyetler kadar zayıf, münker ve vâhi rivâyetleri tanımak da önemlidir. Dârekutnî, bu tür bir tanıtımı metot olarak benimsediği ve amacı, mu'allel ahkâm hadisleri toplamak olduğu için Sünen'inde zayıf ve mevzû rivâyetlerin bulunması tabiidir. Onun Sünen'i, bu kabil rivâyetlerin durumunu görmek açısından önemli bir başvuru kaynağıdır.

Dârekutnî'nin metodunu şu şekilde özetlemek mümkündür: 1) Sihat veya za'fından sarfı nazar ederek bir hadisin muhtelif tariklerini bir araya toplar. Bunu tariklerde bulunan illet ve vehimleri beyan etmek için yapar. Dârekutnî, burada fikhî gibi değil, hadisçi gibi davranır. 2) Hadislerin illetlerini beyan etmeyi bir metot olarak benimser. Bu sebeple Sünen'ine İlel kitabına benzer bir metotla başlar. 3) Fıkıh ve ahkâmın tespit ve tayininde de büyük maharet ve kabiliyet gösterir, mezhepler arası fikhî farklılıkları beyan eder. Bu sebeple hemen hemen her babın altında *merfû'*, *mevkûf*, *maktû'*, eser ve buna benzer nakilleri zikreder;²⁴⁰ hangisinin doğru olduğunu açıklar.²⁴¹ Senet ve metin farklılıklarını verir. Sahih, *hasen*²⁴² ve zayıf tarikleri verdikten sonra durumlarını açıklar; bunu da ahkâmın bina edildiği muhtelif fukahânın delillerini açıklamak için yapar.

Rivâyetinde teferrüt edip zayıf olan kişilerin durumunu açıklar.²⁴³ Râvi ve rivâyetler konusunda bilgi vermeye önem verir. Bir babta zikrettiği hadislerde problem yoksa değerlendirme yapmaz. Sihat açısından farklı rivâyetler varsa, o zaman hem bu rivâyetleri verir hem de sihat değerlendirmesi yaparak tercihini belirtir. Kelime açıklamaları yapar, bazı ifadelerden ne kastedildiğini belirtir.²⁴⁴ Destekleme amaçlı verdiği aynı rivâyet hakkında bir şey söylemez.²⁴⁵

²³⁷ Muhammed b. Cafer el-Kettanî, *er-Risâletü'l-mustetrafe*, İstanbul 1986, s. 31; Leknevî, Ecvibe, s. 78. dn 1, (muhakik Ebû Ğudde'nin notu).

²³⁸ Abdullah b. Yûsuf Ebû Muhammed el-Hanefî ez-Zeyle'î, *Nasbu'r-râye li-ehâdîsi'l-hidâye*, th., Muhammed Yûsuf el-Benevrî, Mısır 1357, I, 356; Leknevî, Ecvibe, s. 78. dn 1, (muhakik Ebû Ğudde'nin notu).

²³⁹ Ali b. Ömer Ebu'l-Hasen ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, th., Abdulhâşim Yemânî el-Medenî, Beyrut 1386/1966, I, 53-81.

²⁴⁰ Msl. bk. Dârekutnî, *Sünen*, I, 83, 84.

²⁴¹ Msl. bk. Dârekutnî, *Sünen*, I, 102.

²⁴² Msl. bk. Dârekutnî, *Sünen*, I, 103.

²⁴³ Msl. bk. Dârekutnî, *Sünen*, I, 107.

²⁴⁴ Msl. bk. Dârekutnî, *Sünen*, I, 111.

²⁴⁵ Msl. bk. Dârekutnî, *Sünen*, I, 115-116.

Bazı rivâyetlerin asılsızlığını belirtmek için müstakil bablar zikrettiği ve rivâyetin durumunu açıkladığı olur. "Babu's-sivâk" deyip İbn Abas'ın sözü olarak nakledilen şu ifadeler buna örnektir: "Misvakin on hasleti vardır: Rab Teâlâ'nın rızasını kazanmak, şeytani kızdırmak, melekleri sevindirmek, diş etlerini güçlendirmek, diş çürümelerini önlemek, görmeyi güçlendirmek, ağız temizlemek, balgamı azaltmak ki misvak kullanmak sunnettir, hasenatı artırır." Bu riveâyetin senedinde yer alan Mu'allâ b. Meymûn'un zayıf ve metruk olduğunu belirtir.²⁴⁶

Sonuç olarak şunu söylemek mümkündür: Dârekutnî'nin Sünen'i, okuyucuya amel etme konusunda yardımcı olmaktan ziyade, mu'allel hadisler konusunda bilgilendirmeyi amaçlamıştır. Bu yüzden avama değil, ulemaya hitap eder. Dârekutnî'nin Sünen'i, kullanacağı hadisin illetli olup olmadığını test etmek ve mu'allel ahkâm hadisleri bir arada görmek isteyenler için iyi bir başvuru kaynağıdır.

10. İbn Huzeyme'nin (ö.311/923) Sahîh'i: İbn Huzeyme'nin Sahîh'i bab eksenli bir çalışmadır. Müsannif, metot olarak önce hadislerin yorumunu ve şayet hüküm içeriyorsa istinbat ettiği hükmü başlığa yansıtır; sonra bab başlığı altında delil niteliğindeki hadisleri zikreder. Böylece bablar ya serdedilen hadisin/hadislerin ihtiva ettiği konunun zikri veya hükmünün beyanı niteliğindedir. Dolayısıyla İbn Huzeyme hadisleri sadece nakletmekle kalmaz, aynı zamanda fikhî yorum ve hükümlerini de bab başlıklarında yansıtmaya çalışır; bazen farz, mübah, haram ve mehrûh gibi fikhî hüküm beyan etmenin ötesine geçerek meseleyi en ince detayına kadar açıklar; uzun izahlarda bulunur. Bu yüzden İbn Huzeyme'nin fikhî başarısını bab başlıklarında görmek mümkündür.

İbn Huzeyme'nin bablarda birden çok hadis rivâyet ettiği olur. En küçük bir lafız farklılığından dolayı hadisi tekrar verir. Bazen farklı senedi verdikten sonra metne "mislehu" veya "fe-zekera'l-hadîse"²⁴⁷ lafızlarıyla işaret eder. Bab başlıklarında âyet de kullanır. Bazen naklettiği hadisten iktibasta bulunur. Âyeti, hadisten istinbat ettiği hüküm cümlelerini açıklama veya destekleme mahiyetinde verir. Böylece hadisten istinbatla elde ettiği hükmün ne kadar isabetli olduğunu Kur'an âyetleriyle desteklemeye çalışır. Bab başlıklarında "şu hükmün delili" şeklinde "delil" ifadesini çok kullanır.

İbn Huzeyme eserine aldığı hadisler hakkında, çok azı²⁴⁸ dışında ayrıca sıhhat değerlendirmesi yapmaz. Hadisleri değerlendirmesi onları eserine almış olmasıdır. Bu yüzden onun ayrı bir terminolojisi de söz konusu değildir. Verdiği isimden de anlaşılacağı gibi, eserine kendince sahih olan rivâyetleri almıştır. Bununla beraber eseri, Mustafa el-A'zamî'nin yaptığı tahkikli neşrinde düştüğü dipnotlardan da anlaşıldığına göre isnadı zayıf

²⁴⁶ Msl. bk. Dârekutnî, *Sünen*, I, 158.

²⁴⁷ Msl. bk. İbn Huzeyme, Muhammed b. İshâk Ebû Bekr es-Sulemî en-Nisâbü'rî, *Sahîhu İbn Huzeyme*, th., Muhammed Mustafâ el-A'zamî, Beyrût 1412/1992, I, 354 dn. no. 715, I, 342, dn. No. 689, vs.

²⁴⁸ Msl. bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, I, 71, 75, 113, 226, 238.

olan rivâyetler de içermektedir.²⁴⁹ Mustafa el-A'zamî bu rivâyetlerden birçoğunun mutabaâtının bulunduğunu belirtir.²⁵⁰

İbn Huzeyme hadislerin sıhhatini araştırmada oldukça titiz davranır, isnad hakkında en ufak bir tenkitten dolayı sahih hükmünü vermede tavakkuf eder, "eğer haber sahihse" veya "sabitse" gibi ihtiyatlı ifadeler kullanır. Bu yüzden Suyûtî'ye (ö.911/1505) göre İbn Huzeyme'nin Sahîh'i, isnat ve metin açısından güvenilirlikte İbn Hibbân'ın Sahîh'inden daha üstündür.²⁵¹ Şu'ayb el-Arnâvud aksi görüştedir; Suyûtî'nin bu görüşünün müsellem olmadığını ifade eder. Zira bir kısmına kendisinin de işaret ettiği gibi bazı rivâyetleri sahih değildir. Şu'ayb el-Arnâvud'un ifadesiyle senet açısından zayıf olanlar azımsanmayacak kadar çoktur.²⁵² Genel sıralamada sadece sahih hadislerden oluşturulmak amacıyla telif edilen hadis eserleri arasında güvenilirlik bakımından sahihayndan sonra üçüncü sırayı alır. İbnu's-Salâh²⁵³ ve Ahmed Muhammed Şâkir bu görüştedir.²⁵⁴ Bununla beraber İbn Huzeyme'nin sahihinde sahih hükmü verilip de hasen derecesine ulaşmayan hadisler de vardır.²⁵⁵ Sonuç olarak şunu söylemek mümkündür: İbn Huzeyme'nin Sahîh'inde yer alan bütün hadisler, sıhhat açısından Sahihayndaki gibi değildirler; bu eser sahih ve hasenin yanı sıra zayıf hadisler de içerir. Ancak sahih ve hasen hadislerle nisbetle oranları çok az, vâhi derecede şiddetli zaaf içeren hadisler de yok denecek kadar azdır.²⁵⁶ Bab eksenli bir yaklaşımla bu durumun sorun teşkil etmeyeceği kanaatindeyiz.

11. İbn Hibbân'ın (ö.354/965) Sahîh'i: İbn Hibbân'ın tasnif sistemi tamamen orijinaldir. Ne ale'l-ebvâb ve ne de ale'r-ricâldir. Onun için adına *et-Tekâsim ve'l-envâ'* demiştir. Kitabında bir hadisi bulmak gerçekten zordur. Sonradan gelenler onu ale'l-ebvâb sisteme çevirmişlerdir.²⁵⁷ Ale'l-ebvâb sisteme çevrilmiş haliyle babları, İbn Huzeyme'nin bab sistemine yakındır. Bablar hadislerin ihtiva ettiği konuyu veya hükmü yansıtmama mahiyetindedir. Hadisler de bablarda zikredilen hükümlerin delilleri niteliğindedir. Bununla beraber İbn Huzeyme'nin babları daha açıklayıcı niteliktedir. İbn Hibbân, sahih hadislerden müteşekkil eser telif edenler gibi, eserine almaktan başka, hadisler hakkında ayrıca değerlendirme lafızları kullanmaz.

İbn Hibbân'ın Sahîh'i güvenilirlikte Hâkim'in Müstedrek'inden üstün, İbn Huzeyme'nin Sahîh'inden daha alt seviyededir. Irâkî (ö.806/1403), Hâkim'in; İbn Hibbân'dan daha mütesâhil, el-Hâzîmî (ö.594/1198) de, İbn

²⁴⁹ Msl. bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, I, 354 dn. no. 715.

²⁵⁰ Msl. bk. İbn Huzeyme, *Sahîh*, I, 19, dn. no. 29, I, 45, dn. no. 83, I, 331, dn. no. 662, vs.

²⁵¹ Suyûtî, *Tedrib*, I, 109.

²⁵² İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed, Ebû Hâtîm el-Bustî, *Sahîhu İbn Hibbân bi-Tertîbi İbn Belbân*, th., Şuayb el-Arnâvud, Beyrût 1414/1993, (muhakkik Şuayb el-Arnâvud'un Sahîhu İbn Hibbân'a yazdığı mukaddime), s. 42.

²⁵³ İbnu's-Salâh, *Mukaddime*, s. 16.

²⁵⁴ İbn Hibbân, *Sahîh (mukaddime)*, I, 6-7.

²⁵⁵ Şemsuddîn Muhammed b. Abdurrahmân es-Sehâvî, *Fethulmuğîs Şerhu Elfîyyeti'l-hadîs*, Lübnan 1403, I, 36-37.

²⁵⁶ İbn Huzeyme, *Sahîh (mukaddime)*, s. 22.

²⁵⁷ Suyûtî, *Tedrib*, I, 109.

Hibbân'ın Hâkim'den daha mutkîn olduğunu ifade eder.²⁵⁸ Bazıları İbn Hibbân'ın mütesâhil olduğu değerlendirmesine katılmaz. Ona mütesâhil denilmesi, hasen hadisler sahih demesindedir. Onlara göre İbn Hibbân'a eserinde hasen hadislerin bulunması nedeniyle mütesâhil denilmesi doğru değildir. Eğer ona, dikkate aldığı sıhhat şartlarının hafifliği nedeniyle mütesâhil denmişse, bu da doğru değildir. Çünkü Sahîh'ini, râvisi sika olup müdellis olmayan ve bizzat hadisini hocasından sema yoluyla alan râvilerden tahric etmiş, eserine mürsel ve munkatî' olmayan hadisleri almıştır. Bir râvi hakkında cerh ve ta'dil bulunmaz, bütün hoca ve öğrencileri sika olur ve kendisinden münker bir rivâyet nakledilmezse, böyle bir râvi İbn Hibbân'a göre sikadır. Hâsılı İbn Hibbân iltizam ettiği şartları tam olarak yerine getirmiştir.²⁵⁹ İbn Hacer'e (ö.852/1448) göre, İbn Hibban ve İbn Huzeyme'nin sahihlerindeki hadisler, yaralayıcı bir illet bulunmadığı sürece ihticaca elverişlidir.²⁶⁰

12. Ahmed b. Hanbel'in (ö.241/855) Müsned'i: Zehebî (ö.748/1347), Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde nakli câiz ve ihticaca elverişli olmayan hayli zayıf ve denizde bir damla mesabesinde az da olsa mevzûya benzer rivâyetlerin bulunduğunu söyler.²⁶¹ İbnu'l-Cevzî (ö.597/1200), Müsned'deki rivâyetlerden otuzsekiz kadarını Mevzûât'ında zikreder.²⁶² İbn Teymiyye'nin (ö.728/1327) ifadesiyle Ahmed b. Hanbel'in, Müsned'inde zikrettiği hadisler, kendine göre muhtecün bihtir. O, Müsned'ine özellikle ilim ehlinin rivâyet ettiği hadisleri almış,²⁶³ kendince kizbi/yalancılığı bilinen hiçbirinden hadis almamaya özen göstermiştir. Hatta ona göre Ahmed b. Hanbel'in, Müsned'e hadis almadaki şartları, Ebû Dâvûd'un şartlarından daha sağlam,²⁶⁴ hadisleri de Sünen'indeki hadislerden daha ecved/sahihtir.²⁶⁵ Bununla beraber, İbn Teymiyye, Ahmed b. Hanbel'in naklettiği hadislerin bir kısmında bâtil olduğuna delalet eden illetlerin bulunduğunu, ancak çoğunluğunun hatta tamamına yakınının ceyyid ve muhtecün bih olduğunu ifade eder.²⁶⁶

İbn Teymiyye, Ahmed b. Hanbel'in Müsned'ine, oğlu Abdullah (ö.290/903) ve Ebû Bekr el-Katîf'in (ö.368/978) ilâveler yaptığını, el-Katîf'in ilâvelerinde birçok mevzû rivâyet bulunduğunu, bazı cahillerin bunları Ahmed b. Hanbel'in rivâyetleri zannettiğini, oysa bunun vahim bir hata olduğunu söyler.²⁶⁷ Fakat Irakî (ö.806/1403) bu görüşe muhalefet eder ve Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde uydurma rivâyetlerin bulunduğunu ve bunları bir cüzde topladığını, ancak çok olmadıklarını söyler.²⁶⁸ İbn Hacer (ö.852/1448), *el-Kavlu'l-musedded fi'z-zebb an Musnedi Ahmed* adlı eserinde, İbnu'l-Cevzî'nin uydurma diye tenkit ettiği başka hadisleri de

²⁵⁸ Ebû Bekr Muhammed b. Mûsâ el-Hâzîmî, *Şurûtu'l-eimmeti'l-hamse*, Beyrut 2000 (Kahira 1357 H. baskısından ofset), s. 44, (Şurûtu'l-eimmeti's-sitte ile birlikte)

²⁵⁹ Suyûtî, *Tedrib*, I, 108.

²⁶⁰ İbn Hacer, *en-Nuket alâ Kitâbi İbni's-Salâh*, I, 291.

²⁶¹ Leknevî, *Ecvibe*, s. 95.

²⁶² Leknevî, *Ecvibe*, s. 90, dn.

²⁶³ Leknevî, *Ecvibe*, s. 96.

²⁶⁴ Leknevî, *Ecvibe*, s. 96-97.

²⁶⁵ Leknevî, *Ecvibe*, s. 98, dn. 3.

²⁶⁶ Kâsîmî, *Kavâidu't-tahdîs*, s. 121.

²⁶⁷ Leknevî, *Ecvibe*, s. 98-99.

²⁶⁸ Leknevî, *Ecvibe*, s. 99.

ilâve ederek Irâkî'nin mevzû dediği bütün hadisleri tek tek ele almış, delillerini serdederek uydurma olmadıklarını savunmuştur.²⁶⁹

Bilindiği gibi Ahmed b. Hanbel; fedâil, ahlâk, terğîb ve terhîp konularında mütesâhildir; ciddi zayıflık içermemek kaydıyla bu konularda zayıf hadislerle amel edilebileceği görüşündedir. Bu tesâhül çerçevesinde zayıf oldukları kanaatiyle az da olsa mevzû rivâyetlerin zikredilmiş olması tabiidir. Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inin Şuayb el-Arnâvud'un ta'lik ve değerlendirmelerinin yer aldığı baskısından yararlanmanın son derece isabetli olacağı kanaatindeyiz.

13. Abdurrezzâk'ın (ö.211/827) Musannef'i: Musannefler ale'l-ebvâb sisteme dâhil oldukları ve sistem olarak da her türlü hadisi ihtiva ettikleri için Abdurrezzâk'ın Musannef'i de doğal olarak *sahih* ve *hasen* hadislerin yanı sıra; *zayıf*, *ma'rûf*, *garib*, *şâz*, *münker*, *doğru*, *yanlış*, *sabit*, *maklûb* hadisler de içermektedir.²⁷⁰

Abdurrezzâk, ömrünün sonlarına doğru ihtilatından dolayı tenkit edilmiş, ehl-i beyte olan aşırı sevgisi nedeniyle şîlikle suçlanmış; ancak, Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) ve Yahya b. Maîn (ö.233/847) gibi meşhur muhaddisler, bu tenkitleri haklı görmemiş; Abbas b. Abdüazîm el-Anberî tarafından yalancılıkla itham edilmesini de hiç kimse ciddiye almamıştır.²⁷¹

Musannef'in bab başlıkları oldukça kısa ve fikhî yönü ağır basan ifadelerden oluşur. Fikhî konulara göre tertip edildiği için bablarda zikredilen hadisler; ya bir konuyu aydınlatma veya bir probleme çözüm getirme mahiyetindedir. Soru şeklinde yer alan bazı başlıkların altında zikredilen hadisler, sorunun cevabı niteliğindedir. Bununla beraber müellif kendi görüşünü belirtmez. Konuya ait Hz. Peygamber'den verilen haberleri, sahabî sözlerini ve tabiîn fetvalarını sıralamakla yetinir. Yorumlanmış fikhî sonuçlar amaçlandığı için mevkûf ve maktû haberler oldukça fazladır. Bu da, sahabe ve tabiûnun söz ve uygulamalarını, merfû nitelikli haberlerin bir nevi yorumu niteliğinde kabul etmesinin tabii sonucudur. Abdurrezzâk, bununla, bab başlıklarına yansıttığı hükmün delilini sunmanın yanı sıra, bir mesele hakkında sahabe ve tabiûnun farklı yorum ve uygulamalarını sunmayı da amaçlar. Ayrıca rivâyet farklılıklarının nakline de önem verir.²⁷² Örneğin 'kulakların meshi babı'nda kulakların nasıl meshedileceği ile ilgili bilgilendirme nitelikli haberlerin yanı sıra, kulakların başa mı yoksa yüze mi ait olduğu konusunda görüş ve tartışmalara da yer verir. Konu ile ilgili aklî ve mantıkî yorumlar nakleder.²⁷³ Musannef bu mânâda hadis kitabı olmanın yanı sıra, fıkıh kitabı özelliği de taşır.

Abdurrezzâk, hadislerin sıhhati konusunda hiçbir değerlendirme yapmadığı gibi rical tenkidi, tanıtımı ve kelime açıklamalarına da hemen hemen hiç yer vermez. Hadislerin çoğunu '*an fulân...* '*an fulân*' şeklinde

²⁶⁹ Leknevî, *Ecvibe*, s. 100.

²⁷⁰ Dihlevî, *Hüccetü'llâhi'l-bâliğa*, I, 495. Ayrıca bk. Leknevî, *Ecvibe*, s. 89-90, dn. (muhakkik Abdulfettâh Ebû Ğudde'nin notu.); Kâsımî, *Kavâidu't-tahdîs*, s. 250.

²⁷¹ Akyüz, Ali, *Kaynak Tetkiki Açısından Abdurrezzâk-Buhârî İlişkisi Üzerine Bir Mukayese*, İstanbul 1997, s. 23.

²⁷² Bk. Abdurrezzâk, *el-Musannef*, I, 57, 58.

²⁷³ Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî, *el-Musannef*, th., Eymen Nasruddîn il-Ezherî, Beyrut 1421/2000, I, 8-11 (K.Tahâret, bab 4).

'an'ane yöntemiyle nakleder. İhbâr ve tahdîs sigalarını kullandığı da olur. Bilindiğı gibi hadis geleneğinde hadisi 'an'ane ile nakleden râvi tedlisçi ise hadis munkatî', değılse muttasıl kabul edilir. Musannef hadis kitaplarının üçüncü tabakasına aittir.

Sonuç olarak şunu söylemek mümkündür: Musanneflerin en büyük dezavantajı, ma'mulun bih olmayan hadisler içermekle beraber, hadislerin niteliğinin belirtilmemiş olmasıdır. Bu olumsuzluğu, hadisleri bab eksenli yaklaşımla ele almak suretiyle kısmen çözmek mümkün olsa da, bunu ancak hadis ilminde otorite/mütehassıs olanlar başarabilir. Dolayısıyla bu kabil kaynaklardan herkesin yararlanması zordur.

14. Ebû Bekr b. Ebî Şeybe'nin (ö.235/849) Musannef'i: İbn Ebî Şeybe'nin Musannef'i metot, muhteva ve güvenilirlik bakımından Abdurrezzâk'ın Musannef'inden farklı değıldir. İbn Ebî Şeybe, kendisine göre açıkça uydurma ve yalan olan rivâyetler dışında her türlü hadisi eserine almıştır. Durum böyle olunca, onun Musannef'i de, doğal olarak *sahih* ve *hasen* hadislerin yanı sıra; *zayıf*, *ma'rûf*, *garib*, *şâz*, *münker*, *doğru*, *yanlış*, *sabit*, *maklûb* hadisler de içermektedir.²⁷⁴ Çünkü o, güvenilirlikten ziyade, bir konu hakkında söylenen söz ve yapılan uygulamaları arşivlemeyi esas almıştır. Buna bir nevi 'konu merkezli bilginin arşivlenmesi' de denebilir. Bu yüzden o da Abdurrezzâk gibi râvi ve hadislerin güvenilirliği hakkında herhangi bir değılendirme yapmaz. Dolayısıyla her iki eserin de hadislerinden yararlanmak, otoritelerin işidir. Bir hadisin sadece bu eserlerde yer almış olması, o hadisin güvenilirliği hakkında herhangi bir mesaj vermez.

İbn Ebî Şeybe metot olarak bir konu hakkında varit olan bütün farklı görüşleri nakletmeye gayret eder; her babta duyduğu bütün merfû, mevkûf ve maktû nitelikli haberleri bir araya getirmeye çalışır. Kendisince sika olan her hocasından duyduklarını ve şartlarına uygun olan haberleri nakletmeyi hedefler. Rivâyet aldığı kişiler, kendisince âdildir; cerh edilmemiş veya leh ve aleyhlerine hüküm verilmemiştir.

İbn Ebî Şeybe, hadisler hakkında çeşitli fikhî görüşlerin tartışıldığı bir dönemde yaşamıştır. Bu yüzden Musannef'inde bütün farklı görüşleri bir emanet bilinciyle nakletmeye çalışır; bazı hadisçilerin metoduna uyarak metinleri olduğu gibi korumayı esas alır ve buna oldukça önem verir. Buna bağlı olarak hocalarının lehçe ve istılahlarını olduğu gibi nakleder. Böylece nakillerinde bazı yabancı ve garip kelimeler de yer alır. Duyduğu gibi naklettiğı için bazı lahn içeren ifadeler ve Ehl-i sünnete ters düşen bazı görüşler de nakleder.²⁷⁵

Râvinin tek başına sema yoluyla aldığı hadisler için *haddesenî*, semaında başkasının da bulunduğu hadisler için *heddesenâ*, hocaya bizzat kendisinin tek başına okuduğı hadisler için *ahberanî*, başkasının okuyup kendisinin dinlediğı hadisler için *ahberanâ*, muhaddise arz edip şifahî olarak icâzet aldığı hadisler için *enbe'enî*, kendisinin de bulunduğu bir mecliste başkasının hocaya arz edip de muhaddisin şifahî olarak icâzet verdiği ha-

²⁷⁴ Dihlevî, *Hüccetüllâhi'l-bâliğa*, I, 495. Ayrıca bk. Leknevî, *Ecvibe*, s. 89-90, dn. (muhakkik Abdulfettâh Ebû Ğudde'nin notu.); Kâsımî, *Kavâidu't-tahdîs*, s. 250.

²⁷⁵ Saîd Muhammed el-Lehhâm (muhakkik), *Musannef (Mukaddime)*, I, 8-11.

disler için *enbe'enâ*, muhaddisin şifahî olarak değil de yazılı olarak icâzet verdiği hadisler için *ketebe ileyye fulân* tabirlerini kullanır. Tahdîs sığalarını kullanmadığı hadisleri, hocalarından bizzat işiterek değil de kitaplarından veya ilk tabîîlerin sahifelerinden almıştır.²⁷⁶

Sonuç olarak İbn Ebî Şeybe'nin Musannef'inden yararlanma konusunda, Abdurrezâk'ın Musannef'i hakkında söylenenlerin aynısını tekrar etmek mümkündür.

15. Hâkim'in (ö.405/1014) Müstedrek'i: Hâkim'in Müstedrek'i, Buhârî ve Müslim'in veya sadece birinin şartlarını taşıyan yahut her ikisinin de şartlarını taşımamakla beraber kendi değerlendirmesine göre sahih olan hadisleri içerir.²⁷⁷

İbnu's-Salâh'ın (ö.643/1245) ifadesiyle Hâkim'in Müstedrek'i büyük bir kitaptır. Bazıları tenkit edilmiş olsa da Buhârî ve Müslim'in eserlerine almadıkları hadislerden büyük bir yekûnu kapsar.²⁷⁸

Hâkim, eserine aldığı hadisleri tek tek değerlendirir ve "*Bu hadis Buhârî ve Müslim'in şartlarına göre sahihtir.*", "*Bu hadis Buhârî'nin şartlarına göre sahihtir.*", "*Bu hadis Müslim'in şartlarına göre sahihtir.*" "*Bu, isnadı sahih bir hadistir.*" ifadelerini kullanır.

Hâkim tashihte mütesâhildir.²⁷⁹ Zehebî (ö.748/1347), Müstedrek'teki hadisleri tek tek değerlendirerek birçoğunu zayıf ve münker olmakla tenkit etmiş, yüze yakını uydurma diye bir araya getirerek bir cüz oluşturmuştur.²⁸⁰

Ebû Saîd²⁸¹ el-Mâînî (ö.412/1021), Hâkim'in tasnif ettiği Müstedrek'i başından sonuna kadar okuduğunu, hiçbir hadisin, Buhârî ve Müslim'in şartlarına uygun olmadığını belirtir. Ancak Zehebî, el-Mâînî'nin bu değerlendirmesinde aşırı gittiği görüşündedir. Zehebî'ye göre büyük çoğunluğu Buhârî ve Müslim'in, diğer büyük bir çoğunluğu da ikisinden birinin şartlarına uygundur. Bunlar kitabın yarısına yakın bir yekûn tutar. Dörtte birinin senedi sahih, az bir kısmı illetlidir. Dörtte bire yakını de münker veya vâhi derecede zayıf olup sahih değildir; bunların bir kısmı mevzûdur.²⁸²

İbn Hacer (ö.852/1448), Hâkim'in mütesâhil davrandığını, ancak eserindeki hadisleri tekrar dönüp kontrol etmek amacıyla toplama esnasında fazla özen göstermediğini, fakat geriye dönüp kontrol de edemediğini, nitekim altı cüzden oluşan Müstedrek'in ikinci cüzünün yarısının yakınında Hâkim'in kendi el yazısının bittiğini belirten bir ifade ile karşılaştığını belirtir. Bundan sonrası icâzet yoluyla alınmıştır.²⁸³ Sehâvî (ö.902/1496) de Müstedrek'te pek çok uydurma hadisin yer aldığını, bunun sebebinin de Hâkim'in eserini ömrünün sonlarında tasnif ettiğini, kendisinde gaflet ve zihinsel değişimin meydana geldiğini, bununla beraber onu yeniden kont-

²⁷⁶ Aynı yer.

²⁷⁷ Suyûtî, *Tedrib*, I, 105.

²⁷⁸ Suyûtî, *Tedrib*, I, 99.

²⁷⁹ Suyûtî, *Tedrib*, I, 105.

²⁸⁰ Suyûtî, *Tedrib*, I, 106.

²⁸¹ Kettânî'nin *er-Risâletu'l-müstetrafe*'sinde 'Ebû Sa'd' olarak geçer. Bk. s. 102, (İstanbul 1986).

²⁸² Suyûtî, *Tedrib*, I, 106.

²⁸³ Aynı yer.

rol etme imkânı da bulamadığını belirterek açıklar. Eserinin baş kısmındaki tesâhülün geri kalana nispetle yok denecek kadar az olduğunu, bunun da bu tezi desteklediğini belirtir.²⁸⁴

Hâkim'in tashihine yahut bir başkasının tashih veya taz'ifine yahut da za'fını gerektirecek bir illêtle karşılaşılmayan Müstedrek'teki rivâyetlere hasen hükmü verilebileceği ifade edilmektedir. El-Bedr b. Cemâ'a (ö.733/1332), Müstedrek'te yer alan hadisler hakkında en doğrusu araştırıp çıkan sonuca göre hasen, sahîh veya zayıf hükmü verilip ona göre hareket edilmesi gerektiğini belirtir. Irâkî (ö.806/1403) de bu görüştedir.²⁸⁵

'Aynî (ö.855/1451), Hâkim'in tesâhülünün, zayıf hatta bazı mevzû rivâyetleri sahîh gösterme noktasında olduğunu söyler. Bu sebeple İbn Dihye (ö.633/1235), Hâkim'in değerlendirmeleri konusunda,²⁸⁶ Suyûtî (ö.911/1505) de Müstedrek'ten hadis naklinde bulunurken dikkatli olunması gerektiğini söyler.²⁸⁷

Buhârî ve Müslim'in veya ikisinden birinin şartına uygun olma meselesine gelince: Bir hadisin Buhârî ve Müslim'in veya ikisinden birinin şartlarına uygun olması için, o hadisin Sahîhaynın ricâlinden herhangi birisi yoluyla alınmış olması, çoğu âlimlerce yeterli görülmüştür. Onlara göre sahîhaynın şartlarından kasıt da söz konusu rivâyetin râvisinin Buhârî ve Müslim'in ricâlinden olmasıdır.

Bilindiği gibi hadislerin kabulünde Buhârî'nin ileri sürdüğü şartlar, diğerlerinden daha üstündür. Onun için bütün âlimlerin genel kabulüne göre Buhârî, tasnif edilmiş hadis kitaplarının en önde gelenidir. Daha sonra Müslim gelir ki, illetli oldukları belirtilenler hariç, âlimler, Müslim'i de kabul ile karşılaşmışlardır. Daha sonra Buhârî ve Müslim'in şartlarına uygun olan hadisler gelir. Bundan kasıt, hadisin sıhhat şartlarını taşımakla beraber, Buhârî ve Müslim'in ortaklaşa kendisinden hadis aldıkları râvilerden tahric edilmiş olmasıdır. Zira onların râvilerinin âdil oldukları noktasında ittifak hâsıl olmuştur. Dolayısıyla, bunların rivâyet ettiği hadisler diğerlerinden daha üstün kabul edilmiştir. İbn Hacer'in ifadesiyle genel kabul ve yaklaşım böyledir ve asıl olan da budur. Bu hükmün dışına ancak özel bir delil ile çıkılır.²⁸⁸

Abdulkadir el-Arnâvud'un belirttiğine göre, Buhârî ve Müslim'in veya ikisinden birinin, sahîhlerinde, bir şahıstan hadis rivâyet etmiş olmaları, o rivâyetin sahîh olduğu, onda şüphe, gaflet ve hatanın bulunmadığı anlamına gelir. Çünkü her ikisi de tenkide uğramış kişilerden hadis rivâyet etmiş olmakla beraber, söz konusu kişilerden hadis rivâyet ettiklerinde, onların mutabaât ve şevâhidi bulunan, aslının var olduğu bilinen hadislerini seçiyor, rivâyetinde tek kaldıkları, özellikle de sika râvilere muhalefet ettikleri hadislerini almıyorlardı. Sahîhayna istidrak yapanlar bu inceliği kavrayamayıp gereken titizliği gösterememiş, istidraklerinde tesâhüle düşmüşlerdir. İstidrak yapanların en mütesâhili Hâkim'dir. el-Müstedrek adlı kitabın-

²⁸⁴ Suyûtî, *Tedrib*, I, 107, dn.

²⁸⁵ Suyûtî, *Tedrib*, I, 107.

²⁸⁶ Msl. bk. Leknevî, *Ecvibe*, s. 80. dn 1, (muhakikin notu).

²⁸⁷ Leknevî, *Ecvibe*, s. 82.

²⁸⁸ İbn Hacer, *Şerhu Nuhbe*, s. 38-39.

da çok mütesâhil davranmış, bu inceliğe dikkat etmediği halde hadislerin naklinde Buhârî ve Müslim'in veya ikisinden birinin şartlarına uygun olduğunu söylemiştir. Hâlbuki Sahih'te bulunan bir râvinin muhteccun bih olması, mezkûr sebeplerden dolayı ondan rivâyet edilen her hadisin Buhârî'nin şartlarına uygun olmasını gerektirmez. Çünkü Buhârî veya Müslim bir râvinin hadislerini alırken onun öğrencileri arasında seçici davranır, hadislerini iyi zapt etmiş ve özelliklerini iyi bilen biri yoluyla alır; fakat zayıf olup bu özellikleri taşımayan başka biri yoluyla almazlardı. Oysa Hâkim, bu hassasiyeti gösteremediği veya bu inceliği kavrayamadığı için, söz konusu râvinin hadisini/hadislerini zayıf veya rast gele kişiler yoluyla alır, sonra da bu hadis Buhârî ve Müslim'in veya ikisinden birinin şartlarına uygundur, diye nakleder. Bu bir tesâhüldür. Çünkü Buhârî ve Müslim onunla sadece muayyen hocaları yoluyla ihticacda bulunurdu. Dolayısıyla, Buhârî veya Müslim'in ricâli diye onların ricâlinden herhangi birinden nakilde bulunan her râviden hadis almak, onların şartından değildir.²⁸⁹

Ebû Abdillâh b. Mende'nin (ö.395/1004) belirttiğine göre Buhârî ve Müslim'in şartlarından kasıt, terkinde icma edilmemiş râvilerin, Buhârî ve Müslim'in sahihlerinde zikrettikleri tarikler dışında, muttasıl bir senetle hadislerini tahric etmesidir.²⁹⁰

Zehebî (ö.748/1347), *Telhîsu Müstedreki'l-Hâkim* adını verdiği bir çalışmada Müstedrek'teki bütün hadisleri tek tek değerlendirmiş, sıhhat açısından durumlarını ortaya koymuştur. Müstedrek'ten yararlanırken kişi, ya kendi araştırmasıyla vardığı sonuca göre hareket etmeli veya Zehebî'nin söz konusu değerlendirmelerini dikkate almalıdır. Mustafâ Abdulkâdir 'Atâ'nın tahkikiyle, Beyrût 1411/1990 tarihli baskısının dipnotlarında, Zehebî'nin söz konusu değerlendirmeleri yer almaktadır.

16. Beyhakî'nin (ö.458/1065) **Eserleri:** İbn Teymiyye'nin (ö.728/1327) ifade ettiğine göre, Beyhakî'nin kitapları zayıf hadislerle doludur. Rivâyetlerinin çoğu itimada şayan değil, itidada/başka bir hadisi desteklemeye sâlihdir/uygundur. Fedâil konularında zayıf olan pek çok rivâyetin yanı sıra, mevzû rivâyetler de nakleder.²⁹¹ Fakat Nevevî (ö.676/1277), hadis otoritelerinin, Beyhakî'nin, hocası Hâkim'den daha titiz olduğu noktasında hemfikir olduklarını söyler.²⁹² Çünkü Beyhakî hadislerin durumunu daha derinlemesine araştırır.²⁹³

Beyhakî'nin bütün kitaplarını aynı kefeye koyarak İbn Teymiyye'nin yaptığı genellemeyi kabul etmek gerçekçi olmasa gerektir. Beyhakî'nin *Şu'abu'l-îmân* ve *Delâilu'n-nubüvve* adlı eserlerinde yer verdiği hadislerle *es-Sunenü'l-kübrâ*'sında zikrettiği hadisler, sıhhat bakımından bir değildir. İlk iki eserde daha mütesâhil davranırken, Sünen'inde daha titiz davrandığı açıktır. Bu da yaygın bir teamül olarak ahkâm ile ilgili hadislerle ahlâk ve fedâil ile ilgili hadislerin naklinde farklı bir yaklaşım sergilediğinin bir ifadesidir. İbn Teymiyye'nin söz konusu ettiği mevzû/asılsız rivâyetler,

²⁸⁹ İbn Hacer, *Şerhu Nuhbe*, s. 39-40, dn.1, (Abdulkâdir el-Arnâvûd'un, *Câmi'u'l-Usûl*, I, 113'den naklen).

²⁹⁰ Leknevî, *Ecvibe*, s. 74-75.

²⁹¹ Leknevî, *Ecvibe*, s. 78. dn. 4, (muhakikin notu).

²⁹² Leknevî, *Ecvibe*, s. 88.

²⁹³ Suyûtî, *Tedrib*, I, 280..

biraz da muhtevalarının verdiği gevşeklikle daha çok bu ilk iki eserinde yer almaktadır.

Beyhakî, Sünen'inde her hadis hakkında olmasa da çoğunun durumunu belirtir. Zayıf ve münker olanlarını açıklar. Dolayısıyla Beyhakî'nin Sünen'i diğer sünenler gibi bab eksenli ele alındığında zayıf hadis nakletme konusunun çok fazla bir problem teşkil etmeyeceği kanaatindeyiz. Bununla beraber Sünen dışındaki eserlerinde, daha bir ihtiyatla yaklaşılması gereken rivâyetlerin oldukça fazla olduğunu belirtmekte de yarar var.

17. Ebû Nu'aym'ın (ö.430/1038) Eserleri: Zehebî (ö.748/1347), Ebû Nu'aym ve diğer bazı muteahhir ulemânın, kitaplarında, çekinmeden uydurma rivâyetler tahric ettiğini söyler. İbn Teymiyye (ö.728/1327) de Ebû Nu'aym'ın Hilye'de sahâbenin fazileti ve zühdle ilgili mevzû oldukları bilinen garib rivâyetler dercettiğini belirtir. Hatîb (ö.463/1070), İbnu'l-Cevzî (ö.597/1200) ve İbn Asâkir (ö.571/1175) de Ebû Nu'aym gibi eserlerine mevzû rivâyetler dercetmişlerdir.²⁹⁴ Fakat bunu, bilerek değil de tesahüllerinin ve arşivleme gayelerinin bir sonucu olarak yaptıklarını söylemek daha isabetli olur.

18. Münzirî'nin (ö.656/1258) et-Terğîb ve't-Terhîb'i: Ebû Muhamed Abdulazîm b. Abdulğanî el-Münzirî'nin, et-Terğîb ve't-Terhîb adlı hadis kitabı kaynak özelliğine sahip bir eser değildir. Ancak vaaz ve sohbetlerde çok kullanıldığı halde hadislerin sıhhat durumlarına işaret eden özel terminolojisinin pek dikkate alınmadığı için, kısaca bu eserden de bahsetmek yerinde olacaktır.

Her şeyden önce Münzirî'nin bu eseri, muhtevası ve teşekkül amacı itibarıyla tesâhüle müsait olduğunu belirtmek gerekir. Bu sebeple Münzirî, diğer âlimlerin çoğu gibi terğîb ve terhîb konularında mütesâhil davranır. Metot olarak eserinin hacmini daha fazla büyütüp okuyucuyu bıktırmamak için hadislerin senetlerini hazfeder; uzun ta'lil, tahlil ve açıklamalar yerine özel terminoloji kullanmayı tercih eder. Merfû' hadislere öncelik verir, nadir olarak fiilî sünnetler de nakleder. Önce hadisi zikreder; hemen arkasından, hadisi, meşhur kitap sahibi imamlardan kimin rivâyet ettiğini belirtir. İsnatların sahih, hasen ve zayıflıklarına işaret eder.

Bununla beraber Münzirî, geçmiş ulemânın terğîb ve terhîb konularında hep mütesâhil davrandığını, hatta çoğunun bu konularda durumunu açıklamadan mevzû rivâyetler bile naklettiğini, oysa kendisinin bu kitabında hadislerin çoğunun durumuna açıkça işaret ettiğini belirtir.²⁹⁵

Münzirî, eserinde, sahihlerin yanı sıra münker ve mevzû rivâyetler de nakleder; ancak sahih, hasen ve zayıf olup da şiddetli za'fı bulunmayan hadisleri "an" lafzıyla; senedinde yalancı, uydurmacı veya çok ciddi tenkide uğramış herhangi bir râvinin bulunduğu hadisleri de "ruviye" lafzıyla verir. Çünkü "ruviye an kezâ, belağanâ 'anhu kezâ, verade 'anhu, câe 'anhu, nukile 'anhu..." gibi lafızlarla nakledilen rivâyetler ya zayıftır veya zayıflığı ve sıhhati şüphelidir.²⁹⁶ Daha geniş bir şekilde ifade etmek gerekirse şöyle söylenebilir: Münzirî, bir hadisin isnadı sahih, hasen veya bun-

²⁹⁴ Bk. Leknevî, *Ecvibe*, s. 80. dn 1, (muhakiklin notu).

²⁹⁵ Kâsimî, *Kavâidu't-tahdîs*, s. 124-125.

²⁹⁶ Aynı yer.

lara yakınsa onu "an" lafzıyla; senedi mürsel, munkatî', mu'dal veya mübhem ise; ya da senedinde zayıf bir râvi bulunup tevsik edilmiş veya sika bir râvi bulunup taz'if edilmiş ve geri kalan râvileri de sika ise; yahut haklarında güvenilirliğine zarar vermeyecek bir söz söylenmişse veya merfû' olarak nakledilip doğrusu mevkûf ise veya muttasıl olarak nakledilip doğrusu mürsel ise veya isnadı zayıf olup tahrir edenlerden bazıları sahih bazıları hasen demişse yine "an" lafzıyla nakleder.²⁹⁷

Suyûtî (ö.911/1505), Münzirî'nin et-Terğîb ve't-Terhîb adlı eserinde uydurma rivâyet zikretmediği kanaatindedir. Bununla beraber zayıf hadislerinin oldukça fazla olduğunu, fakat zayıf olduklarına işaret ettiğini, aynı zamanda zayıf olarak belirttiği bazı rivâyetlerin mevzûya benzediğini söyler.²⁹⁸

Abdulfettah Ebû Ğudde; vâiz, hatip ve irşat ehli çoğu müderrislerin bu kitabı okuyup hadis naklinde bulduklarını fakat müellifin kullandığı istihlaları dikkate almadıklarını üzülen ifade eder. Senedinde yalancı, uydurmacı veya yalancılıkla itham edilmiş bir râvinin bulunduğu hadisleri, Münzirî'nin, Buhârî ve Müslim'in tahrir ettiğini belirttiği bir hadisin rahatlığı içinde naklettiklerini söyler. Ebû Ğudde bunun sorumluluğunun Münzirî'de olmadığını, çünkü o, hataya düşülmemesi için kullandığı istihlaları kitabının başında açıkladığını, fakat söz konusu kimselerin bunları dikkate almadan bütün hadisleri aynı reyondan halka sevk ettiklerini belirtir.²⁹⁹

Bir hadisin isnadındaki râviler sika olup aralarında ihtilaf edilen biri varsa, Münzirî'ye göre bunun isnadı hasendir. Yahut sened veya metnin durumuna ya da şevahit çokluğuna göre buna benzerdir.

Münzirî, eserine aldığı rivâyetlerin, terk ettiklerinden daha iyi olduğunu, vaz'ında ve butlanında icmâ' edilen herhangi bir rivâyeti almadığını, zuhûl ve nisyanın galip, nekâreti ciddi ve açık olanları terk ettiğini, muhakkiklerin uydurma olduğunu söyledikleri bir rivâyeti almadığını belirtir. Ebû Dâvûd'un taz'ifinde, Tirmizî'nin tahsîninde, İbn Hibbân ve Hâkim'in tashîhinde sükût edip tesâhül gösterdikleri rivâyetlere dikkat çeker. Ebû Dâvûd'a isnat edip bir şey söylemediklerinde, Ebû Dâvûd da sükût etmiştir. Bunlar hasen derecesinden daha aşağı değildir. Hatta bazen sahihainin veya ikisinden birinin şartlarına uygun da olabilir.³⁰⁰

19. Suyûtî'nin (ö.911/1505) el-Câmi'u's-sağîr'i: Suyûtî'nin, el-Câmi'u's-sağîr'i kaynak özelliğine sahip bir eser değildir. Ancak bu da Münzirî'nin et-Terğîb ve't-Terhîb'i gibi va'z u nasihatta sıkça başvurulan bir eser olduğu için birkaç cümle ile temas etmekte yarar var.

Suyûtî'nin, el-Câmi'u's-sağîr'i alfabetik bir sisteme sahiptir. Müellif, Mevzûât'î te'lif ettikten sonra el-Câmi'u's-sağîr'da birçok mevzû hadisin bulunduğunu beyan etmiş ve buna dikkat çekmiştir.³⁰¹ Suyûtî el-Câmi'u's-

²⁹⁷ Aynı yer.

²⁹⁸ Aynı yer.

²⁹⁹ Aynı yer.

³⁰⁰ Aynı yer.

³⁰¹ İzmirli, İsmail Hakkı, *Hadis Tarihi*, nşr., İbrahim Hatipoğlu, İstanbul 2002, s. 142.

sağır'ine birkaç uydurma rivâyeti Beyhakî'nin (ö.458/1065) *Şu'abu'l-îmân, Delâilu'n-nübüvve*, vs. kitaplarından almıştır.³⁰²

el-Câmi'u's-sağır'daki hadislerin sonlarına sahabî râvilerinin isimleri ve kaynakları/hangi müellifin eserinde yer aldıkları (rumuzlarla) belirtilmiş; ayrıca, sihhatine işaret eden (ص : sahih; ح : hasen; ض : zayıf) rumuzlar da konmuştur. el-Câmi'u's-sağır'daki hadislerin kullanımında bunlar önemli yardımcı unsurlardır. Ancak, daha da iyisi, bazı hadisler için ya el-Câmi'u's-sağır'ı şerheden el-Münâvî'nin *Feydu'l-kadîr*'deki açıklamalarından yararlanmak veya bizzat araştırılarak varılan sonuca göre hareket etmektir.

Sonuç ve Değerlendirme

Bilindiği üzere âlimlerce muteber kabul edilen bazı hadis kaynaklarında zayıf hadislerin yer alması sorun olmuş, değişik kesimlerce tartışılarak tenkitler yöneltmiştir. Bazı tenkitlerin yerinde ve haklı olduğunu kabul etmekle beraber, bir kısmının, hadis kaynaklarını yanlış ya da farklı okuma yönteminden kaynaklandığı için, yersiz ve haksız olduğunu söylemek yanlış olmaz. Örneğin ricâl eksenli Müsned ve Mu'cemlerin genel amacı arşivleme olduğu için müellifleri, eserlerini oluştururlarken mütesâhil davranmış, hadisin muhtevasına göre bilinçli olarak zayıf rivâyetlere de yer vermişlerdir. Bab eksenli Câmi' ve Sünenlerde ise, babına göre bazen zorunlu ve kaçınılmaz olarak zayıf hadislere de yer verilmiştir. Eğer müellif, hadisin zayıf olduğunu belirtmiş ve zayıflık sebebini de açıklamışsa, bunu mutlaka bir sebebe binaen eserine almıştır. Her bir hadis müstakil bir şekilde hüküm kaynağı olarak değil de, bab eksenli ve bab içindeki fonksiyonuna göre ele alınırsa, bu durumun eser ve müellif için bir nâkisa teşkil etmediği görülecektir. Önemli olan bu sebebi keşfetmek ve verilmek istenen mesajı doğru algılamaktır. Yoksa hiçbir müellif zayıf ya da münker olduğunu belirterek bir hadisi eserine tenkit edilmek için almaz. Bununla beraber bir müellif, durumunu belirtmeksizin zayıf veya asılsız bir rivâyeti bir hükme dayanak olarak zikretmişse, bu da bir tenkit sebebidir. Çünkü sihhat kriterlerini isabetli bir şekilde uygulayamamış demektir.

Bir hadis kaynağında yer alan bütün hadislerin, müellifinin ne yaptığına, metot ve amacına bakılmaksızın, tek tek müspet mânâda hüküm kaynağı olarak algılanması, bazı eserler için ciddi bir sorun teşkil eder. Çünkü böyle bir yaklaşımın, kaynak niteliğindeki herhangi bir eserde, zayıf hadisin varlığına tahammülü yoktur. Oysa müellifin bab içinde rivâyete yüklediği fonksiyon, bazen onun zayıf olmasını zorunlu kılabilir. "Hadis eksenli" yaklaşıma göre müellifin fikhî bir amaç gütmemesinin veya olağan üstü bir seçim yapmasının ya da rivâyeti zikrettiği yerin hiçbir önemi yoktur. Müelliften beklenen zikrettiği hadislerin sahih olmasıdır. Çünkü bu yaklaşıma göre hadis eserleri sadece birer hüküm kaynağıdır. Bir konu hakkında lazım olan sahih bir hadisi bulmak yeterlidir. Oysa hadisler "bab eksenli" ele alındığında, özellikle ale'l-ebvâb/konulu hadis kaynaklarının zayıf hadis zikretmelerinin amaçsız olmadığı görülecek, böylece, en azın-

³⁰² Bk. Leknevî, *Ecvibe*, s. 79. dn 4, (muhakikin notu).

dan bir kısmı, sorun olarak algılanmayacaktır. Örneğin Müslim her babın ilk hadisleri dışında mütabaât ve şevâhid ve benzeri amaçlarla zayıf hadisler de zikreder. Çünkü onun için aslolan ilk hadislerdir. Tirmizî ise bab içinde zikrettiği birçok zayıf hadisin durumunu açıklar; bunları ya bab içinde başka bir hadisi desteklemek veya durumdan haberdar etmek ya da ulemânın amelîne mazhar olduğu için zikreder. Aslında bu tür eserlerde, musanniflerinin, babların ihtiva ettiği hükme sağlam dayanak sunup sunmadıklarına bakmak gerekir. Eğer zikrettikleri babın ihtiva ettiği hükme sağlam bir dayanak sunabilmişlerse, daha sonra değişik amaçlarla aynı babın içinde zayıf hadis zikretmelerinin tenkit edilecek bir yanı kalmaz. Önemli olan, eserden, bu durumu bilerek yararlanmak, hadisleri tek tek hüküm kaynağı olarak değil, bab eksenli ele almak ve bab içinde sahih bir rivâyeti bulabilmektir. Bu yaklaşım hem yararlanma ve hem de tenkit noktasında yanılırları en aza indirgeyecektir. Burada şunu da belirtmekte yarar var: Hadis kaynaklarındaki her hadisi hüküm kaynağı olarak algılamak farklı bir şeydir; ihtiyaca göre hadisleri alıp yorumlamak ve ona göre yararlanmak ayrı bir şeydir. Bab eksenli yaklaşım bize hadis kaynaklarını sıhhatli bir şekilde algılamamıza yardımcı olacaktır.

Ale'l-ebvâb eserler, babları çoğu kez olgudan nassa hareketle oluşturulduğu için, tasnif edildikleri dönemlerde toplumun inanç, ibâdet ve sosyal hayatına yön vermek gibi bir fonksiyon icra etmelerinin yanı sıra, itikâdî, fikrî ve fikhî problemler çerçevesinde günlük tartışmalara çözüm getirmek gibi bir görev de ifâ etmekteydiler. Örneğin Buhârî'nin Sahîh'inde imanın artıp eksilmesi ile ilgili bab, Ebû Dâvûd'un Sünen'inde "men kâle" şeklinde yer alan bablar, olgudan nassa giden bir metotla teşekkül eden bablardır ve tartışılan meselelere cevap niteliği taşımaktadır. Bunu şu örnekte daha da somutlaştırabiliriz: Ebû Dâvûd'un "Namazı kesen/bozan şeyler babı"nda sunduğu maddelerin her biri için, hemen arkasından, "kılanın önünden kadının geçmesi namazı bozmaz diyen kimse ile ilgili bab"³⁰³, "kılanın önünden merkebin geçmesi namazı bozmaz diyen kimse ile ilgili bab"³⁰⁴, "kılanın önünden köpeğin geçmesi namazı bozmaz diyen kimse ile ilgili bab"³⁰⁵, "kılanın önünden geçen hiçbir şey namazı bozmaz diyen kimse ile ilgili bab"³⁰⁶ şeklinde peş peşe zikrettiği bablar, ilgili baktaki maddelere ve farklı görüşlere cevap niteliği taşımaktadır.

Cevap niteliği taşıyan rivâyetler içinde zayıf olanlar da bulunabilmektedir.³⁰⁷ Bu durumlarda sıhatten ziyâde mevcut rivâyetlerin ilgili bablarda nakli söz konusudur. Müellif-bunu yaparken hadislerin durumunu da belirtir. Aslında bu, bir mânâda söz konusu görüş ve iddiayı olumsuzlama operasyonudur. Zirâ Ebû Dâvûd, "namazı bozan şeyler babı" altında zikrettiği hadislerin belirttiği sıhhat durumlarıyla, aslında namazı neyin bozmadığını ortaya koymaktadır. Çünkü, "Sizden biriniz sütresiz namaz kılarken önünden köpek, eşek, domuz, Yahûdî, Mecûsî ve kadın geçerse namazı bozulur."³⁰⁸ rivâyetinde, namazı bozduğu ifade edilen hususların münker bir

³⁰³ Ebû Dâvûd, Salât 111, (I, 189, no. 710-714).

³⁰⁴ Ebû Dâvûd, Salât 112, (I, 190, no. 715-717).

³⁰⁵ Ebû Dâvûd, Salât 113, (I, 191, no. 719).

³⁰⁶ Ebû Dâvûd, Salât 114, (I, 191, no. 719-720).

³⁰⁷ Ebû Dâvûd, Sünen, I, 206, no. 775, 776.

³⁰⁸ Ebû Dâvûd, Salât 109, (I, 187, no. 704).

rivâyete dayandığını ortaya koymakla, aslında söz konusu hususların namazı bozmadığını ifade etmiş olmaktadır. Burada hükmü belirleyen, rivâyetin münkerliği yani zayıflığıdır. Diğer bir ifade ile müellif hadiste söz konusu edilen meselelerin münker hadisle sabit olamayacağını ifade etmiş olmaktadır. Olumsuz bir uygulama, çürük bir delile dayanıyorsa, o çürüklüğü ortaya koymak suretiyle bazen olumsuz bir uygulamanın olumlu hâle dönmesine vesile olabilir. Dolayısıyla bazen zayıf ya da münker nitelikli bir rivâyeti nakletmek, bizatihi çözümün kendisi olabilir. Çünkü burada probleme cevap, rivâyetin zayıflığıdır. Buna göre zayıflığı belirtilerek zikredilen her hadis, her zaman olumsuz bir durum arz etmez. Önemli olan hangi maksatla zikredildiği ve bab içinde icra ettiği fonksiyondur. Ancak, burada, musanniflerin iki zittan birini mensuh görme eğilimlerini de hesaba katmak gerekir.

Zayıf hadislerin 'hadis kaynaklarında neden yer aldığı' değil de, 'bizatihi varlığını tartışmak', olumsuz bir imaj bırakır. "Filân müellif eserinde zayıf hadis nakletmiştir.", demek bir olumsuzluk beyanıdır. Ancak "filân müellif şu sebeplerden dolayı eserinde zayıf hadisler nakletmiştir." sözü, olumlu bir ifadedir. Bir eserde her hadis sadece hükme medar olmak maksadıyla zikredilmez. Bazen hükme medar olan sahih bir hadisi desteklemek için zikredilir. Bazen sadece bir hüküm için birkaç hadise yer verilir. Bu hadisler tek tek müstakil olarak ele alındığında isnat güvenilirliği açısından sadece biri ele alınabilecek durumdadır. Ancak bab içinde ve toplu olarak bakıldığında hepsinin de bir görevi ve zikrediliş amacı vardır. Mütabaât ve şevâhit amaçlı zikredilen hadisler böyledir. Münker ve vâhi derecede zayıf olan bir hadis ise bazen olumsuzlama yoluyla bir durumu açıklığa çıkarmak için zikredilmiş olabilir. Örneğin bir kanaat vâhi derecede zayıf bir hadise dayanıyorsa ve onun yanlışlığını ortaya koyacak sahih bir rivâyet de yoksa, o kanaatin yanlışlığı ancak dayanağının çürüklüğünü ortaya koymakla mümkün olur. Burada olumsuzluktan olumluya bir gidış söz konusudur. Zayıflıkları beyan edilerek zikredilen bazı rivâyetlerin böyle bir fonksiyon icra etmek için zikredildiklerini söylemek yanlış olmaz. Onun için hadis musannifleri bazen hadisin zayıflığı ile bile bir mesaj, bir hüküm beyan etmek istemişlerdir. Yoksa hiçbir hadis müellifi, topluma yön vermek için oluşturduğu eserine, olumsuzluk olduğunu bile bile ve zayıflığını beyan ederek gereksiz bir şekilde zayıf hadis nakletmez. Bu durum bize ale'l-ebvâb hadis kaynaklarını 'hadis eksenli' değil, 'bab eksenli' ve bablarla ne verilmek istendiğini dikkate alarak okumayı gerektirir. Aksi takdirde, hadis musannifleri hakkında bu kadar olumlu beyanlar nakledildikten sonra 'şu eserinde şu kadar zayıf hadis vardır' demek, birbiriyle çelişir; yapılan olumlu beyanların gerçek dışı ve güvensiz olduğu sonucu ortaya çıkar. Müellifin zikrediş amacını tespit edip ortaya koymadan ve özellikle bizzat kendisinin yaptığı değerlendirmeleri dikkate almadan hadisleri kullanmak/nakletmek müellife bir haksızlıktır.

Peygamberlerin Özelliklerinden Erkek Olmak ve Düşündürdükleri

Doç. Dr. Selim ÖZARSLAN*

Özet

İslâm kelamında tartışılan konulardan biri de peygamberlerin cinsiyetidir. Peygamberlerin erkeklerin ötesinde kadınlardan da olabileceğini söylemenin, kadınların devlet başkanı, hâkim/yargıç ve imam olup olamayacağı sorunuyla bir ilişkisi var mıdır diye düşünülmüştük. Gördük ki, peygamberlerin cinsiyetiyle söz konusu sorun arasında bir ilişki bulunmamaktadır. O halde kadınların peygamber olabileceğini söylemek, bugün Müslüman kadınların hiçbir sorununu çözmediği gibi, kuru kelâmî bir tartışmadan öte bir anlam ifade etmemektedir. Olgusal olmayan entelektüel/zihni bir tartışmadan ibarettir.

Anahtar Kelimeler: Peygamberlerin nitelikleri, Peygamberlerin cinsiyeti, kelami tartışmalar.

Abstract

One of the discussions in Islamic theology is the sexuality of the prophets. Does it have a connection if a woman could become the head of country/ president, a judge and the imam/religious leader to say that prophets might be among woman apart from men? It was understood that the sexuality of the prophets wasn't connected with this matter.

So, to say that women could become a prophet doesn't solve any problem of the moslem women today and it doesn't have a meaning except for consisting a theological inappropriate discussion. This matter isn't phenomenon issue, but it's intelligence discussion.

Key Words: The attributions of the prophets, the sexuality of the prophets, theological discussions.

Giriş

Bilindiği gibi nübüvvet meselesi Kelâm'ın en önemli ana konuları arasında yer alır. Bu bağlamda nübüvvete ilişkin meseleler, Kelam kitaplarında bir bölüm olarak yer aldığı gibi, müstakil çalışmalar da yapılmıştır. Her iki durumda da peygamberlerin özelliklerine ayrıntılı bir şekilde değinilmiştir. Bunlar genellikle, peygamberin insan oluşu¹, peygamberin gaybı bil-

*Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm ABD. Öğretim Üyesi (sozarслан1@firat.edu.tr).

¹ "De ki: Ben de ancak sizin gibi bir insanım. (Şu var ki) bana ilâhınızın bir tek ilâh olduğu vahyolunuyor..." (Kehf 18/110; Fussilet 41/6); "Ben, sadece beşer bir elçiyim" (İsrâ 17/93); Andolsun ki Allah, mü'minlere kendi içlerinden, onlara ayetlerini okuyan, onları arı-tıp tertemiz yapan, onlara kitap ve hikmeti öğreten bir peygamber göndermekle büyük bir

mesi², peygamberin günahsız oluşu/ ismet ve peygamberin cinsiyeti³ şeklinde sıralanır. Peygamberlerin özelliklerinden olup da üzerinde en az durulanı ve o ölçüde de malumat /bilgi bulunanı onların cinsiyetine yönelik olanıdır. Kelam kaynaklarının çoğunda bu konuya ya birkaç cümle ile temas edilmiş yada bu konuya hiç değinilmemiştir. Peygamberlerin özelliklerinden bahseden esas kaynak Kur'an-ı Kerim'dir.⁴ Yüce Allah, emir ve nehiylerini insanlara bildirmek için gönderdiği elçilerini birtakım niteliklerle donatmıştır. Bu niteliklerin ilki belki de en önemlisi, peygamberin de diğer insanlar gibi beşer oluşudur.

İnsanlık düşünce tarihinde peygamberlik/ nübüvvetle ilgili tartışmalar olduğu gibi İslam düşüncesinde de peygamberlerin özellikleriyle ilgili tartışmalar yapılmıştır. Kelamcıların peygamberlik kurumu ve peygamberlerin özellikleri üzerinde durmalarının en önemli nedeni nübüvvetin dindeki yerini ve peygamberlerin Allah ve insanlar karşısındaki konumunu belirlemektir. Peygamberler insanlar arasında Allah'ın elçileridir ve diğer insanlar gibi birer beşerdirler. Müslüman kelamcılarının nübüvvet anlayışına göre, bu elçilik görevi diğer bir deyişle peygamber olma, peygamberi beşerlik sıfatından uzaklaştırarak onu bir takım ilahî sıfatlarla donatmaz. Beşer olan peygamberin ilahî vahye mazhar olması, onu insanlar katında seçkin bir konuma- ki bu konum peygamberlik makamıdır- getirirse de hiçbir surette tanrılık /ulûhiyet makamına çıkarmaz. Peygamberlerde Yahudilerin Hz. Uzeyr, Hıristiyanların Hz. İsa için ileri sürdükleri ulûhiyetten bir cüz yada parça bulunmaz.⁵ Ontolojik manada tanrılıkla bir bağlantıları söz konusu değildir. Onların beşer olarak diğer insanlardan vahiy almaları dışında bir farkları yoktur. Dolayısıyla tanrılık niteliklerinden hiçbirine sahip

lütüfta bulunmuştur. Oysa onlar, daha önce apaçık bir sapıklık içinde idiler.(Âl-i İmrân 3/164).

- ² "De ki: Göklerde ve yerde, Allah'tan başka kimse gaybı bilmez..." (Neml, 27/65); "Gayb ancak Allah'ındır"(Yunus, 10/20) ayetleri gereğince mutlak gaybı yalnızca Allah bilmektedir. Peygamberler ise Allah'ın kendilerine bildirdikleri kadarıyla gaybtan haber verebilirler. Onun haricinde peygamberlerin gaybı bilmesi söz konusu değildir. "Gaybı bilen Allah, gaybına (sırlarına) kimseyi muttali kılmaz. Ancak bildirmeyi dilediği peygamberler bunun dışındadır.(Cin, 72/26-27) "Allah size gaybı bildirecek de değildir. Ancak Allah elçilerinden dilediğini seçer (ve ona gaybı bildirir) " (Âl-i İmrân, 3/179.)
- ³ "Senden önce de, şehirler halkından kendilerine vahiy ettiğimiz erkeklerden başkasını göndermedik." (Yusuf, 12/109) Ayrıca bkz. Nahl, 16/43; Enbiyâ, 21/7.
- ⁴ Peygamberlerin günahsız oluşu şeklinde ifadesini bulan ismet sıfatı Kur'an-ı Kerim'de açıkça geçmediği gibi bazı peygamberlerin bir takım hatalarından (zelle) söz edilmektedir. Örnek olması açısından Abese Suresi. 1'den 10. ayetlerine bakılabilir. Bununla birlikte Kur'an'da peygamberlerin Allah'ın mükemmel manada murakabesi altında buldukları belirtilir. "Onları, emrimiz uyarınca insanlara doğru yolu gösteren önderler yaptık ve kendilerine hayırlı işler yapmayı, namaz kılmayı, zekat vermeyi vahyettik. Onlar, daima bize ibadet eden kimselerdi. (Enbiyâ, 21/73) " İşte onlar, kendilerine kitap, hikmet ve peygamberlik verdiğimiz kimselerdir. Kafirler onları inkar ederse, inkar etmeyecek bir toplumu onların yerine getiririz. İşte o peygamberler Allah'ın doğru yola erdirdikleridir, sen de onların yoluna uy. Sizden buna karşılık bir ücret istemem, bu sadece âlemler için bir hatırlatmadır de." (En'âm, 6/89-90); "Sen ancak bir uyarıcısın ve her toplumun bir rehberi vardır" (Ra'd, 13/7).
- ⁵ "Yahudiler, Uzeyr Allah'ın oğludur, dediler. Hıristiyanlar da, Mesih (İsa) Allah'ın oğludur dediler. Bu onların ağızlarıyla geveledikleri sözlerdir. (Sözlerini) daha önce kafir olmuş kimselerin sözlerine benzetiyorlar. Allah onları kahretsin!" "(Yahudiler) Allah'ı bırakıp bilginlerini (hahamlarını), (Hıristiyanlar) da rahiplerini ve Meryem oğlu Mesih'i (İsa'yı) rabler edindiler. Halbuki onlara ancak tek ilaha kulluk etmeleri emrolundu. O'ndan başka tanrı yoktur. O bunların ortak koştukları şeylerden uzaktır." Tevbe, 9/30-31; Ayrıca bkz. Maide, 5/72-73.

değildirler.⁶ Kelamcılar, son din mensuplarının kendilerinden önceki din sahiplerinin peygamberlerine ilahî nitelikler atfetme hususunda düştükleri yanlışlara düşmemeleri için peygamberlerin nitelikleri konusuna özellikle değinmişlerdir.

İslam Kelâm tarihinde peygamberlerin özellikleriyle ilgili olarak yapılan tartışmalardan birisi de onların cinsiyetleriyle ilişkilidir. Bu konuda iki görüş vardır:

1- Peygamberlerin Sadece Erkeklerden Olduğunu İleri Sürenler

Peygamberlerin cinsiyeti konusunda Matüridilerle Eş'ariler arasında anlaşmazlık vardır. Her iki kelam okulu da gelmiş geçmiş bütün peygamberlerin erkek olduğunu hususunda hem fikir olmalarına rağmen, Eş'ariler kadınların da peygamber olabileceklerini ileri sürerler.⁷ Yani peygamberlerin erkeklerden oluşu bir vâkıdır. Buradaki uzlaşmazlık ya da ihtilaf, erkek olmalarının peygamberlik için zorunlu olup olmadığı hususundadır. Hanefi-Mâtüridî çizgiyi takip eden kelâm bilginleri, peygamberlerin erkek olması gerektiğini özellikle vurgulamışlardır.⁸ Kadınların da peygamber olabileceğini ileri süren Eş'ari ve Zahiri⁹lerin aksine Matüridiler, kadın olmanın peygamber olarak gönderilmeye engel olduğunu, çünkü peygamberliğin hak dine davet için ortaya atılmayı gerektirdiğini, halbuki kadınlığın tesettürü/örtünmeyi gerektirdiğinden¹⁰ buna aykırı olduğunu söylemişlerdir.¹¹

⁶ Bkz. İsrâ, 17/90-95.

⁷ Şeyhzâde, Abdurrahim b. Ali, *Nazmu'l-Ferâid*, Mısır, 1317/1899, 49-50

⁸ Sâbûnî, Nureddin, Ahmed b. Mahmud Ebî Bekr, *el-Bidâye fi usulî'd-din*, thk. Bekir Topaloğlu, Ankara, 1995, 46; İbn Hümâm, Kemal, *Kitab el-Müsâyere*, (Kemaleddin İbn Ebu Şerif'in el-Müsâmere'si ve İbn Kutluboğa'nın Haşiyesi ile birlikte) Bulak, 1317/1899, 194; Özarslan, Selim, *Mâtürîdî Kelâmcısı İbn Hümâm'ın Kelâmî Görüşleri*, Ankara, 2003, 74.

⁹ Kitab ve sünnetin lafzi anlamlarına göre hüküm vermeyi mezhep ve metot edinen kimselerin oluşturduğu tarihi bir mezhebe verilen addır.

¹⁰ Kur'an, kadınların tanınıp bilinmeleri ve dolayısıyla da toplum hayatında her hangi bir eziyet ve kötü davranışa muhatap olmamaları için örtünmelerini emir ve telkin ediyor. Bu konuya temas eden Kur'an ayetleri şu mealdedir: "Ey peygamber! Hanımlarına kızlarına ve müminlerin kadınlarına (bir ihtiyaç için dışarı çıktıkları zaman) dış örtülerini üstlerine almalarını söyle. Onların tanınması ve incitilmemesi için en elverişli olan budur. Allah bağışlayandır, esirgeyendir." (Ahzab, 33/59); "(Resûlüm!) Mümin kadınlara da söyle: Gözlerini harama bakmaktan) korusunlar; namus ve iffetlerini esirgesinler. Görünen kısımları hariç olmak üzere, zinetlerini teşhir etmesinler. Başörtülerini, yakalarının üzerine (kadar) örtünler. Kocaları, babaları, kocalarının babaları, kendi oğulları, kocalarının oğulları, erkek kardeşleri, erkek kardeşlerinin oğulları, kız kardeşlerinin oğulları, kendi kadınları (mümin kadınlar), ellerinin altında bulunanlar (köleleri), erkeklerden ailenin kadınına şehvet duymayan hizmetçi vb. tâbi kimseler, yahut henüz kadınların gizli kadınlık hususiyetlerinin farkında olmayan çocuklardan başkasına zinetlerini göstermesinler. Gizlemekte oldukları zinetleri anlaşsın diye ayaklarını yere vurmasınlar (Dikkatleri üzerlerine çekecek tarzda yürümesinler)..." (Nur, 24/31). Bir fıkıh tabiri olan tesettür kelimesi, kadının yabancıardan kendini sakınması ve namahrem (beraberliği, birlikteliği ve ünsiyeti haram olan) olanlarla temas zaruretinde kaldığı surette bir örtü örtünmesi manasına gelir. Tesettür meselesi dini ve içtimai bir konu olarak bütün zamanlarda gündemde yer almıştır. Bkz.. Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1993, III, 474.

¹¹ Bkz. Sâbûnî, age, 46; Harputi, Abdullatif, *Tenkihü'l-Kelâm fi Akaidi Ehli'l-İslâm*, Dersaadet, İstanbul, 1330, 281.

Risalet ve nübüvvet başka bir deyişle peygamberlik görevi doğası gereği kadınlardan çok erkeklere daha uygundur. Allah tarafından bu göreve erkeklerin seçilmesinin bir çok hikmetinden söz edilebilir. Davet görevini yerine getirmek için insanlarla bir arada bulunmak, onlarla açık ve gizli şekilde görüşmek, uzak yerlere tebliği ulaştırmak için seyahat etmek, inkarcıların kötü muameleleriyle karşılaşmak, ordular hazırlayıp idare ve komuta etmek, savaşın zorluklarına katlanmak ve buna benzer bir çok sıkıntı ve problemlere göğüs germek kadınlardan ziyade erkekler için daha elverişlidir. Çünkü kadın ruhi ve fiziki açıdan erkeklere nazaran daha nazik bir yapıya sahiptir. Bütün bunlara ilaveten peygamberlerin savaş durumunda askerlerine komutanlık yapması, ona uyanlara emir ve nehiylerde bulunması, aralarında meydana gelecek anlaşmazlık durumunda hüküm vermesi yani hakimlik/yargıçlık yapması gereği de ortadadır. Buna rağmen bu görevi bir kadın üstlenmiş olsaydı, bir çok kavim onun liderliğine tabi olmak istemeyebilirlerdi. Yine kadınlar, yaratılışları gereği hayız, gebelik, doğum, nifas gibi bir takım özel hallere maruz kalarak acı ve ağrılar çekmek durumundadırlar. Bütün bu hallerin dışında çocuklarıyla ilgilenmesi gereği de kadınların risalet ve nübüvvet görevini tam olarak yapabilmesini zorlaştıran¹² faktörlerden sayılabilir.

Bu bağlamda Ebû'l-Berekât en-Nesefî (ö.710/1310) de peygamberlerin erkeklerden olması gerektiğini ileri sürerken *el-Umde* isimli eserinde kadınlığın tebliğe davet ve yayılmaya ters düştüğünü, *el-İtimâd*'ın da ise buna ilaveten kadınların evlerinde oturmakla emrolduklarını belirterek¹³ söz konusu görüşünü desteklemeye çalışır. Fakat son görüşünü neye dayandırdığı hususunda bir bilgi vermemekteyse de Ahzâb sûresi 33. ayete refere ettiği düşünülebilir. Bu ayet ve öncesinde Yüce Allah, Peygamber hanımlarına hitap ederek onların diğer kadınlardan herhangi biri gibi olmadıklarını, Allah'tan korkarak yabancı erkeklere karşı çekici bir eda ile konuşmamalarını, evlerinde oturarak eski cahiliye âdetinde olduğu gibi açılıp saçılmamalarını, zira kalplerinde hastalık bulunan kimselerin ümide kapılacağını bildirmektedir.¹⁴ Ancak biz Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin kadınlara yönelik bu değerlendirmesini ayet ve hadislerin yorumlarından ziyade yaşadıkları zamandaki toplumun kadınlara yönelik değer yargılarını yansıttığını düşünüyoruz. Görüldüğü gibi burada Peygamber hanımlarının bazı davranışlarına yönelik bir takım düzenlemeler söz konusudur. "Evlerinizde vakarınızla durun, oturun" emri, "siz kadınlardan herhangi biri gibi değilsiniz" diye nitelenen peygamber hanımlarına hitaben gelmiştir. Son dönem İslam bilgin ve yorumcularından Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942) bu ayetlerin peygamber hanımlarına tesettürle birlikte, yabancı erkeklere hiç görünmemelerini/ muhaddereliği vacip kıldığını, ancak diğer

¹² Aşkar, Ömer, *er-Resul ve'r-Risalat*, Beyrut, 1985, 85.

¹³ Nesefî, Ebu'l-Berekât, *el-Umde fi'l-Akâid*, Thk. Temel Yeşilyurt, Malatya, 2000, 30; *el-İtimâd fi'l-Akâid*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü, No: 3085, vr. 44a.

¹⁴ "Ey Peygamber hanımları! Siz, kadınlardan herhangi biri gibi değilsiniz. Eğer (Allah'tan) korkuyorsanız, (yabancı erkeklere karşı) çekici bir eda ile konuşmayın; Sonra kalbinde hastalık bulunan kimse ümide kapılır. Güzel söz söyleyin." "Evlerinizde oturun, eski cahiliye âdetinde olduğu gibi açılıp saçılmayın. Namazı kılın, zekatı verin, Allah'a ve Resulüne itaat edin. Ey Ehl-i Beyt! Allah sizden, sadece günahı gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor." (Ahzâb, 33/32-33)

Müslüman kadınlar için Nur sûresinde de geçtiği üzere¹⁵, tesettür vacip ise de yabancı erkeğe görünmemelerinin vacip değil, müstehab olduğunu belirtmektedir.¹⁶ O halde bu ayet kadınların tebliğ için ortaya atılmalarına engel teşkil etmemektedir kanaatindeyiz. Kadınların sosyal statülerine ve toplum içerisindeki konumlarına yönelik bu tür yargılar zamana, ülkeye ve çağa göre değişiklikler arz etmektedir. Kadının evde oturmaya zorlanması yada mecbur bırakılması, günümüz insanının sosyokültürel değer yargısıyla örtüşmemekte hatta çelişmektedir. Zira günümüzde kadınların zihin ve beden gücü birikimlerini üretime dönüştürmenin toplumların ve ülkelerin gelişmesinde önemli bir etkiye sahip olduğu kanıtlanmış bulunmaktadır. Diğer taraftan kadınların evde oturmalarını emredici bir hadise rastlanmamakla birlikte kadınların akıl ve fizikî bünye bakımından yetersizliklerden söz eden bir hadis de sahih bir kaynaktan yer almaktadır.¹⁷ Kadının fizikî bünyesinin yetersizliği peygamberlik görevinin ağır şartları gerektirmesiyle bağdaşmamakta, dolayısıyla kadınlardan peygamber olamayacağını söyleyenlerin elini güçlendirmektedir. Hem fâkih hem de Matürîdî kelamcısı olan Ebu Yusr Muhammed Pezdevî (ö.493/1099) de *Usulu'd-din* isimli eserinde Hz. Âdem'in peygamberliği konusunu işlerken peygamberlerin cinsiyeti konusuna sadece bir cümle ile değinmiş "Gerçekte Allah kadınlardan peygamber göndermemiştir" diyerek gönderilen bütün peygamberlerin erkeklerden olduğunu, kadınlardan hiç kimsenin peygamber olarak gönderilmediğini belirtmiştir.¹⁸ Yine başka bir Mâtürîdî kelamcısı Ferganalı Ali b. Osman el-Ûşî (ö. 575/1179) de nazım olarak kaleme aldığı *Emâli* isimli eserinde "Kadınlardan asla peygamber olmamıştır; köle ve basit hareketli kimselerden de peygamber çıkmamıştır" diyerek peygamberlerin yalnızca erkeklerden olduğunu vurgulamıştır.¹⁹ Onları bu düşünceye iten asıl neden, Hz. Peygamber'den önce de erkeklerden başkasının peygamber gönderilmediğini bildiren ayettir,²⁰ kanaatindeyiz.

Peygamberlerin sadece erkeklerden olabileceğini ileri sürenler görüşlerini kanıtlama sadedinde şu ayetlere yer verirler: "Senden önce de, şehirler halkından kendilerine vahiy ettiğimiz erkeklerden başkasını göndermedik."²¹

"Biz, senden önce de, kendilerine vahyettiğimiz erkeklerden başkasını peygamber olarak göndermedik. Eğer bilmiyorsanız, bilenlerden sorunuz"²²

İntikal dönemi Müslüman bilginlerinden olan Muhammed Hamdi Yazır, peygamberlerin erkeklerden gönderildiğini bildiren ayeti yorumlarken peygamberliğin ilk şartının insanlık olduğunu, ayırt edici niteliğinin de vahy ile Allah'ın kendisini özel öğretime tabi tutması olduğunu belirtir.

¹⁵ Nur, 24/31.

¹⁶ Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Çelik-Şura, İstanbul, trz. VI, 81-82.

¹⁷ Buharî, *Sahih*, Hayz, 29; Şehâdât, 30.

¹⁸ Pezdevî, Ebu Yusr Muhammed, *Usulu'd-din (Ehl-i Sünnet Akaidi)*, çev. Şerafettin Gölcük, İstanbul, 1988, 135.

¹⁹ Ûşî, Ferganalı Ali b. Osman el-Ûşî, *el-Emâli*, (Aliyyü'l-Kârî'nin Şerhu'l- Emâli'si ile birlikte), İstanbul, trs. 21.

²⁰ Enbiya, 21/7.

²¹ Yusuf 12/109.

²² Nahl 16/43; Enbiyâ 21/7.

Özel bir ilimle verilen bu görev yani peygamberlik görevi, ona göre, hem müjdelemeyi, hem de uyarı ve korkutmayı içeren ağır yükümlülükleri gerektirdiğinden, kadın olma başka bir ifadeyle kadın yaratılışı, doğrudan doğruya bu sorumluluğa katlanabilecek durumda değildir. Gerçi Allah dilerse bir kadına da bu görevi üstlenebilecek güç ve kuvveti verebilir. Ancak bu onu bir erkeğe çevirmek olur. Bu sebepten insanlar içerisinde peygamberlik görevlerini yüklenebilecek bireylerin en yüksek, en seçkin adamlardan olması da yüce hikmetin gereklerindedir.²³

Bununla birlikte peygamberler akıl, ahlak, zekilik ve basiret gücü açısından zamanlarının en mükemmeli olmalıdırlar. Peygamberler aynı zamanda kendilerinin kötülenmesine neden olacak iffetsizlik, kadınlara göz kırpmaya, kalbi öldüren kasvet, cüzzam ve alaca hastalığı gibi nefret ettirecek ayıplardan, yolda bir şeyler yemek gibi kişilik eksikliğinden, hacâme (kan alma) gibi basit mesleklerden uzak olmalıdırlar.²⁴ Hür olmak da peygamberliğin şartlarından. Çünkü birisine bağlı olmak noksanlık belirtisidir.²⁵

Kadınların peygamber olarak görevlendirilmelerini engelleyen etkenlerden birisi de yaratılışlarından kaynaklanan temizlik ve ibadet konusundaki özel durumlarıdır. Peygamberler Allah'tan getirdiklerini ilk önce kendileri uygulamak, yaşamak ve rehber olmak zorundadırlar.²⁶ Erkeklik peygamberlik görevinin gereksinimlerini yapmaya kadınlıktan daha elverişli olduğundan peygamberlerin erkeklerden gönderilmesi daha makul bulunmuştur.

2- Kadınların Peygamber Olabileceğini İleri Sürenler, Kanıtları ve Eleştirisi

Matüridilere mukabil olarak Ebu'l-Hasen el-Eş'ârî (ö.324/936), Matüridîlerin de kendi görüşlerini delillendirmek için başvurdukları "Senden önce de, şehirler halkından kendilerine vahiy ettiğimiz erkeklerden başkasını resul göndermedik."²⁷ ayetine dayanarak kadınlardan nebiler gönderildiğini, fakat resuller gönderilmediğini ileri sürmüştür.²⁸ Eş'ârî kelamcılarının en meşhurlarından olan Fahreddin er-Râzî (ö.606/1210) ise bu ayetin Allah'ın insanlara peygamber olarak kadın göndermediğine delalet ettiğini²⁹ söyleyerek ekollerinin kurucusu olan el-Eş'ârî'ye muhalefet etmiş, Mâtüridîler gibi düşünerek onlarla aynı fikri paylaşmıştır.

Zahirî mezhebinin önde gelen bilginlerinden olan Endülüslü İbn Hazm (ö. 456/1063) da Eş'ârî'nin benimsediği görüşü paylaşmakta olup kadınların resul olarak değil, nebi olarak gönderildiklerini belirtir. İbn Hazm, "Al-

²³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV, 529-530.

²⁴ İbn Hümmam, *Müsâyere*, 194-195; İbn Ebu Şerif, Kemaleddin, *el-Müsâmere*, (İbn Hümmam'ın *Kitab el-Müsâyere* ve İbn Kutluboğa'nın Haşiyesi ile birlikte) Bulak, 1317/1899, 194-195.

²⁵ Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu'l-Emâli*, İstanbul, trs., 21.

²⁶ Bahçeci, Muhittin, *Peygamberlik ve Peygamberler*, İstanbul, 1977, 88-89.

²⁷ Yusuf, 12/109.

²⁸ İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan, *Mücerredü Makâlati's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ârî*, Beyrut, 1987, 174

²⁹ Râzî, Fahreddin, *et-Tefsirü'l-Kebir*, (*Mefâtihu'l-Gayb*), Daru'l-Fikr, Beyrut, 1415/1995, IX, 230.

lah'tan kesin bilgi alan" manasına gelen nebi kelimesinin zahiri/sözlük anlamından hareketle öncelikle nebi ve resul arasında teknik bir farkın olduğuna dikkat çekmiş, daha sonra Allah'tan bilgi aldıkları kabul edilen Hz. Meryem, Hz. Musa'nın annesi, Ümmü İshak olarak bilenen Hz. Sâre ve Firavun'un karısı Hz. Asiye gibi kadınların resul değil ama nebi olduklarını ileri sürmüştür. Yine İbn Hazm, arıya isnat edilen vahyin fitrî ilham olduğunu, cinlere ve şeytanlara isnat edilen vahyin ise vesvese, vehim ve zan ifade ettiğini, halbuki yukarıdaki kadınlara bildirilen vahyin ise bu sayılan türlerden farklı olduğunu, çünkü onlara melek vasıtasıyla aksi düşünülme-yecek kesin bilginin verildiğini söylemektedir.³⁰ İbn Hazm her konuda olduğu gibi bu konuda da nebi kelimesinin lügat manasından hareket etmiş ve zahirilikten taviz vermemeye çalışmıştır. Öyle görülüyor ki kadınların resul değil de nebi olarak gönderildiğini düşünenler ayette geçen 'ersalna' fiiliyle 'rical' kelimesi arasında bağlantı kurmuşlardır. Buna göre onlar ayeti "erkeklerden başka resuller göndermedik fakat nebiler gönderdik" şeklinde anlamışlardır. Ancak bu doğrultudaki anlayış yani kadınların resuller olarak değil de nebiler olarak gönderildiğini söylemek, bir araştırmacının da ifade ettiği gibi³¹ Bahâilerin peygamberliğin sona ermediği hususunda "hâteme'n-nebiyyîn"³² lafzından nübüvvetin sona erdiğini, risâletin ise sona ermediğini iddia etmelerine³³ zemin hazırlamaya ve bu noktada onlara rehberlik etmeye yol açabilir. Bu sebeple kesin dayanağı olmayan bu tür söylemlerden kaçınılması aklın ve bilimsel düşüncenin bir gereği olarak kabul edilmelidir kanaatindeyiz.

Burada nebi ile resul arasında fark olup olmadığı meselesi önem taşımaktadır. Muhakkik alimlere göre nebi ile resul arasında bir fark bulunmamaktadır. Buna göre Allah'ın kendisine vahyettiklerini insanlara tebliğ etmek üzere gönderdiği kişi hem nebi hem de resuldür. Ancak kendisine bir şeriat ile bir kitap verilen veyahut önceki şeriatı nesh eden kişiye resul dendiği, kendisine bir kitap verilmeyip dafia önceki resulün şeriatıyla amel eden kişilere de nebi dendiği genel kabul görmüştür.³⁴

Matüridi kelamcı ve aynı zamanda fakih olan Muhammed Pezdevi ise yukarıdakinden biraz daha farklı resul ve nebi tanımı yapar ve "Allah'ın kendisine Cebrail'i gönderdiği, kendisine şeriat verilen, kavmini İslam'a çağırıp onlara ilahi hükümleri öğreten kimseye resul, Allah'ın kendisine Cebrail göndermediği, kendisinin şeriatı olmayan, fakat Allah'ın insanları İslam'a davet için ilham verdiği ve bunu rüyada gösterdiği kimseye de nebi denildiğini belirtir.³⁵ Buna göre kadınların resul değil de nebi olduklarını yahut da olabileceklerini söyleyenlerin bir açıdan nebi ile resul arasındaki farklara dayandıkları söylenebilirse de diğer yandan onların peygam-

³⁰ İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed Hazm ez-Zahirî, *el-Fasl fi'l-milal ve'l-ehva ve'n-nihal*, Beyrut, 1986, V, 119-121.

³¹ Bkz. Yavuz, Salih Sabri, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İnsan Yay, İstanbul, trs, 81.

³² "Muhammed sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir. Fakat o, Allah'ın resulü ve peygamberlerin sonuncusudur..." Ahzâb, 33/40.

³³ Bkz. Abdulhamid, Muhsin, *İslam'a Yönelen Yıkıcı Hareketler (Bâbilik ve Babâiliğin İçyüzü)*, Çev. S.Yeprem-H. Güleç, Ankara, 1986,81, 131 vd.

³⁴ Taftazânî, Sa'duddin Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-Mekâsîd*, thk. Abdurrahman Amira, Alemü'l-Kütüb, Beyrut, 1409/1989, V, 5; *Müsâyere*, 198; İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, 198.

³⁵ Pezdevi, *Usulu'd-Din (Ehl-i Sünnet Akaidi)*, 320.

berlikleri söz konusu olan kadınlara Cebrail'in gönderildiğini söylemeleri böyle bir ayırımın anlamlı olmadığını göstermektedir.

Diğer taraftan Eş'ârîler, Kur'an'da ismi geçen gerek Hz. Musa'nın annesine vahyedildiğini bildiren ayetler ve gerekse Hz. Meryem'e Cebrail'in elçi olarak gönderilişini konu edinen ayetlere dayanarak kadınların da peygamber olabileceğini belirtmişlerdir:

"Musa'nın anasına: Onu emzir, kendisine zarar geleceğinden endişelendiğinde onu denize (Nil nehrine) bırakiver, hiç korkup kaygılanma, çünkü biz onu sana geri vereceğiz ve onu peygamberlerden biri yapacağız, diye bildirdik/vahyettik."³⁶

"Bir zaman, vahyedilecek şeyi annene (şöyle) vahyetmiştik/bildirmiştik: Musa'yı sandığa koy; sonra onu denize (Nil'e) bırak..."³⁷

"O esnada hanımı ayakta idi ve (bu sözleri duyunca) güldü. O'na (Sare) da İshak'ı ve İshak'ın ardından da Yakub'u müjdeledik" (İbrahim'in karısı): Olacak şey değil, Ben bir koca karı bu kocam da bir ihtiyar iken çocuk mu doğuracağım? Bu gerçekten şaşılacak bir şey! Dedi. (Melekler) dediler ki: Allah'ın emrine mi şaşıyorsun? Ey ev halkı! Allah'ın rahmeti ve bereketleri sizin üzerinizdedir. Şüphesiz ki O, övülmeye lâyıktır, iyiliği boldur."³⁸

"Hani melekler demişlerdi: Ey Meryem! Allah seni seçti; seni tertemiz yarattı ve seni bütün dünya kadınlarına tercih etti."³⁹

"(Resulüm!) Kitap'ta Meryem'i de an. Hani o, ailesinden ayrılarak doğu tarafında bir yere çekilmişti. Meryem, onlarla kendi arasında bir perde çekmişti. Derken biz ona ruhumuzu (Cebrâil'i) gönderdik de o, kendisine tastamam bir insan şeklinde göründü. Meryem dedi ki: Senden çok esirgeyici olan Allah'a sığınırım! Eğer Allah'tan sakınan bir kimse isen (bana dokunma). Melek: Ben, yalnızca, sana tertemiz bir erkek çocuk bağışlamam için Rabbinin bir elçisiyim, dedi. Meryem: Bana bir insan eli değmediği, iffetsiz de olmadığım halde benim nasıl çocuğum olabilir dedi. Melek: Öyledir, dedi; (zira) Rabbin buyurdu ki: Bu bana kolaydır. Çünkü biz, onu insanlara bir delil ve kendimizden bir rahmet kılacağız. Bu, hüküm ve karara bağlanmış (ezelde olup bitmiş) bir iş idi."⁴⁰

Fahreddin er-Râzî, Hz. Meryem'e Cebrail'in elçi olarak gönderilmesi olgusunu yorumlarken bu olayın onun peygamber olduğu şeklinde değerlendirilemeyeceğini, aksine bunun Hz. Meryem'in bir kerameti veyahut da Hz. İsâ için bir irhas (onun peygamber olacağını gösteren bir belirti, ala-

³⁶ Kasas, 28/7.

³⁷ Tâ Hâ 20/38.

³⁸ Hûd, 11/71-73.

³⁹ Âl-i İmrân, 3/42 ayrıca bkz. 43.

⁴⁰ Meryem, 19/16-21.

met) olabileceği düşüncesini taşımaktadır.⁴¹ Dolayısıyla Eş'arîlerin bu konudaki görüşüne katılmamaktadır.

Mâtüridî kelamcıları ise kadınlara yapılan vahyi hayvanlara (bal arısına) yapılan vahiy gibi telakki ettiklerinden bu tür vahyin nebevi vahiy olarak değerlendirilemeyeceğini ancak bunun bir lütuf ve ihsan olabileceğini belirtmişlerdir.⁴² Bu algılama ve yorumlama biçimi gerçekten doğru bir yaklaşım olarak gözükmektedir. Gerçekten de kadınlara vahyedildiği izlenimi uyandıran yukarıda anılan ayetler kadınların peygamber olabileceğine delil teşkil edemezler. Zira söz konusu ayetlerde geçen vahiyden kasıt, hakiki vahiy/ vahy-i şer'î olmayıp, içgüdü veya beşeri ilham manasındaki vahiydir.⁴³ O halde Kur'an'da isimleri geçen, insanlık ve dinler tarihinde meşhur olmuş bazı kadınlara vahyedildiğinden hareket ederek onların da peygamber olduğunu veya olabileceğini söylemenin anlamlı ve tutarlı bir görüş olduğu kanaatini paylaşamadığımızı belirtmek istiyoruz.

Müslüman bilginlerin çoğunluğu, Hz. Musa'nın annesinin nebi ve peygamber /resul olmadığı hususunda ittifak etmişlerdir. Bunlara göre de ayette geçen vahiy ile peygamberlere gelen vahiy kastedilmemiştir. Fahreddin er-Râzî, 'kadın, hüküm vermeye yani hakim olmaya, imam yani devlet başkanı olmaya'⁴⁴ hatta İmam Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (ö.204/819)'ye göre, kendi kendisini evlendirmeye bile yetkili değilken nasıl peygamber olabileceği düşünülebilir, bu şekilde yorumlanabilir' diye sormaktadır.⁴⁵ Matüridî kelamcıları⁴⁶ gibi Eş'arî kelamcıları da imamın yani

⁴¹ Bkz. Râzî, *et-Tefsirü'l-Kebir*, XI, 199.

⁴² Harputi, *Tenkihu'l-Kelam*, 282; Gölcük-Toprak, Şerafettin, Süleyman, *Kelâm*, Konya, 1991, 290.

⁴³ Harputi, *Tenkihu'l-Kelam*, 282.

⁴⁴ Ehl-i Sünnet bilginleri, İmam Şafî ve Fahreddin er-Râzî örneğinde görüldüğü gibi kadınların imam yani devlet başkanı olamayacağını ileri sürmelerine rağmen Harici fırkalardan biri olan Şebîbiyye, kadının imametini ve hilafetinin/devlet başkanlığının caiz olduğu yolunda görüş beyan etmişlerdir. Kadının imametini ve hilafetini geçerli/caiz gören fırkanın başkanı Şebîb b. Yezid eş-Şeybânî'nin yerine Gazzâle yada Gazala isimli bir kadının geçtiği, Kûfe'de hutbe okuduğu, Camide sabah namazı kıldırıldığı ve bu esnada Âl-i İmrân sûresini okuduğu kaynaklarda geçmektedir. Eş'arî kelamcılarından Abdülkaahir Bağdadi'nin bildirdiğine göre, Şebîbiyye, kadının imametini işlerini yürütebilmesi ve muhaliflerine karşı ayaklanabilmesi şartına bağlamışlardır. Bağdadi, Şebîbiyye'yi kendilerinden olan bir kadının imametini caiz gören görüşlerini daha önceki görüşleriyle çeliştirdiğinden anlamsız bulmaktadır. Zira onlar daha önceden Hz. Aişe'nin- müminlerin annesi olduğu yani her bir askere haram olduğu halde- ordusunun başında Basra üzerine sefere çıkmasını tasvip etmemişler, bu davranışından dolayı da küfre girdiğini ileri sürmüşler, Hz. Aişe hakkında Yüce Allah'ın "Evlerinizde oturun" (Ahzab, 33/33.) ayetini okumuşlardı. Bağdadi, Şebîbiyye'ye niçin aynı ayeti Şebîb'in annesi Gazala için okumadıklarını ve yine niçin Haccac'ın adamlarına karşı savaşmak üzere çıktığından onu ve onunla birlikte çıkan Harici kadınları küfürle suçlamadıklarını soruyor, bununla kadının imametini konusundaki görüşlerinde tutarsızlık içerisinde olduklarını kanıtlamaya çalışıyor. Bkz. el-Makrizî, Takıyuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali, *el-Hitat*, Kahire, 1324, IV, 180; Bağdadî, Ebû Mansur Abdülkaahir, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. E. Ruhi Fiğlalı, Ankara, 1991, 79-81; Taftazânî, Ebu'l-Vefâ, *Ana Konularıyla Kelâm*, çev. Şerafeddin Gölcük, Konya, 2000, 46-47.

⁴⁵ Râzî, *et-Tefsirü'l-Kebir*, XII, 52.

⁴⁶ Matüridî kelamcılardan Sabûni ve İbn Hümmam, imamın yada devlet başkanının erkek, hür, akıl-baliğ, adalet sahibi, ilim sahibi ve Kureyş kabilesine mensup olmasını gerekli bulurlar. Bkz. Sâbûnî, *el-Bidâye fi usul'd-din*, 57; İbn Hümmam, *el-Müsâyere*, 273-274; İbn Ebu Şerif, *el-Müsâmera*, 273-274.

devlet başkanının niteliklerini sayarken onların erkek olmaları gerektiğini, kadınların devlet başkanı olmalarının caiz olmadığını ifade etmişlerdir.⁴⁷ Kelamcılar, özellikle Eş'arî kelamcısı İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî (419-478/1028-1085) kadınların imam yani devlet başkanı olmayacağını söylemekle birlikte, kadı yani bugünkü ifadesiyle hakim/ yargıç olmaları hususunda uzlaşmaya varılamadığı kanaatinde dirler.⁴⁸ Bu durumda gösteriyor ki, peygamberlerin kadınlardan da olabileceği söyleminin, bugün kadınların devlet başkanı, hakim ve imam olup olamayacakları sorunuyla doğrudan bir ilişkisi bulunmamaktadır. Çünkü isimleri geçen Eş'arî kelam bilginleri, kadınların devlet başkanlığı ve hakimlik yapmalarına sıcak bakmamakta hatta kabul etmemektedirler. Öte yandan "Biz, senden önce de, kendilerine vahyettiğimiz erkeklerden başkasını peygamber olarak göndermedik.⁴⁹ ayeti de kadınların peygamber olamayacağına delâlet etmektedir. Ayrıca Kuran'da vahiy kelimesi, her zaman peygamberlik manasını ifade etmemektedir. Şu ayetler buna delâlet etmektedir.

Kuran'da vahiy şu manalarda kullanılmıştır.⁵⁰

Hz. Zekeriyya'nın kavmine yaptığı vahiy; işaret ve imâ manasınadır.

"Zekeriyya, mabetten kavminin karşısına çıkarak, onlara "sabah akşam tesbihte bulunun" diye işaret etti/ vahyetti."⁵¹

2- İns ve cin şeytanların birbirlerine ve kendi dostlarına yaptıkları vahiy; telkin, teşvik, fısıldamak, gizlice söylemek manasına gelir. "Böylece biz, her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman kıldık. (Bunlar), aldatmak için birbirlerine yaldızlı sözler fısıldarlar/ vahyederler..."⁵²

3- Cansız yeryüzüne/arza ve gökyüzüne (semaya) hitaben vaki olan vahiy; bildirmek manasınadır. "İşte o gün (yer) Rabbinin ona bildirmesiyle/ vahyetmesiyle bütün haberlerini anlatır."⁵³ "Böylece onları, iki günde yedi gök olarak yarattı ve her göğe görevini vahyetti/ bildirdi."⁵⁴

4- Bal arısına vahy; fitrî ilham, içgüdü, sevk-i tabîî manasınadır.

⁴⁷ Cüveynî, Ebî Meâlî Abdülmelik, *Kitabü'l-İrşâd Kavâti'l-Edilleti fî Usuli'l-İ'tikâd*, Thk. Esad Temim, 1413/1992, 359; Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, XII, 52; Taftazânî, Sa'duddîn Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-Akaid*, (S. Uludağ; *Kelam İlmi ve İslam Akaidi* içinde Orijinal metin), İstanbul, 1991, 72. Eş'arî Kelamı'nın kurucu olan Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbane an Usuli'd-Diyâne*, (thk. Beşir Muhammed Uyûn, Şam, 1413/1993, 168-179) ve *Kitabü'l-Lüma' fî'r-Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, (thk. Hammude Garabe, Mektebe Ezheriyye lî't-Türâs, Kahire, trs., 130-134) isimli eserlerinde imamet konusunu ele aldığı halde imamın yani devlet başkanının niteliklerine hiç değinmemiştir.

⁴⁸ Kadınların hâkimlik/yargıçlık yapabilmeleri konusundaki uzlaşmazlık, tanıklıklarının caiz olup olmadığı hususundaki görüş ayrılığından kaynaklanmaktadır. Bkz. Cüveynî, *İrşad*, 359.

⁴⁹ Nahl 16/43; Enblyâ 21/7.

⁵⁰ Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsîr Usûlü*, Ankara, 1985, 37-38; Gölcük-Toprak, *Kelam*, 299-300.

⁵¹ Meryem, 19/11.

⁵² En'âm, 6/112.

⁵³ Zilzal, 99/4-5.

⁵⁴ Fussilet, 41/12

"Rabbin bal arasına şöyle ilham etti/ vahyetti: Dağlardan, ağaçlardan ve insanların yaptıkları çardaklardan (kovanlardan) kendine evler edin."⁵⁵

5- Hz. İsa'nın havarilerine ve Hz. Musa'nın annesine vahiy; ilham etmek ve bildirmek manalarına gelmektedir.

"Hani bir de "Bana ve Peygamberime iman edin" diye havarilere ilham etmişim/ vahyetmişim."⁵⁶

Bu ayetlerden de anlaşıldığı gibi vahiy kelimesi Kur'an'da hep peygamberlik için kullanılmamıştır. Vahyin sözlük anlamı dikkate alındığında onun, 1-Allah tarafından işaret ve bildirmek, 2- Başkaları (Zekeriyya, ins ve cin şeytanları) tarafından işaret ve bildirmek şeklinde kullanıldığı görülmektedir. Gerçekte vahiy, Allah tarafından gizli ve hızlı işaret ve bildirmeye isim olmuştur. Bu sebeple, Allah'tan başkaları hakkında kullanılan vahiy, hakiki vahiy olarak anlaşılmamıştır.

Musa'nın annesine vahyedildiği bildirilen ayette geçen "vahiy" ile ne kastedildiği hususunda çeşitli yorumlar yapılmıştır. Bunlardan birincisi, söz konusu vahiyden Hz. Musa'nın annesinin gördüğü bir rüya kastedilmiştir. Bu rüya Musa'nın sandığa konulup, denize bırakılması ve tekrar Allah'ın onu annesine kavuşturacağı şeklinde yorumlanmıştır. İkincisi, Hz. Musa'nın annesinin kalbine bir anda düşen kesin bir karar kastedilmiştir. Zira, içine düştüğü bir durum hakkında düşünen bireyler için, o şeyden kurtulmaya en uygun fikir ortaya çıkar; işte akla gelen o şeye vahiy denir. Üçüncüsü, ilham kastedilmiştir. İlham ise, 'akla gelen, kalbe galip olan şey, kesin karar' manasına gelmektedir.⁵⁷

Dördüncüsü, belki de bu husus yani Musa'nın annesinin yapması istenen şeyler, o zaman mevcut olan Şuayb (as) ve benzeri peygambere vahyedilmişti. O da bunu Musa'nın annesine ya bizzat sözlü olarak, ya da haber göndererek bildirmişti. Allah'ın şu sözünde olduğu gibi: "Hani bir de "Bana ve Peygamberime iman edin" diye havarilere ilham etmişim/ vahyetmişim."⁵⁸ Beşincisi, belki de Hz. İbrahim, Hz. İshak, Hz. Yakub gibi, daha önceki peygamberler bunun böyle olacağını haber vermişlerdi. Bu haber de Hz. Musa'nın annesine ulaşmıştı. Altıncısı, belki de Yüce Allah, aynen Hz. Meryem'e "O (Cebrail) (Meryem'in) kendisine tam bir insan şeklinde görünmüştü"⁵⁹ ayetinde de belirtildiği gibi, Cebrail'i göndermesi şeklinde, peygamberlik söz konusu olmaksızın, Hz. Musa'nın annesine de bir melek göndermiştir. Ayette geçen "mâ yûhâ" "annene vahyedilmesi gerekli olan şeyi vahyettik" demektir. Bu hadise çok büyük ve önemli olduğu için bildirilmesi/ vahyedilmesi gerekli olmuştur. Bu konudaki doğru ve faydalı olanı bilmek sadece vahiy ile mümkündür. Dolayısıyla bu vahiy/bildirim gerekli olmuştur.⁶⁰

⁵⁵ Nahl, 16/68.

⁵⁶ Mâide, 5/111.

⁵⁷ Râzî, *et-Tefsirü'l-Kebir*, XII, 52-53.

⁵⁸ Mâide, 5/111.

⁵⁹ Meryem, 19/17.

⁶⁰ Zemahşerî, Muhammed b. Ömer, *Tefsiru'l-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidî't-Tenzîli ve Uyunu'l-Ekâvîli fî Vucuhî't-Te'vil*, thk. Abdurrazzak el-Mehdî, Daru't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, 1417/1997, III, 63-64; Râzî, *et-Tefsirü'l-Kebir*, XII, 53.

Bütün bu yorumların tamamı Hz. Musa'nın annesinin dolayısıyla kadınların peygamber olarak gönderilmediklerini, başka bir ifadeyle peygamberlere özgü olan vahye mazhar ve muhatap olmadıklarını göstermektedir.

Eş'arîlere göre peygamberlikleri söz konusu olan altı kadın, Hz. Âdem'in eşi Hz. Havva, Hz. İbrahim'in eşleri Hz. Sare ve Hacer, Firavun'un eşi Asiye, Hz. Musa'nın annesi ve Hz. İsa'nın annesi Hz. Meryem'dir.⁶¹

Değerlendirme ve Sonuç

İslam keliminde peygamberlik sorunuyla ilintili olarak tartışılan konulardan birisi de peygamberlerin cinsiyeti konusudur. Ehl-i Sünnet kelâmının Matüridi kolu peygamberlerin erkeklerden olması gerektiği üzerinde ısrar ederken, Eş'arî ve Zahiriler kadınların da peygamber olabileceklerini kabul etmişlerdir. Onları bu düşünceye sevk eden başlıca amil, bazı kadınlara vahyedildiğini ve meleklerin hitabına mazhar olduklarını ifade eden Kur'an nassları olmuştur. Mâtüridî kelâmcıları ise kadınlara yapılan vahyi hayvanlara (bal arısına) yapılan vahiy gibi telakki ettiklerinden bu tür vahyin nebevî vahiy olarak değerlendirilemeyeceğini ancak bunun bir lütuf ve ihsan olabileceğini belirtmişlerdir. Matüridîlerin bu yöndeki görüşlerinin dinî nasslara ve tarihi tecrübeye daha fazla uyumlu olduğu söylenebilir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi biz bu makalemize başlamadan önce peygamberlerin cinsiyeti konusunun yani onların erkeklerin ötesinde kadınlardan da olabileceği söyleminin kadınların devlet başkanı, hakim/ yargıç ve imam olup olamayacağı sorunuyla bir ilişkisinin bulunup bulunmadığını düşünmüştük. Başka bir ifadeyle biz, acaba peygamberlerin kadınlardan da olabileceğini söyleyenler, kadınların devlet başkanı, hakim ve Müslüman cemaate namazda imam olmaları sorunuyla ilgililer mi, bu meseleye müspet yönden mi yaklaşıyorlar diye bu konuya yaklaşmıştık.

Eş'arî kelâmcılarından Fahreddin er-Râzî'nin, amelî-fikhî mezheplerden Şafîlik mezhebinin kurucusu İmam Şafî'ye istinaden 'bırakın kadınların peygamber olarak gönderilebileceğini, devlet başkanı, hakim ve hatta kendilerini evlendirmeye bile salâhiyetli olmadıklarını söylemesi bizim bu yöndeki düşüncemizi desteklemekten uzaktır. Bağdadî (ö. 429/1037)'nin de Haricî fırkalardan Şebîbiyye'nin bazı şartlarda kadınlardan imam/devlet başkanı olabileceği şeklindeki görüşlerini kendilerinin konuyla ilgili daha önceki görüşleriyle uyuşmadığı gerekçesiyle anlamlı bulmadığını söyleyebiliriz. O zaman kadınların da peygamber olabileceğini söylemenin, bugün Müslümanların kadınlarla ilişkin hiçbir sorununa çözüm sağlamadığı gibi kuru bir kelâmî tartışmadan öte bir anlam ifade etmeyeceğini söylememiz her halde yanlış olmayacaktır. Çünkü Müslüman tecrübeye ne tarihi ve ne de olgusal olarak kadınlardan peygamber geldiği vâki değildir. Bu mesele, entelektüel bir tartışmadan öte geçmemektedir.

⁶¹ Aliyyü'l-Kârî, Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî el-Hanefî, *Şerhu'l-Emâlî*, İstanbul, trs. 21.

Mutezile'nin Nübüvvet Müdafaası

Doç. Dr. Metin ÖZDEMİR*

Özet

Bu makalede Mu'tezile'nin, Berahime gibi heretik grupların peygamberlik müessesine yönelttiği eleştirilere verdiği rasyonel cevaplar ele alınmakta ve değerlendirilmektedir. Söz konusu eleştiriler ve cevaplar beş grupta ele alınmış ve değerlendirilmiştir. Konunun amacı, Mu'tezile'nin nübüvvetin rasyonel temellerine ilişkin argümanları yanında, Mu'tezilî akılcılığın boyutları ve kullanılış biçimlerini de görebilmektir.

Anahtar Kelimeler: Berahime, Mu'tezile, Mucize, Peygamberlik, akıl, nass, epistemolojik, savunma

Abstract

This article has dealt with and evaluated the Mu'tazilite rational answers to the objections which have been put forward to the prophethood by some heretical groups as Barahima. These objections and answers have been dealt with and evaluated in five groups. The aim of this subject is to recognise the Mu'tazilite opinions of the rational bases of the prophethood and to be able to see the dimensions and the methods of the Mu'tazilite rationalism.

Key Words: Barahima, Mu'tazila, Prophethood, reason, holy text, epistemological, defence.

Giriş

Çok yakın sayılabilecek bir dönemde, 18. yüzyılda, Batı aydınlanmacılığının gittikçe hız kazanmasının ardından, Batı toplumu, kendisi için en büyük hedef olarak ilerlemeyi seçince, bu hedefe kilitlenen bilim çevrelerinde dine karşı mesafeli bir duruş söz konusu olmaya başlamıştır. Bu çevreler açısından insanoğlunun yetkinleşmesi yalnızca ilimlerin ilerlemesiyle mümkündür. İlimlerin ilerlemesi ise, "akıl bir takım kayıt ve bağlardan soyutlanması ve ilmî konular üzerine hiçbir şeyin musallat olmaması ile ortaya çıkar. Maddi ve manevi mutluluğun dayanağı akıl ve ilim hürriyetidir. Hürriyet yollarıyla dinler ortadan kalkar."¹ Buna karşın din duygusu karşısında daha ılımlı ve pozitif bir tavır takınan deist gruplar da yok değildir. Ancak bu çevrelerin en önemli sorunlarından birisi de nübüvvet müessesesine ilişkin kuşkucu ya da inkârcı yaklaşımlarıdır.²

* Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi (mozdemir@cumhuriyet.edu.tr).

¹ Bkz., İzmirli İsmail Hakkı, *İslam Dini ve Tabii Din*, takdim ve notlarla sadeleştiren: Osman Karadeniz, İzmir 1998, 39-41.

² Bkz., Kuşkuculuğuyla ünlü İskoç filozofu David Hume, *Din Üstüne*, çeviren: Mete Tunçay, Ankara 1995, 136-137; Vahdettin Başçı, *Rasyonel Din Anlayışları ve Deizm*, Erzurum 2002, 35-36.

Dinî duygunun bizzat kendisini değil de, sadece nübüvvet müessesesini hedef olan tabiî din³ taraftarlarından birisi olan J. J. Rousseau, vahiylerin yegâne hâkiminin akıl olduğu iddiasını temellendirmeye çalışırken şöyle söyler: "Tanrı'nın bir insanı mukaddes iradelerinin organı yapmak için kâfi derecede küçülmeğe tenezzül eylemiş olduğunu farz edelim... Böyle bir elçinin eline, yegâne itimatname olarak birkaç meçhul kişinin önünde göstermiş olduğunu söyledikleri birkaç hâdiseden başka bir vesika vermek ve bütün diğer insanları, bu vesikayı kulaktan işitip öğrenmeğe mahkûm etmek, adilâne bir hareket midir?"⁴

18-19. yüzyılın kendisine özgü edebî ve felsefi üslubuyla güncelleştirilmiş olan bu görüş, aslında İslam düşünce tarihi içerisinde, çok erken sayılabilecek bir dönemde, Berâhime'nin⁵ fikirleriyle karşılaşılınca gündeme gelmişti. Ancak iyi ve kötünün bilinmesinde aklın yeterli olduğunu, bu hususta dinlere ve peygamberlere gerek olmadığını savunan⁶ bu grup, fikri mücadeleyi seven entelektüel Müslüman düşünürler açısından, askerî tehditten çok daha öte bir tehlike arz etmekteydi. Çünkü onlar açısından zihinlere yerleşip kökleşen bazı zararlı fikirlerin atılması; düşmanların askeri operasyonlarla dize getirilmesinden ya da kovulmasından çok daha zor bir şeydi. Şüphesiz bu tehlikeyi sezen ve ona karşı cephe alan entelektüeller arasında Mutezilî düşünürlerin özel bir yeri vardır. Aşağıda onların bu entelektüel mücadelelerinin çarpıcı örneklerinden bazılarını özellikle Kadı Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) *el-Muğnî* adlı eserinin nübüvvet ve mucize konusunu değerlendirdiği XV. cildini esas alarak sunmaya çalışacağız.

³ Tabiî din: "Dünyanın doğal bir dinsel açıklamasının bulunduğu ya da dindarlığın doğal bir insani eğilim olduğu inancıdır. 18. y.y Aydınlanması'nda tabiî din, bütün insanlar tarafından farazi olarak kabul edilen ve mucizeler, ilahî inayet ve ebedî hayat gibi tabiatüstü inançların aksine akla uygun olan inançların simgesi olmuştur... Tabiî din ile Tanrı gibi harici bir otorite tarafından vahyedildiği fikri temeli üzerine oturan ilahî din arasında kesin bir ayrılık vardır. Bu itibarla o, bütün dinlerin içerisinde bulunabilir. Dolayısıyla dinler arasında felsefi düzeyde bir diyalog mümkün iken, teolojik düzeyde bir tartışma çok az olasılıktır. Çünkü vahyin kaynakları farklıdır. İlahî din açısından tabiî din, eğer her halükarda mümkün bir şey olarak düşünülürse, yalnızca ikinci dereceden bir şey ya da alternatif olarak bizzat ilahî dinin kendisine bir hazırlık aşaması biçiminde görülebilir". Bkz., Rosemary Goring, *Dictionary of Beliefs and Religions*, London 1992, 363. Ayrıca bkz., Vahdettin Başçı, a.g.e., 37-45.

⁴ J. Jack Rousseau; *Emil, Yahut Terbiyeye Dair*, çeviren: Hilmi Ziya Ülken, Ali Rıza Ülgener, Salâhattin Güzey, İstanbul 1945, 329-330. Rousseau'nun tabiî din anlayışı için ayrıca bkz., Vahdettin Başçı, a.g.e., 70-73.

⁵ Hindistan'da kutsal metin kabul edilen Vedalar'ın yorumu mahiyetindeki Brahmanlar'da yer alan ve kast sisteminin en üst tabakasını oluşturan Brahmanlarca temsil edilen dini yapı. İslam kaynaklarında el-Berâhime veya el-Berhemiyeye olarak geçer. "Tespit edilebildiği kadarıyla İslam âlimleri içinde Brahmanizm'i reddeden ilk eseri, *Tashîhu'n-nübüvve ve'r-red 'ale'l-Berâhime* adıyla İmam Şâfiî (ö. 204/819) yazmıştır". Maalesef bu eserin muhtevasıyla ilgili bir bilgiye sahip değiliz. Bkz., *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, VI, 329-332. el-Mâverdî, Berâhime'den, alemin hudûsuna inanan, peygamber gönderilmesini ve nübüvveti inkar eden monoteist bir grup olarak söz eder. Kurucuları olan Behr'e nispetle bu ismi almışlardır. Bkz., El-Mâverdî, *A'lâmu'n-nübüvve*, tahkik: Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdâdî, Beyrut 1987, 50. Ancak Şehristânî, bu isimden *Berâhim* olarak söz eder. Bkz., *el-Milel ve'n-nihal*, tahkik: Muhammed Seyyid el-Keylânî, Beyrut 1404 h., II, 251. Berâhime'nin temel inançları için ayrıca bkz., Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûl'l-Hamse*, tahkik: Abdülkerim Osman, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire 1965, 563.

⁶ El-Mâverdî, *A'lâmu'n-nübüvve*, 42.

Berâhime'nin Nübüvvet Müessesesine Yönelttiği Eleştirilerin Başlıcaları

1. A. Berâhime'nin Epistemolojik Açıdan İtirazı

Berâhime⁷, eğer Kadı Abdülcebbar'ın *el-Muğnî'sinin* XV. cildindeki sunumunu esas alırsak, nübüvvet meselesine yönelttikleri itirazlarına öncelikle doğru bilginin mahiyeti açısından yaklaşmaktadır. Bilindiği üzere doğru bilginin önemli niteliklerinden birisi çelişmezliktir. Eğer biz birbiriyle çelişen önermeleri bilgi olarak isimlendirecek olursak, onu kendi cinsinin dışına taşımış, dolayısıyla da bir kısmını cehaletle özdeşleştirmiş oluruz. Deliller için de aynı şeyi söylemek mümkündür. Onlar arasında da çelişme olmaz. Eğer bilginin yöntemleri çelişirse, bu bilgilerin de çelişmesini gerektirir. Bu durumda ne bilgiye ne de ona götüren yöntem güven kalır. Zihin bilinene (*ma'lûm*) ve bilgiye şüpheyle bakınca, bu bizi sofistlerin durumuna düşürür. Artık zorunlu bilgiyle kesbi (*istidlâli*) bilgi arasında bir fark gözetme imkânımız kalmaz.

Berâhime, bu epistemolojik ilkeyi nübüvvete itiraz ederken şöyle kullanır:

"Peygamber göndermek, onlar tarafından ortaya konan birtakım akla aykırı hususları kavramayı gerektirir. Şüphesiz sizin de katılacağınız üzere Allah'ın onları zaten akılda var olanların aynıysa, sırf teyit etme, uyarma ve sakındırma gibi saiklerle göndermesi mümkün değildir. O halde bu peygamberlerin gönderilmesine ilişkin düşüncelerin de yanlış olmasını gerektirir. Çünkü onların gönderilmesi akla aykırılığı içerir. Nitekim peygamber gönderilmesi, bilgi yollarından birisidir. Akıl ise ilimlerden ibarettir. O halde nasıl olur da onlardan birisi diğeriyle çelişebilir? Bunlar arasında bir ihtilaf olmasa bile, akıl onların tasdik edilmelerinin gerekliliğine katılmaz. Hâlbuki size göre onların gönderilmeleri, tasdik edilmelerini gerektirir. Yine akıl bunu çirkin bir iş olarak görürken naslar zorunlu sayar. Yani bu durumda; gönderilen bir peygamber, her şeyden önce sanki bize akla aykırı olan bir şeyi gerekli kılar. Peygamberlerle ilgili durum böyle olunca, hikmet sahibi olan Allah, nasıl olur da onları gönderebilir?"⁸

Berâhime'nin bu yaklaşımı, kısaca naslar ile akıl arasında çelişki bulunduğu varsayımına dayanmaktadır. Onlar biz eğer akıl ile çelişen bir şeyi bilgi olarak kabul edersek, bu takdirde gerçek bilginin mahiyeti hakkında bir karara varamaz ve her şeyden şüphe duyan sofistlerin durumuna düşeriz diyorlar. Şimdi Mutezile'nin bu itiraza ilişkin cevabına bakalım.

⁷ Berâhime'nin itirazlarının özet olarak sunumu için bkz., *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 563-564; Fahrüddin er-Râzî, *el-Erba'în*, tahkik: Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Kahire 1986, II, 75-76. er-Râzî, Berâhime'nin yaptığı türden itirazların, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin gerçekliği delillerle kanıtlandıktan sonra geçersiz olacağını düşünür ve bu yüzden, bizzat nübüvvet meselesinden ziyade Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat şâbedinde deliller sunmaya çalışır. Bkz. a.g.e., II, 76 vd.

⁸ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, (en-Nübüvvât ve'l-Mu'cizât), tahkik: Mahmud el-Hudayrî, Kâhire 1965, XV, 109-110:

1. B. Mutezile'nin Cevabı

Mutezile, sağlam bilgide gelişmenin bulunamayacağı konusunda Berâhime'ye katılır. Ancak gelişmenin ne olduğu konusunda onların büyük bir yanlışlığı içerisinde bulduklarını düşünür: Mutezile, bu konuya özellikle bilginin mahiyeti açısından yaklaşır. Onlara göre bilgi, "*eşyaya ne ise o olarak taalluk eden bir gerçekliktir*" Dolayısıyla farklı nesnelere ilişkin farklı bilgiler bulunabilir ve bunların birbiriyle çeliştikleri düşünülemez. Örneğin, gündüze dair bilgi ile geceye dair bilgi birbirinden tamamen farklıdır. Nasıl ki, bu ikisinin birbiriyle çeliştiğini söyleyemezsek, aklın peygamber gönderilmeden önceki bilgisiyle peygamber gönderildikten sonraki bilgisinin de birbiriyle çeliştiğini söyleyemeyiz. Çelişki yalnızca aynı bilginin aynı zamanda aynı yerde bulunması durumunda ortaya çıkar.⁹ Diğer taraftan Berâhime'nin kendi iddialarına göre akılda olmayan bir şeyi (*peygamberin getirdiklerini*) aklın selameti için akılla eleştirmeleri de bu iddialarının bozukluğunu gösteren en açık bir tutumdur.¹⁰

Ayrıca Mutezile, peygamber göndermeyi bir maslahat olarak kabul eder.¹¹ Kadı Abdülcebbar, bunu şöyle bir örnekle açıklar:

"Peygamber göndermek, maslahat gereği mükellefe hastalık göndermeye benzer. Eğer mükellefin hastalığı esnasında inanması ve böylece iyileşeceğini kabul etmesi gerekli olursa, bu akla aykırı olan bir durumu değil, aksine onunla örtüşen bir durumu ortaya çıkarır. Zira akıllarda bunun mükellefin maslahatı için olduğu fikri yerleşmiştir. Öyleyse kadım olan Allah'ın bunu yapması gerekir. Peygamber göndermek de bunun gibidir".¹²

Ebu Ali el-Cübbâî, diyalektik bir yöntemle Berâhime'nin bu çelişkisini şöyle ortaya koyar: Onlar, bizim nübüvvetin tasdikinin gerekliliği ile ilgili söylediğimiz şeylerin zıtları ile tekzip edilmeleri gerektiğini söylüyorlar. Öyleyse bunun nübüvvet iddiasından önce olması gerekir. Aksi takdirde bu çirkin olur. Bu durumda onların sözleri aklî bir çelişkiyi gerektirir. Çünkü bu, henüz akılda var olmayan bir şeyin yalanlanmasını zorunlu kılar. Yok, eğer bu, akla muhalif değilse ve onunla çalışmıyorsa, o zaman da bizim dediğimiz gibi onun tasdik edilmesi gerekir.¹³

Bu bağlamda onların temel yaklaşımı şudur: Doğrulama ya da yalanlama yalnızca haberin varlığından sonra ortaya çıkar. Henüz ortada bir haber yokken onun yalanlanması ya da doğrulanması mümkün değildir. Bu yüzden herhangi bir kimse, henüz nübüvvet iddiasında bulunmamışken aklen onun mümkün olup olmadığına karar vermek çelişkilidir. Zira henüz akılda olmayan bir şeyi akılda varmış gibi kabul ederek onun üzerinde yorum yapmak aklî değildir.

Nübüvvetin gerekliliğine gelince, bunun en temel belirleyicisi elbette akıldır. Nitekim akıl, nasıl teklifi gerekli kılıyorsa, vahyin (*sem'*) varlığını da

⁹ Kadı Abdülcebbar, a.g.e., XV, 110-111.

¹⁰ A.g.e., XV, 112.

¹¹ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 563. Ayrıca bkz., İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, İstanbul 2002, 313.

¹² *El-Muğni*, XV, 112.

¹³ A.g.y.

gerekli kılar. Aklın, bu her ikisini gerektirmesinde bir zıtlık yoktur. İnsanların tecrübeyle elde ettikleri bilgilerin dışında, onların adetlerine ve değişik hallerine bağlı durumlarda farklılıklar olabilir. Bu farklılıklara bağlı olarak dinin ahkâm kısmında da bazı değişiklikler görülebilir. Bu durum asla dinde çelişki olduğu anlamına gelmez. Elbette akıl sahipleri faydalı bilgiyi (*el-marifet*) haberler, deneyimler ve tecrübeler sayesinde oluşan adetlerin (*olağan şeylerin*) bilgisiyle takviye etmeyi arzu ederler. Bundaki amaçları dünyadaki maslahatı karşılamaktır. Dolayısıyla onlar, din alanındaki maslahatlarda da aynı şeyi düşünürler. Fakat bunlardan ilki mutaat olan haller vasıtasıyla mümkün iken diğeri mutaat olanın dışına çıkmak sureti ile yani ancak olağanüstü hallerin varlığı ile mümkün olabilir. Dolayısıyla bu her iki durumda da şüphe arız olmaz. Eğer her akıllı olan iyi düşünürse şunu rahatlıkla görebilir. Adetlerle ilgili her şeyin yöntemi zanlardır. Olağanüstü olan her şeyin yöntemi ise ilim ve kesin bilgi (*el-yakîn*)dir. Dolayısıyla herkesin bu ilme ve bilgiye tutunması ve böylece zihnindeki şüphelerin ortadan kalkması daha doğru bir tutumdur. Dünyevî maslahatlar, dinî maslahatların daha iyi anlaşılması maksadıyla konulmuşlardır. Bir kimsenin nasıl ki yeme ve içme gibi ihtiyaçlarını karşılaması için ziraat ve sulama işleriyle yorulması ve birtakım sıkıntılara katlanması gerekiyorsa, Ahretteki menziline ulaşması için de itaat fiilleriyle yorulması gerekmektedir. Kısacası insanın dünyevî maslahatlar için sıkıntı çekmesi, aslında dinî maslahat için bir gerekliliktir. Aksi takdirde insan sadece bu dünyadaki maslahatlar için yaratılmış olsaydı bu kadim olan Allah'ın hikmetine uygun düşmezdi. Bu durumda Allah'ın insana hiç sıkıntı çekmeden nimet vermesi çok daha doğru olurdu.¹⁴ Görüldüğü üzere mesele, Mutezile'nin gaibin şahide kıyaslanması ilkesi bağlamında çözülmeye çalışılmıştır.

2. A: Berâhime'nin Peygamberlerin Getirdikleri Esaslar Açısından İtirazı

Berâhime'ye göre nübüvvet meselesinin mümkün olması, peygamberlerin zorunluluğu akılda bulunmayan hususları zorunlu kılmalarını, aklın güzel bulduğu şeyleri de yasaklamalarını mümkün kılar. Onlar bu duruma, kendilerince aklın çirkin gördüğü namaz ve oruç gibi ibadetleri ve aklın güzel bulduğu menfaatler ve lezzetleri örnek olarak verirler. Yine örneğin, hayvan boğazlamak gibi aklın sakındırdığı şeyleri peygamberler mubah kılarlar. Onlar açısından bütün bunların hepsi akla aykırı olan şeylerdir. Hâlbuki hakim olan Allah'ın peygamberlerini yalnızca tecrübe dünyasında akla aykırı olmayan emir ve yasaklarla göndermesi mümkün olabilir. Zira onlara göre, peygamber ve onun aracılığıyla öğrenilen şeyler, tecrübeden (*şâhid*) ayrı durmayan sistematik aklın (*el-akl el-muratteb*) yanında, şahide nispetle gaip konumundadır. Bu bakımdan akıllı kimselere peygamber göndermek yalnızca mevcut sistematik akılla anlaşılacak ve uygulanabilecek şeyler için söz konusu olabilir. Öyleyse nasıl olur da bir peygambe-

¹⁴ A.g.e., XV, 114-115.

rin akla ve onun gerektirdiklerine aykırı şeylerle gelmesi mümkün olabilir?¹⁵

2. B. Mutezile'nin Cevabı

Aklın, Berâhime'nin sorduğu şeyler hakkında bir hükme varması elbette mümkün değildir. Ancak bu durum, -her ne kadar onlar bir güçlük (*meşakkat*) olarak görülseler de- onların çirkin olmasını gerektirmez. Bu tür şeyler yalnızca kendilerinden daha büyük bir güçlüğü ortadan kaldırmadıkları zaman çirkin olurlar. Dolayısıyla akıl onların, ihtiva ettikleri pek çok hayrın yanında, kendilerinden daha büyük bir güçlüğü ortadan kaldırmaları durumunda gerekliliğine hükmedebilir. Zira akıl, menfaatler hakkında, onları bir zarar izlemediği sürece güzel ya da iyi (*hasene*) hükmünü verir. Bu itibarla aklın onları çirkin sayması yalnızca onları bir takım zararların izlemesi durumuna bağlıdır. Sonuç olarak Mutezile, Berâhime'nin bu konu üzerindeki kanaatine katılmamaktadır. Çünkü onlara göre, akıl namaz ve oruç gibi ibadetlerin teklif edilmesinin çirkinliğini onaylamaz. Bu bağlamda, en fazla aklın onları bir bakımdan çirkin diğer bir bakımdan da gerekli gördüğü söylenebilir. Onlara göre aklın bu tür konular karşısındaki tavrı, lezzetlere ilişkin tavrına benzer. Nasıl ki, akıl onlara ulaşmak için birtakım sıkıntılara katlanmayı güzel buluyorsa, başlangıçta sıkıntı veriyor gibi düşünülen bu tür ibadetleri ve uygulamaları, sonuçta elde edilebilecek menfaatlere ulaşmak için de güzel görebilir.

Diğer taraftan, bir menfaatin ardından zararın ya da bir zararın ardından menfaatin doğabileceği her zaman açık olmayabilir ve akıl bunları hemen o anda bilemeyebilir. Bununla birlikte bu sonuçlar her ne kadar gecikse de akıl onların hepsini mümkün görür. Bunu doğru kabul ettiğimizde ve dinin namaz oruç gibi içerisinde birtakım güçlükler bulunan fiillerin büyük zararları önlediğini ve pek çok menfaati beraberinde getirdiğini göz önünde bulundurduğumuzda, bunların gerekliliğinin akıldan başkasına dayanmadığını görürüz. Din bize yalnızca bunların bir yönden sonuçlarını gösterir. Eğer biz bunları akılla bilebilseydik, onların gerekliliği çok daha kesin olurdu. Dolayısıyla şunu söyleyebiliriz; bilgiye ulaşma yolları her ne kadar farklı olsa da bilinene (*ma'lûm*) ilişkin hüküm değişmez. Bu bakımdan, akılla bilindiğinde gerekli olan bir şey, din ile bilindiğinde de gerekli olur. Menfaatler ve lezzetler hakkındaki hüküm de bunun gibidir. Bir şeyin akıl açısından çirkin olması ancak onun zararının menfaatinden daha fazla olmasına bağlıdır. Gerçekte din için de durum bundan farklı değildir.¹⁶

Sonuç olarak söylemek gerekirse Mutezilîler, dinin aklın gerekliliğini kabul etmediği bir şeyi gerekli kıldığı şeklindeki iddiaların hiçbirini makul görmezler ve kabul etmezler. Onlara göre bu konudaki en önemli akfî ölçüt; fiillerden doğan menfaatlerdir. Eğer bir fiilin faydası, zararından çok ise o fiil akıl açısından gerekli ve güzel, aksi takdirde çirkindir. Dinin getir-

¹⁵ A.g.e., XV, 115-116. Ayrıca bkz., Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, II, 251; el-Cüveynî, *Luma'u'l-edille*, tahkik: Fevkiye Hüseyin Mahmud, Lübnan 1407 h., 123; İbnu'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, tahkik: es-Seyyid el-Cemîlî, Beyrut 1985, 83.

¹⁶ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, 116. Bu savunmanın özet bir sunumu için bkz., *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 564; İlyas Çelebi, a.g.e., 314-315.

diği bütün emir ve yasaklara baktığımızda, hepsinin faydasının zararından çok olduğunu görüyoruz. Bu durumu dikkate aldığımızda, Berâhime'nin bu konudaki iddialarının akıl açısından hiçbir geçerli dayanağı yoktur... Bu yüzden onlar din ile akıl arasında görünürde ciddi bir çatışma bulunduğu şeklindeki tüm tezleri benzer argümanlarla reddederler. Bu husustaki temel varsayımları, dinin akla aykırı bir şey getirmediği, tam aksine akla kapalı görünen bazı detayları açığa çıkardığı şeklindedir. Bu açıdan Mutezile'ye göre din, hiçbir zaman aklın bütünüyle çirkin gördüğü bir şeyi güzel ve mubah kabul etmez, güzel ve mubah kabul ettiği bir şeyi de çirkin saymaz. Akıl başlangıçta namaz oruç gibi ibadetlerin gerekli olduğunu bilemeyebilir.¹⁷ Ancak dinin onları getirmesinden sonra, onlardaki pek çok menfaati gördüğünde hemen gerekli olduklarına hükmeder. Kısacası Mutezileye göre fiillere ilişkin her türlü değerlendirme yalnızca onların sonuçlarının dikkate alınmasıyla doğru bir netice verebilir.¹⁸

3. A. Berâhime'nin Dinî Ritüellerin Formatları Açısından İtirazı

Berâhime'nin bu konudaki itirazları da yine akılla din arasında çatışma bulunduğu tezine dayanır. Onlara göre peygamber göndermek, gerçekte aralarında hiçbir fark bulunmayan iki durum arasında bir fark gözetme sonucuna götürür. Örneğin, akıl açısından Ka'be'yi tavaf etmekle diğer herhangi bir yeri tavaf etmek arasında hiçbir fark yoktur. Buna Arafat'ta vakfe yapmak gibi ritüelleri de ekleyebiliriz. Çünkü Allah'a yakınlık, binalara ve şahıslara bağlı değildir. Allah bu fiillerle kendisine tapınılan konumundadır. O halde bunların bazısında birtakım maslahatlar varsa, bu, diğer bazılarında da aynı maslahatların bulunmasını gerektirir. Öyleyse kible ve hac mekânı oluşları açısından Ka'be ile Mescid-i Aksâ ve vakfe açısından da Arafat ve Mina arasında bir fark olmaması icap eder. Akıl bu tür eylemler hakkında bir fark gözetmediği gibi vakitler arasında da bir fark gözetmez. Öyleyse niçin oruç tutmak diğerlerinde değil de Ramazan ayında daha gerekli olsun ki? Bu mantıktan hareket edildiğinde, Berâhime'ye göre ibadetlerin sebepleri hakkında da benzer şeyler söylenebilir: Akıl açısından, maldan zekât hakkının gerekli olduğu miktar, ondan daha fazlası ya da azı durumunda gerekli olmasından uygun değildir...¹⁹

3. B. Mutezile'nin Cevabı

Mutezile, bu tür itirazlara, yine maslahat kavramını ön plana çıkararak cevap vermeye çalışır. Eğer bir eylemde maslahatın bulunduğu görülüyorsa, o eylemin keyfiyeti ya da vakti konusundaki herhangi bir tartışma yersizdir. Önemli olan, belli bir eylem ya da tutumun belli bir yer ve vakitte icra edilmesi durumunda ondan beklenen maslahatın hâsıl olup olmadığıdır. Nitekim bir insan, herhangi bir şeyi bazı durumlarda gerekli görürken aynı şeyi ona benzer olan diğer durumlarda gerekli görmeyebilir. Ör-

¹⁷ Kadı Abdülcebbar, *el-Muhtasar fi Usûli'd-Din*, (Rasâilu'l-Adl içerisinde, neşreden: Muhammed Ammara, Mısır, 1971), I, 235-236. Dinî maslahatların akli delille bilinmeyeceği konusunda bkz., *el-Muğni*, XV, 26 vd.

¹⁸ *El-Muğni*, XV, 117-124.

¹⁹ A.g.e., XV, 125.

neğin, herhangi bir çocuğa bir vakitte seveceği davranmak faydalı olurken diğer bir vakitte olmayabilir. Aynı şeyi, bir kimsenin canının istediği bir şeyi bir vakitte tercih ederken diğer bir vakitte tercih etmemesi durumu için de söyleyebiliriz.

Elbette bu durum, din ve dünya maslahatı üzerine düşünen kimseye kapalı değildir. O halde buradan şu sonuç çıkarılabilir: Herhangi bir teklifteki maslahat, onun cinsine, formatına ve diğer vasıflarına bağlı değildir. Bu bağlamda önemli olan, mevcut duruma ilişkin bilgi (*malum*) ve insanın bu bilgiye ulaşması durumunda akli gereklilikleri yerine getirmeyi tercih etmesidir. Namaz ve oruç örneğini dikkate alacak olursak, mükellefin vaktinde kılınan bir namaz esnasında çirkin işlerden uzak durması imkânsız değildir. O halde o, bu vakitte namazını eda ederse ondan uzak tutulmaz. Ramazan ayında tutulan oruç ve Ka'be'yi tavaf gibi ibadetler için de aynı şeyi söylemek mümkündür.²⁰

Bu açıdan ibadetlerin diğerinde değil de niçin belli bir mekân, vakit ve şekilde belirlendiği sorunu, Allah'ın fiillerindeki âdetini nasıl yürüttüğü üzerinde düşünüldüğü takdirde rahatlıkla gözlemlenebilir. Allah âdetini belli bir fiilde ısrar ederek yürütmektedir. Yoksa onun yerine geçebilecek bir başkasıyla değil. Nitekim tedaviler ve benzeri durumlar hakkında da aynı şey söz konusudur. Bu nedenle, "niçin Allah belli bir ibadeti şu vakitte değil de bu vakitte, şöyle değil de böyle yapmayı emretmiştir" şeklindeki bir soru, "niçin falanca için hastalık maslahat olurken filanca için sağlık maslahat olmuştur" sorusuna benzemektedir. Zaten bu tür durumlarda yalnızca iki alternatif söz konusudur. Allah ya bu tür maslahatların ya da ibadetlerin hepsini bazı vakitlere tahsis edecek ya da hepsine birden tahsis edecektir. O halde o kulların dünyadaki maslahatlarına ilişkin nasıl farklı tercihlerde bulunmuşsa, dindeki maslahatlarına ilişkin de farklı tercihlerde bulunabilir. Çünkü dinî teklifler lütuf kabilindedir.²¹ Mutezile'nin lütuf anlayışında ise, Allah'ın iki fiilin maslahat açısından eşit değerde olduğunu bilmesinden sonra, bunlardan diğeri ile değil de yalnızca birisiyle bizi mükellef kılması mümkün değildir.²² Kısacası, ibadetlerin hemen hepsinde belirleyici olan temel unsur, Allah'ın onların yapılmasında kulları için belli bazı menfaatlerin bulunduğu dair bilgisidir. Bu nedenle onları zaman, mekân ve şekil yönünden eleştirmek, bir anlamda bu ilahî bilgiyi yadsımak anlamına gelecektir.²³

Berâhime, bu tür bir savunmaya, örneğin, eğer namaz kılmak ve oruç tutmak gibi ibadetlerde bir maslahat varsa, bu maslahat sadece belli vakitlerde değil, aksine tüm vakitlerde olmalıdır şeklinde bir itiraz yöneltiyor. Hâlbuki Mutezile'ye göre bir şeyin vacip ya da çirkin oluşunun dayanağını bütün ayrıntılarıyla bilmemiz gerekmez. Bir şeyin vacip oluşuna sebep olan yönü genel olarak bilmemiz, onu bütün ayrıntılarıyla bilmemiz yerine geçer. Bilfiil kulluk, bir maslahatın bulunmasını gerektiren hususlardandır. Tek başına bu durum, kulluğun güzel olması için yeterlidir. Onlar

²⁰ A.g.e., XV, 125-126.

²¹ *El-Muğnî*, XV, 126-127. Keza bkz., Abdurrahman en-Nisâbü'rî el-Mütevelli, *el-Ğunye fi Usulî'd-dîn*, tahkik: İmâdüddin Ahmed Haydar, Lübnan 1406, 148.

²² *El-Muğnî*, XV, 127.

²³ *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 566.

bu hükme, akli gerekliliklere kıyasla varırlar. Durum eğer Berâhime'nin dediği gibi olsaydı, örneğin, bizim adaleti bütün yönleriyle bildikten sonra uygulamamız gerekirdi. Hâlbuki adil olmak için adalet hakkında genel bir malumata sahip olmak yeterlidir.²⁴

Ancak bu çerçevede Berâhime açısından bir itiraz daha söz konusudur: Eğer diyor onlar, namaz ya da oruç ibadetinde, sadece belli vakitlere mahsus bir maslahat varsa, o zaman bu, onlarda söz konusu vakitlerin dışında bir maslahat olmadığı anlamına gelmez mi? Bu durumda nafîle olarak adlandırdığınız ibadetleri nereye koyacaksınız?

Buna Mutezile kısaca şöyle cevap verir. Bir şeyin vacip oluşunun illeti, iki durumda birden bulunmaz. Yalnızca bir durumda bulunur. Allah da sadece bu durumdan dolayı onu vacip kılmıştır. Eğer bu yaklaşıma, o zaman, örneğin, öğle vakti girdiğinde öğle namazı vacip oluyorsa, bu vaktin girişinden önce namaz kılmak çirkin olmaz mı diye itiraz edilecek olursa, Mutezile'nin buna cevabı şöyledir: "Eğer bunda başka bir açıdan bir maslahat varsa, o zaman onun çirkin olması gerekmez. Eğer onda herhangi bir açıdan bir maslahat bulunmasaydı, o zaman onun çirkin olması gerekli olurdu. İşte Allah, namaz ibadetini bu şekilde bir düzene koymuştur. Onun bir kısmı farz bir kısmı da nafîledir. Elbette onda yapılması çirkin olanlar da vardır. Örneğin insan onu bazı açılardan yasak olan vakitlerde ya da şartlarına uygun olmayarak yaptığında bu çirkin olur. İşte yasak olan bu namazların, kendilerindeki maslahatın ortadan kalkmış olmasından ya da bir fenalık (*mefsedet*) bulunmasından dolayı çirkin olmaları mümkündür".²⁵

Diğer taraftan, genel olarak bakıldığında namaz ibadetinde iki açıdan maslahat vardır. Bunlardan ilki bir menfaati elde etmektir ki, bu onun edasıyla hak edilen sevaptır. Diğer de bir zararı ortadan kaldırmaktır ki, bu da onun terkinden dolayı hak edilen cezadır. Eğer namaz ibadeti sadece menfaat açısından maslahat olmuş olsaydı, onun vacipliği güzel olmazdı. Dolayısıyla eğer bir şeyin vacipliğini gerektirecek herhangi bir yön bulunmazsa, hakim olan Allah'ın onu vacip kılması çirkin olurdu. Çünkü bu çirkinliği güzel, güzeli de çirkin kılmaya eşdeğer bir durumdur.²⁶

4. A. Berâhime'nin Dinin Kaynağı Açısından İtirazı

Berâhime, bu itirazında içerik olarak tabii din taraftarlarının günümüzde seslendirdikleri düşüncelerin benzerini söylemektedir. Eğer diyor onlar, sizin iddia ettiğiniz gibi, dinin getirdiği şeyler maslahat oluşları açısından gerekli ise, o zaman Allah'ın bunları bize akıl aracılığıyla öğretmesinin imkânsız olmaması icap eder. Çünkü akıl, bir ilim ve bilgi elde etme yöntemi olarak en sağlam olanıdır. Dolayısıyla insanın peygamber gönderilmesine ihtiyaç duymaması da imkânsız değildir. Özellikle de bu onların nübüvvetini ve getirdikleri dinî esasları bilmede, akılda ve onun delâlet ettiği hususlarda bulunmayan şüphelerin bulunmasından dolayı doğru gözükmektedir. İşte bu durum, peygamberlere ihtiyaç duyulmamasını ve onların gönderilmesinin çirkin olmasını gerektirir. Ya da o zaman, Allah'ın

²⁴ A.g.e., XV, 128-129. Ayrıca bkz., *Şerhu'l-Usûl'il-Hamse*, 565.

²⁵ *El-Muğnî*, XV, 133. Nafîle ibadetlerdeki maslahatlara ilişkin ayrıca bkz., XV, 32.

²⁶ A.g.e., XV, 134.

onlar tarafından bize bildirilen şeyleri, bireysel idrak (*el-kabûl*) yoluyla öğretmeye gücü yetmediğini söylememiz icap eder.²⁷

4. B. Mutezile'nin Cevabı

Mutezile, bu konuda şu hususun açıkça bilinmesi gerektiğini düşünür: Peygamberler vasıtasıyla getirilen teklifle ilgili olarak bilinen hususların, akîl delillerle bilinmesi mümkün olmadığı gibi, onları bilmek, aklın kemali ile alakalı bir durum da değildir. O halde bunların ancak ilahî ya da nebevî hitapla bilinmesi mümkündür. Dolayısıyla bu durum, bir acizlik ifadesi olarak görülmemelidir. Çünkü buradaki imkânsızlık, aklın bizzat kendisinden kaynaklanmaktadır. Hâlbuki acizlik, yalnızca bir şeyin aksinin mümkün olduğu durumlarda, kudret sahibini ona güç yetirmekle nitelendirmediğimiz zaman söz konusudur.

Mutezile, bizzat aklın kendisinden kaynaklanan bu imkânsızlığı ise şöyle açıklar: Elbette Allah, bunları bize zorunlu olarak öğretmeye kadirdir. Bu bakımdan onu acizlikle itham etmemiz mümkün değildir. Ancak bu durumda teklif ortadan kalkmış olacaktır. Zira bilgiler zorunlu olduğu takdirde teklifin bir anlamı kalmayacaktır.²⁸

5. A. Berâhime'nin Mucizelerin Delâleti Açısından İtirazı

Bu son itiraz, peygamberliğin en sağlam kanıtlarından birisi olarak görülen mucizelere yöneltilmiştir. Onlar açısından peygamber gönderilmesinin güzel olabilecek tek yönü vardır. O da maslahatların öğretilmesidir. Peygamber gönderilen kimse ise bunu o peygamberden yalnızca bir delil ile öğrenebilir. Hâlbuki Berâhime'ye göre peygamber olarak gönderilen zatın fiilleri, kendisinin Allah'ın peygamberi olduğunu kanıtlamak için yeterli değildir. Bu konuda Allah'ın fiilleri de onun peygamber olduğunu kanıtlamak için delil olarak gösterilemez. Çünkü bir failin fiili ancak kendi durumu için bir kanıt olabilir, yoksa başkasının durumu için değil. Bu bağlamda, başkasının durumuna delâlet eden bir şey varsa, bu yalnızca hitap türünden bir şey olabilir. Fakat bizzat hitabın kendisi de delil olabilmesi için yeterli değildir. O da ancak failinin hikmetinden dolayı delil olabilir. İşte Berâhime, bu noktada ikircikli bir durumla karşı karşıya kaldıkları kanaatindedirler. Biz diyorlar onlar, "bir peygamberin peygamber oluşunu bilmeden önce, söz konusu hitabı ve onun doğruluğunu bilemeyiz. O halde bizzat peygamberin bu hitap için bir delil olması mümkün değildir".²⁹

Onlar açısından böyle bir itiraz karşısında ileri sürülebilecek tek ciddi seçenek vardır: O da bu nebevî hitabın doğruluğuna, onların harikulâde olarak gösterdikleri mucizelerin delâlet ediyor olmasıdır.³⁰

Berâhime'nin buna itirazı ise şöyledir:

²⁷ A.g.e., XV, 139.

²⁸ A.g.e., XV, 139-240.

²⁹ A.g.e., XV, 146.

³⁰ *Şerhu'l-Usûl'il-Hamse*, 568.

"Mucizenin peygamberin iddiasına, onun bu davasında doğruluğunu kanıtladığının bilinebileceği bir tarzda taalluk etmesi mümkün değildir... Çünkü mucize, insanların imkânları dâhilinde olan veya onlarda belli mizaçların ve hilelerin bulunduğu bir sırada meydana gelen bir şey olabileceği gibi, Allah onu onlarda kendi fiillerini icra ettikleri bir sırada gerçekleştirmiş de olabilir. Fakat buna imkân verildiğinde, o zaman da olağan işlerin sınırlandırılma ihtimali zayıflar, yani hangi fiilin olağan hangisinin olağanüstü olduğunu ayırt etmek güçleşir ve böylece çelişkili bir durum ortaya çıkar. Sonuç olarak peygamberlerin gönderilmesiyle ilgili bize bilgi veren delilin doğrulanması tam olarak gerçekleşmediğine göre, peygamber göndermenin doğru olmadığına dair sözümüz gerekli olur".³¹

Kısacası Berâhime'ye göre, insanların kendi mizaçlarından ya da hile yeteneklerinden kaynaklanan fiilleriyle mucize oldukları iddia edilen fiilleri birbirlerinden ayırt etmek mümkün olmadığı için, mucizenin nübüvvetin bir kanıtı olarak kullanılması makul değildir.

5. B. Mutezile'nin Cevabı

Mutezile bu konuda, akla gelebilecek muhtemel itirazları dikkate alarak tek tek cevaplamaya çalışır. Biz burada bunların sadece daha önemli gördüğümüz bazılarını zikretmekle yetineceğiz.

Mutezile açısından öncelikle tasdik konumunda olan mucizenin hangi açıdan delil olduğunun bilinmesi gerekir. Onlara göre mucize, onu icra eden peygamberin doğruluğuna, herhangi bir fiilin failinin kudretine işaret etmesi gibi delâlet etmez. Aksine mucizede uzlaşım (*muvâda'a*) türünden bir delâlet söz konusudur. Bu uzlaşım da ancak peygamberden peygamberlik iddiasında bulunduğu sırada talep ettiği mucizenin ortaya çıkmasıyla gerçekleşir. Bu bir anlamda Allah'ın yalnızca böyle bir iddiada bulunan kimseyi doğrulamak maksadıyla ona vermiş olduğu destek kabilinden bir şeydir. Eğer durum başka türlü olsaydı, böyle bir delâletten söz edilemezdi.³²

Bu açıdan, durum Berâhime'nin zannettiği gibi herhangi bir fail ile fiili arasındaki ilişkiye indirgenemez. Yani burada mucize fiilini gerçekleştiren, bizzat iddia sahibinin kendisi değildir. Eğer öyle olsaydı, Berâhime haklı olabilirdi. Hâlbuki burada bir iddiada bulunan ve onun bu iddiasında doğru olduğunu onaylamak maksadıyla gösterilen bir mucize söz konusudur. Dolayısıyla bu bağlamda sorgulanabilecek tek nokta, mucize kabilinden ortaya konan fiilin gerçekten o fiile kaynaklık eden peygamberin bizzat kendi fiili olup olmadığına bilinebilme imkânıdır.

Şu halde bu çerçevede, her şeyden önce, Allah'ın peygamberinin peygamberlik iddiasındaki doğruluğunu yalnızca mucize aracılığıyla onaylayabileceğinin bilinmesidir. Mutezile, bu hususu şöyle açıklar:

"Allah'ın, elçisine risalet görevini yüklemeyi murat ettiğinde, hitabını, onun yalnızca kendisi tarafından olduğunun bilinmesi için ya mucize

³¹ *El-Muğnî*, XV, 146.

³² Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, 164; *el-Muhtasar fî Usûli'd-Din*, I, 137.

olacak şekilde ya da bir mucize ile birlikte yapması gerekir. Allah'ın ilahî hükümlere bu iki yoldan başkasıyla delâlette bulunması mümkün değildir. O, ya bizzat mucize olan ya da bir mucize ile birlikte bulunan bir hitapta bulunur. Diğer bir ifade ile O, doğruluklarına mucize ile delâlette bulunduğu peygamberlerin sözleriyle hitap eder. Eğer O, bunun dışında başka bir şeyle onların doğruluklarına delâlet ederse, bu, Kur'ân'ın tevhit ve adalet ilkesine delâleti kabilinden bir tekit olur. Evet, bu tekit olarak görülebilir. Çünkü adalet ve tevhidin akli delillerle bilinmesinin daha önce olması gerekir. Dolayısıyla mucizeler hakkında da aynı şeyler söylenebilir. Mucizelerden sonra, (ilâhî) hitabı tasdik etme söz konusu olur".³³

Bu paragrafı şöyle özetleyebiliriz: Nasıl ki Kur'an, aklın tevhit ve adalet konusundaki çıkarımlarını teyit ediyorsa, mucizeler de aynı şekilde peygamberlerin sözlerini teyit eder.

Buraya kadar anlatılanlar, aslında peygamberlerin peygamberlik iddialarındaki doğruluklarının teyidi ve tasdikinde mucizeye gerek duyulup duyulmadığı ile ilgilidir. Berâhime'nin, mucizelerin mahiyeti ve delâlet oluş tarzları hakkında da önemli sayılabilecek itirazları vardır: Bunlardan birisi, mucize türünden şeyleri, peygamberlerin dışında sâlih ve sâdik kimselerin de göstermiş olması, diğeri de onları bizzat müşahede edenlerin dışındaki kimselerin onlar hakkında sadece haberler yoluyla bilgi alabilmesidir. Haberleri bilgi kaynağı olarak görmeyen kimseler için mucizelerin sürekli olarak tekrar edilmesi gerekmektedir. Hâlbuki böyle bir durum söz konusu değildir. Diğer taraftan mucizelerin bizzat mucize oluşlarının bilinmesi de olağan hadiselerin nasıl cereyan ettiklerinin tam olarak bilinmesine bağlıdır. Muhtemeldir ki, onların yaptıkları şeyler olağandır da biz onların nasıl cereyan ettiklerini bilmiyoruzdur. Ancak eşyanın gizli ve kapalı yönlerinin de tam olarak bilinmesi mümkün değildir. Berâhime'ye göre bu bağlamda en çok kuşku uyandıran husus, bizim mucize olarak nitelendirdiğimiz hadiselere, her akli başında olan kimsenin bunları yapmaya bir meziyeti, uzmanlığı ve uygun mizacı olan herkesin güç yetirebileceği konusundaki kanaatidir.³⁴

Mutezile, bu tür itirazların, öncelikle mucizelerin delâlet yönünün zorunlu olmadığı, bunun inceleme ve araştırmaya bağlı bir durum olduğu kabul edildiğinde anlamını yitirdiği kanaatindedir. O halde burada yapılabilecek en doğru şey, gerçekten de onların mucize olup olmadıklarının iyice incelenip araştırılmasıdır.³⁵

Bu noktada Kadı Abdülcebbar'ın ısrarla üzerinde durduğu bir hususu hatırlatmakta fayda vardır. Ona göre mucizeyi, Allah ile elçisi arasında oluşturulmuş özel bir uzlaşım (*muvâda'a*) olarak görmek gerekir. Sanki Allah'ın elçisi, peygamberlik iddia ettiği sırada, "ya Rabbi, eğer ben davamda haklı isem beni mucizenle tasdik et" demekte, Allah da o esnada

³³ A.g.e., XV, 164.

³⁴ A.g.e., XV, 166-67. Bu tür itirazlar ve cevapları için ayrıca bkz., İbnu'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, 83 vd.

³⁵ *El-Muğnî*, XV, 167.

onun bu davasındaki doğruluğunu tasdik kabilinden bazı mucizeler göndermektedir. Bu bir anlamda, bir efendinin hizmetçisine "elimi başıma koyduğumda bil ki, senden su istemekteyim" dediğinde hizmetçisi ile kendisi arasında özel bir işaret dili belirlemiş olmasına benzer. Yani peygamberlik iddiasında bulunan kimse, adeta önceden oluşturulmuş bir işaret diline uygun olarak Allah'tan mucize talep etmekte, bu mucize gerçekleştiği zaman da söz konusu iddianın doğruluğu Allah tarafından onaylanmış olmaktadır.³⁶

Bu aşamadan sonra sıra, mucizenin nübüvvet delil oluşunun şartlarına gelmektedir. Bunun iki önemli şartı vardır: Birincisi, söz konusu mucizenin Allah tarafından gerçekleştiğini; diğeri de onun olağan hadiselerin dışında bir şey olduğunu bilmemizdir. İşte bu iki şart bir araya geldiğinde, biz biliriz ki, peygamberlik iddiasına bağlı olarak gerçekleşen şey, tasdik kabilindedir.³⁷

Bu bağlamda belirleyici olan husus, mucizenin insanın kapasitesinin dışında ve Allah tarafından olduğunun bilinmesidir. Peki, bu ne ölçüde mümkündür. Kadı Abdülcebbar'a göre bizim bir şeyin yalnızca Allah tarafından gerçekleştirilen bir mucize olduğunu bilmemiz, onun hem cinsinde hem de sıfatlarında bir benzerine başkalarının güç yetirememiş olmasıyla mümkündür. Eğer herhangi bir şey peygamberlik iddiasında bulunan bir zatın elinde bu şekilde gerçekleşmişse, o, söz konusu bu iddiayı tasdik kabilinden gerçekleşen bir mucizedir. Eğer böyle bir şey onun davasına delil olabilecek tarzda yalnızca kendisinden meydana gelmiş olsaydı, bunun benzerinin başka insanlar tarafından da gerçekleştirilmesi mümkün olurdu.³⁸

O halde mucize olarak takdim edilen şeyin olağan hadiselerle aykırı olması gerekir ki onun Allah tarafından gerçekleştirilmiş olduğu bilinebilsin. "Eğer bir peygamber, 'benim risâlet konusunda iddia ettiğim hususlarda doğruluğuma kanıtım, güneşin vaktinde ufukta doğmasıdır' derse ve bu da gerçekleşirse, bununla onun doğruluğu bilinemez. Çünkü bu olağan bir durum olduğundan onun peygamberlik iddiasıyla ilintilendirilmesi mümkün değildir. Aynı şekilde söz konusu davasına, eşinin vaktinde doğum yapmasını gösterirse, bu da olağan bir durum olduğundan doğru değildir. Fakat bu iddiasına, eşinin hamileliğinin ilk ayından sonra doğum yapmasını delil olarak gösterirse bu olağan üstü bir durum olduğundan onun bu davası için bir delil olur. Yine davasına, çocuğunun tıpkı annesinin rahminden çıkıyormuşçasına bir duvardan çıkışını delil olarak gösterdiği takdirde de bu onun için bir delildir. Fakat eğer çocuk annesinin rahminden vaktinde doğarsa bunun bir delil olma niteliği yoktur."³⁹

³⁶ A.g.e., XV, 168-169.

³⁷ A.g.e., XV, 171.

³⁸ A.g.e., XV, 201.

³⁹ A.g.e., XV, 202; *el-Muhtasar fî Usûlî'd-Din*, I, 237; *Şerhu'l-Usûlî'l-Hamse*, 571. Kadı Abdülcebbar bu bağlamda, ölünün diriltilmesi, körün ve cüzamlı (*ebres*)ın iyileştirilmesi, asanın yılanla dönüştürülmesi, denizin yarılması ve Kur'an gibi mucizeleri örnek olarak gösterir. Bkz., *Şerhu'l-Usûlî'l-Hamse*, 568-569. Hz. Peygamber'in mucizelerinin Onun risâletine delâleti ile ilgili ayrıca bkz., *Resâilu'l-Câhız* (Hücecü'n-Nübüvve), tahkik: Asdüsselam Muhammed Harun, Beyrut 1991, III, 266-269. Câhız, Hz. Peygamber'in risâletinin delilleri arasında, Onun güzel ahlâkını da zikreder. Ona göre Hz. Peygamber'in sahip olduğu ahlâkî ke-

Kadı Abdülcebbar'ın vermiş olduğu bu örnekleri dikkate aldığımızda, rahatlıkla Mutezile'nin olağan olan ve olmayan ile neyi kastetmiş olduklarını anlayabiliriz. Sürekli olarak mutata bir şekilde tekrar eden olayların dışında kalan her olayı, cins ve nitelik olarak olağanüstü görebiliriz.

Ancak bu noktada, daha önce zikrettiğimiz gibi bu türden olayları bazı salih ve sadık kimselerin de göstermelerinin aklen mümkün olduğu şeklinde bir itiraz söz konusudur. Onların bu itiraza verdikleri cevapları, kısaca, söz konusu mucizenin yalnızca peygamberlik iddiasında bulunan zatın elinde ya da onun şahsında, başka hiçbir kimsenin güç yetiremeyeceği bir tarzda gerçekleşmesi şeklinde özetleyebiliriz. Evet, diğer bazı kimseler de mutata olana aykırı olan hadiseleri gerçekleştirebilirler. Fakat bunların hiçbirisi, peygamberlik iddiasında bulunan zatın gerçekleştirdiği türden değildir. Onların hiçbirisi peygamberleri bu konuda taklit edememiş, onların gerçekleştirdikleri mucizelerin bir benzerini gerçekleştirememişlerdir.⁴⁰

Kadı Abdülcebbar, buna en bariz örneklerden birisi olarak Kur'an'ı gösterir. Kur'an, bütün Araplara belagat ve fesahatte en mükemmel olduğu hususunda meydan okumuş, buna karşın onlardan bu iddianın geçersizliğini göstermek için büyük bir ısrarla var gücüyle çalışan hiç kimse, onun bir benzerini, hatta bir parçasının bile bir benzerini getirme imkânı bulamamıştır. Bu da yılanı dönuşen asanın Hz. Musa'nın nübüvvetine delil olması gibi, Hz. Muhammed'in peygamberliğine bir delildir. Çünkü Allah, mizaçları itibariyle fesahate yatkın olan ve bu konuda birbirleriyle yarışmayı adet edinen bu adamları, gönüllerinde hiçbir şüphe kalmaması için bu tür bir meydan okumayla yarışmaya davet etmiştir.⁴¹

İbrahim en-Nazzam (ö. 223/838), bu hususta Kur'an'ın iki önemli özelliğine dikkat çeker: Bunlardan birincisi Kur'an'ın gayba (*geleceğe ve gizli olana*) dair haberler içermesi⁴²; diğeri de meydan okuduğu⁴³ halde insanların ve cinlerin Onun bir benzerini meydana getirememiş olmasıdır.⁴⁴

Bu tür mucizelerin daha sonraki nesillere haberler yoluyla aktarılmasına gelince, Mutezile bu konuda, yalan üzerine birleşmeleri aklen mümkün olmayan⁴⁵ bir topluluğun verdiği haberlerin kesin bilgi ifade ettiğini, dolayısıyla buna itiraz etmenin görmediğimiz ülkeler hakkında bize bilgi

male ve fazilete, Ondan önce hiç kimse sahip olmadığı gibi Ondan sonra da herhangi bir kimsenin sahip olması mümkün değildir. Bkz., a.g.e., III, 280-281.

⁴⁰ Bkz., *el-Muğni*, XV, 182-196, 203; İlyas Çelebi, a.g.e., 317.

⁴¹ Kadı Abdülcebbar, *el-Muhtasar fi Usûli'd-Din*, I, 238-239. Kur'an'ın icazı konusunda ayrıca bkz., *Resâilu'l-Câhiz* (Hucecü'n-Nübüvve), III, 229, 251, 277, 278; İlyas Çelebi, a.g.e., 319.

⁴² Gaybî bilgi içeren ayetler için bkz., en-Nur, 24/55; el-Fetih, 48/16; er-Rûm, 30/2-4. Kalplerde saklı olanlara işaret eden ayetler için bkz., Âl-i İmrân, 3/61; el-Cumua, 62/6-7.

⁴³ El-İsra, 17/88.

⁴⁴ Bkz., Ebu'l-Huseyn el-Hayyât, *el-İntisar*, Matba'atü'l-Kasullikiyye, Beyrut 1957, 28-29.

⁴⁵ Câhiz, yalan üzerine birleşmenin imkânsızlığını, haberlerin tabiatları ve amaçları farklı olan kişiler tarafından aktarılmış olmalarına bağlar. Birbirlerini görmemiş ve birbirleriyle yazışmamış kişilerin aynı amaçta birleşmeleri mümkün değildir. Dolayısıyla bu tür kişilerin yalan üzerine birleşmelerini mümkün görmek makul değildir. Çünkü böyle bir durum söz konusu olmuş olsaydı, bu bir şekilde ortaya çıkar ve bilinirdi. Bkz., *Resâilu'l-Câhiz* (Hucecü'n-Nübüvve), III, 240-241. Ayrıca bkz., Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, Ankara 2004, 117-118.

verenlerin haberlerini yalanlamakla eşdeğer olduğunu söylemektedir.⁴⁶ Kadı Abdülcebbar'a göre yalan üzerine birleşmeleri mümkün olmayan topluluk, asgarî beş⁴⁷ kişidir. Dolayısıyla bu sayının altındaki kişilerin verdiği haberler muteber değildir. Ayrıca bu kişilerin, istidlâli olarak değil de bizzat zorunlu olarak edindikleri bilgileri nakletmiş olmaları gerekir. Bu çerçevede mesela, çok sayıda topluluğun Allah'ın birliği ve adaleti konusunda bize vermiş oldukları haberî bilgi, zorunlu bilgiyi ifade etmez. Çünkü onlar bunu zorunlu olarak değil, istidlâli olarak bilmektedirler.⁴⁸

Sonuç

Mutezile açısından peygamberlik müessesesine yöneltilebilecek muhtemel bütün itirazları savmanın üç temel dayanağı vardır. Bunlardan birincisi, aklın nefsin kendisi için yararlı ve zararlı olan şeyleri bütün detayları ile bilmeye ve neyin lütuf olup neyin de olmadığını tam olarak ayırt etmeye güç yetirememesinden dolayı ona bu konularda bir nevi rehberlik edebilecek peygamberlerin varlığına duyulan ihtiyaçtır. İkincisi, bu ihtiyaca binaen gönderilen peygamberlerin iddialarını kanıtlayan mucizeler ve üçüncüsü de bu mucizelerin bizlere inkârı mümkün olmayan bir şekilde aktarılmış olmalarıdır.

Onlar bu üç temel esası savunurken, özellikle peygamberliğe dair en somut kanıt olarak gösterilebilecek olan mucize üzerinde fazlasıyla dururlar. Bu bağlamda ileri sürdükleri en güçlü sav, mucizelerin yalnızca peygamberlik iddiasında bulunan kimselerin zatlarına ilintili olarak gerçekleşmiş olmasıdır. Bu onlar için, Allah'ın, o kimsenin iddiasındaki doğruluğunu onayladığı anlamına gelmektedir. Mucizeleri diğer insanların yaptıkları hilelerden ve hokkabazlıklardan ayıran en temel ölçüt, onların bir benzerinin başka insanlar tarafından tekrar edilememiş olmalarıdır. Her peygamberin kendisine özgü bir mucizesi vardır ve bu mucizeler bir başkası tarafından aynıyla tekrar edilememişlerdir. Geriye bizzat bu mucizeleri görmeyip onları haber yoluyla öğrenenlerin, bu bilgilerinden nasıl emin olabilecekleri kalmaktadır.

Mutezile'ye göre bu noktada, Hz. Peygamber'in nübüvveti diğer peygamberlere nispetle çok daha açık ve sağlam kanıtlarla ispatlanmaktadır. Çünkü bizzat O, Kur'an ile çağdaşlarına meydan okumuş ve onları onun bir benzerini getirme konusunda aciz bırakmıştır. Onun bu meydan okuyuşu, bütün asırlara yöneliktir. Hala bu meydan okumaya cevap verilemediğine

⁴⁶ *Resâilu'l-Câhız* (Hücecü'n-Nübüvve), III, 240. Fahrüddin er-Râzî de Hz Muhammed'in peygamberliğinin gerçekliği için ileri sürülebilecek en güçlü delilin, Onun gösterdiği mucizeler olduğu kanaatindedir. Bu mucizeler, gerçek bir bilgi kaynağı olduklarında hiçbir şüphe olmayan mütevâtir haberler yoluyla bizlere aktarılmışlardır. Dolayısıyla bunları ilk görenlerle, onları mütevâtir haber yoluyla öğrenenler arasında bilginin sağlamlığı açısından bir fark yoktur. Örneğin, bir beldenin varlığını bizzat onu görenek öğrenen kimseyle, onu görmeden yalan söyleme ihtimali bulunmayan bir topluluğun haberiyle öğrenen kimsenin bilgisi aynı ölçüde bir kesinliğe sahiptir. Bkz. *el-Erba'in*, II, 80.

⁴⁷ Aslında Mutezile arasında bu sayı meselesi ihtilafıdır. Bu konuda 4'ten 300'e kadar farklı sayılar telaffuz edilmektedir. Fakat bu konuda genel olarak sayının adet ve alışkanlığa göre bilgi ifade edebilecek miktarda olmasına itibar edilmiştir. Bkz., Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 116.

⁴⁸ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 768; *el-Muğni*, XV, 356.

göre, Kur'an'ın icazı konusunda hiçbir tereddüt kalmamaktadır. Diğer mucizelerin tevatür yoluyla nakline gelince, bu konuda aklın aradığı ölçüler bellidir. Bu ölçülere uygun herhangi bir haberi inkâr etmek, bizzat aklın bir bilgi kaynağı olarak inkârına eşdeğer bir durumdur.

Kısacası, Mutezile'ye göre, peygamberliğe duyulan ihtiyaç aklen sabit olduktan ve peygamberlik iddiasında bulunan zatın da peygamberliği mucizeler ile kanıtlandıktan sonra, onun getirdiği esaslara itiraz etmek tutarlı bir tutum değildir. Çünkü akıl, her ne kadar iyi ve kötüyü ayırt edebilse de, nefis için neyin faydalı ve neyin de zararlı olduğunu bütün detaylarıyla bilemez. O halde ibadetlerin, zamanları, mekânları ve şekilleri konusunda yöneltilen itirazlar yersiz ve anlamsızdır. Bu konuda, akıl açısından, kulları için bütün maslahatları en iyi şekilde bilen Allah'a güvenmek ve Ona teslim olmaktan başka çare yoktur.

Nahl/16 Sûresinin 90. Ayetinin Tefsîri*

Yazan: Debrelî Vildân FÂİK (1853-1924)**

Hazırlayan: Doç. Dr. Mustafa ÖZEL***

Özet

Bu çalışmada, Debrelî Vildân Faik'in Nahl suresinin 90. ayetinin tefsiri hakkında yazmış olduğu risâleyi neşretmekteyiz. Giriş kısmının ardından eseri yayınlarken izlediğimiz yöntem ile yazarın yöntemi hakkında bilgi verdik. Risâlenin kaynaklarından bahsettikten sonra metnin edisyon kritiği yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Debrelî Vildan Faik, Tefsir, Nahl Suresi, Yazma

Abstract

In this study, we publish the manuscript pamphlet of Dabrali Wildan Faik on the commentary of the verse 90 of Nahl Chapter. After the introduction, we have given information about our method which we followed in the study, and also about the writer's method. After that we mentioned the sources of the pamphlet. Endly, the text of the pamphlet comes.

Key Words: Dabrali Wildan Faik, Commentary, Chapter Nahl, Manuscript

Giriş

Yayına hazırladığımız bu eser, son dönem Osmanlı tefsir tarihinden klasik bir tefsir örneğini oluşturmaktadır. Daha önceki çalışmalarımızda ulaşamadığımız bu risaleyi, yazarın, Medresetü'l-Vâiz'in öğrencileri için hazırladığı, kapağındaki ifadesinden,¹ anlaşılmaktadır. Türkçe olan tefsir, sadece tek nüshadır. Hacı Selim Ağa Kütüphanesi Hüdai Efendi bölümünde, 122 demirbaş numarada kayıtlı olan eser, hem varak [(1/b) (8/b)]

* Bu risalede yer alan Farsça yerleri tercüme etme nezaketini gösteren Sayın Dr. Bekir Özcan Bey'e teşekkürü bir borç bilirim.

** Yazarın hayatı ve eserleri hakkında bkz.: Özel, Mustafa, "Debrelî Vildân Fâ'ik ve el-Multekat fî usûli't-tefsîr", *İslâmiyât*, Cilt: 2, Sayı: 4 (Ekim-Aralık), Ankara 1999, s. 223; Özel, Mustafa, *Son Dönem Osmanlı Tefsir Tarihinden Bazı Portreler -I-*, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: XV (Kış-İlkbahar), İzmir 2002, s. 67.

*** Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı.

¹ Vildân Fâik, burada şöyle demektedir: "قررتها في مدرسة الواعظين أربع دروس. فلما ورد الأمر بالترك، تركتها و انزويت و فوضت أمري وأمر الآخر إلى الله" "Bunu Medresetü'l-Vâ'izin'de, öğrenciler için dört ders olarak tkrir etmiştim. Dersi bırakma emri geldiğinde, orayı terk ettim, inzivaya çekildim. Kendi işimi ve diğerinin işini Allah'a havale ettim." Yazar, buradaki son cümlesiyle, zamanın Şeyhülislâm'ı olan Musa Kazım ile aralarında cereyan eden olaylara atıfta bulunmaktadır. Geniş bilgi, için bkz.: Özel, *Debrelî Vildân Fâ'ik ve el-Multekat fî usûli't-tefsîr*, s. 223 vd.

hem de sayfa [15] olarak numaralandırılmıştır. Her sayfada on beş satır yer almaktadır. Her satırda, ortalama olarak, on üç kelime bulunmaktadır. Yazı, fazla zorlanmadan okunabilir niteliktedir. Kapağında, '1' numaralı dipnotta zikrettiğimiz ifadeden başka, risalenin içeriği hakkında bilgi veren şu ifade yer almaktadır: "**Risâle fî tefsîri kavlihî te'âlâ 'inne'llâhe ye'müru bi'l-'adl', el-âyeh.**"² Eserin sonunda, sadece yazarın ismi yer almakta olup ferağ kaydı bulunmamaktadır.

Vildân Fâik, bu eserinde, Osmanlı ilim çevrelerinde baskın ve hâkim olan bir dil ve üslup kullanmaktadır. Türkçe olan çalışmada, zaman zaman kaynaklardan Arapça ve Farsça nakiller yer almaktadır. Yazar, belki de, talebeyi ve bunların düzeyini göz önünde bulundurduğundan, bunları tercüme etme ihtiyacı duymamıştır.

Eseri Yayına Hazırlamadaki Yöntem

Tefsiri yayına hazırlarken, şu hususları göz önünde bulundurduk:

- 1- Metindeki Arapça metinleri orijinal haliyle, Farsça ibareleri ise Latin harfleriyle italik olarak yazdık.
- 2- Arapça ve Farsça yerlerin (ayet, hadis, şiir vb.) çevirilerini, metni anlamada okuyucuya yardımcı olsun diye, dipnotta verdik.
- 3- Ayet ve hadislerin yerlerini, ilgili kaynaklardan gösterdik.
- 4- Varak numarasını, parantez içerisinde, örneğin (3/a) şeklinde, belirttik.
- 5- Uygun gördüğümüz yerlerde metni, paragraflara böldük.
- 6- Ayetin bölümlerini, içinde geçen kavramları vurgulu olarak yazdık. Yazar, ayetin tefsirinde, son üç kavramın üzerine 'çizgi' koyarak dikkat çekmek istemiştir.
- 7- Başlık tarafımızdan konmuştur.

yazarın Yöntemi

Vildân Fâik, bu ayet-i kerimede yer alan, üçü emir üçü de nehy, toplam altı kavramın tefsirini yapmaktadır. Risalenin hem başında hem de sonunda, ayetin anlam yoğunluğunu ve derinliğini anlatan ve ayetin faziletini ifade etmekte olan Abdullah b. Mes'ûd'un (ö. 32/652) bir sözüne yer verilmektedir. Yazar, kavramın önce sözlük, sonra terim anlamını vermekte, bazen genel bir yorum yapmakta, son olarak da işârî bir tefsirde bulunmaktadır.

Risâlenin Kaynakları

Bu ayet tefsirinin iki önemli kaynağı bulunmaktadır. Bunların ilki, kavramların sözlük anlamlarını verirken kullandığı Mütercim Âsım'ın (1755-1819) **Kâmûs Tercümesi**'dir. Vildân Fâik, bu eserin adını, bir kez,

² "(Bu), Allah Te'âlâ'nın 'inne'llâhe ye'müru bi'l-'adl', ayetinin tefsîri hakkında bir risâledir."

“adl” kavramını izah ederken vermektedir. Biz yaptığımız karşılaştırma neticesinde, risale sahibinin diğer kavramların tefsirlerinde de, aynı luğatı kullandığını belirledik ve bunların yerlerini, okuyucu karşılaştırma imkânı bulabilsin diye, dipnotta verdik. Yazarın diğer kaynağı ise, İsmâîl Hakkî Bursevî'nin (1653-1725) **Rûhu'l-Beyân** adlı tefsiridir. Envâru't-Tenzîl ise, müfessirin diğer bir kaynağıdır. Tefsirin sonunda, söz konusu ayetin tefsirini, Kâdî Beydâvî'den (ö. 685/1286) harfiyen iktibas etmiştir. Okuyucu, Vildân Faik'in üslubundan, eserin dördüncü bir kaynağı daha, (**et-Te'vilâtü'n-Necmiyye**), olduğu izlenimine kapılabilmektedir. Oysa Vildân Fâik'in bu kitap adı altında yaptığı alıntılar, Rûhu'l-Beyân'dandır. Bu eser, Bursevî'nin en önemli işârî tefsir kaynağıdır. Hala, kütüphanelerde yazma olarak bulunmakta, yayınlanacağı günü beklemektedir.³

(Metin)

(1/b) Bismillâhirrahmânirrahîm.

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ
يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

Bu âyet-i celîle, İbn Mes'ûd'un (ö. 32/652) rivâyetince, Kur'ân-ı celîlede vâkî' âyâtın cümlesinden ziyâde, hayr ve şerri câmi'dir. Denilebilir ki, cümle Kur'ân, hemân bu âyetden ibâret olsa, her şeyi beyâna kâfi ve bütün 'âlemîne hidâyet ve rahmete vâfidir. Bu âyet-i celîle, dînî, siyâsî, ictimâ'î, ahlâkî, dünyevî, uhrevî, kâffe-i se'âdet-i beşeriyeyi câmi', 'azîm bir kânûn-ı semâvîdir. Bu âyet-i kerîmede mezkûr umûr-ı sitteden üç evvelkisi, me'mûrun bihâ; üç sonrakisi, menhiyyün 'anhâdır. Me'mûrun bihânın her biri, yekdigere muğâyir umûr-i hayriyyedir. Menhiyyün 'anhâ olanlar dahî birbirine muğâyir şürûr ve mefâsiddir. Ve şu muğâyeret, 'atf icâbâtındandır. Müfredâtın medlûlâtı izâh idilmedikçe, âyetin muhtevî olduğu hikemiyyât tezâhür idemez. Bir hatîb, bir vâ'iz kelimât-ı Kur'âniyyenin me'ânî-i luğaviyye ve şer'iyyesine, ve delâlât ve işârâtına vâkîf olmadıkça, ne kadar vüs'at-i karîhaya, vüs'at-i beyâna mâlik olsa bile, mevzû' dâiresinde söz bulamaz. Gerçi tefsîr-i Kur'ân rivâyetdir, dirâyet degildir. Lâkin bize göre, dirâyet, rivâyetin mebnâ 'aleyhidir. Müfessirîn-i muhakkikîne göre rivâyet, dirâyetin **(2/a)** mebnâ 'aleyhidir. Müfessir-i hakîkî Hazret-i Muhammed sallâ'llâhü 'aleyhi ve sellem Efendimiz'den tefsîre müte'allik vârid ve rivâyet olunan cem'î ehâdis-i şerîfeyi ihâta, bizim için emr-i 'asîrdir. Binâen'aleyh, kavâ'id-i fenniyye i'ânesiyle, ah-kâm-ı Kur'âniyyeye vukûf, dirâyetdir.

³ *Necmüddin Dâye*, 573/1177'de doğdu. İslam dünyasının birçok bölgesinde ilim için seyahat etti. 35 yıl Anadolu'da kaldı, Kayseri, Sivas ve Konya'da bulundu. 654/1256'da Bağdat'ta vefat etmiştir. *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*: Bahru'l-Hakâik, Aynü'l-Hayât ve *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye* adları ile tanınan bu tefsir, hala yazma halindedir. Bazı kaynaklarda Necmeddin Kübra'ya ait olduğu ileri sürülen eser, aslında onun öğrencisi olan Necmeddin Dâye'ye ait olduğu belirtilmektedir. Dâye, tefsirini dokuzuncu cilde, Zâriyât suresinin dokuzuncu ayetine kadar yazabilmiş, ömrü yetmeyip vefat ettikten sonra talebesi Alaüddin Simnânî, hocasının kaldığı yerden devam ederek tefsiri tamamlamıştır. Bu ek bölümün adı, *Necmü'l-Kirân fî Te'vilâti'l-Kur'ân*'dir. Adı geçen tefsir hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Okuyan, Mehmet, *Necmüddin Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, İstanbul 2001.

Gelelim, me'mûrun bihâden 'adl. **Kâmûs**'un⁴ ifâdesine göre, *el-'adl*, *el-'udûleh*, *el-ma'dileh*, *el-ma'deleh* masdarlardır. 'Cevr eyleyüp nûfûs ve 'ukûl-i beşeriyede istikâmeti derkâr olan emr ve hâletî icrâ eylemek' ma'nâsınadır. Selâtîn ve vülât ve ümerâyâ göre, zulm ve sitem itmeyüp dâd ve insâf itmekden; ve hâkime göre, hak ile hükm eylemekden 'ibâretidir. "و يقال: عدل الحاكم و الوالي عدلاً."⁵ "و يقال: هو يقضي بالحق و يعدل."⁶ "و يقال: رجل عادل."⁷ cem'i 'udûldür. Ve 'adl, ism-i cem' olarak isti'mâl olunur: "و يقال: قوم عدل أي: عادل."⁸

و في الشرع، عبارة عن الأمر المتوسط بين طرفي الإفراط و التفريط. و ذلك أمر و واجب الرعاية في جميع الأشياء⁹ Ef'âl ve ahvâl-i mükellefün bihânın kâffesinde 'adâlet vâcibdir. Çünkü âyet-i kerîmede 'adlin müte'allakâtının 'adem-i zikri, ta'mîm-i nüktesine mübtenîdir. İ'tikâdât, a'mâl, ahlâk, ahkâm gibi cem'i, mükellefün bihâya şâmildir. Meselâ, 'itikadda 'adl, zâtta ta'tîl-i mahz olan nefy ile ve İlâh-ı Vâhid'den ekser ilâh isbâtı, teşrîkdir. Ta'tîl ile teşrîk, ifrât ve tefrîtdir ki, her ikisi mezmûm ve merdûddur. Tevhîdde 'adl, emr-i mütevassıt olan İlâh-ı Vâhid-i Vâcib'i isbâtdır. İşte şu emr-i mütevassıtı ifâde eden "lâ ilâhe illâllâh" kelime-i tevhîdidir. قال ابن عباس: إن المراد بالعدل،¹⁰ هو قول لا إله إلا الله Kezâlike Zât-ı Vâcib'e, cism, cevher, a'zâdan (2/b) mürekkeb, mekâna muhtass demek, teşbîh-i mahzdir, hilâf-ı 'adldir. Bunda 'adâlet, cismiyyet, cevheriyyet, 'uzviyyet, tecezzî, temekkün gibi sıfât-ı hudûsden tenzîh şartıyla, bir ilâh-ı mevcûdı isbâtdır. Ve kezâlik, 'ilm-i kudret gibi sıfatlar ile mevsûf degildir. Bunlar hemân zâtdan başka bir şey degildir demek, sıfâtta ta'tîl-i mahz olduğu gibi, sıfât-ı hâdise-i müteğayyire demek, sıfâtta teşbîh-i mahzdir.

İşte bu ta'tîl ü teşbîh, ifrât ü tefrîtdir, mezmûm ve merdûddur. Bu ifrât ve tefrîtin emr-i mütevassıtı, sıfât-ı ilâhiyyede, hüdûs ve teğayyür bulunduğunu i'tirâf ile beraber, bir ilâh-ı 'Âlim ve Kâdir-i vahy olduğunu isbâtdır. Kezâlik, 'abdin ef'âlinde kudret ve ihtiyârı yokdur demek, cebr-i mahz olduğu gibi, 'abd ef'âlinde müstakıldır demek, kadr-ı mahzdir. Her ikisi ifrât ü tefrîtdir, merdûddur. Bunda 'adl, 'abd kendisinde mahlûk olan kudret ve dâ'îye vâsıtasıyla, fi'line fâ'ildir. قال إمام الحرمين، شيخ الإمام الغزالي: من اطمأن إلى وجود، انتهى إليه فكره، فهو مشبه. و من اطمأن إلى النفي المحض، فهو معطل. يا'nî Zât-ı¹² و (من)¹¹ انقطع بوجود اعترف بالعجز عن درك حقيقته، فهو موحد

⁴ Mütercim Âsım, *Kâmûs Tercümesi*, İstanbul 1305, III, 1429.

⁵ "Hakim ve yönetici adil davrandı, adaletle yönetti." denir.

⁶ "O, hak ile hükmediyor, adaletle davranıyor" denir.

⁷ "Adaletli adam" denir.

⁸ "Adil toplum anlamında, 'Kavmün 'adlün' denilir.

⁹ "Şeriatte ise, ifrat ve tefrit (iki uç) arasında orta yolu tutmaktır. Bu, bütün işlerde uyulması zorunlu olan bir husustur."

¹⁰ "İbn Abbas (ö. 68/687) şöyle demiştir: Adaletten maksat, lâ ilâhe illâllâh sözüdür."

¹¹ (men) edatı metinden düşmüş. Siyak sıbak itibarıyla söz konusu edatı ekledik.

¹² İmam Gazzalî'nin hocası İmamü'l-Harameyn (ö. 478/1085) şöyle demiştir: Herhangi bir mevcuda yakınlık duyup gönü huzur bulan, sonra fikri onda odaklanıp kalan, müşebbihedendir. Kim de, salt nefy/sıfatları yok sayma fikrine kapılırsa, o, muattiledendir.

Vâcib hakkında, fikr ve teemmülün irdiği bir şey, işte Zât-ı vâcib bundan 'ibâretidir, diyerek zihnini itmi'nân ve takrîr ile Zât-ı Vâcib'i mâsîvâsından olan bir şeye teşbîh etmiş olur. Mücessime (?)¹³ gibi. Ve bir kimsenin fikr ve te'emmüli, bir şeye irmeyüp Zât-ı Vâcib'i nefy-i mahzda kalsa, 'âlem-i kevni, Hâlık'dan ta'tîl etmiş olur. Nefy-i mutlaka kâil olan (3/a) tabî'yyûn, mâddîyyûn, münkirûn gibi. Ve eger, Zât-ı Vâcib'in künh ve hakikatini idrâkden 'aczi ikrâr ve evhâm ve hayâlât ve 'ukûle gelen şeylerden ten-zîh iderek, bir mevcûd-ı Vâcib'in vücûdına 'ilm-i kat'î hâsıl ider. Ve ol vechle, îmân ve ikrâr iderse, o kimse ehl-i tevhîd olur. Hâsılı, tevhîd-i Bâ-rî'de itikâd-ı tâm ve ehl-i sünnete muvâfık olan ahkâm-ı itikâdiyye lâzım-dır. Fırak-ı dâlle gibi ifrât ve tefrîti terk idüp nusûs-ı Kur'âniyye ile, bi-tarîki'l-yakîn, ma'lûm olan ahkâm-ı şer'iyyeye itikâd ve îmân itmedikçe, ehl-i îmân ve mezheb-i ehl-i sünnet üzere, ehl-i 'adl olamaz.

Gelelim ef'âl-i cevârihde 'adle ri'âyet nasıl olacağını birkaç misâl ile îzâh idelim. Kâinatda bir kavm vardır ki, nüfât-ı tekâlifdir. Bunlar dirler ki, 'abde tâ'âtten hiçbir şey ile iştiğâl vâcib olmadığı gibi, ma'âsîden dahi hiçbir şeyden ictinâb vâcib olmaz. Ve Allâh'ın 'abde, asla tekîfî yokdur. Ve ehl-i Hind'den 'Mânuya' dedikleri bir kavm vardır ki, insan helâl ve tayyibâtndan dahi ictinâb ve nefsin ta'zîbde mübâlağa itmek, hatta tabî'atın meylettiği her huzûzâtndan ihtirâz vâcib olur. Ve bu Manuya'nın bir kısmı nefslerini ihsâ ile, tezevvücden ihtirâz ve ta'âm-ı tayyib eklinden ihtirâz iderler. Ve bir kısmı nefslerini ihrâk iderler, ve bu millet-i fâsık, cebelden nefslerini ihlâk için atarlar. Şu iki tarîkin her ikisi, şer'an ve 'aklen, mezmûm ve ifrât ve tefrîtdir.

'Adl-i vasat-ı mu'tedil, Hazret-i Muhammed sallâ'llâhü 'aleyhi ve sellem Efendimiz'in (3/b) bize getirdiği şer'-i şerîf üzeredir. Kezâlik dîn-i Mûsâ 'aleyhisselâm'da teşdîd gâlib, dîn-i Îsâ 'aleyhisselâm'da tesâhül gâlibdir. Bu teşdîd ve tesâhülde, biraz ifrât ve tefrît, vârid-i hâtırdır. تعالى ذلك¹⁴ Meselâ, şer'-i Mûsâ'da katli-i 'amde, her hâl, istîfâ-yi kısâs lâzım idi. Şer'-i Îsâ'da ise, be-heme-hâl, kâtîli 'afv lâzım idi. Ammâ şer'-i Muhammediyye'de, verese-i maktûl dilerse, 'alâ sebîli'l-mümâsele, kısâs istîfâ ider, dilerse, diyet ahz ider, dilerse 'afv ider. Kezâlik şer'-i Mûsâ'da, mer'enin, hâl-i hayzde, mukârenetden ihtirâz 'azîmi muktezâ idi. Şer'-i Îsâ'da ise, vat-i hâizin hıllini muktezâ idi. 'Adâlet ise, şer'at-i Muhammediyye'de pek vâzıhdır. Çünkü hâizin dimâ-i habîsesiyle, ihtirâzen vat'i harâmdır. Lâkin mer'e-i hâizin dârdan hurûcî, memnû' degildir. Dîn-i Îsâ'da, memnû'dur. Ümmet-i Muhammediyye her me'mûrda ifrât ve tefrîtden mütebâ'id olduklarına¹⁵ وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا¹⁶ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا

Kim de bir mevcuda yönelir, onun hakikatini kavramaktan aciz olduğunu kabul ederse, işte bu, muvahhidir."

¹³ Burada bir kelime okunamamaktadır.

¹⁴ "Allah, bundan yüce ve münezzehdir."

¹⁵ Bakara/2, 142. "Böylece sizi, orta yolu izleyen bir ümmet yaptık."

¹⁶ Furkan/25, 67. "Onlar, harcadıkları zaman, ne israf ederler ne de cimrillik. İkisi arasında bir yol izlerler."

كلَّ البَسِطِ¹⁷ âyetleri delîl teşkîl iderler. Rasûlüllâh sallâ'llâhü `aleyhi ve sellem'in `ibâdetde terehhüb ve mübâlağasına karşı da طه مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ¹⁸ âyetinin nüzûli; ve ba'zı nâsın `ibadetde müsâhelesine karşı da, أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبْنًا¹⁹ âyetinin nüzûli hep `adl-i vasata ri'âyetin vücûbını ifâde ider.

Evâmir-i şer'iyyede (4/a) daha nice hikmet vardır ki; hep, `adl-i vasatı muktezîdir. Meselâ, şer'at bize hitân ile emrediyor. Bunda hikmet, o `uzv-i ma'hûdün ra'si, şedîdü'l-hisdir. İşte bu şiddet-i hisden dolayı, vikâ zamânında, `azîmü'l-iltizâzdir. Ra'sini ihâta iden cilde kat' idilmeyüp ibkâ idilse, zâlike `uzv, kemâl-i kuvvet ve şiddet-i ihtisâs üzere, bâkî kalır. Ve iltizâzda, ifrât olur. Lâkin cilde kat' idilirse, zâlike `uzv, cildten ârî kalınca, siyâb ve sâireye temâs ide ide bir derece tasallüb ider. Ve şiddet hissine za'f târi' olur da, iltizâz, hadd-i i'tidâle gelür ve bu sûretde, insânın cimâ' ile, kazâ-i şehveti hadd-i i'tidâle `avdet ider. Dâimâ ve muttasıl, kazâ ve şehvete münhemik olmaz ve rağbeti azalır. İşte bâlâda zikrettiğimiz Manuye kavminin ihsâ ve kat'-ı âlât gibi, ef'âli ifrât ve mezmûm olduğu gibi, zâlike `uzvun cildesini lezzet-i vikâ'i, mübâlağaten, takviye için ibkâ, tefrîtdir. Ve sırf, lezzet-i şehvete hizmet, mezmûmdur. `Adl-i vasat, icrâ-yı hitân idüp şehvet-i insâniyyeyi hadd-i i'tidâle ircâ' itmekdir.

Emsile-yi mesrûdeden münfehim olur ki, her eşyada ve cem'i-i ahvâlde, `adle ri'âyet, vâcib olur. "قامت السموات والأرض"²⁰ terkîb-i meşhûrun ma'nâsı, `âlemde mekâdîr-i `anâsır birbirine müte'âdil ve mütekâfi olmayup, ba'zısı ba'zısından, bi-hasebi'l-kemmiyye ve'l-keyfiyye, ezyed olsa, `unsur-ı ezyed ve ğâlib, `unsur-ı nâkıs ve mağlûb üzerine müstevlî olur. Ve mağlûbı imhâ idüp tabâyi'in cümlesi cürm ve ğâlibe münkalib olur. Meselâ, şemsin kürre-i arza olan bu'd-i mesâfesi, şimdiki bu'dundan ekall olsa, kürre-i arzda suhûnet ziyâde olur, kürre-i arz üzerindeki bütün mevcûdât, muhterik olur. Kezâlik, bu'd-i mesâfe, şimdiki bu'dundan ezyed olsa, bu `âleme berd ü cumûd müstevlî olur ve bütün mevcûdât, berd ve cûra münkalib olur.

(4/b) `İbâdetde, tâ'âtda `adl-i vasata ri'âyetin vücûbuna gelince, bunda `adl, batâlet eylemez. Hep, mâbeyninde edâ-i ferâiz ve vâcibât ve nevâfil idilmelidir. Meselâ, târik-i mâsivâ ve meşâğil-i dünyeviyyeyi külliyyen terk, her gün sâim, her gece kâim insânlardan `uzlet ile, cem'iyyet-i beşeriyyeden ayrılarak bütün ömrünü `ibâdet ve tâ'âta sarf itmek ki, bu terehhüb, ifrâtdır. Hatta Cenâb-ı Peygamber sallâ'llâhü `aleyhi ve sellem Efendimiz sıyâm-ı dehr ile sâim ve leyâlîde kâim, terehhüb-i merd cebrinden bir raculi, zecr ve tevbi'h itdikten sonra, "إن لنفسك عليك حقا، و إن لزوجك²¹ "عليك حقا، و إن لزوجك عليك حقا. فصم وافطر، و قم و نم

¹⁷ İsrâ/17, 29. "Elini boynuna bağlayıp cimrillik yapma, büsbütün de açıp savurgan olma."

¹⁸ Taha/20, 1-2. "Ta-ha. Kur'an'ı sana, sıkıntıya düşesin diye indirmedik."

¹⁹ Mü'minun/23, 115. "Sizi boşuna yarattığımızı ve bize döndürülmeyeceğinizi mi sanıyorsunuz?"

²⁰ "Gökler ve yer, adaletle ayakta durur."

²¹ el-Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmi'u's-Sahîh*, İstanbul 1992, II, 243, Savm 51; VII, 104-105, Edeb/86; et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, İstanbul 1993, IV, 609, Zühd 63, hn.: 2413. Buhârî'deki ifade şöyledir: "إنَّ لِرَبِّكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَلِنَفْسِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَلِأَهْلِكَ

terehhübi men' buyurdılar. ولما رأى صلى الله عليه وسلم عمر رضى الله عنه يقرأ أرفعا صوته فسأله فقال: أوقظ الوسنان، واطرد الشيطان. قال عليه السلام: "أخفض من صوتك قليلا." وأتى (أبا) بكر رضى الله عنه، فوجده يقرأ خافضا صوته، فسأله، فقال: قد أسمعت من ناجيت. فقال عليه السلام له: "ارفع من صوتك قليلا."²³ ومثله الإمام، فانه لا يجهر فوق حاجة الناس، ولا يخافت خافضا صوته بحيث يشتبه عليهم تلاوته، فيراعى بين ذلك حدا وسطا، والا فهو مسيء.

وفي التأويلات النجمية: العدل صرف ما أعطاك الله من الآلات الجسمانية والروحانية ومن الأموال الدنيوية ومن شرائع الدين وأعماله فى طلب الله والسير منك به إليه لأن صرفه فى طلب غيره ظلم.²⁴

Kezâlik, ahlâkda dahi ifrât ve tefrît, mezmûmdur. Meselâ, cûd ve sehâ memdûhdur, buhl ile tebzîr makdûhdur. Zîrâ, cûd ile sehâ, buhl ile tebzîr beyninde, bir emr-i mütevassıtdır. Kezâlik, tehevür ile cubn mezmûmdur, şecâ'at memdûhdur. Çünkü şecâ'at, tehevür ile cebânet beyninde bir emr-i mütevassıtdır. Hâsılı 'adl, şahsa göre tecellî ider. Mese-lâ, selâtın ve ümerâya göre, re'âyâya cevri ve zulm itmemek, hukkâma göre hükm ve kazâsında (5/a) hilâf-ı hakkı iltizâm itmemek, 'âsî ve müs-rife göre isrâf ve ma'siyeti terk itmek, 'âile re'isine göre 'iyâl ve evlâdının ma'ârif-i diyânet terbiye, infâk, iksâ gibi vezâifinde zulm itmemek, me'mûrine göre me'mûriyyetinde tekâsül ve tehâvün göstermemek, tüccâr ve esnâfa (göre)²⁵ bey'inde ğabn, kizb, ihtikâr gibi ahlâk-ı rezîleyi terk itmekdir.

Denilebilir ki, 'adl, bütûn fezâil-i beşeriyenin re'isidir. Ve kuvve-i 'akliyye-i melekîyyenin neticesidir. Hâsılı 'adâlet, hayât-ı ictimâ'îyyenin

حَقًّا "Metindeki rivayetin çevirisi şöyledir: "Nefsinin sende, kesinlikle, bir hakkı vardır. Eşinin sende, kesinlikle, bir hakkı vardır. Eşinin sende; kesinlikle, bir hakkı vardır. Bazen oruç tut, bazen de iftar da et (yani, tutma), geceleyin hem namaz kıl, hem de uyu."

²² Bu kelime, metinde düşmüştür.

²³ Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as, *es-Sünen*, İstanbul 1993, II, 81, Ebvâbü's-Salât 330 hn.: 1329; et-Tirmizî, *es-Sünen*, II, 309-310, Salât 314, hn.: 447; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, İstanbul 1993, I, 109; el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Haydarabad 1347, III, 11; el-Heysemî, Nüreddîn Alî b. Ebî Bekr, *Mecme'u'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, Beyrût ts., II, 266. Bu hadis, kaynaklarda değişik ifadelerle yer almaktadır. Örneğin, hadisin Tirmizî'deki metni, şöyledir: "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لِأَبِي بَكْرٍ: مَرَرْتُ بِكَ وَأَنْتَ تَقْرَأُ وَأَنْتَ تَخْفِضُ مِنْ صَوْتِكَ. فَقَالَ: إِنِّي أَسْمَعُ مِنْ نَاجِيَّتِ. قَالَ: أَرَفَعُ قَلِيلًا. وَقَالَ لِعُمَرَ: مَرَرْتُ بِكَ وَأَنْتَ تَقْرَأُ وَأَنْتَ تَرْفَعُ صَوْتِكَ. قَالَ: إِنِّي أَوْقِظُ الْوَسْنَانَ، وَأَطْرُدُ الشَّيْطَانَ. قَالَ: أَخْفِضُ قَلِيلًا. Yukarıdaki metinde yer alan ifadenin çevirisi şöyledir. "Peygamber (s.a.v.), Ömer'i (r.a.) yüksek sesle Kur'an okurken gördüğünde, ona niçin böyle okuduğunu sordu, o, 'Uyuyanı uyandırıyor, şeytanı kovuyorum.' cevabını verdi. Peygamber (a.s.) bunun üzerine şöyle buyurdu: 'Sesini biraz alçalt!' Ve Ebû Bekr'e (r.a.), geldi, onu ise, alçak sesle okurken buldu. Ona da niçin böyle okuduğunu sordu, o, 'Böyle, hafif bir sesle, sesimi, seslendiğim kimseye/Rabbime duyurabiliyorum.' karşılığını verdi. Bunun üzerine ona şöyle buyurdu: 'Birazcık yükselt sesini!' Yine aynı şekilde imam, okurken sesini, insanların duyabileceğinden fazla yükseltmemelidir. Sesini çok da alçaltmamalıdır. Sonra okuduğunu karıştırırlar. Bu ikisi arasında orta bir yol tutturmalıdır. Yoksa günah işlemiş olur."

²⁴ Karş.: İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, ts. ys., III, 426. "Adalet, Allah'ın sana verdiği maddî ve manevî araçlardan, dünya mallarından, din hükümlerinden vb. şeylerden, Allah'ı arzu ederek, kendini Ona yöneltmendir. Çünkü bunları O'ndan başkasının rızası için sarf etmek, zulümdür."

²⁵ Cümlelerin bağlamından, bu kelimenin ilavesi gerekmektedir.

rûhıdır. 'Adâlet, hükûmetin sermaye-i bekâsıdır. 'Adâlet, cem'iyet-i beşeriyeye 'âriz olacak 'illet-i tefrikanın devâsıdır. İttihâd, bir hayât-ı sûrî, anın rûhı 'adâletdir. Ma'ârif, bir kudret-i ma'neviyye, bir satvet-i rûhiyyedir. Rûhı, yine 'adâletdir. 'Adâlet, 'illet-i bekâ-yı milletdir. 'Adâletin kasîmi zulm, 'illet-i mahv ü fenâ-yı milletdir. 'Adâlet cevher-i hayât-ı ümemdir. 'Adâlet bir silm-i terakkî-i ümemdir. 'Adâlet, bir üss-i hikmet-i hükûmetdir. 'Adâlet, bir kânûn-ı semâvîdir ki, rehber-i riyâset, bedreka-i siyâsetdir. Bütün insanlar her vazîfelerinde, şer'an ve 'aklen ve vicdânen 'adâletle mükellefdirler. Bu 'adâleti, nüfûs-ı beşeriyeye üzerinde tatbîka çalışalım, insân olalım, Allâh yolında gidelim.

Kâle'l-Hâfız:

fedâ-yı dost ne-kerdîm ömr ü mâl dirîğ

ki kâr-ı 'ışk zimâ în kadr nemî-âyed²⁶

'Adl hakkında beyânât-ı mesrûde, hemân bir işâret-i muhtasardan 'ibâretidir. Bu bahsin müfredâtı, cüz'iyâtı yazılacak olsa, cildler teşkîl ider.

Me'mûrun bihâdan olan ikincisi **ihşân**,²⁷ iyülik itmek ve bir şeyi güzel eylemek ma'nâsınadır: *يقال: أحسنه، ضد أسائه*.²⁸ Ve bir şeyi iyi ve gereği gibi bilmek ma'nâsınadır: *يقال: هو يحسن الشيء، أي يعلمه (5/b)*²⁹

Lisân-ı şer'de ihşân, tâ'ât ve fi'l-i hayrda ve umûr-i nâsda 'adl üzerine ziyâde itmekdir. Meselâ, tâ'âtta 'adl, mikdâr-ı vâcibi edâdır. Mikdâr-ı vâcib üzerine ziyâde, ihşân'dır. Ya'nî, edâ-i tâ'âtde, bi-hasebi'l-kemmiyye ve'l-keyfiyye, mübâlağa ihşân'dır. Edâ-i ferâizde vukû' bulan nevâkısı, ihşân ile istikmâl idileceği, " *حسنوا نوافلكم ، فيها تكمل فرائضكم*." ve " *النافلة هدية* " ³⁰ ve " *المؤمن الى ربه، فليحسن أحدكم هديته وليطيبها*." ³¹ hadîs-i şerîfleri ifâde ider.

İhşân bir de, müşâhede ma'nâsına geldigini " *الْإِحْسَانُ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ* " ³² hadîs-i şerîf-i ifâde ediyor ise de, buradaki müşâhede, Sâni'i Vâcib'i basar ile ru'yet demek degildir. Belki ru'yetden murâd, 'ibâdetde mâsiva'llâh'dan kemâl-i i'râz ve huzûr-ı Hakk'a teveccüh-i tâmmın rusûhından hâsıl olacak bir hâletdir ki, lisân ü kalb ü kasdında ğayru'llâh yokdur. İşte bu hâle müşâhede tesmiye olunur. Ba'zı 'ârifin müşâhede-i mezkûreye şu beyt ile işâret etmişdir.

²⁶ "yaşam ve mal için dost feda etmedik ne yazık ki, bizden aşk işi o kadar gelmiyor"

²⁷ M. Asım, *Kâmûs*, IV, 590.

²⁸ "Şöyle denir: Onu güzel ve iyi yaptı, zıddı ise "esâehû" demektir ki, "Onu kötü yaptı, iyi yapamadı" anlamına gelir."

²⁹ "Şöyle denir: O, bir şeyi iyi yapar, yani onu bilir."

³⁰ el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, Mısır ts., I, 428, hn.: 1138; Aliyyü'l-Kâri, el-Herevî, *el-Masnû' fî Ma'rifeti'l-Hadîsi'l-Mevzû'*, Halep 1969, s. 65, hn.: 113; Muhammed b. Hallî el-Kavukçi et-Trablusî, *el-Lü'lü'l-Marsû'a*, Beyrut 1994, s. 174, s. 73. "Nafile ibadetlerinizi, güzelce yapınız. Çünkü farz ibadetlerinizi onlarla, olgunluğa ulaştır." "Nafile ibadet, müslümanın Rabbine hediyesidir. Sizden biriniz, hediyesini iyileştirsin, güzelleştirsin."

³¹ ed-Deylemî, Ebû Şucâ' Şîreveyh b. Şehredâr, *el-Firdevs bi Mesûri'l-Hitâb*, Beyrut 1986, IV, 306, hn.: 6898. "Nafile ibadet, müslümanın Rabbine hediyesidir. Sizden biriniz, hediyesini iyileştirsin, güzelleştirsin."

³² el-Buhârî, *es-Sahîh*, VI, 20, Tefsir 31/2; Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-Sahîh*, İstanbul 1992, I, 37, İman 1, hn. 1 (8). "İhsan, Allah'ı görüyormuşçasına, ibadet etmendir. Sen onu görmüyorsan da, o, seni görmektedir."

خيالك في عيني وذكرك في فمي وحبك في قلبي فأين تغيب³³

وفي التاويلات النجمية: الإحسان أن تحسن إلى الخلق بما أعطاك الله وأراك سبيل الرشاد فترشدهم وتسلك بهم طريق الحق للوصول أو الوصال يدل عليه قوله تعالى "وأحسن كما أحسن الله إليك" ³⁴ انتهى ³⁵.

İhsânın ma'nâsında emr-i ilâhîye ta'zîm ve halka şefkat ve rahmet itmek de dâhildir. Lâkin halka şefkat ve rahmetin envâ'ı pek çokdur. Bu envâ'ın eşref ve a'zamı, me'mûrun bihâdan olan üçüncüsü 'îtâ-i zi'l-kurbâ³⁶ terkîbinin ifâde etdiği, sıla-i rahmdir. Bu cümle, âyet-i mezkûrede tahsîs (6/a) bi'z-zikr idilmiş ve bu tahsîs ile sıla-i rahmin celâlet ve fazîletine ve ihsânın en büyüğü sıla-i rahm olduğına işâret idilmiştir. *Kurbâ*, *büşrâ* vezninde; ve *kurbe* ve *karâbe* ve *makrabe*, masdarlardır. Rahm cihetiyle olan yakınlığa mahsûsdur. "*beynî ve beynehû makrabe ve karâbe ve kurbe ve kurbâ*" deniliyor. Ve *rahm*,³⁷ *kef* vezninde nisvânda veledin menbet ve vi'âsı ma'nâsına geldiği gibi, hısımlık ve karâbet ma'nâsına gelir. Çünkü rahm, esbâb-ı karâbetdendir. Ve rahm lafzı müennesdir ve cem'i *erhâm* gelir. *Rahm* ve *karâbet*, mahrem ve ğayr-i mahrem, vâris ve ğayr-i vâris, cümle hısımlara şâmildir. Kat'ı rahm, harâmdır. Mûcib-i ğazab-ı ilâhîdir. Ve beyt-i kâtî'dan rahmet meleklerinin inkitâ'ı, bâdîdir. Sıla-i rahm, vâcib-i kesret-i rızk ve ziyâde-i ömri bâ'isdir, serî'u't-te'sîrdir. Sıla-i rahmin ma'nâsı, insân akrabâsını örf-i beldeye göre, ziyâret, ihdâ, kavlen fi'len i'âne ve 'adem-i nisyân ve def'i ihtiyâc gibi hâlât-ı memdûhada bulunmaktır.

وفي التاويلات النجمية: أقرب القربى إليك نفسك. فصلة رحمتها أن تنجيها من المهالك وترجع بها إلى مالك الممالك³⁸.

Cenâb-ı Hak, nüfûs-ı beşeriyyede dört kuvvet ibdâ' eylemiştir ki, insân bu kuvvetlere tâbi' olarak hareket ider. Bunlardan biri, kuvve-i 'akliyye-yi melekiyyedir ki, cevâhir-i melâike ve netâic-i ervâh-ı kudsiyyeden bulunduğu cihetle insân bu kuvveti te'dîb ve tezhîbe muhtâc degildir. Bütün fezâil-i beşeriye bu kuvvetin taht-ı te'sîrindedir. Âyet-i kerîmede mezkûr umûr-ı selâse-i me'mûrun bihâ'daki, hükm ve fezâil, ancak bu kuvvet vâsıtasıyla tahsîl idilir. Diğer üç kuvvet, kuvve-i şehevîyye-i behemiyye, kuvve-i ğadabiyye-i seb'iyye, kuvve-i vehemiyye-i şeytâniyyedir. Bunlar, te'dîb (6/b) ve tezhîbe muhtâcdır. Kâinâtda insânlarda sudûr iden ne kadar şurûr ve mefâsid, mazâr ve mazâlim varsa, cümlesi bu kuvvâ-yı selâsenin netîceleridir.

³³ "Hayalin gözümde, zikrin dilimde

Sevgin kalbimde, sen nereye kaybolup gidiyorsun

³⁴ Kasas/28, 77. "Allah'ın sana iyilik ettiği gibi, sen de iyilik et."

³⁵ Karş.: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, III, 427. "İhsan, Allah'ın sana verdikleriyle senin de insanlara iyilik etmen, sana doğru yolu göstermesiyle senin de insanlara doğru yolu gösterip onları hak yola ulaştırmandır. Buna Allah Teala'nın şu ayeti işâret eder: Allah'ın sana iyilik ettiği gibi, sen de iyilik et." bitti."

³⁶ M. Âsım, *Kâmûs*, I, 423.

³⁷ M. Âsım, *Kâmûs*, IV, 300.

³⁸ Karş.: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, III, 427. "Sana en yakın akraba, nefsendir. Onun sıla-i rahmi, onu yok edici şeylerden uzak tutman ve onu her şeyin Sahib'i olana yöneltmendir."

Bundan sonra, âyet-i kerîmede menhiyyün 'anhâ olan umûr-i selâseyi zikr ve be yânımızda bu kuvvetler ve netîceleri anlaşılır. **el-fahşâ**,³⁹ *sahrâ* vezninde, luğatde edâ-i zekât bâbında olan buhl hasletine itlâk olunur. Nitekim, *fâhiş*, ğâyet bahîl ve nâkis kimseye itlâk olunur: "يقال: رجل فاحش، أي بخيل جدا" *Yükâlû: racülün fâhişün, ey bahîlün cidden*.⁴⁰ Ve *fâhişe*, *zinâya* denir: "رمى فلانة بالفاحشة" *Yükâlû: ramâ fülâne bi'l-fâhişeh*.⁴¹ Ve ğâyet kabîh ve münker olan günâha denir: "أتى بالفاحشة" *Yükâlû: etâ bi'l-fâhişeh*.⁴² Ve mutlak Cenâb-ı Hakk'ın nehy eylediği şeye denir. Hâsılı, 'azîmü'l-kubh olan kavî ve fi'le mevzû'dur.

Lisân-ı şer'i de, "كل ما فيه اللذات الشهوانية الخارجة عن إذن الشريعة"⁴³ ile ta'rîf olunur ki, kuvve-i şehvâniyye-i behemiyyenin netîcesidir. İşte âyet-i kerîmede nehy-i fahşâdan murâd, izn-i şerî'atdan hâric lezzât-ı şehvâniyyeyi tahsîlden men'dir. Kizb, bühtân, istihâne bi's-şerî'a, zinâ, livâta gibi, kavlen ve fi'len, kubhunda ifrât bulunanlardır. Ve menhiyyün 'anh olan seyyiâtın sâiki, râġib, hep bu kuvve-i şehvâniyyedir. Bu kuvvet, te'dîb ve tezhîbe muhtâcdır.

وفي التاويلات النجمية: هي ما يحجبك عن الله ويقطعك عنه أيا ما كان من مال أو ولد أو نحوهما فإنه لا أقبح من الانقطاع عن الله ومثله أسبابه، فإن ما يجر إلى الأقبح، أقبح والعياذ بالله.⁴⁴

el-münker,⁴⁵ lüğatde, şer'-i şerîfin takbîh ve tahrîm eylediği şeye denir ki, ma'rûfun mukâbilidir. Ve şol fi'l ve 'amelden 'ibâretidir ki, 'ukûl-i sahîha anın kubhına hukm ider. Bu fi'l-i kabîh, dâima insânı şerr ü belâya, ve nâsa ezâ vü cefâ (7/a) itmege sa'y ve sevk iden kuvve-i ğadabiyye-i seb'iyyenin netîcesidir. Şüphe yok ki, bu hâli insânlar kabûl itmeyüp, inkâr iderler. Lisân-ı şer'de dahi, kuvve-i ğazabiyyenin âsârından hâsil olan ifrâtdan 'ibâretidir. Nüfûs-i zâkiiyesiyle, şu hâlden râzî olmaz ve inkâr ider. Münker lafzında, şirk ve şerî'at ve sünnetde vârid olmayan ahvâl ve ma'âsîde isrâr ve ğazab-ı ilâhîyi mûcib olan ef'âl ve ehl-i hakkı idlâl ve iġvâ ve ihdâs-i bida' ve isâre-i fiten gibi ma'nâlar tasavvur olunur.⁴⁶

el-baġy,⁴⁷ luğatde 'avret hetk-i 'iffet itmek, ma'nâsına: "يقال: بغت" ⁴⁸ "الامة بغيا، إذا عهرت، فهي بغية" Ve bir adama, taġallüble, zulm ve şetm it-

³⁹ M. Âsım, *Kâmûs*, II, 1109.

⁴⁰ "racülün fâhişün, denir, 'çok cimri adam' anlamındadır."

⁴¹ "Fılan kadına zina isnadında bulundu."

⁴² "Çok büyük bir günah işledi, denir."

⁴³ "Şeriatın sınır ve izni dışında olan, bütün şehvi arzular"

⁴⁴ Karş.: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, III, 427. "İster mal, ister çocuk, ister bunların benzeri başka bir şey olsun, o, seni Allah'tan alı koyan, seni O'ndan mahrum bırakan her şeydir. Çünkü, Allah'tan mahrum olmaktan daha kötü bir şey yoktur. Onun nedenleri de, onun gibidir. Muhakkak ki, daha kötü olana götüren, daha kötüdür. Bundan Allah sığınırız."

⁴⁵ M. Âsım, *Kâmûs*, II, 723.

⁴⁶ Yazar, burada her kavramdan sonra *Te'vilât-ı Necmiyye*'den yaptığı alıntıyı atlamıştır. Ayetin tefsirinde bir bütünlük olsun diye, yazarın metoduna uyararak, şu iktibası yapıyoruz: "وفي التاويلات: ما ينكر به عليك من إضلال أهل الحق وإغوائهم وإحداث البدع وإثارة الفتن كما في أهالي هذا الزمان خصوصاً متصوفهم." Karş.: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, III, 427. "Hak ehlini sapık görmek, onları aldatmak, bid'atler uydurmak, fitneler çıkarıp yaymak gibi senden meydana gelen hoş olmayan şeylerdir. Günümüz insanları, özellikle de mutasavvıfların yaptıkları gibi."

⁴⁷ M. Âsım, *Kâmûs*, IV, 877.

mek: "يقال: بغى" Ve hakdan 'udûl ile serkeşlik için: "يقال: بغى عليه، إذا علاه" 49 Bunlar hep kuvve-i vehmiyye-i şeytâniyye netîcesidir. İşte bu kuvve-i vehmiyye, dâima insânı nâs üzerine isti'lâ ve tereffu' ve izhâr-ı riyâset ve her yerde tekaddüm gibi ahlâk-ı rezîleye sevk itmege sa'y ider. Âyet-i kerîmedeki bağıyden murâd, nâs üzerine tetâvül ve tereffu'dur.

وفى التاويلات النجمية: هو ما تار من سورة صفات نفسك، فيصيب الخلق منك ما يضرهم ويؤذيهم.⁵¹

An-râ bi-kuvvet-i riyâzat bi-bâyed şikest. Tâ kavâ'id-i sülûk dürüstî yâbed. Zîrâ, bi-hükmi 'a'dâ 'adüvveke', bedterîn düşmen, nefsest.⁵²

în seg-i nefsi şûm u bed-kâre
ki der âğûş-i tust hem-vâre
bed-terîn kâsıdîst cân-i türâ
mî hored mağz-i üstühân-i türâ
bîşter ger türâ-bi-bended cost
muhkemeş bend kon ki düşmen-i tust⁵³

(7/b) der Letâifü't-Takrîr, der tefsîr-i în âyet âverde ki: İstikâmet-i mülk, be-se çîz buved. Ve ıztırâb-ı în, be-se çîz ve her yek ezînhâ semere-i bes, semere-i 'adl, nusretest. Ve netîce-i ihsân, senâ vü medhest. Ve fâide-i sıla-ı rahm, üns ü ülfet. Ammâ netîce-i fahşâ, fesâd-ı dîn. Ve semere-i münker, ber engîhten-i a'dâ. Ve hâsıl-ı bağıy, mahrûm mânden ez mütemennâ.⁵⁴

Ye'izuküm le'alleküm tezekkerûn. Kurân'da vâki' "le'alle" kelimesi, ekseriyâ ta'lîldir. Ba'zan teşbîh manâsına geldigi vardır. لَعَلَّكُمْ 55 كَانَكُمْ تَخْلُدُونَ 56 demekdir. Bu cümle, ya istînâf, yâhûd fi'leyn-i müzekkereynin fâ'il zamîrlerinden hâldir. Ya'nî emr ile, itti'âz ve i'timâr, ve nehy ile imtinâ' ve intihâ itmek için Hudâ-yı müte'âl, müstehsenât-ı

48 "Kadın zina ettiğinde, 'beğati'l-emetü, bağıyen' denir."

49 "Bir kimseye haksızlık ettiği zaman, 'beğâ 'aleyhi' denir."

50 "Haktan ayrılıp küstahça davrandığında, 'beğâ fülânün' denir."

51 Karş.: Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, III, 427. "Nefsinin sıfatlarından meydana gelen şeydir ki, halkın başına, senden, onlara zarar veren ve sıkıntıya düşüren şeyler gelir."

52 "Onu, tezkiye kurallarının doğruluk bulabilmesi için, riyazat gücüyle kırmak gerekir. Çünkü 'Senin düşmanına düşmanlık ederim'in, hükmüne göre," düşmanın en kötüsü, nefistir."

53 "Devamlı kucağında bulunan bu uğursuz günahkâr nefis köpeği

Senin canının en kötü yönelticisidir

Senin kemiğinin iliğini yer

Eğer o seni bağlarsa, iyice araştırsın,

Sen onu sıkıca bağla, çünkü o, senin düşmanıdır"

54 "Letâifü't-Takrîr'de bu ayetin tefsirinde şöyle rivayet edilmiştir: Yönetim doğruluğu, üç şeydedir. Bunun karışıklığı da üç şeydedir: Bunların her birinin birçok ürünü vardır. Adaletin ürünü, yardımdır. İhsanın ürünü, övgü ve medhetmedir. Sıla-i rahmin yararı, yakınlık ve dostluktur. Fakat fahşanın neticesi, dinin bozulmasıdır. Münkerin sonucu, düşmanların dize getirilmesidir. Bağıyin neticesi de, arzu edileden uzak kalmaktır."

55 Şuara/26, 129.

56 "Sanki sonsuza dek kalacaksınız."

selâse-i mezkûre ile emr, ve müstekbehât-ı selâse-i uhreviyyeden men' ve nehy ider.

İşte bu âyet-i celîle, cemî'-i mevâ'iz-ı hikemiyyeyi câmi' olduğundan, Cum'a günleri her hatîb hutbe âhirlerinde okumağı i'tiyâd edinmiştir. İ-mâm Suyûtî'nin (ö. 911/1505) rivâyetine göre, ibtidâ, hutbe âhirinde bu âyeti kırâat iden hulefâ-i emeviyyeden Ömer bin 'Abdül'azîz'dir (ö. 101/719). Bu müddet-i hilâfeti, iki buçuk senedir. A'del-i mülûk-i emeviyye, ve Ömer-i sânidir. Sallâ'llâhü 'aleyhi ve sellem Efendimiz, her hutbenin âhirinde, Kâf sûresini tamâmen veya ba'zen tilâvet buyururlardı. Hazret-i Ömer radiya'llâhü 'anh, (ö. 23/643) küvvirat sûresini "mâ ahdarat" kavli-i şerîfine kadar tilâvet iderlerdi. Hazret-i Osmân radiya'llâhü 'anh, (ö. 35/655) sûre-i Nisâ'nın evâhiri olan "yesteftûneke" âyetlerini ve Hazret-i 'Ali radiya'llâhü 'anh, (ö. 40/661) el-kâfirûn ve ihlâs sûrelerini tilâvet iderlerdi.

Bundan anlaşılıyor ki, hulefâ-i râşidîn ve mehdiyyîn, zamânın ihtilâfına göre, hâl ve makâma münâsib, hutbe âhirinde (8/a) ba'zı âyât-ı celîle ihtiyâr buyururlar idi. Eger hâl ve makâm ve zamân muktezâ-yı hâl icâb itseydi, 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm Efendimiz'e iktidâen, Kâf sûresini tilâvet lâzım idi. **Rûhu'l-Beyân** sahibi İsmâil Hakkı (1653-1725), ihtilâf-ı mezkûre-i delîliyle, hutbe esnâsında, müezzinler tarafından tarziye ve tasliyenin istihbâbına kâildir.⁵⁷ Zîrâ bu tasliye ve tarziyede, ravâfid ve teb'asını red vardır. Vâcibât-ı zamâniyyeye göre, cehren tarziye ve tasliye muktezâdır. Bu, mühimmât-ı dîniyyedendir, münker olamaz. Münker olan müezzinlerin tercîât-ı dâime, ve hutabânın neğamât ve makâmât-ı mûsîkiyyeye ri'âyet, kelimât ve hurûf-ı Kur'âniyyeyi tağyîr ve tahrîf itmekdir. Müşârun ileyh, Şeyh-i Ekber'den naklen diyor ki, nağamât-ı lezîze ile, zikr olunursa, bu zikr nüfûs-ı insâniyyede bir eser hâsıl ider, sûret-i haseneye nazarda olan eser gibi. Bu fakîr de der ki, nakilde mezkûr olan eser, artık, sâmi'in kâbiliyyetine göre tecellî ider.

وقال القاضي في تفسير هذه الآية: ⁵⁸

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ، بالتوسط في الأمور اعتقاداً كالتوحيد المتوسط بين التعطيل والتشريك، والقول بالكسب المتوسط بين محض الجبر والقدر، وعملاً كالتعبد بأداء الواجبات المتوسط بين البطالة والترهب، وخلقاً كالجود المتوسط بين اليخل والتبذير.⁵⁹

⁵⁷ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, III, 428.

⁵⁸ el-Kâdî el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, İstanbul ts., I, 554. "Kâdî Beydâvî, bu ayetin tefsirinde şöyle demiştir."

⁵⁹ "Allah, adaleti emreder. İnanç konusunda, ta'til ve teşrîk arasında orta yol tevhid gibi, orta yolu tutmayı emrederek, salt cebr ve kader arasında orta yol kesbi söyleyerek; amel konusunda da, ibadeti yok sayma ile ruhbanlık arasında, emirlerin orta bir yol izlenerek ibadet edilmesi gibi; ahlak konusunda da, cimrilik ile savurganlık arasında orta yol bir cömertlik gibi."

الإحسان، إحسان الطاعات، وهو إما بحسب الكمية كالتطوع بالنوافل، أو بحسب الكيفية كما قال عليه الصلاة والسلام "الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك".⁶¹

وإيذاء ذي القربى، وإعطاء الأقارب ما يحتاجون إليه، وهو تخصيص بعد التعميم للمبالغة.⁶²

وينهى عن الفحشاء، عن الإفراط في متابعة القوة الشهوية كالزنا، فإنه أقيح أحوال الإنسان وأشنعها.⁶³

والمنكر، ما ينكر على متعاطيه (8/ب) في إثارة القوة الغضبية.⁶⁴

والبغي، والاستعلاء والاستيلاء على الناس والتجبر عليهم، فإنها الشيطنة التي هي مقتضى القوة الوهمية، ولا يوجد من الإنسان شر إلا وهو مندرج في هذه الأقسام صادر بتوسط إحدى هذه القوى الثلاث، ولذلك قال ابن مسعود رضي الله عنه: هي أجمع آية في القرآن للخير والشر. وصارت سبب إسلام عثمان بن مظعون رضي الله عنه، ولو لم يكن في القرآن غير هذه الآية لصدق عليه أنه تبيان لكل شيء وهدى ورحمة للعالمين، ولعل إيرادها عقب قوله: {وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا}،⁶⁵ للتنبيه عليه.⁶⁶

يَعْظُمُ، بالأمر والنهي والميز بين الخير والشر.⁶⁷

ولدان فائق بن إسلام، غفر الله ذنوبهما.

⁶⁰ el-Buhârî, es-Sahîh, VI, 20, Tefsir 31/2; Müslim, es-Sahîh, I, 37, İman 1, hn. 1 (8). "İhsan, Allah'ı görüyormuşçasına, ibadet etmendir. Sen onu görmüyorsan da, o, seni görmektedir."

⁶¹ İhsân, tafları güzelce yapmak demektir. Bu ya, nafîle ibadet yapma gibi nicelik yönüyle, ya da Peygamber'in (a.s.) 'İhsan, Allah'ı görüyormuşçasına, ibadet etmendir. Sen onu görmüyorsan da, o, seni görmektedir.' buyurduğu gibi, nitelik yönüyledir."

⁶² "Akrabalara verme. Akrabalara muhtaç oldukları şeyleri verme. Bu, mübalağa için, ta'mîm/genellemeden sonra, tahsis/özüğülemedir."

⁶³ "Kötülükten alı koyar. Zina gibi, şehevi duyguların ardından aşırı şekilde gitmekten. Muhakkak ki bu, insanın eylemlerinin en kötüsü ve en çirkinidir."

⁶⁴ "Münker, öfke kuvvetini uyarmasından dolayı, aptallıktan dolayı hoşlanılmayan şeydir."

⁶⁵ Nahf/16, 89. "Kitab'ı her şeyin açıklayıcısı olarak indirdik."

⁶⁶ "Bağy, insanlara karşı büyüklenmek, onları kuşatmak, onlara güç gösterisinde bulunmak. Muhakkak ki, vehmî kuvvetleri uyandıran, şeytandır. İnsandaki her kötülükte, bu üç kuvvettten birinin etkisi mutlaka vardır. Bundan dolayı İbn Mes'ûd (r.a.) şöyle demiştir: 'Bu, Kur'an'ın hayr/iyilik ve şer/kötülük konusunda en kapsamlı ayettir.' Osman b. Maz'ûn'un müslüman olmasına yol açmıştır. Kur'an'da bu ayetten başka bir şey olmasıydı, onun her şeyin açıklaması, alemlere rahmet ve yol gösterici olması doğru olurdu. Bu ayetin 'Kitab'ı her şeyin açıklayıcısı olarak indirdik' ayetinden hemen sonra gelmesi, belki de, buna dikkat çekmek içindir."

⁶⁷ "Size öğüt verir, emretmekle, yasaklamakla ve iyi ile kötüyü birbirinden ayırma yeteneği vermekle."

Suyûti'ye Yöneltilen Suçlamalar (Sehâvî-Suyûti Çekişmesi Bağlamında)

Doç.Dr. Enbiya YILDIRIM*

Özet

İslam kültür mirasını inşa edenlerin en renkli simalarından olan Suyûti, eser sayısının çokluğu yanında çalışmalarının pek çok alana yayılmasıyla da dikkatleri çekmiştir. Onun ilgi çeken bir yönü de, zamanındaki bilginlerle olan tartışmaları ve pek çok suçlamayla karşı karşıya kalmasıdır. Bilim hırsızlığıyla suçlanması ise, en dikkat çekici suçlamadır. Bütün bu tartışmaların nedenleri, ithamların gerçeklik payı yanında Suyûti'nin kişiliğinin bunların yaşanmasında ne derece etkili olduğu hususu cevaplanması gereken sorulardır. Bu sorulara yanıt verilebildiğinde Suyûti dönemi bilimsel hayat daha sağlıklı yazılabilecektir.

Anahtar Kelimeler: İntihal, suçlama, şöhret, kendini beğenme, müctehid, husumet

Abstract

Al-Suyuti, the most leading faces of those who constructed the Islamic cultural heritage, drew attention for his studies spreading to many fields as well as the large number of his works. One of his side which drew attention is his argues and discussions with many scholars of his time and many accusations directed to him. His being accused of arrogation (literary theft) is the most striking accusation. It is required to answer those questions about the causes of all these argues, the true rate of these accusations and to what extent al-Suyuti's personality had effects on these situations. When these questions can be answered, the scientific life of al-Suyuti's period will be written more truly.

Key Words: Arrogation, accusation, fame, arrogance, muctahid, enmity

İslam medeniyetinin bir parçası olan bilim tarihinin bütün birimlerini ve safhalarını eser bırakan müellifler açısından incelendiğinde, bazı yazarların ayırt edici özellikleriyle öne çıktıklarını görülür. Bu bazen yeni yaklaşım, bazen çığır açıp dönüşüm gerçekleştirme ile kendini gösterebildiği gibi geçmişin birikimini geleceğe aktarma veya velûd olma başarısı olarak da kendisini gösterir. Bazen birkaç özelliğin bir yazarda toplandığına da şahit olunur. Konuya İslami ilimler açısından bakıldığında da, İslam medeniyetinin her dönemdeki gelişiminde ve bu birikimin sonraki kuşaklara aktarılmasında lokomotif görevini üstlenmiş bazı kişiler hemen dikkatleri çeker. Bu zevatın çoğunlukla sahip oldukları hususiyetlerden birisi de geriye yük-lü eser mirası bırakmış olmalarıdır. Hatta adları anıldığında akla gelen ilk özelliklerinden birisi çok eser telif edişleri olmaktadır. Nevevî, İbn Teymiyye, İbnü'l-Cevzî ve Zehebî gibi yazarlar bu kapsamda zikredilebilir.

Ancak bir yazarın şöhreti, bazen çağdaşı olan insanlarla arasında bir takım sorunların yaşanmasına neden olabilmekte, hatta bir takım suçlamalara maruz kalabilmektedir. Örneğin yazarın bu denli eseri bizzat kendisinin yazmadığı, başkalarının çalışmalarından aparttığı suçlaması gibi. Bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla, çağdaşlarıyla sorunlar yaşayan ve başta intihal suçlaması olmak üzere pek çok ithama maruz kalan alimlerin başında Suyûtî gelmektedir. Bu nedenle, neredeyse her alanda bir şeyler yazmış olması nedeniyle İslam dünyasının en fazla tanıdığı kimselerden olan Suyûtî, başta çok eser telif etmiş olması olmak üzere maruz kaldığı suçlamalar açısından incelenmeyi fazlasıyla hak etmektedir. Bu makalede, ona yönelik temel suçlamalar makale şartları çerçevesinde ele alınacaktır.

A-Suyûtî'nin Kısa Özgeçmişi

Suyûtî, Memlûkler devletinin son zamanlarında, 1 Recep 849 (3 Ekim 1445) tarihinde Kahire'de doğdu. Hasan b. Halil el-Makdisî, babasının kütüphanesinde doğduğunu yazar. Şâfiî fakihlerden olan ve kâdîlık yapan babası Kemâluddîn, annesini bir kitap araması için kütüphaneye yollar ve doğum orada gerçekleşir. Bu yüzden Suyûtî'nin adlarından biri İbnu'l-Kutub'dür.¹ Sehâvî, annesinin bir Türk cariye olduğunu söyler.² Beşbuçuk yaşındayken babasını kaybeden (855/1451) Suyûtî, vasiyeti üzerine İbnu'l-Humâm es-Sîvâsî'nin (861/1457) himayesine girer. Suyûtî bunu "benimle ilgilenenlerin başı, Şeyh Kemaleddin İbnu'l-Humâm'dı"³ diyerek dile getirir.

İlim adamı olan babasını erken yaşta kaybetse de, siyasilerle iyi ilişkiler içinde olması onun ilim yolunda yetişmesinde ve alt yapısının sağlam olmasında etkili olmuştur, denebilir. Nitekim sekiz yaşına gelmeden hafızlığını yapar, pek çok alimden temel ilimleri okur. Daha 15 yaşında iken ilk eseri *Şerhu'l-İstiâze*'yi yazar, böylece geleceğiyle ilgili ilk ipucunu vermiş olur.⁴ Bu arada devrin meşhur alimlerinden dersler almaya devam eder. Önce tefsir, hadis ve fıkıh başta olmak üzere dini ilimleri öğrenmek için gerekli olan nahiv, meânî, bedî', beyân vs. gibi alet ilimlerini öğrenir, sonra da esas ilim mevzularında geniş bir vukufiyet ve salahiyet kazanır.

¹ el-Ayderusî, Abdulkadir b. Şeyh b. Abdillâh, *Târihu'n-Nûri's-Safir an Ahbâri'l-Karni'l-Âşir*, Beyrut-1985, s. 51; Anonim *Mukaddime fi Menâki's-Suyûtî*, vr. 271-a'dan nakleden Sartain, Ellsabeth Mary, *Celâleddin Suyûtî'nin Hayatı*, Çev. Hasan Nureddin, İst.-2002, s. 14.

² es-Sehâvî, Muhammed b. Abdirrahman, *ed-Dav'u'l-Lâmi'*, Beyrut-Tsz., IV/65; Hammûde, Tahir Suleyman, *Celâleddin es-Suyûtî*, Beyrut-1989, s. 93; *Ayderûsî*, age., s. 51. Suyûtî, annesinin Çerkes olduğu iddiasına insan şecerelerinin babadan gittiği, pek çok alimin annesinin Arap olmadığı cevabını verir. Bkz. Suyûtî, *Tarzu'l-İmâme fi't-Tefrika beyne'l-Makâme ve'l-Kumâme* (Suyûtî, *Şerhu Makâmâti Celâleddin es-Suyûtî*, hzr. Semîr Mahmud ed-Derûbî, Beyrut-1989 içinde), II/736-7. Suyûtî güvendiği bir insandan naklen, babasının büyük dedesinin Acem veya şarktan biri olduğunu söylediğini aktarır. Dolayısıyla Arap asıllı olmayabileceğine kapı aralar. Bkz. Suyûtî, *Husnu'l-Muhâdara fi Ahbâri Mısır ve'l-Kâhira*, hzr. Halil el-Mansûr, Beyrut-1997, I/288.

³ Bkz. Suyûtî, *Tarzu'l-İmâme*, II/815; Hammûde, age., s. 122; eş-Şek'a, Mustafa, *Celâleddin es-Suyûtî*, Kahire-1981, s. 8-9.

⁴ Suyûtî'nin gençlik döneminde yazdığı ve tamamen alıntılardan oluşan *et-Ta'rîf bi Âdâbi't-Te'lîf* adlı eseri de onun eser yazmaya olan merakının bir delilidir. Bu çalışmada, yazmanın önemi, hazır olmadan yazmaya girişmemenin gerektiği, eser yazanın her zaman eleştirmenlerce tenkit edileceği, öldükten sonra devam eden sadakalardan birinin ilim olduğu ele alınır. Suyûtî, *et-Ta'rîf bi Âdâbi't-Te'lîf*, thk. Merzuk Ali İbrahim, Kahire-Tsz.

Gençliğinde pek çok seyahat yapar. Şeyhûniye Medresesi'nde tedrise başlar, şöhreti her yana yayılır, derslerini bazı müderrisler de takip etmeye başlar. Tolunoğulları Camii'nde fetva verir, hadis imla eder, Hankâh eş-Şeyhûniye'de hadis tedrisinde bulunur. Bilahere Kahire'nin en büyük ve evkafca en geniş hankâhı olan Baybarsiye şeyhliğine geçer, fetva verir. Daha sonra devlet yöneticileriyle sıkıntılar yaşayıp uzlete çekilir. 62 yıllık bir ömür süren Suyûtî, 19 Cemâziyelevvel 911 (17 Ekim 1505) tarihinde vefat eder.

Suyûtî, İslâmî gelenekte çok az şahit olduğumuz bir şey yapar ve bizleri şaşırtarak hayat hikayesini bizzat yazar. Böylece araştırmacıları fazla yorulmaktan kurtarır. *et-Tehaddüs bi Ni'metillah*'da hayatını ve ilmî yönünü her açıdan tanıtmaya çalışır. *Husnu'l-Muhâdara*'da da özgeçmişini muhtasar olarak verir. Terceme-i halini yazması, daha yaşarken tartışmaların ortasında yer aldığı için nasıl biri olduğunun herkesçe bilinmesini istemesinden kaynaklanmış olabilir. Bunun yanında, İslam dünyasında ulaştığı şöhret nedeniyle, insanların merak edeceklerini ve yazılacak biyografi çalışmalarında da mutlaka yer alacağını düşünerek bizzat kendisi tanıtmak ve sağlıklı bilgi sunmak istemiş de olabilir.

Suyûtî kendisinden bahsederken yedi ilimde (tefsir, hadis, fıkıh, nahiv, meânî, beyân, bedî') derin bilgiye mazhar olduğunu, mütalaa ettiği bazı nakil ilimleri ile fıkıh hariç bu yedi ilimde, bırakın başkalarını hocalarının dahi onun kadar geniş bilgiye sahip olmadığını söyler. Bunların dışında usûlü fıkıh, cedel, tasrîf, feraiz, tıp gibi ilim dallarında da eğitim aldığını ve ictihad yapacak seviyeye geldiğini belirtir. Sema ve icazet yoluyla yüzelli hocadan hadis aldığını, dirayetle ilgili ilimleri kıraat ettiğinden dolayı hadis dinlemeye fazla vakit ayıramadığını belirtir. Bu arada eserlerinin listesini de verir. *Husnu'l-Muhâdara*'da bu rakam 288, muhtemelen daha sonra yazdığı *Kitâbu't-Tehaddus*'de ise 340'tır.⁵ Makalenin ilerleyen bölümlerinde daha iyi anlaşılacağı üzere, Suyûtî'nin şahsiyeti, birikimi ve çevresinde olup biten tartışmalar esasında bu paragraf içinde yatmaktadır.

B-Suyûtî'ye Yönelik Suçlamalar

Hayatın bir alanında kendisine saygın bir yer edinmiş her insanın, zaman zaman bazı insanlarla, özellikle de aynı branşı paylaştığı meslektaşları ile anlaşmazlığa düşmeleri, bazen de karşılıklı suçlama içine girmeleri olağan bir durumdur. Suyûtî'nin hayat hikayesini kendi kitaplarında ve ondan bahseden eserlerde incelendiğinde de, bazı insanlarla problemleri olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü karşılıklı suçlamalar söz konusu olmuştur. Bu esasında problemler olmaktan öte hasımlaşmaya ve nefret edişe kadar varan bir durumdur.

Anlaşılan o ki, Suyûtî kendi dönemindeki pek çok insanla sürtüşme içinde olmuş, hasım edinmiştir. Sehâvî, Burhânuddîn İbrahim b. Abdurrahman el-Kerakî, Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, Şemsuddîn

⁵ Suyûtî'nin hayatı hakkında bkz. Suyûtî, *Husnu'l-Muhâdara*, I/290-4, 335-339, Suyûtî, *Kitâbu't-Tehaddus bi Ni'metillah*, hzr. Sartain, Elisabeth Mary, Cambridge University-1975, s. 105-136, 247-8; Karahan, Abdülkadir, *Suyûtî*, MEB İslam Ansiklopedisi, XI/258-63.

Muhammed b. Abdulmun'im el-Cevcerî, Şemsuddîn Muhammed el-Bânî bunlardan bir kısmıdır.⁶

Suyûtî bu insanlar içinde en sert tartışmaları Sehâvî ile yaşamıştır. Sehâvî saldırı sancağını taşımış ve ona çok ağır biçimde saldırmıştır. Nitekim *ed-Dav'u'l-Lâmi*'de Suyûtî'ye ayırdığı terceme-i halde onu yerden yere vurmuştur. İbn Hacer'in öğrencisi Sehâvî'nin bu suçlamaları esasında sadece onun kendi bireysel düşünceleri olarak düşünülmemelidir. İthamlarının en azından bir kısmını, bazılarının ortak değerlendirmesi olarak görmek yerinde olacaktır. Çünkü Suyûtî'ye hasım olan sadece o olmadığından belli noktalarda ortak bir duruştan söz etmek mümkün olabilir.

Sehâvî'nin suçlamalarının tahlilinden önce, ithamlarının neler olduğuna yer vermek yerinde olacaktır. Sehâvî yazdığı biyografide Suyûtî ile ilgili çok olumsuz bir tablo çizmiştir. Bunları gruplandırma imkanımız vardır. Buna göre, Suyûtî her ilimden biraz almıştır, ancak sabırsız biri olduğundan çeşitli ilimleri sonuna kadar götürememiştir.

Suyûtî bir ilim adamı olan babası Kemâleddîn'in doğum tarihini kesin olarak bilmez ve bunun dokuzuncu yüzyılın başlarına doğru olduğunu belirtir.⁷ Sehâvî, babasının doğum tarihinden habersiz oluşundan alaycı bir ifade ile bahseder ve doğum tarihini 804/1402 olarak verir. Babasının da hamâkat ve kendini beğenmişlikle tanındığını yazar.⁸

Suyûtî hayat hikayesini anlatırken matematik ilminin kendisine ağır geldiğini dile getirmiş ve "matematiğe gelince; bu ilim bana en zor gelen ve kafama girmeyen şeydir. Matematikle ilgili bir meseleye baktığımda sanki bir dağı taşıyormuşum gibi gelir"⁹ demiştir. Sehâvî onun bu sözü hakkında, ismini vermediği bir alimden, matematik ilminin bir zeka ilmi olduğunu aktarır ve Suyûtî'nin bu itirafının onun ne kadar ahmak ve anlayışı kıt biri olduğunu gösterdiği değerlendirmesini yapar.¹⁰

Tolunoğulları Camii'nde hadis dersi verdiği kimseler sıradan halktır.¹¹ Baybarsiye meşyahasına oturması torpille olmuştur. Sehâvî, onun Şeyhûniyye Medresesi hadis hocalığına atanması hususunda bu medresenin şeyhi Allame el-Kâfiyecî'den de defalarca şunu duyduğunu nakleder: "Türk nazır böyle karar almış olmasaydı veya yetki benim elimde olsaydı onu o göreve getirmezdim. Çünkü oraya ondan daha layık bir başkasını bilmekteyim."

Sehâvî'ye göre, Suyûtî kendini beğenmiş, başkalarını hakir gören, saplantılı ve kindar biridir. Saygısız bir insandır. Hocalarına ve daha önceki ilim adamlarına karşı dilini ve kalemını saldırı için serbest bırakmıştır, ilim adamlarıyla uygun olmayan uslupta yazışmaktadır. Örneğin Kadı Adududdîn Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî (756/1355) için "İbnu's-Salâh'ın

⁶ Bkz. Suyûtî, *el-Hâvî li'l-Fetâvâ*, Beyrut-Tsz, I-II; Sartain, *Celaleddin Suyuti'nin Hayati*, s. 40-56; et-Tabbâ', İyâd Halid, *el-İmâmu'l-Hâfiz Celâluddîn es-Suyûtî Ma'lemetu'l-Ulûmi'l-İslâmiyye*, Dimaşk-1996, s. 80-6; Hammûde, *Celâluddîn es-Suyûtî*, s. 122-137.

⁷ Suyûtî, *Kitâbu't-Tehaddus*, s. 7.

⁸ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmi*, XI/72-3.

⁹ Suyûtî, *Husnu'l-Muhâdara*, I/335-339.

¹⁰ Sehâvî, *age.*, IV/67.

¹¹ Sehâvî, *age.*, IV/66.

nalinine batacak durumda bile değil" demiştir. Annesi bile onun ahlakından şikayetçiydi.

İlim meclislerinde oturmamasından, sadece defter ve kitaplara bakarak, danışmaksızın yazmasından dolayı eserlerinde çok hatalar vardır.

Çok hızlı eser yazmaktadır. Başkalarının çalışmalarından istifadeyle eser yazmaktadır. *en-Nefhatu'l-Miskiyye ve't-Tuhfetu'l-Mekkiyye* adlı (birkaç sayfalık) eserini Mekke'de bir günde İbnu'l-Mukri'in *Unvânu's-şeref* adlı eserinin yöntemince yazmıştır. Irâkî'nin *Elfiyye'si* üzerine de *Elfiyye* yazmıştır.

Yaptıklarını abartan biridir. Eserlerinin sayısının üçyüzden fazla olduğunu söylemektedir. Oysa bunların bir kısmı bir varak, bir çoğu da bir fasikülden azdır.

Suyûtî ileride geleceği üzere kendisini asrın müceddidi olarak görmüştür. Herkes gibi Sehâvî de bundan rahatsızdır. Nitekim, onun müctehidlik iddiasında bulunmasını, bazılarının hatalarını örtmek için kullandığı bir gerekçe olduğunu aktarır ve müctehidlik iddiasında bulununca insanların hepsinin ona yüklendiğini söyler.

Sehâvî'nin tüm eleştirileri içinde yönelttiği en ağır suçlama, kendisinin bazı eserlerini çalmakla suçlaması, ayrıca insanların bilmediği eski kitapları talan edip kendisine mal etmekle itham etmesidir. Bu sarsıcı iddiasını şöyle dile getirir:

"Benim yanıma gidip gelirken¹² yaptığım çalışmalardan çok aşırmıştır. *el-Hisâlu'l-Mûcibe li'z-Zilâl*, *el-Esmâu'n-Nebeviyye*, *as-Salâtu ale'n-Nebî*, *Mevtu'l-Ebnâ* ve sayamayacağım diğer çalışmalarım gibi. Bunun yanında Mahmudiye Kütüphanesi ve diğer kütüphanelerde bulunan ancak çağımızdaki insanların bilmediği çeşitli ilim dallarına dair eserleri almış, bunlarda ufak tefek değişikliklere gitmiş, takdim-tehir yapmış ve kendine nispet etmiştir. Bunların mukaddimesinde de yaptığını büyük bir iş gibi göstermiş, bilmeyen insan da buna bakarak bu çalışmanın bir parçası bile artık yapılamaz sanmıştır. Onun öne çıkan ilk risalesi, mantık ilminin haram oluşuna dair çalışmasıdır. Oysa bunu İbn Teymiyye'nin eserinden çıkarıp almış, çoğu kısmının hazırlanmasında da benden yardım görmüştür."

Sehâvî, Suyûtî'nin eserlerini kendisine mal ettiği kimseler arasında İbn Hacer'i de sayar ve şunu der: "Kendisi aşırıyor ama diğer taraftan başkalarının aşırıldığını söylüyor. Ben onun tırnakları kısaltmakla ilgili bir eserini gördüm. Bir de baktım ki, *Fethu'l-Bârî*'nin ibaresinin aynısı. Oradaki ifadeleri aynıyla aktarmış. Hadis ve rivayet alanında telif ettiği eserlerin çoğu Hafız İbn Hacer'in terekesinden ele geçirdiği müsveddelerdir."¹³ Sehâvî onun şu kitapları aşırıp kendine mal ettiği eserler olduğunu söyler: *Lubâbu'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nuzûl*, *Aynu'l-İsâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, *en-Nuketu'l-Bediât ale'l-Mevdûât*, *el-Medrec ile'l-Mudrec*, *Tezkiretu'l-Mu'tesi bi men Haddese ve Nesîye*, *Tuhfetu'n-Nâbih bi Telhîsi'l-Muteşâbih*, *Mâ Ravâhu'l-Vâûn fî Ahbâri't-Tâûn*, *el-Esâs fî Menâkibi Beni'l-Abbâs*, *Cuz' fî*

¹² Sehâvî (831/1428) doğumludur. Dolayısıyla Suyûtî'den onsekiz yaş büyüktür.

¹³ Suyûtî, *el-Kâvî fî Târîhi's-Sehâvî* (Şerhu Makâmât içinde), II/948-9.

Esmâ'i'l-Mudellisîn, Keşfu'n-Nikâb ani'l-Elkâb, Neşru'l-Abîr fî Tahrîci Ehâdîsi's-Şerhi'l-Kebîr.

Sehâvî, bunları aşırıldığında keşke asıllarını yok etmemiş olsaydı der. Asıl hallerine göre kopya etmiş olsaydı bunun çok daha iyi olmuş olacağını ekler ve Suyûtî'nin terceme-i halini "aklı ihsan eden Allah'ı tespih ederim" ile bitirir.¹⁴

Görüldüğü üzere, Suyûtî'den dokuz yıl kadar önce vefat eden Sehâvî, Suyûtî'nin yaşamını genişçe ele almıştır. Ancak bunu esasında Suyûtî'den bahsetmek için değil karalamak amacıyla kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Öyle ki Sehâvî, Suyûtî'ye yönelik sataşmalarını onun öğrencilerinin biyografilerinde de sürdürmüştür. Abdulcebbar b. Ali el-Ahtâbî'nin terceme-i halinde "hocası gibi delilikten kurtulamamıştır." demesi¹⁵, Abdulkâdir b. Huseyn İbnu'l-Muğayzil'in terceme-i halinde Suyûtî'nin "geçimsiz biri olduğunu" iddia etmesi¹⁶, Ali b. Muhammed b. İsa el-Eşmûnî'nin terceme-i halinde Suyûtî'nin "ahmak olduğunu"¹⁷, Ebu'n-Necâ b. Halef el-Mısırî'nin terceme-i halinde de "hasetçi olduğunu" dile getirmesi bunun örnekleridir.¹⁸

Suyûtî ile sürtüşme içinde olanlardan biri olan Kerakî de ona benzer bazı eleştiriler yöneltir. Bu da Suyûtî'ye karşı bir cephenin varlığını ve argümanlarının aynı olduğunu kuvvetlendirmektedir. Bunlar üç ana başlıkta toplanır: Suyûtî'nin müceddidlik iddiasında bulunması, kendisinin yazma ve konuşmada insanların en alimi olduğunu söylemesi, hayatı boyunca insanları kırması ve risaleler yazarak alimlere sataşması.¹⁹ Suyûtî Cevcerî ile arasında fıkıh, tevhid ve nahiv alanında olan tartışmalar nedeniyle yazdığı onaltı risalenin ismini de *Tehaddus*'de zikreder.²⁰

Suyûtî'den daha sonra vefat eden şair ve edip İbnu'l-Uleyf Ahmed b. el-Huseyn el-Mekkî'nin de (922/1516) Sehâvî'yi destekleyen, Suyûtî'nin *Kavî* adlı eserine ve müctehidlik iddiasına cevap veren iki çalışmasının

¹⁴ Sehâvî'nin zikrettiğimiz suçlamaları için bkz. *ed-Dav'u'l-Lâmi'*, IV/66-70. Günümüzde de benzer iddialar dile getirilmektedir. Adnan Derviş, ahlalhadeeth.com sitesindeki yazısında (7-Mart-2006) Suyûtî'nin Halep Ahmediyye Kütüphanesi hadis bölümü 305 numarada, mikrofilm de Şam'da Kültür Bakanlığı'nda genel 241 numarada saklanan *Risâletu'l-Beyân fî Riyâdati's-Sıbyân* adını taşıyan beş yapraklık, çocuk eğitim sanatıyla ilgili bir yazma bulunduğunu belirtir. Yazmanın müstensihî muhaddis ve tarihçi Cârullah b. Fehd el-Mekkî'dir: (954/1547). Risalenin bir nüshası da Rabat Genel 38'de bulunmaktadır. Ancak onu getirtmesi mümkün olmaz. Risalenin başlığı şu şekildedir: "*Çocukların eğitimi, eğitilmelerinin yöntemi ve ahlaklarını güzelleştirmenin açıklanışı.*" Adnan Derviş aynı risaleyi "*gelişme çağındaki çocukların eğitimi, eğitilmelerinin yöntemi ve ahlaklarının güzelleştirilmesi*" başlığıyla *İhyâ*'da gördüğünü söyler. Gerçekten de risale Suyûtî'nin baş tarafa eklediği giriş ile sonuçtaki ilave birkaç kelimesi haricinde aynı kelimelerle *İhyâ*'da yer almaktadır. Bkz. el-Gazâlî, Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, İst.-1985, III/69-72. Derviş, bunun muhaddis ve tarihçi allame Cârullah b. Fehd el-Mekkî'nin gözünden nasıl kaçtığını ise anlamadığını dile getirir.

¹⁵ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmi'*, IV/36.

¹⁶ Sehâvî, *age.*, IV/266.

¹⁷ Sehâvî, *age.*, VI/5.

¹⁸ Sehâvî, *age.*, XI/144..

¹⁹ Suyûtî, *Tarzu'l-İmâme*, II/616-817.

²⁰ Suyûtî, *Kitâbu't-Tehaddus*, 186-90. Bu paragrafta ilgili olarak ayrıca "Eserlerinin Çokluğu" bölümü g maddesine de bkz.

bulunduğu dile getirilmiştir: *eş-Şihâbu'l-Hâvî alâ Munşii'l-Kâvî, el-Muntekidu'l-Levzeî'ale'l-Muctehidi'l-Muddeî*.²¹

Başta Sehâvî olmak üzere Suyûtî'nin muasırı insanlarla çok gürültü çıkardığı belli olan problemlerin kendilerinden sonra gelen tarihçilerin kitaplarında nasıl yer bulduğu sorunu da ele alınması gereken bir husustur. Aralarındaki problemleri daha yakından incelemek amacıyla söz konusu kitaplara bakıldığında çok ilginç bir tabloyla karşı karşıya kalınmaktadır. İlgili kitapların altı tanesi meşhur olup ikisinin müellifi onun öğrencisidir.

1-İbn İyâs, Muhammed b. Ahmed el-Hanefî (930/1524): *Bedâiu'z-Zuhûr fî Vekâii'd-Duhûr*²² adlı eserinde Suyûtî'ye ayırdığı bölüm bir sayfayı aşmaz.

2-Muhammed b. Ali b. Tolon ed-Dimaşkî (953/1546): *Mufâkehetu'l-Hullân fî Havâdisi'z-Zemân* adlı eserinde Suyûtî'ye ayırdığı bölüm bir sayfayı aşmaz.²³

3-Musa b. Yusuf el-Ensârî (1002/1594): *er-Ravdu'l-Âtır fî mâ Teyessera min Ahbâri'l-Karni's-Sâbi' ilâ Hitâmi'l-Karni'l-Âşir*. Bunda da önceki iki eserde olduğu gibi son derece muhtasar tutulmuştur.²⁴

4-Necmuddin Muhammed b. Muhammed el-Ğazzâi ed-Dimaşkî (1061/1651): *el-Kevâkibu's-Sâira bi A'yâni'l-Mieti'l-Âşira*. Bu çalışmasında Suyûtî'ye yaklaşık beş buçuk sayfa ayırmıştır.²⁵

5-İbnu'l-İmâd, Abdulhay b. Ahmed el-Hanbelî (1089/1678). *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*. Bu eserde de dört buçuk sayfa ayrılmıştır.²⁶

6-Muhammed b. Ali eş-Şevkânî es-San'ânî (1250/1834). *el-Bedru't-Tâli' bi Mehâsini men bâ'de'l-Karni's-Sâbi'*. Bu eserde Suyûtî'ye altıbuçuk sayfa tahsis edilmiştir.²⁷

Şevkânî'nin çalışması hariç, bu çalışmaların tamamında Suyûtî'ye yönelik suçlamalara değinen olmamış, hepsi de Suyûtî'yi aşırı şekilde övmüşlerdir. el-Ğazzî ile İbnu'l-İmâd onun kerametlerine bile yer vermişlerdir. Şevkânî ise suçlamaları tek tek ele alarak bunlara cevap verip onu savunmuş ve müdafaa etmiştir. Nitekim şöyle demiştir:

"Tüm ilimlerde zirveye çıktı, akranlarını geçti ve şöhreti her tarafa yayıldı. Hadis'te *el-Câmiu's-Sağîr* ve *el-Câmiu'l-Kebîr*, tefsirde *ed-Durru'l-Mensûr*, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân* gibi faydalı kitaplar yazdı. Her alandaki eserleri makbuldür. Çalışmaları, bütün İslam coğrafyasında güneş gibi

²¹ es-Sabbâğ, Muhammed b. Lutfi, (Suyûtî'nin *Tahzîru'l-Havâs min Ekâzîbi'l-Kussâs*'ına yazdığı mukaddime), Beyrut-1984, s. 47.

²² İbn İyâs el-Hanefî, Muhammed b. Ahmed, *Bedâiu'z-Zuhûr fî Vekâii'z-Zuhûr*, hzr. Muhammed Mustafa, Kahire-1984, IV/83-4.

²³ İlgili eser I/301'den nakleden ed-Derûbî, (Suyûtî'nin *Şerhu Makâmât*'ına mukaddimesi), I/53.

²⁴ Bkz. ed-Derûbî, age., I/53.

²⁵ Bkz. ed-Derûbî, age., I/53.

²⁶ İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, hzr. Abdulkadir el-Arnaût, Mahmud el-Arnaût, Beyrut-1993, X/74-9.

²⁷ Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli'*, I/328-335.

olmuştur. Faziletine haset eden, konumunu inkar edenlerden kurtulamamıştır. Nitekim akranından olan Sehâvî *ed-Dav'u'l-Lâmi'* adlı eserinde Suyûtî için kapkara bir terceme-i hal yazmıştır. Çoğu çirkin iftiralar, ağır hakaretler, açıktan veya imalı yolla konumuna saldırı ve tahkirden oluşmaktadır. Ancak bu Sehâvî'nin akranı olan tüm faziletli kimselere karşı takındığı genel bir tavidir." Şevkânî daha sonra aralarındaki rekabetin Suyûtî'yi *el-Kâvî* adlı eserini telif etmeye mecbur bıraktığını, bu faziletli insanın *ed-Dav'u'l-Lâmi'*deki terceme-i halini okuyan kişinin bunun bir hasmın elinden çıktığını ve makbul olmadığını anlayacağını ekler.²⁸

C-Suyûtî'ye Yöneltilen Eleştirilerin Değerlendirilmesi

Suyûtî'ye yöneltilen suçlamaların tahliline geçmeden önce, Suyûtî'yi bu derece hücumla maruz bırakan nedenleri incelemek öncelik arz etmektedir. Bu insanları bu denli kendisine düşman eden sebepler ne idi? Bunlar ortaya konduktan sonra her iki tarafı sağlıklı bir şekilde değerlendirmek daha kolay olacaktır. Bu nedenle suçlamaların kökenlerine inmek gerekmektedir.

1-Suyûtî'nin Kişiliği

Suyûtî daha yirmili yaşlarını bitirmeden, eserleri yabancı ülkelerde dolaşıma girmiştir. Kendisinin de ifade ettiği gibi çalışmaları, daha o hayat-tayken bütün İslam dünyasına yayılmış, Anadolu ve İstanbul'a ulaşmıştır.²⁹ Yaşarken çok büyük bir şöhrete ulaşmıştır. Muhtelif konularda seçtiği çalışmalarının muhtevaları ve bunların sayısal fazlalığı yanında farklı fetvaları nedeniyle girdiği münakaşalar ve bu konulardaki risaleleri de Mısır içinde ve dışında şöhretinin artmasına katkı sağlamıştır. Şöhreti nedeniyle ülke dışından pek çok talebe onunla çalışmak için Kahire'ye geliyor, alimler çeşitli meseleleri danışarak fetva istiyorlardı.³⁰

Elbette bu şöhretin altında yatan şey Suyûtî'nin birikimi ve bilimsel alanda ulaştığı seviye idi. Ancak bu birikimle elde ettiği şöhret nedeniyle tevazuyu biraz kenara bırakmıştı. Övünmeyi, övülmeyi seviyordu. Toplum içinde bilimsel açıdan kendisini en üst seviyede görüyordu. Fıkıh hariç meşgul olduğu ilim dallarında hocalarının bile kendi seviyesinde olmadığını söylemesi, IX. asrın müceddidi olduğunu iddia etmesi bunun delilidir.

Suyûtî'nin eserlerindeki övünüşü okuyucunun gözünden kaçmaz. Çalışmalarının başında kendisini metheder. Bu işi en iyi kendisinin yaptığını, söz konusu çalışmanın bir benzerinin daha önce yapılmadığını iddia eder. Örneğin *İktirâh*'ın mukaddimesinde böylesi bir çalışmanın daha önce yapılmadığını söyleyip övünür. Şöyle der: "Bu çok farklı ve ilginç bir yöntemle yazılıp hazırlanan, muhtevası çok hoş, yapısı latif, insan fitratının bir benzerini görüp beğenmemesinin söz konusu olmadığı, bu tarzda daha

²⁸ Şevkânî, *age.*, I/328-9. Konuyla ilgili olarak bkz. el-Kannûcî, Sıddîk b. Hasan Han, *et-Tâcu'l-Mukellel*, Beyrut-1983, s. 349-50.

²⁹ Suyûtî, *Kitâbu't-Tehaddus*, s. 155; Suyûtî, *Sâhibu Seyf alâ Sâhibi Hayf (Şerhu Makâmât içinde)*, I/561, 563

³⁰ Bkz. Sartain, *Celeddin Suyuti'nin Hayatı*, s. 36, 39; Sabbâğ, (Suyûtî'nin *Tahzîru'l-Havâs*'ına mukaddimesi), s. 52-3.

önce yazılmamış bir eserdir. Bu ilim dalında, bu tertipte ve düzende ben- den önce bir başka çalışma yapılmamıştır."³¹ Benzer övünmeyi *Hasâis* mukaddimesinde görürüz: "Bu öylesine değerli bir eserdir ki, mukarreb olan insanlar kıymetini bilirler. Dopdolu bir buluttur bu. Yakın ve uzak in- sanlar bunun yağmuruyla hayat bulurlar. Çok hoş bir arkadaştır. Faydaları açısından inci konumundadır. Çiçekleri mis gibi kokmaktadır, ateş ve nuru etrafı aydınlatmaktadır..."³² Bir diğer eserinde de, "Allah'ın bana açtığı şu inceliğe bir bak. Tabii buna sadece dalgıç olan dalabilir"³³ derken, başka bir yerde "hadislerin irabı konusunda, geniş ve etraflı, musned'ler ve câ- mi'lerin bahçesine yağmur bulutu olacak, incelikleri ve ihtiyacı tam karşı- layacak şekilde kuşatıcı, ilgili nakilleri ve nasları nakletmede yeterli, eşsiz her bir inciye en iyi şekilde dizen... bir eser telif etmek için istihare yap- tım."³⁴ diyerek kendisini över.³⁵

Suyûtî'nin bir yönü de sert ve münakaşaya meyilli bir tabiatının ol- masıydı. Pek çok insanla farklı fetvaları nedeniyle polemikçe girmesi sadece bilimsel görüş ayrılığıyla yorumlanamaz. Bunda Suyûtî'nin kendisini bilim- sel olarak en üst noktada, diğer bilginleri de aşağı seviyede görmesi ya- nında tabiatının da bir parça etkisi vardı. Sırf Cevcerî'ye reddiye için onaltı risale yazmış olması bunun delilidir. O, aralarında tartışma olan konularda yalnızca kendi fetvasının doğru olduğunu savunur, diğer alimleri cehaletle ve hatta bazı durumlarda küfürle suçladığı risaleler yazardı.³⁶ *el-Hâvî li'l- Fetâvâ*'sı bu türden bir çalışmadır. Onun bizzat tanıyarak tanıttığı ve ara- sında problemler olan kimselerin terceme-i hallerine bakıldığında, sürtüş- meye ve cedele ne kadar meyilli olduğu daha iyi anlaşılır. Örneğin *Nazmu'l-İkyân*'da tercemelerini verdiği Burhaneddin Ebû İshak İbn Zahîra³⁷, Burhaneddin İbrahim b. Muhammed en-Nâcî³⁸, Ahmed b. Ali eş- Şarmesâhî'nin³⁹ terceme-i halleri bunun örnekleridir. Bu da onun mizaç olarak Sehâvî'den fazla farklı olmadığını göstermektedir.

Suyûtî'nin mizacını daha yakından tanımak için Sehâvî'nin eleştirile- rine cevap vermek üzere kaleme aldığı *el-Kâvî fi Târîhi's-Sehâvî*'ye bak- mak gerekir. Suyûtî burada, Sehâvî'nin *Dav*'ını müslümanların gıybetlerini edip etlerini yemek ve olumsuz yönlerini ortaya dökmek için kaleme aldı- ğını, müslümanların etlerini gıdası ve azığı yaptığını, yazdığı terceme-i hallerde insafli olmadığını, fikhî, nahiv ve lugatı bilmediğini, bütün bu yap- tıklarının onun cehaletini ortaya koyduğunu, esasında kendisinin ilmî biri- kiminin yetersiz olduğunu, gece yarısında güneşin doğmasını dileyen kim- seye benzediğini, müslümanlara gerekli olanın onun tarih kitabını kaldırıp

³¹ Suyûtî, *el-İktirâh fi İlmî Usûli'n-Nahv*, hzr. Furat, Ahmed Subhî, İstanbul-1975, s. 2.

³² Suyûtî, *el-Hasâisu'l-Kubrâ*, Beyrut-Tsz., I/2-3.

³³ Suyûtî, *Tenâsubu'd-Durer*, s. 150'den es-Sabbâğ, (Suyûtî'nin *Tahzîru'l-Havâs*'ına mukaddi- mesi), s. 37.

³⁴ Suyûtî, *Ukûdu'z-Zeberced fi İrâbi'l-Hadîsi'n-Nebevî*, hzr. el-Kudâh, Selmân, Beyrut-1994, I/67.

³⁵ Kendini övmesi hususunda bkz. Şeref, Muhammed Celal, *Celaluddîn es-Suyuti: Menhecuhu ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye*, Beyrut-Tsz., s. 13-4.

³⁶ Bkz. Sartain, *Celaleddin Suyuti'nin Hayatı*, s. 39. Tartışma yaratan fetvaları için bkz. ed- Derûbî, (Suyûtî'nin *Şerhu Makâmât*'ına mukaddimesi), I/73.

³⁷ Suyûtî, *Nazmu'l-İkyân fi A'yâni'l-A'yân*, hzr. Phillip Hitti, Beyrut-Tsz., s. 20.

³⁸ Suyûtî, *age.*, s. 27.

³⁹ Suyûtî, *age.*, s. 44.

atmak olduğunu söyler⁴⁰ ve eserinde gördüğü hataları dile getirir. Bir başka eserinde de onu çok ağır ifadelerle eleştirip değersiz göstermeye çalışır ve "hadisten başka işi asla doğru düzgün yapamaz" der.⁴¹ Suyûtî aynı şeyi, edebi sanatların ve tasvirin bolca kullanıldığı bir şaheser gibi olan ve Burhâneddin İbrahim b. Abdurrahman el-Kerakî'ye (922/1516) cevap vermek üzere kaleme aldığı *Tarzu'l-İmâme fi't-Tefrika beyne'l-Makâme ve'l-Kumâme* adlı eserinde yapar. Kerakiyî her fırsatta çok ağır ifadelerle tahkir ederek eleştirir ve onun eleştirilerine tek tek cevap verir. En sonunda da kim yalan söylüyorsa Allah'ın laneti onun üzerine olsun, der.⁴²

2-Şehâvî'nin Durumu

Suyûtî'nin kendisini yüksek konumda görmesi, övmesi, pek çok konuda zamanın alimleriyle ihtilafa düşmesi, onunla ve yanındaki dostları ile insanlar arasında bazı problemler yaşanmasına neden olmuştur. Kanaatimizce söz konusu husumetin başka nedenleri de olabilir. Suyûtî'nin aldığı görevler, toplum nezdindeki itibarı, eserlerinin çokluğu nedeniyle büyük bir şöhrete kavuşması ister istemez kiskanılmasına ve hatalarının aranmasına neden olmuştur, denebilir.

Bu açıdan bakıldığında, Şehâvî'nin eleştirilerinin ne derece itibara alınabileceği konusu öncelikli olarak gözetilmesi gereken husustur. Çünkü Şehâvî sevdiklerini yücelten, sevmediklerine ise hakaret etmekten çekinmeyen bir insandır. Bu nedenle tercemelerde orta yolu tuttuğu söylenemez. Nitekim Suyûtî'nin terceme-i halindeki "kin ve nefret" çok açık biçimde kendisini hissettirir. Şehâvî adeta Suyûtî'den intikam alır gibidir. Zaten bu yüzden eleştirilere maruz kalmıştır. Tarihçi İbn İyas onunla ilgili olarak "alim, fazıl, hadis ilminde üstat idi. Bir tarih eseri telif etmiştir ancak içinde insanlar hakkında pek çok nahoş şey vardır."⁴³ derken, Şevkânî de şöyle demiştir: "Suyûtî faziletlerine haset edenlerden, konumunu inkar edenlerden kurtulamamıştır. Şehâvî hiç şüphesiz imam olmakla birlikte, akranları arasında önde gelen insanlara saldırmaktadır. *ed-Dav'u'l-Lâmi'* eserini mütalaa eden bunu görür. Onlara bir değer vermemekte, hatta büyük kısmı onun değersiz göstermesinden kurtulamamaktadır. Ancak hocalarını, öğrencilerini, kendisinden önce dokuzuncu asrın başında vefat eden tanımadığı kimseleri, başka şehirden olanları, fayda göreceğini umduğu kimseler ile zararından korktuklarını övmektedir."⁴⁴

Şevkânî'nin bu tespiti oldukça yerinde gözükmektedir. Çünkü Şehâvî akranına karşı ölçüyü koruyamamış biriydi. Aşağıda olanı yüksek konuma, yukarıda olanı da aşağıya indiren bir yazar olduğunu söylemek abartı olmayacaktır. Örneğin *en-Nucûmu'z-Zâhira* müellifi Ebu'l-Mehâsin Yusuf b. Tağriberdî için "güzel yaşantısı olan, akli başında biri ancak (Makrîzî'den sonra Mısır'daki tarihçilerin önderi olduğu) iddiasında ahmaktır."⁴⁵ Ali b.

⁴⁰ Suyûtî, *el-Kâvî fi Târîhi's-Sehâvî*, II/935-8, 956.

⁴¹ Suyûtî, *Nazmu'l-İkyân*, s. 152

⁴² Suyûtî, *Tarzu'l-İmâme*, II/816-7.

⁴³ İbn İyâs, *Bedâiu'z-Zuhûr*, III/361.

⁴⁴ Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli'*, I/333-4, 229.

⁴⁵ Şehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmi'*, X/306

Davud es-Sayrafi'nin terceme-i halinde "ezcümle olarak, zamanın kötülerindedir, yaşamının şöhreti nedeniyle ilave bir şeyler söylemeye gerek yok, cehaleti ise aşikardır" der.⁴⁶ *Unvânu'z-Zemân* müellifi İbrahim b. Ömer el-Bikâî için de şunu söyler: "Allah'ın en facir kullarından. Tanımayan kimse dinden uzak olduğunu hemen anlar. Ona bakan kimse ne malı ne de namusu hususunda kendisini güvencede hissetmez."⁴⁷ İbn Haldun'un hem şahsiyetine hem de yöntemine saldırarak dehasını yıkmaya çalışması da kabul edilebilecek bir değerlendirme değildir.⁴⁸

Sehâvî'nin Suyûtî biyografisini ihtiyatlı karşılamamızı gerektiren en temel argümanlardan birisi de derslerini takip eden ve bu dönemde aralarının iyi olduğu anlaşılan Suyûtî'yi övmesidir. Görünen o ki, Suyûtî ilimde akranlarından biri olduktan sonra durum değişmiştir. Nitekim Suyûtî onun meclisine ilim almak için gelip giderken Sehâvî ondan sitayişle bahsedecektir. *et-Tibru'l-Mesbûk fî Zeyli's-Sulûk* adlı eserinde babası Ebûbekr es-Suyûtî'nin terceme-i halinde şöyle söylemiştir: "Benim yanıma çokca gelenlerden biri olan, nazım ve nesir yoluyla yazdıklarıyla beni medheden -Allah ona bunun karşılığını versin- değerli Celaledin b. Abdirrahman'ın babası idi."⁴⁹

Suyûtî ile Sehâvî'nin şahsiyetlerini makalemiz açısından ele aldıktan sonra, Sehâvî'nin suçlamalarını da değerlendirmemiz gerekmektedir. Sehâvî, Suyûtî'ye yönelik olarak ne kadar ölçsüz ve kin dolu suçlamalarda bulunmuş olursa olsun, bir ilim adamı olarak yönelttiği bazı ithamların tetkiki gerekmektedir. Şimdi bunları ele alacağız.

3-Eserlerinin Çokluğu Meselesi

Suyûtî hakkında kalem oynatanların en şaşkınlıkları konu, onun dünyanın her tarafına yayılmış olan eserlerinin çokluğudur. Adeta "geriye birşey bırakmamış, her konuda yazmış, bilgiye dair her kapıyı çalmış ve kapının kanatlarını da sonuna dek açmıştır."⁵⁰ Bu açıdan, tüm İslami ilimler alanında en fazla eser veren kişi kimdir diye bir soru sorulacak olsa, bunun cevabı muhtemelen "Suyûtî" olacaktır.

Suyûtî yazdığı eserlerini anmaktadır. Bunların sayısı *Husnu'l-Muhâdara*'da 288'e⁵¹, *Kitâbu'-Tehaddus*'de de 340'a ulaşmaktadır.⁵² Onun bu listesi daha sonra yazdığı eserleri içermediğinden son rakam olarak kabul edilemez. Nitekim bu husus araştırmacıların dikkatini çekmiştir ve eserlerinin listesi oluşturulmaya çalışılmıştır. Kaç eser yazdığı araştırmacıların tespitlerine göre değişmektedir.

Ahmed el-Haznedâr ile Muhammed İbrahim eş-Şeybânî'nin *Delîlu Mahtûtâtî's-Suyûtî ve Emâkini Vucûdihâ* (Kuveyt-1983) adlı çalışmaların-

⁴⁶ Sehâvî, *age.*, V/218.

⁴⁷ Sehâvî, *age.*, I/103

⁴⁸ Bkz. Sehâvî, *age.*, IV/146.

⁴⁹ Sehâvî, *Kitâbu't-Tibri'l-Mesbûk fî Zeyli's-Sulûk*, Kahire-Tsz., s. 357.

⁵⁰ Mekrem, Abdulâlî Sâlim, *Celâluddîn es-Suyûtî ve Eseruhû fî'd-Dirâsâtî'l-Luğaviyye*, Beyrut-1989, s. 187.

⁵¹ Suyûtî, *Husnu'l-Muhâdara*, I/291-4.

⁵² Suyûtî, *Kitâbu'-Tehaddus*, s. 105-36.

da, Suyûtî'nin dünya kütüphanelerinde bulunan eserlerinin listesi 981 olarak zikredilmekte, birkaç eserin de anıldıkları yerlerde olmadığı belirtilmektedir.⁵³ Diğer bir araştırmada ise, Suyûtî'nin kaynaklarda geçen eserlerinin sayısının 1194 olduğu, bunların 331 tanesinin basılı, 431 tanesinin ise hala yazma olarak durduğu, 432 tanesinin de elde olmadığı belirtilmiştir.⁵⁴ Dolayısıyla sağlıklı bir rakam elde etmek güçtür. Dünya kütüphanelerinde yapılacak yeni taramalar ve hazırlanan modern kataloglardan istifade etmek suretiyle, hem sağlıklı bir liste oluşturma imkanı olacak hem de tespit edilememiş eserleri gün yüzüne çıkarılacaktır.

Ortaya koyduğu eserlerin sayısına bakılınca, bugünkü teknik ve maddi imkanlara, bilgisayar teknolojisine rağmen günümüzde, onun 62 yıllık ömre sığdırdığı sayıda çalışma yapan bir insan bulunmamakta, keza araştırma müesseselerinin bu derece eser üretmekte neredeyse aciz kaldığı görülmektedir. Bu şaşırtıcı başarısını yorumlayabilmek için bazı iddialar bile ortaya atılmıştır. Bir çiftliği olduğu, burada bulunan kölelerini çeşitli ilim dallarında yazılmış eserleri toplamaları için piyasaya saldığı, akşamleyin bunlardan istifadeyle eser yazdığı, çok eser yazmasında bunun çok etkili olduğu, çalışmalarındaki ibarelerin aynıyla önceki eserlerde bulunmasının bunu teyit ettiği iddia edilmiştir. Benzer bir iddiada ise, hangi konuda yazılması gerekir diye düşündüğünde veya kendisinin bir konuda yazabilecek birikimde olduğunu kabul ettiğinde, öğrencilerinden birini o konuyla ilgili bilgi ve belgeleri toplamakla görevlendirdiği, bakması gereken yerleri ona söylediği dile getirilmiştir. Buna göre, öğrenci topladığı malzemedir bir eser meydana getirip Suyûtî'ye takdim ediyordu. O da bunlara hızlıca bir göz gezdiriyor, az bir şey ilave ediyor, giriş ve sonuç ekliyor, daha sonra da ismini veriyordu. Ardından da yeni çalışmayı piyasaya çıkarıyordu.⁵⁵

Durum ne olursa olsun, insanları şaşırtan eser kabarıklığı nedeniyle İbnu'l-İmâd'ın ona dair söylediği "kerameti olarak sadece titizlikle yazıp hazırladığı eserleri olsaydı, bu bile ilahî kudrete inanan kimse için yeterli bir delil olurdu."⁵⁶ sözü dikkate alınması gereken bir tespittir. Bununla beraber, eserlerinin sayısının bu derece kabarık olmasının ardındaki sebepleri araştırdığımızda karşımıza şu gerekçeler çıkmaktadır:

a) Suyûtî her ilim dalında birikimli bir insan olduğundan dolayı geniş vukufiyeti çalışmalarının çeşitliliğine yansımıştır. Hemen hemen her alanda yazdığı onlarca eser bu birikimini görmemizi kolaylaştırmaktadır. Çalışmalarını mütalaa eden kişi onun ne kadar geniş bir birikime ve ne kadar çok esere müracaat ettiğini anlar. Sonuçta bu birikim ve tetebbuatın semeresi eser olarak karşımıza çıkmıştır.

b) Suyûtî'nin elinin altında çok kaynak bulunmaktaydı. Küçük yaşta kaybettiği babası kendisine çok zengin bir kütüphane bırakmıştı. Bunun yanında, küçüklüğünden itibaren çok değerli eserleri barındıran bir kütüphanesi bulunan Kahire'deki el-Medresetu'l-Mahmûdiyye'ye gidip gelirdi.

⁵³ Bkz. Derviş, Adnan, ahlalhadeeth.com (7-Mart-2006).

⁵⁴ Tabbâ', *el-İmâmu'l-Hâfiz Celâluddîn es-Suyûtî*, s. 312-3.

⁵⁵ Derviş, *adı geçen site*.

⁵⁶ İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, X/78.

Bunun yanında, kendisinden önce temel eserlerin ve bunların şerhlerinin yazılmış olması nedeniyle önünde çok geniş bir miras bulmaktaydı.

c) *Şerhu'l-İstiâze ve'l-Besmele* Suyûtî'nin 866 yılında yani 15 yaşında dayken telif ettiği ve tamamen derleme olan ilk eseridir.⁵⁷ Bu çalışma bizlere Suyûtî'nin daha çocuk denecek yaştaki yazma merakını göstermektedir. Bu yöndeki iştihakı, birleştiği kabiliyetiyle birlikte pek çok eser yazmasında katkılı olmuştur.

d) Toplum yaşamından ve halkla içli dışlı olmaktan kendini çekmesi ilmi çalışmalara zaman ayırmasında çok yararlı olmuştur. Ayrıca tüm kaynaklar, Suyûtî'nin kırkıktan sonra toplumsal hayattan ve resmi görevlerden uzaklaşıp Ravda'da uzlete çekildiğini ve kendisini eser telifine ve ibadete verdiğini, 61 yaşında vefat edene kadar bu şekilde devam ettiğini yazmaktadırlar. Bu da 21 yıl yapmaktadır. Ayrıca uzlete çekilmeden 23 yıl önce kitap telifine başladığı düşünülecek olursa 44 yılını eser telifine verdiği ortaya çıkar. Öyleyse bu derece eser yazması çok da şaşırtıcı olmamaktadır. Zamanımızda bir ilim dalında mütehassıs olan bir insan elliden fazla eser telif edebilmektedir. Suyûtî gibi pek çok ilim dalında birikimi olan ve bu zamana göre sade ve tabii bir hayat süren ve meşgalesi az olan bir insanın bu kadar eser yazmış olması anlaşılabilir olmaktadır.⁵⁸

e) Suyûtî'nin büyük emek harcayarak sabır ve dikkatle ortaya koyduğu çalışmaları az değildir. Onun şöhretinde bu tür çalışmalarının payı gerçekten fazladır. Sahip olduğu üstün yetenek ve bunu kaleme dökme becerisi yanında geniş tetetbuatıyla geriye bıraktığı çok değerli eserlerinden birkaçı şunlardır: *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, *el-İtkân*, *et-Tahbîr*, *ed-Durru'l-Mensûr*, *el-Muzhir*, *Lubbu'l-Elbâb*, *Buğyetu'l-Vuâz fî Tabakâti'l-Huffâz*, *Buğyetu'l-Vuât fî Tabakati'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât*, *Husnu'l-Muhâdara*, *el-Câmiu's-Sağîr*, *Cemu'l-Cevâmi'*, *Târîhu'l-Hulefâ*, *el-İktirâh*.

Ciddi emek mahsulü bu çalışmaları yanında, muhtelif konulara yayılmış çok sayıdaki eserinin önemli bir kısmı uzun araştırmalara dayalı çalışmalar değildir. Bunlar daha ziyade derleme, kendinden önce yazılmış olan kitaplardaki bilgileri bir araya getirip düzenleme, şerh ve özetleme çalışmalarıdır. İbn Asâkir'in *Târîhu Dimâşk*'i ile Sehâvî'nin *ed-Dav'u'l-Lâmî*'inden özetlemeyle eser telifi gibi. Keza başkalarının kitaplarını ve manzum çalışmalarını şerh etmesi de böyledir. İbn Malik'in *Elfiyye*'si ile İbn Hişam'ın *Şevâhidu'l-Muğnî*'sine yaptığı gibi.⁵⁹

Onun eserlerine bakan kimse, ilmi hayatının başlangıcında başkalarının eserlerini özetlediğini (*Muhtasaru'l-İhyâ*, *Muhtasaru Mu'cemi'l-Buldân* gibi), ya da başkalarının eserlerini tamamladığını veya haşiye yazdığını (*Tekmiletu Tefsîri Celali'd-Dîn el-Mahallî*, *Hâşiye alâ Şuzûri'z-Zeheb* gibi) görür. Bunlar onun alıştırma dönemleri olarak kabul edilebilir. Daha sonra büyük eserler telifine başlamıştır. (*ed-Durru'l-Mensûr*, *el-Muzhir fî Ulûmi'l-*

⁵⁷ Bkz. Suyûtî, *Husnu'l-Muhâdara*, I/289; *Kitâbu't-Tehaddus*, s. 239.

⁵⁸ Bkz. Kudâh, (Suyûtî'nin *Ukûdu'z-Zeberced*'ine mukaddimesi), I/19; Sartain, *Celeddin Suyuti'nin Hayatı*, s. 59-76. Suyûtî ifta makamını ve tedrisi bırakmasıyla ilgili olarak-bile iki risale yazmıştır: *el-Makâmetu'l-Lu'lu'iyye*; *et-Tenfiis fî'l-İ'tizâr an Terki'l-İftâ ve't-Tedris*. Bkz. ahlalhadeeth.com (7-Mart-2006).

⁵⁹ Bkz. Tabbâ', *el-İmâmu'l-Hâfiz Celâluddîn es-Suyûtî*, s. 308-9.

Luğa, el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'n-Nahv, el-Câmiu'l-Kebîr gibi).⁶⁰ Nitekim Abdulvahhab Abdullatîf Suyûtî'nin bu kadar eser derlemeyi hayatının ilk devresinde yaptığını, ikinci devrede ise daha ziyade eserlerini telif ettiği söyler.⁶¹

Nitekim kendi hal tercemesini anlatırken 340 eserinin listesini verir; ilginç bir tasnif ile bizim tespitimizi destekleyen bir gruplandırma yapar:

-Kendisinden önce eşi benzeri yazılmamış eserler. Mutekaddimun bu tür eserleri yazmaya muktedir olmakla birlikte buna girişmeleri nasip olmamıştır. Zamanındaki insanlar da geniş mütalaa ve zaman harcamak gerektirdiğinden dolayı bu tür çalışmalara girişemezler. *Cem'ul-Cevâmi', ed-Durru'l-Mensûr* gibi. (18 tane)

-Önemli ancak eşsiz olmayan, bir allamenin benzerini yazabileceği, bir cilt boyunda, tamamlanmış veya neredeyse tamamlanmak üzere olan eserler. *Tedribu'r-Râvî, el-Mu'cizât, el-Hasâisu'n-Nebeviyye* gibi. (50 tane)

-Daha küçük ebattaki önemli eserler: İki-on fasikül arası ebatta olanlar. *el-Muhezzeb fi mâ Vekaa fi'l-Kur'âni mine'l-Muarreb* gibi. (60 tane)

-Fetvalar haricindeki tek fasikül veya o civardaki eserler. *Buzûğu'l-Hilâl* gibi. (102 tane)

-Fetvalar. *Nasru's-Siddîk ale'l-Câhili'z-Zindîk* gibi. (80 tane)

-Talebeliği sırasında yazdığı ve vasat bulduğu eserler (40 tane)

-O konuyla ilgilenmeyi bıraktığı için bitiremediği eserler (83 tane)⁶²

Görüldüğü üzere eserlerinin bir kısmına değer vermezken bazılarını orta derecede görmekte, bir bölümünü de çok önemsemektedir. Bu da eserlerinin önemli bir kısmının derleme olmasından ve ciddi emek mahsulü olmamasından kaynaklanmaktadır.

Burada eserleriyle ilgili bir hususu da hatırlatmak gerekecektir: Suyûtî'nin nahiv, lugat, fıkıh, tefsîr, tarih, hadis, belağat, edebiyat, ilmu'l-felek; arzin tabakaları gibi farklı ilim dallarına dağılan çalışmalarının hacmi bir yaprak ile büyük ciltler arasında değişmektedir. Ayrıca 78 risalesini ihtiva eden ve fetvalar ile bağımsız araştırmalarını içeren *el-Hâvî li'l-Fetâvâ*'sında olduğu gibi, bazı eserleri esasında pek çok çalışmasının bir araya getirilmiş halidir. Suyûtî birkaç sayfalık eserleri ile müftülük döneminde veya bunun dışında kendisine yöneltilen sorulara verdiği fetvalarını da fasikülde bir araya getiriyor ve bunlara isim veriyordu. Bu nedenle her bir çalışmasını hacimli eser olarak düşünmemek gerekir. Bununla birlikte,

⁶⁰ Derûbî, (Suyûtî'nin *Şerhu Makâmât*'ına mukaddimesi), 1/36-7.

⁶¹ Bkz. Abdullatîf, Abdulvehhâb (Suyûtî'nin *Tedribu'r-Râvî*'sine mukaddimesi), Kahire-Tsz., s. lam.

⁶² Suyûtî, *Kitâbu't-Tehaddus*, s. 105-36; Sartain, *age.*, s. 33. Gençliğinde yazdığı bazı şerhleri de daha sonra yok eder. (*Kitâbu't-Tehaddus*, s. 238). Hocasına takdim ettiği *Şerhu'l-İstiâze ve'l-Besmele* ile *Şerhu'l-Havkale ve'l-Hay'ale* adlı eserlerini de imha etmek ister ancak bir mazeretli vardır: "Her ne kadar bu iki kitap yararlı bazı bilgiler içerse de, artık onlara pek değer vermiyorum. Eğer şeyhulislam bunları okuyup üzerlerine notlar yazmamış olsaydı, bu ikisi, daha değerli olmalarına rağmen silindiği eserlerin arasında olacaktı. Ancak hocama olan saygımdan dolayı bunları ortadan kaldıramadım." Suyûtî, *age.*, s. 239; Sartain, *age.*, s. 33.

Suyûtî'nin eserleriyle övünmesini yermek ve bunların bir kısmının tek yaprak olduğunu söylemek kanaatimizce yerinde bir eleştiri değildir. Çünkü Suyûtî benim eserlerim 300 cildi aşmaktadır diye bir ifade kullanmamaktadır. O, sadece eserlerinin sayısının 300'den fazla olduğunu söylemektedir. Çünkü bir yaprağa da, daha fazlasına da eser denebilir.

f) Suyûtî'nin, Kayıtbay döneminin sonlarında üstlendiği ve uzun süre sürdürdüğü Baybarsiye meşyaha görevi de eser telifinde ona yardımcı olmuştur. Yöneltilen soruların çeşitliliği ile Suyûtî'deki cevapları esere dönüştürme isteği bir araya gelince, ortaya pek çok küçük çaplı çalışma çıkmıştır. Bu görev dışında, toplum nezdindeki itibarı nedeniyle sorulara verdiği cevaplar ile kendisinin ihtiyaç var diye düşünerek gündelik hayatın çeşitli alanlarıyla ilgili yazdığı eserler de olmaktadır. Bir başka ifadeyle, küçük de olsa ilmi meselâlerden birini seçerek onunla ilgili müstakil bir çalışma yapmakta veya risale yazmaktaydı. Çoğu küçük çaplı olan eserlerinin pek çok konuda ve alanda olmasının bir nedeni de budur.

Örneğin Hint Sultan'ının elçisi sincap kürklü elbiseleri giymenin fikhî hükmünü sorar. Zira cari olan görüşe göre bu kürkler, hayvanın kanı akıtılmadan hazırlandığı için giyilmeleri caiz değildir. Suyûtî, *Tuhfetu'l-Encâb bi Mes'eleti's-Sincâb* isimli risalesinde deri tabaklandığı takdirde kürkün temiz olacağını yazar ve elçinin müşkilini çözer.⁶³ Mevlidi kutlamakla ilgili bir soruya cevap vermek için de *Husnu'l-Maksid fî Ameli'l-Mevlid*'i yazar.⁶⁴ eş-Şerîf el-Curcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkîf*'indeki hadislerin tahricinin istenmesi üzerine de *Tahrîcu Ehâdisi Şerhi'l-Mevâkîf* yazar.⁶⁵

Bazen bu tür eserlerinin konuları çok farklı alanlara kayabilmekteydi. Bu da bizim onun geniş araştırmalarını takdir etmemize neden olmaktadır. Örneğin, bedene en hızlı şekilde faydalı olacak sebzelerle ilgili bir soru yöneltilmesi üzerine, yedi sebzeyle dair bir risale yazar. Tam da uzmanına geldiklerini dile getirir ve hadisler ışığında bunların insan vücuduna olan faydalarından bahseder.⁶⁶ Kendisini her alanda yetkin gördüğünden, cinsel konulara varıncaya kadar eserler yazmıştır. *el-Uss fî men re's fi'l-kuss*, *ez-Zencebîlu'l-Kâtî' fî Vat'i Zevâti'l-Berâki'*, *Mebâsimu's-Sabâh fî Mevâsimi'l-Hacc*, *Nevâdiru'l-Îk fî Ma'rifeti'n-Nîk*, *el-Mustazrafe fî Ahkâmi Duhûli'l-Haşefe*, *Nuzhetu'l-Umr fi't-Tafsîli beyne'l-Bîd ve's-Sûd ve's-Sumr*, *er-Rahme fi't-Tîb ve'l-Hikme* gibi.⁶⁷

g) Bazı ilim adamlarıyla girdiği ve şöhretinin artmasına neden olan tartışmalar ile farklı fetvaları, kendi görüşünü haklı çıkarmak için o konularda eserler veya reddiyeler yazmasını ateşlemiştir. Nitekim Hz. Peygamber'in uyanıkken görülebileceğini ispat etmek için Sehâvî gibi bilginlere cevap olmak üzere *Tenvîru'l-Halek* adlı eserini, Kerâkî'ye cevap vermek üzere *Tarzu'l-İmâme*'yi yazmıştır. Aynı şekilde büyük tasavvuf şairlerinden İbnu'l-Fârid'in (632/1235) *Kasîdetu't-Tâiyye*'sinin bazı dizelerinde hulul ve

⁶³ Suyûtî, *age.*, s. 159.

⁶⁴ Bkz. Suyûtî, *Husnu'l-Maksid fî Ameli'l-Mevlid*, hzr. Mustafa Abdulkadir Atâ, Beyrut-1985, s. 41.

⁶⁵ Bkz. Suyûtî, *Tahrîcu Ehâdisi Şerhi'l-Mevâkîf*, hzr. Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşlı, Beyrut-1986, s. 119.

⁶⁶ Bkz. Suyûtî, *el-Makâmetu'z-Zumrudiyye (Şerhu Makâmât içinde)*, I/479-98.

⁶⁷ Büyük kısmı elimizde bulunmayan bu eserlerin hepsinin veya bir kısmının gerçekten Suyûtî'ye ait olup olmadığı hususu da tartışmalıdır. Çünkü çok fazla kitap yazan müelliflere, kendilerine ait olmayan eserlerin nispet edilmesi her zaman söz konusu olabilir.

ittihad olduğu suçlamaları karşısında *Kam'u'l-Muâriz fî Nusreti İbni'l-Fârid* adlı eserini kaleme almıştır.⁶⁸ Cevcerî'ye cevap vermek üzere yazdığı risalelerin sayısı ise onaltıdır.⁶⁹

Suyûtî *Tarzu'l-İmâme*'de bu tür risaleleri sadece alimlerin hatalarını düzeltme amacıyla yazdığını ve bunun mükafatlandırılacak bir dini vazife olduğunu dile getirir. Ayrıca bunları hakikati ortaya çıkarmak, gerçeklerin yanlış aktarılmasını önlemek ve vakıanın kağıtlara kaydedilmesini sağlamak olduğunu dile getirir.⁷⁰

h) Tüm bu maddeler yanında atlanmaması gereken bir husus da, Suyûtî'nin övünmeyi sevmesinden ötürü konumunu yükseltmek ve övülme için çok eser yazmaya çabaladığı ihtimalidir. Bu içgüdünün onu fazla eser telif etmeye hırslandırdığını söylemek mümkün gözükmemektedir. Kendisini müceddid olarak görmesi de bunu gerektirmekteydi, denebilir.⁷¹

4-İntihal Suçlamaları

Arap edebiyatı eleştirmenleri öteden beri şiirlerdeki çalıntılar üzerinde durmuşlar, pek çok edebi tenkit çalışmalarında bu konu ele alınmıştır. Bazı eleştirmenler bu tür hırsızlıklar için müstakil eserler bile kaleme almışlardır. Örneğin Ebû Sa'd Muhammed b. Ahmed el-Âmîdî'nin, *el-İbâne an Serikâti'l-Mutenebbî'si*, Şemsuddîn en-Nevâcî'nin (860/1455) *el-Hucce fî Serikâti İbn Hucce*'si gibi. Ancak önceki alimlerin nesir veya eser çalımı konusunda eser yazdıklarını bilmiyoruz. Bulduğumuz şeyler ise tabakat ve teracim kitaplarındaki değinilerdir. Örneğin Ebû Cafer Muhammed b. Habîb (245/859) başkalarının kitaplarını aşırıp kendine mal etmekle suçlanmıştır.⁷² Aynı şekilde Ebûbekr b. Muhammed el-Enbârî (328/940) *ez-Zâhir* adlı eserinde Ebû Talib el-Mufaddal b. Seleme'nin (291/904) *Fâhir* adlı eserini itham etmiştir. Lisânuddîn b. el-Hatîb (779/1377) de, çağdaşı Halid b. İsa el-Belevî'yi *Tâcu'l-Mefrak fî Tahliyeti Ulemâi'l-Maşrık* adlı eserinde el-İmâd el-İsfehânî'nin *el-Berku's-Şâmî* adlı eserini aşırarak itham etmiştir.⁷³ Dokuzuncu asır ortalarına geldiğimizde alimler arasındaki eser çalma suçlamalarının arttığını görürüz. Örneğin Sehâvî (902/1497) Makrîzî'yi (845/1442) suçlar: "Meşhur olduktan sonra bazı eserleri oldu. Kahire'yle ilgili *Hitat* bunlardandır. Evhadî'nin (811/1408) müsveddesini ele geçirdiği

⁶⁸ İbn İyâs, *Bedâiu'z-Zuhûr*, III/48. Keza İbn Arabî'nin bazı görüşleri nedeniyle kafir olarak suçlanması karşısında, onun evliyaullahtan olduğu, bazı anlatımlarının kelimesi kelimesine anlaşılmasında gerektiği; ancak bunların kolayca yanlış anlaşılacağı için yasaklanmaları gerektiği yönünde görüş bildirir. İbn İyâs, *age.*, III/198'den Sartain, *Celâleddin Suyuti'nin Hayatı*, s. 40-1. Reddiye sadedinde yazdığı bazı eserler için bkz. Hammûde, *Celâleddin es-Suyûtî*, s. 127-8

⁶⁹ Suyûtî, *Kitâbu't-Tehaddus*, 186-90.

⁷⁰ Suyûtî, *Tarzu'l-İmâme*, II/637, 815; Sartain, *age.*, s. 54.

Günümüzde böylesi eser telifi çok nadir olduğu için akademik olan veya olmayan eserlerin değerlendirilmeleri yeterince yapılmamaktadır. Suyûtî'nin ise kendi zamanında bunu bir görev telakki etmesi takdire şayan bir bilim insanı tavrı olarak görülmelidir.

⁷¹ Suyûtî'nin çok eser yazma gerekçeleri hususunda bkz. Ziyâde, Muhammed Mustafa, *el-Muerrihûn fî Misra fî'l-Karnî'l-Hâmîs*, Kahire-1954, s. 65; Karnî, Abdulhafız Fergulî, *el-Hafız Celâleddin es-Suyûtî İmâmu'l-Muctehidîn ve'l-Muceddidîn*, Kahire-1990, s. 96-7; eş-Şurbacî, Muhammed Yusuf, *el-İmam es-Suyûtî ve Cuhûduhû fî Ulûmi'l-Kurân*, Dimaşk-2001, s. 183-196; el-Lehhâm, Bedîu's-Seyyid, *el-İmâmu'l-Hâfiz Celâleddin es-Suyûtî ve Cuhûduhû fî'l-Hadîs ve Ulûmih*, Dimaşk-1994, s. 174-7.

⁷² İbn Habib, *el-Muhabber*, s. 507-8'den ed-Derûbî, (Suyûtî'nin *Şerhu Makâmât*'ına mukaddimesi), I/53-4.

⁷³ el-Belevî, *Tâcu'l-Mefrak*, I/106-7 (Mukaddime)'den nakleden ed-Derûbî, *age.*, I/53-4.

için faydalı bir eserdir. Bunu almış ve az bir ilavede bulunmuştur."⁷⁴ Sehâvî, Zekerîya b. Muhammed el-Ensârî'yi de telifte hırsızlıkla suçlar.⁷⁵

Dokuzuncu asırda hırsızlık olgusunu ele alanlardan biri de Suyûtî'dir. Eser yazanla ondan çalanı ayırt edici adıyla yazdığı *el-Fârik beyne'l-Musannif ve's-Sârik*⁷⁶ adlı çalışmasında hırsızlık olgusunun varlığını kaydetmiş, *el-Kâvî fî Târîhi's-Sehâvî* ile *Sâhibu Seyf alâ Sâhibi Hayf* adlı eserlerinde de buna işaret etmiştir. *Fârik*'a "Hiç şüphesiz Allah size, emanetleri ehline teslim etmenizi emretmektedir"⁷⁷ ayetiyle başlamıştır. Böylece hem çalışmalarındaki yöntemini hatırlatmış hem de kendisinden atıfta bulunmadan yararlananları itham etmiştir. Bir şahsa yönelik kaleme aldığı *Fârik*'da izzet-u ikramda bulunduğu ancak ismini vermediği bir kişinin yıllarca uğraştığı dört çalışmasını çaldığını söylemiştir: 1-*el-Mu'cizâtu'l-Kubrâ*. 2-*el-Hasâisu's-Suğrâ*. Bunları hazırlamak için yirmi yıldan fazla araştırma yaptığını söyler. Hırsızın, içlerinde ne var ne yok hepsini çaldığını belirtir. 3-*Tayyû'l-Lisân an Zemmi't-Taylasân*. 4-*Mesâliku'l-Hunfâ fî Vâlideyyi'l-Mustafâ*: Söz konusu kişinin bu eserinden fazla aşırmadığını söyler. Bu kişinin başka eserlerini de, diğer insanların eserlerini de aşırıldığını, diğer kitaplarının da aşırma olduğunu, Kutbuddîn el-Hudayrî ile Sehâvî'nin eserlerini de arakladığını belirtir.⁷⁸

Suyûtî'nin tek bir şahsa yönelik çalışma yapması o kişinin toplum nezdinde önemli bir konumda olduğunu göstermektedir. Suyûtî'nin bahsettiğine göre, bu kişi halifenin huzurunda Suyûtî'nin eserlerinden bir şey çalmadığına yemin edecek kadar toplum önünde biridir.⁷⁹ *Fârik*'ın başında bu şahsı son derece edebî ifadelerle yermesine rağmen, muhtemelen kimi kastettiğinin ehline bilineceğini düşünerek ve de her şeye rağmen adını vermesi durumunda mahcup olacağını varsayarak ismini zikretmez. Reddîyelerinde isim zikretmiş olmasına karşın bu çalışmasında muhatabın adını gizler. Suyûtî'nin ondan beklediği ise bu yaptığından tövbe etmesidir. *Fârik*'ın sonunda şöyle der: "Tüm bu olanlara rağmen, bu kişi yaptığı hıyanetten tövbe ederse bunu kabul ederiz. Eğer emaneti ehline teslim ederse bunu hoş karşılarız. Eğer dönüp kitaplarımızdan bir şey isteyecek olursa, gerekli şartı yerine getirmesi durumunda ona bunu sunarız. Bizden yaptığı pek çok nakilde olduğu gibi, bir yeri anlayamaz ve yalpalarsa anlatıp izah ederiz. Kitaplarımızdan yaptığı nakillerde düştüğü hataları açıklar ve izah ederiz. Ancak hıyanetinde ısrar eder, suçunda devam ederse, onu aşağı konuma düşürüp sefil sayar ve hatası içinde bırakıp cahil olduğunu dile getirir, hainler guruhundan biri sayarız. Ensesine de "Allah, hainlerin tuzaklarını başarıya erdirmez"⁸⁰ yazarız."⁸¹

⁷⁴ Sehâvî, *Kitâbu't -Tibri'l-Mesbûk fî Zeyli's-Sulûk*, Kahire-Tsz., s. 22; *ed-Dav'u'l-Lâmi*, I/358-9.

⁷⁵ Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmi*, III/236. Konuyla ilgili olarak bkz. *ed-Derûbî, age.*, I/53-4.

⁷⁶ Suyûtî, *el-Fârik beyne'l-Musannif ve's-Sârik* (*Şerhu Makâmât* içinde). Hilal Nâcî'nin tahkikiyle 1989 yılında Beyrut'ta ayrı basımı yapılmıştır.

⁷⁷ 4 Nisâ 58.

⁷⁸ Suyûtî, *age.*, II/818-9, 828-9, 854; *Sâhibu Seyf*, II/562; *Ukûdu'z-Zeberced*, I/71. "Suyûtî, *Burhânuddîn en-Nu'mânî*'nin de mezkur dört kitabını aşırıldığını öne sürer." Bkz. *ed-Derûbî, age.*, I/54.

⁷⁹ Suyûtî, *el-Fârik*, II/854.

⁸⁰ 12 Yusuf 52.

⁸¹ Suyûtî, *age.*, II/854-5.

Katip Çelebi, Suyûtî'nin adını vermediği zatın (*İrşâdu's-Sârî* müellifi) Şihâbuddin Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî el-Mısırî (923/1517) olduğunu söyler. Suyûtî'nin, eserlerinden çalıp kaynak vermeden kullandığı için onu suçladığını, Kastallânî'nin daha sonra özür dilemek için Kahire'den Suyûtî'nin evinin bulunduğu Ravda'ya kadar yaya gittiğini, kapısını çalıp "gönlünü almaya geldim" dediğini, ancak Suyûtî'nin ona kapıyı açmadığını belirtir.⁸² Rivayet doğruysa, bu ve benzeri sitemler Kastallânî'yi Suyûtî'nin evine sürüklemiş gözükmektedir. Bununla birlikte, Kastallânî'nin *el-Mevâhibu'l-Ledunniyye*'si ile Suyûtî'nin *el-Hasâisu'l-Kubrâ*'sı arasındaki bazı mevzuların benzerliğinin bu kişinin Kastallânî olabileceğini güçlendirdiği dile getirilmiştir.⁸³

Burada bir ikileme karşı karşıya kalınmaktadır. Görüldüğü gibi, Sehâvî Suyûtî'yi intihalle suçlarken, Suyûtî de aynı dertten muzdariptir. Ancak Sehâvî'nin Suyûtî'ye yönelik eleştirilerinin bir kısmında haset, iftira ve âkranın birbirleriyle geçinememesi durumu söz konusu olsa bile, başkalarının eserlerini çaldığı, talan ettiği, intihalde bulunduğu suçlaması yabana atılacak bir iddia değildir. Suyûtî'nin çok eser yazan biri olduğu göz önüne getirilecek olursa intihal iddiası dikkat çekici olmaktadır. Çok eser yazmasını gerekçelendirsek bile, bu iddia ayrıca tetkiki gerektirmektedir.

Bu suçlamanın gerçeklik payını tespit edebilmek amacıyla Suyûtî'nin çalışmalarına göz gezdirdiğimizde, öne çıkan özelliklerden birisinin de nakilde dürüst olması, sözü söyleyenine nispet etmesi olduğunu görürüz. O, günümüz yazarları gibi, alıntı yaptığı kişilerin ismini verir, eserlerine bibliyografya koyar ve böylece hem seleflerine olan sadakatını gösterir hem de intihal suçlamalarından sıyrılmış olurdu. Bütün çalışmalarında bunu görmek mümkündür. Eserini hazırlarken birisinin çalışmasından istifade etmişse bunu eserin başında veya konunun geçtiği yerde mutlaka dile getirir. Özellikle küçük hacimli çalışmalarının girişlerinde eserinin konusunu belirtirken başka bir alimin şerh veya ihtisar türü bir çalışması varsa bunu belirtir. Bu açıdan kadirşinastır.⁸⁴

Örneğin *Durru's-Sehâbe fî men Dehale Misra mine's-Sahâbe* adlı eserinde Muhammed b. Rebî' el-Cîzî'nin bu konuda bir eseri olduğunu ve eserinde 140 kûsûr sahabî zikrettiğini, bir o kadar veya daha fazla sayıda kişiyi ise tespit edemediğini, kendisinin burada onun zikrettiklerini aldığını, İbn Abdilhakem'in ve İbn Yûnus'un tarihlerinden, İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ından, Zehebî'nin *Tecrîd*'inden ve diğer eserlerden ilave ettikleriyle birlikte sayının 300'ü geçtiğini söyler.⁸⁵ *Tabakâtu'l-Huffâz*'ın başında da bunu Zehebî'nin *Tabakât*'ından özetlediğini ve ondan sonra gelenleri ilave ettiğini belirtir.⁸⁶ Aynı şekilde tüm cinsel konuları çok detaylı anlattığı, sihir ve hurafeler barındıran tıbbî dair kitabı *er-Rahme*'nin başında da şöyle der: "Bu kitabı Ebu't-Tayyib'in, diğer üstatların eserlerinden ve farklı kitap-

⁸² Bkz. Çelebi, Katip, *Keşfu'z-Zunûn*, Beyrut-Tsz., II/1897; Ayderûsî, *Târihu'n-Nûri's-Safir*, s. 107; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, X/170.

⁸³ Muhammed Abdalbâkî ez-Zurkânî'nin *el-Mevâhibu'l-Ledunniyye*'yeye şerhi I/461, II/351'den nakleden ed-Derûbî, *age.*, I/55.

⁸⁴ Bkz. Sartain, *Celaleddin Suyuti'nin Hayatı*, s. 83.

⁸⁵ Suyûtî, *Durru's-Sehâbe fî men Dehale Misra mine's-Sahâbe*, hzr. Halid Abdulfettah Şiblî, Beyrut-1997, s. 19.

⁸⁶ Suyûtî, *Tabakâtu'l-Huffâz*, Beyrut-1983, s. 11

lardan derledim."⁸⁷ Keza hadislerin irabına yönelik olan eseri *Ukûdu'z-Zeberced fi İ'râbi'l-Hadîsi'n-Nebevî* adlı eserinin mukaddimesinde Ebu'l-Bekâ Abdullah b. Huseyn el-Ukberî'nin *İ'râbu'l-Hadîsi'n-Nebevî*'si ile Muhammed b. Abdullah İbn Mâlik et-Tâî'nin *Şevâhidu't-Tevdîh ve't-Tashîh li-Muşkilâtî'l-Câmi's-Sahîh*'ini esas aldığını belirtir.⁸⁸ Başka bir eserinde de adlarını vererek 300'den fazla cilt tutan eserleri inceleyerek bu çalışmayı hazırladığını belirtir.⁸⁹ Aynı durum *Husnu'l-Muhâdara, el-Câmiu's-Sağîr, Buğyetu'l-Vua* ve *el-İtkân* gibi hacimli eserlerinin başında da görülür. Buralarda hangi alimlerin eserlerinden yararlandığını belirtir. Esbâbu vurûde dair eserinde de bu alanda önceki alimlerden birinin eseri olduğunu ancak görmediğini söyler. Kendisinin konuyla ilgili bazı hadisleri topladığını ifade eder.⁹⁰ Dolayısıyla göremediği esere dahi atıfta bulunur.

Aynı vefakarlığı, belirttiğimiz üzere, çalışmalarının içinde de gösterir. Örneğin hadislerin irabına dair eseri *Ukûdu'z-Zeberced*'de bir hadisin irabını açıklarken iki kelimenin temyiz olduğunu söyledikten sonra *Şerhu't-Teshîl*'e atıfta bulunarak İbn Malik'in görüşünü, *el-Mufassal*'a atıfta bulunarak ez-Zemahşerî'nin yaklaşımını, Herevî'nin görüşünü, *el-Bahr*'a atıfta bulunarak Ebû Hayyân'ın yaklaşımını, Ebu'l-Bekâ'nın tercihini, *Şerhu'l-Mesâbîh*'e atıfta bulunarak et-Tûrbeştî'nin kabulünü, *Şerhu'l-Mişkât*'a atıfta bulunarak et-Tîbî'nin fikrini ve en nihayet adını vererek el-Muzhirî'nin yaklaşımını aktarır.⁹¹

Suyûtî fiili olarak yararlandığı kaynakları dile getirirken, böyle yapmak gerektiğine de zaman zaman değinir ve bunun ilmin gereği olduğunu belirtir. Bir yerde, alimlerin değerlendirmelerini sahiplerine nispet ederek verdiğini, bunun ilmin bereketi olduğunu söyler. Ayrıca bu titizliğin emanetin gereğini yerine getirmek, hıyanetten kaçınmak ile bir eserden yararlanmanın en büyük nedenlerinden biri olduğunu dile getirir.⁹²

Kendisine son derece güvenen Suyûtî başka bir yerde de hakkındaki suçlamalara cevap sadedinde "Allah ve insanlar, benim eser telif ederken, bir kitaptan bir şey naklederken, Allah'ın nimetine şükrün bir ifadesi ve de mesuliyet ve sorumluluğundan kurtulmak için mutlaka söyleyenine ve nakledenine nispet ederek naklettiğimi bilirler."⁹³ dedikten sonra kitaplarının dünyanın her tarafına yayıldığını, eğer çalınmış olsaydı bu bereketi bulamayacağını, ilahi kudretin buna imkan vermeyeceğini söyler.⁹⁴

Sehâvî'nin eleştirilerine cevap vermek üzere kaleme aldığı *el-Kâvî fi Târîhi's-Sehâvî*'de intihal konusunu da ele alır. İthamlara, en uygun cevap

⁸⁷ Suyûtî, *er-Rahme fi't-Tib ve'l-Hikme*, Beyrut-1983, s. 11.

⁸⁸ Suyûtî, *Ukûdu'z-Zeberced*, I/67.

⁸⁹ Bkz. Suyûtî, *Buğyetu'l-Vuât fi Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât*, hzr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut-1979, I/3-6.

⁹⁰ Suyûtî, *Esbâbu Vurûdi'l-Hadîs*, thk. Yahya İsmail Ahmed, Beyrut-1984, s. 65-71.

⁹¹ Bkz. Suyûtî, *Ukûdu'z-Zeberced*, I/73-6; Kudâh, (*Ukûdu'z-Zeberced* mukaddimesi), I/18.

⁹² Bkz. Suyûtî, *age.*, I/70-1.

⁹³ Suyûtî, *Sâhibu Seyf*, I/563; *el-Kâvî fi Târîhi's-Sehâvî*, II/949-50.

⁹⁴ Suyûtî, *age.*, I/563. Suyûtî *Muzhir*'de de 'kendisine sorulan şeyi bilmeyen ve bunu daha iyi bilen kimseye soran kimse' babında, sözü sahibine nispet etmenin ilmin bereketi ve şükründen olduğunu, kendisinin de bir alimden nakilde bulunduğu bu hangi eserde belirttiğini ni açıklayarak sözü sahibine nispet ettiğini belirtir. Bkz. ahlalhadeeth.com (7-Mart-2006)

olarak gördüğü bir ayetlerle başlar: "Zulüm gördükten sonra hakkını alan kimselere, işte onların aleyhine bir yol yoktur. Ancak insanlara zulmedenlere ve yeryüzünde haksız yere taşkınlık edenlere ceza vardır. İşte acıklı azap bunlardır."⁹⁵ Bu ayeti zikretmek suretiyle başta hırsızlık suçlaması olmak üzere bütün ithamları reddettiğini baştan ortaya koyar.

Suyûtî, Sehâvî'nin *el-Hisâlu'l-Mûcibe li'z-Zilâl* gibi isimlerini vererek çalmıştır diye yönelttiği suçlamalarını da kabul etmez. Yemin ederek, arşın altında gölgelenmeyi kazandıracak hasletleri toplayan *Buzûğu'l-Hilâl fi'l-Hisâli'l-Mûcibeti'z-Zilâl* çalışmasını hadis kitaplarını uzun süre taramak suretiyle hazırladığını ve yetmiş haslet topladığını, daha fazla tek madde bilmediğini belirtir. Asla görmediği Sehâvî'nin kitabını görmüş olsaydı tüm hasletleri oradan alacağını ve onun da eserinde seksen haslet zikretmiş olacağını, bütün yazarların özellikle de kendisinin bir meseleyi etraflıca ele almak istediğini söyler. Eserinde bunları seksen madde olarak toplayan ve kendisini hırsızlıkla suçlayan Sehâvî'nin iddiasında yalancı olduğunu, kendisinin İbn Hacer'in *Fihrist*'inde gölgelenmekle ilgili bir eserinin adını gördüğünü, esasında Sehâvî'nin bunu aşırıp kendine mal ettiğini ama onu suçladığını ve Sehâvî'nin ahmak bir yalancı olduğunu belirtir.⁹⁶ Allah ve insanların bildiği gibi, kendisinin eser telif ederken her hangi bir kitaptan alıntı yapması durumunda, nimete şükür ve sorumluluğundan kurtulmak için bunu müellifine nispet ettiğini de söyleyen Suyûtî, kitabını çalarak yazmış olsaydı Allah'ın onu bereketli kılmayacağını ve eserinin her tarafa yayılmamış olacağını, ilahi kudretin onu insanlardan uzak tutacağını, Sehâvî'nin eserinin ise evinden daha uzağa gitmediğini söyler.⁹⁷ Suyûtî benzer şeyleri gölgelenecek kimselere yönelik araştırma ve telifini anlattığı, Sehâvî'ye cevap verdiği *Sâhibu Seyf alâ Sâhibi Hayf* adlı çalışmasında da dile getirir.⁹⁸

Burada hatırlatılması gereken bir husus daha bulunmaktadır: Sehâvî'nin intihal edilmiştir diye isimlerini verdiği eserlerle aynı konuda hatta çok benzer isimlerde Suyûtî'nin eserleri olabilir. Ancak bu eserlerin elimizde olmaması veya hangi kütüphanede bulunduğu tespit edilememiş olmasından dolayı kabulü veya reddi mümkün olamamaktadır. Bununla beraber Suyûtî'yi savunmamızı sağlayacak bazı dayanaklarımız vardır:

a) Aynı veya benzer isimli eser gördüğümüzde, iki eserden birinin çalıntı olduğunu düşünmek her zaman doğru olmayabilir. Zira Suyûtî dönemi derleme ve ansiklopedi dönemidir. O zamanki çalışmaların tabiatı uzun kitapları ihtisar etmek, özet kitapları şerh etmek ve talik etmek, bir konuyla ilgili bilgileri toplayıp bunları bir kitaba koymak gibi o dönemdeki ihtiyaçları karşılamaya yönelik çalışmalardı. Suyûtî de o dönem insanlarından biriydi. O da kendinden öncekilerin bıraktığı mirası toplamaya, bunları

⁹⁵ 42 Şûrâ 41-2

⁹⁶ Suyûtî İbn Hacer'in *Ma'rifetu'l-Hisâli'l-Mûsile ile'z-Zilâl* adlı eserini görmediğini belirtmektedir. Bunun yanında İbn Hacer'in gölgelenecekleri 28'e çıkaran şiirlerini (bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, Beyrut-Tsz, II/144) gördüğünü, kendisinin bunlara 42 ilave yaptığını belirtmektedir. Bkz. *Sâhibu Seyf*, I/555-6, 563.

⁹⁷ Suyûtî, *el-Kâvî fi Târîhi's-Sehâvî*, II/949-51.

⁹⁸ Suyûtî, *Sâhibu Seyf*, I/561-2, 565. Suyûtî daha sonra Sehâvî'nin sekseni yüze tamamladığını duyunca bunun Allah'ın dilediğine ihsan edeceği bir lütuf olduğunu söyleyecektir. I/563.

şerh etmeye, özetlemeye, talik yazmaya, istidrake yönelmişti. Zira o dönemde alimler, kendilerinden önceki alimlerin eserlerine, -alıntılama, şerh etmek, zeyl yazmak ve bazen hiçbir şey eklemeyen ihtisar etmek gibi sebeplerden dolayı- sıklıkla başvuruyorlardı. Ancak bu alıntılar o zaman hırsızlık sayılmıyordu. Dolayısıyla Şevkânî'nin deyişiyle, bu ayıp değildi. Çünkü bu, eser yazanların devam edegelen adettir. Kendisinden öncekilerin çalışmalarını özetler, açıklar ve yeri geldiğinde de itirazlar eder ve eser telif etmelerine neden olan başka sebeplerden ötürü tasarruflarda bulunurlardı.⁹⁹ Suyûtî'nin, başkalarının yaygın olmayan eserlerinden serbestçe istifade etmiş olması da kendi dönemindeki telif tarzının bir yansımasıdır. Çalışmalarının sayısal fazlalığının bir nedeni de budur. Bu nedenle onun eserlerindeki her kelimeye "geldiğiniz yere dönün" denecek olsa geriye çok az çalışma kalacağını düşünmekteyiz.

b) Sehâvî'nin bahsettiği eserlerin çoğu, hadis ve fetva derlemesidir ve bu eserler referans eserler oldukları için diğer alimlerce de kullanılmasının gerekliliği açıktır. Mesela bir fetvada istinat edilecek hadis sayısı bir veya ikidir ve alim bunları kendi mülahasasına göre ya reddedecek ya da onaylayacaktır; bu mevzuda orijinal eser vermek gerçekten güçtür. Bu nedenle söz konusu çalışmaların Suyûtî'nin çalışmalarında aynıyla yer almaları doğaldır.¹⁰⁰

c) Suyûtî'nin yaptığı alıntıların kaynağını vermediği durumlar, muhtemelen herkesçe bilindiğini varsayabileceğimiz eserlerde söz konusu olmuştur.

5-Müceddidlik İddiası

Suyûtî, çok geniş tettebbuatı ve ortaya koyduğu eserler nedeniyle ömrünün son döneminde kendisini müctehid¹⁰¹ bunun da ötesinde bulunduğu asrın müceddidi olarak görmeye başlamıştır. *Husnu'l-Muhâdara*'da hayat hikayesini anlatırken müctehid oluşunu dile getirmiştir: "Allah'a hamdolsun şimdi bende ictihad etmekle ilgili alet ilimleri tamam olmuştur. Bunları Allah'ın nimetini anmak için zikrediyorum. Yoksa övünmek için veya övünerek kazanılacak bir dünyalığı elde etmek için anlatmıyorum. Çünkü kervan göçtü, yaşlılık başladı ve ömrün en güzel demleri geride kaldı. İstesem herhangi meseleyle ilgili, bu hususta sarfedilen sözleri, nakli ve kıyâsî delilleri, bu görüşleri ikmal eden hususları, bunların hilafına olan delillerle bunların cevaplarını, bu meseledeki görüşler arasındaki farklılıkları birbirleriyle muvazeneli şekilde bir eserle ortaya koyabilirim."¹⁰²

Aynı eserde Mısır'daki müctehidlere ayırdığı bölümde de, her yüzyılda bir gönderilen müctehidlerin Mısırlı olmasının hoş bir durum olduğunu

⁹⁹ Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli'*, I/328-9.

¹⁰⁰ Bkz. Sartain, *Celaeddin Suyuti'nin Hayatı*, s. 52-3; Kudâh, (*Suyûtî'nin Ukûdu'z-Zeberced*'ine mukaddimesi), Beyrut-1994, I/19.

¹⁰¹ Suyûtî'nin 888/1483 yılında kendisini müctehid olarak gördüğü nakledilmektedir. (Bkz. ed-Derûbî, *Suyûtî'nin Şerhu Makâmât*'ına mukaddimesi, I/33). Bu da 39 yaşına tekabül etmektedir.

¹⁰² Suyûtî, *Husnu'l-Muhâdara*, I/290.

belirtir. İlk asırda Ömer b. Abdilaziz, ikinci asırda Şâfiî..., sekizinci asırda Bulkînî'yi saydıktan sonra dokuzuncu asır başında gönderilecek olanın da Mısırlı olması muhtemeldir, der.¹⁰³ Burada sıradaki müceddidin kendisi olma ihtimaline telmihte bulunmuş olur. Başka yerlerde de bu temennisini dile getirir. *Risâletu't-Tenbie fî Men Yeb'asu'llâhû alâ Re'si'l-Mie* (Allah'ın her yüzyılın başında bu ümmete göndereceği kimseyle ilgili) risalesinde de "ilim dallarındaki eşsiz ve geniş birikimim nedeniyle, Gazâlî'nin kendisi için ümit ettiği gibi, ben de dokuzuncu asrın başında gönderilen müctehidin Allah'ın bir lütfu ve ikramı olarak ben olduğumu umuyorum." der ve faziletlerini sayar.¹⁰⁴ Bir şiirinde de, Allah'ın vaadinde değişme olmayacağını, dokuzuncu asırdaki müctehidin kendisi olduğunu umduğunu, Allah'ın nimetinin inkar edilemeyeceğini söyler.¹⁰⁵

Anlaşılan o ki, Suyûtî müctehid olduğunu söylerken bazıları onun kendisini dört imam mertebesinde gördüğü iddiasını dile getirmiş olmalı ki, bunu kastetmediğini ifade etmek zorunda kalır. İmam Şa'rânî *Zeylu't-Tabakâti's-Suğrâ'sında* ondan şunu nakleder: "İnsanlar arasında, benim dört imam gibi, mutlak müctehidlik iddiasında bulunduğum haberi yayılmış. Benimle ilgili bu haber asılsızdır. Benim kastım, "müntesib müctehid"dir. Suyûtî bunu söyledikten sonra müctehidin mutlak ve müntesib olarak ikiye ayrıldığını, mutlak müctehid devrinin kapandığını ama "mutlak müntesib müctehid" müessesesinin kıyamete kadar devam edeceğini belirtir ve İbn Huzeyme, İmamü'l-Harameyn, İbn Dakîk el-İd gibi Şâfiî mezhebine mensup insanların bu türden olduklarını kimsenin inkar edemeyeceğini söyler.¹⁰⁶

Suyûtî nasıl bir müctehid olduğunu izah etmeye çalışsa da, müctehid olması yanında asrın müceddidi olduğunu iddia etmesi yoğun saldırıya uğramasına neden olmuştur. Kanaatimizce ona yöneltilen saldırı oklarının en temel nedeni budur. Çünkü kendisini bu makama uygun görmesi diğer bilginlerin nefretini üzerine çekmesine neden olmuştur. Nitekim daha önce aktardığımız gibi Sehâvî bunu dile getirmiştir.¹⁰⁷

Suyûtî, müctehid olduğunu ilan etmesinin ardından maruz kaldığı baskılardan ve sataşmalardan oldukça muzdarip olmuştur. Kendisinin ilmi araştırmaya olan sevgisini anlattıktan sonra müctehidlik nedeniyle suçlanması hususunda şunu söyler: "Bu yüzden cahil ve yetersiz insanlardan çok eziyet gördüm. Ancak bu, selef alimleri için Allah'ın koyduğu bir sünnettir. Ve insanların en düşük ve alt tabakalarıyla keza onların seviyesine çıkamamış ilim ehliyle müptela oluşları devam etmektedir."¹⁰⁸ Suyûtî muhaliflerinin kendisiyle münazara yapmak istemelerine de kendisini onlar-

¹⁰³ Suyûtî, *age.*, I/283.

¹⁰⁴ Bkz. Sabbâğ, (*Suyûtî'nin Tahzîru'l-Havâs'ına mukaddimesi*, s. 39 (*Tenbie'den naklen*); Hitti, Philip K. (*Suyûtî'nin Nazmu'l-İkyân'ına mukaddimesi*), s. 17; Derviş, Adnan, *İttihâmu'l-Celâl es-Suyûtî beyne't-Tebrie ve'l-İdâne*, (*el-İmâm Celâluddîn es-Suyûtî Fakîhen ve Lugaviyyen ve Muhaddisen ve Muctehiden sempozyum tebliğleri içinde*), Beyrut-2001, s. 125-156.

¹⁰⁵ Bkz. el-Munâvî, Muhammed Abdürraûf, *Feydu'l-Kadîr*, Beyrut-Tsz., II/282; el-Muhibbî, Muhammed Emîn b. Fadlillâh, *Hulâsatu'l-Eser fî A'yânî'l-Karnî'l-Hâdî Aşer*, Beyrut-Tsz., III/344-5.

¹⁰⁶ Atiyye, İzzet Ali, (*Suyûtî'nin Tedrîbu'r-Râvî'sine mukaddimesi*, Kahire-Tsz.), I/15-6; Sabbâğ, (*Suyûtî'nin Tahzîru'l-Kussâs'ına mukaddimesi*), s. 40.

¹⁰⁷ Bkz. *Sehâvî*, *ed-Dav'u'l-Lâmi'*, IV/68-9.

¹⁰⁸ Suyûtî, *Ta'rîfu'l-Fie bi Ecvibeti'l-Es'ileti'l-Mie (el-Hâvî li'l-Fetâvâ içinde)*, II/532.

dan yüksekte görerek yanaşmaz ve şu cevabı verir: "Alimler, müctehidin bir mukallidle münazara yapmasının doğru olmadığını ifade etmişlerdir. Benim münazara yapmam için iki müctehidin olması gerekir. Biri, benimle, münazara yapacak müctehid, diğeri de aramızda hakem olacak diğeri müctehid."¹⁰⁹

Bu ifadelerde, Suyûtî'nin kişiliğinin ipuçlarını bulma imkanına sahibiz. Kanaatimizce, ömrünün son dönemlerine doğru müctehid/müceddid olduğunu iddia eden Suyûtî'nin gerekçesi şu idi: Yaşadığı asrın sonlarına kadar onun istediği kıvamda bir İslam aliminin gelmemiş olması yanında söz konusu hadise göre böyle birinin mutlaka çıkacak olması, kendisini buna en uygun alim olarak görmeye sevketmiştir. Çünkü Suyûtî gerçekten de kendisini oldukça üst seviyede biri olarak görüyordu. Sehâvî ve başkaları onun ictihad edebilecek durumda olduğu iddiasını eleştirseler de İslâmî ilimlerde bu derece yoğunlaşan bir insan bunu fazlasıyla hak etmekteydi.¹¹⁰ Müceddidlik iddiası ise tamamen onun duygusal dünyasıyla ilgili bir durumdur.

6-Uyanıkken Hz. Peygamber'i Görme İmkânı

Suyûtî'nin eleştiriye uğradığı konulardan birisi de Hz. Peygamber'i vefatından sonra uyanıkken görmenin imkan dahilinde olduğundan söz etmesidir. Sehâvî onun bu yaklaşımını reddetmek için *el-İrşâd ve'l-Mev'iza li Zâimi Ru'yeti'n-Nebiyi ba'de Mevtihî fi'l-Yakaza* adlı eserini yazmış, Suyûtî de *Tenvîru'l-Halek*'i yazarak görüşünü ispat etmeye çalışmıştır. Eserin başında da ilim alanında bir birikimi olmayan bazı insanların bu konuya hayret edip inkar etmede çok ileri gittiklerini ve bunun imkansız bir şey olduğunu iddia ettiklerini söylemiştir.¹¹¹

Konumuz çerçevesinde zikredilmesi gereken bir husus da Suyûtî'nin Hz. Peygamber'i uyanıkken gördüğüne dair rivayetlerdir. Hz. Peygamber'in onu uyanıkken ziyaret ettiği ve önünde ona bazı hadislerini okuduğu nakledilmektedir. Nitekim Şa'rânî (973/1565) Suleyman el-Hudayrî'nin bizzat kendisinden şunu nakletmektedir: "Hudayriyye'de İmam Şâfiî kapısında otururken beyaz elbiseler giyinmiş, başlarının üzerinde nurdan bir bulutun olduğu bir topluluğun dağ tarafından bana doğru geldiklerini gördüm. Yanıma yaklaştıklarında baktım ki Hz. Peygamber ve sahabileri. Hemen elini öptüm. Bana "bizimle birlikte Ravda'ya gel" buyurdu. Hz. Peygamber'le birlikte Şeyh Celaleddin'in evine gittim. Rasûlullah'ın yanına çıktım, elini öpüp sahabilerini selamladım. Sonra Hz. Peygamber'i içeri aldı ve önüne oturdu. Hz. Peygamber'e bazı hadislerini sormaya başladı. Hz. Peygamber de "Sünnetin üstadı! Sor" diyordu.¹¹²

Şa'rânî aynı yerde Suyûtî'nin yetmiş küsur kez uyanıkken Hz. Peygamber'i gördüğünü aktardıktan sonra şöyle dediğini nakletmektedir: "Hz.

¹⁰⁹ Suyûtî, *Kitâbu't-Tehaddus*, s. 193.

¹¹⁰ Nitekim Şevkânî, Suyûtî'nin ictihadla ilgili ilimleri kat kat kuşattığını, bunların dışındaki ilimleri de bildiğini söyler. Bkz. *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hak min İlmi'l-Usûl*, hzr. Şa'bân, Muhammed İsmail, Kahire-1992, II/309; *el-Bedru't-Tâli*, I/334.

¹¹¹ *Suyûtî, Tenvîru'l-Halek (el-Hâvî li'l-Fetâvâ içinde)*, II/473-492.

¹¹² eş-Şa'rânî, Abdulvehhâb, *et-Tabakâtu's-Suğrâ*, Kahire-1990, s. 28.

Peygamber'i uyanırken gördüm. Bana 'hadis üstadı' diye seslendi. "Ben cennetlik miyim" diye sordum. 'Evet' buyurdu. 'Öncesinde bir azap olmadan mı' diye sordum. 'Senin için böyle' buyurdu.¹¹³

Şa'rânî, Suyûtî'yle ilgili olarak şunu da anlatmaktadır: "Suyûtî'nin arkadaşlarından Abdulkâdir eş-Şâzelî'de Suyûtî'nin eliyle yazılmış bir kağıt gördüm. Onu, Kayıtbay nezdinde şefaatta bulunmasını isteyen birisine göndermişti. Suyûtî bu kağıtta bizzat kendisi şöyle diyordu: "Ey kardeşim! Bilesin ki, ben şu ana kadar Rasûlullah'la uyanırken yetmiş beş defa konuştum. Valilerin (idarecilerin) yanına girdim diye Hz. Peygamberin benden perdeleneceğinden korkmasam kaleye (saraya) çıkar, senin için sultanın yanında şefaatta bulunurdum. Muhaddislerin kendi metotlarıyla zayıf buldukları hadislerin sahih olup olmadığını tespit için O'na muhtacım. Yani şüphelendiğim hadisleri sorup cevabını alıyorum."¹¹⁴

7-Hadis Rivayetiyle Fazla Mmeşgul Olmaması

Sehâvî'nin Suyûtî'ye yönelik suçlamalarından birisi de, onun hocalardan ilim almak yerine kitaplardan yararlandığını söylemesidir. Esasında Sehâvî'nin bu yaklaşımı Suyûtî ile Sehâvî arasındaki büyük farkı ortaya koymaktadır. Sehâvî hocalar peşinde hadis toplamaya önem verirken, Suyûtî dokuzuncu asırda bu işin artık ikinci planda kalması gerektiğini düşünmektedir. Bundan dolayıdır ki, rivayet ilmine değil de rivayetlerin sıhhat ve ravilerinin durumunu inceleyen dirayete önem vermek gerektiğini benimsemiştir. Bu hususta şöyle demektedir: "Pek çok nedenden ötürü semâ' usûlüyle hadis toplamaya özenmedim; zira dirâyetü'l-hadis ilmi üzerinde çalışıyordum. Bu alanın en önemli alimlerinden ders almıştım; bu çerçevede ders veriyor ve eser telif ediyordum. Yaptıklarım kanaatimce, hadis rivayetinden daha önemliydi. Başka bir sebep de, hadis rivayet eden hocaları, avamdan, seviyesiz insanlar, kadın ve yaşlı adamlar olarak görmem ve onlardan hadis almaya, bir âlim olarak tenezzül etmememdi... Yine de semâ usulünü hepten terk etmedim."¹¹⁵ Bir yerde de benzer şeyler yanında kendisinin Kur'an ve hadisi anlamaya yönelik eserler kaleme aldığını; başkaları gibi her hocadan anlamaksızın hadis toplama ve herşeyi alma, başkalarında olmayan kitapları elde edip bunları kimseye vermeme peşinde koşmadığını, bu tip insanların, taşıdıkları yükten yararlanamayan merkepler gibi olduklarını belirtir.¹¹⁶

¹¹³ Şa'rânî, age., s. 29.

¹¹⁴ eş-Şa'rânî, *Abdülvehhâb, el-Mizânü'l-Kubrâ, Dâru'l-Fikr, Beyrut-Tsz., 1/44; et-Tabakâtu's-Suğrâ, s. 29.* Bu rivayetlerle ilgili sorumluluk Şa'rânî'ye aittir. Ancak, *Elfiyye*'yi yazmış, *Takrîb*'i şerh etmiş bir insanın batıl bir yolla hadis tashihihinin mümkün olmayacağını bilmesi beklenir. Çünkü yoğun emek harcamış olan hadisçilerin çabaları anlamsızlaşmaktadır. Ayrıca Suyûtî *Leâli*'de olduğu gibi, hadisleri başka tarihleriyle rivayet ederek destekleme uğraşı içindeyken bu yola tevessül etmesi oldukça uzak bir ihtimal olarak durmaktadır.

¹¹⁵ Suyûtî, *Kitâbu't-Tehaddus, s. 247-8.*

¹¹⁶ Suyûtî, *Tedribü'r-Râvî, 1/38-9.*

Suyûtî kendisinin de belirttiği gibi, rivayeti tamamen ihmal etmemiştir. *Husnu'l-Muhâdara*'da zikrettiğine göre 600 hocadan ilim almıştır.¹¹⁷ Bunlar arasında gerek sema ve gerekse icazet yoluyla hadis aldığı hocalarının sayısı da 150 civarındadır.¹¹⁸ Ayrıca 202 eserinin rivayet ve dirayet açısından hadislerle ilgili olduğunu¹¹⁹, muselselâtının bile bulunduğu hatırlarırsa durum daha iyi anlaşılır.¹²⁰

8-Diğer Eleştiriler

Özellikle Sehâvî'nin Suyûtî'ye yönelik suçlamaları bağlamında cevaplanması gereken iki suçlama daha kalmaktadır. Bunlardan birincisi, Suyûtî'nin eserlerinde çokca tahrif ve tashif olduğu iddiasıdır. Kanaatimizce bu delilsiz bir iddiadır. Bununla birlikte herkes gibi Suyûtî'nin de bazı hatalarının olması kaçınılmazdır.¹²¹

İkincisi de, Sehâvî'nin sadece kişisel nedenlerden ötürü Suyûtî'ye yönelttiği, matematiğin kafasına girmemesi nedeniyle ahmaklıkla suçlamasıdır. Oysa, Şevkânî'nin dediği gibi, onun matematiği sevmemesi, anlamakta zorlanması zekasının olmadığı anlamına gelmez. Çünkü bu ilimle çok az sayıdaki zeki insan uğraşır. Şevkânî böyle dedikten sonra kendi dönemlerinde de durumun aynı olduğunu ekler.¹²² Bu suçlamadan Suyûtî de rahatsız olmuş ve kendisini övmüştür. Matematikteki yeteneğinin bazılarının düşündüğünden fazla olduğunu, bu alanda kendi dönemindekilerin hepsinden daha iyi durumda olduğunu, diğer ilim dallarında derya gibi olması yanında matematikteki durumunun sadece Nil'e benzediğini dile getirmiştir.¹²³

D-Sonuç

Suyûtî, eserlerinin çokluğu yanında bunların tertip açısından son derece güzel olması nedeniyle İslam dünyasında çok tutulmuştur.¹²⁴ Gayr-i müslim araştırmacılar bile bu hususu dile getirmişlerdir.¹²⁵ Önemli bir kısmı derleme olan çalışmalarının günümüze kazandırdığı en büyük fayda, elimizde bulunmayan kaybolmuş eserleri şerh, ihtisar veya onlardan yaptığı nakiller ile bizlere ulaştırmasıdır. Bunun yanında o, çeşitli kaynaklarda dağınık halde bulunan bilgileri bir araya getirerek bizlere büyük bir hizmet yapmıştır.

¹¹⁷ Suyûtî, *Kitâbu't-Tehaddus*, s. 43.

¹¹⁸ Suyûtî, *Husnu'l-Muhâdara*, I/290.

¹¹⁹ Kudâh, (Suyûtî'nin *Ukûdu'z-Zeberced*'ine mukaddimesi), Beyrut-1994, I/16

¹²⁰ Bkz. Suyûtî, *Civâdu'l-Muselselât*, thk. Muhammed Mekkî, Beyrut-2002.

¹²¹ Örnek için bkz. Şakir, Ahmed Muhammed, *el-Bâisu'l-Hasîs*, Beyrut-1408, s. 56.

¹²² Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli*', I/332-3.

¹²³ Suyûtî, *Kitâbu't-Tehaddus*, s. 203-4.

¹²⁴ Suyûtî'nin eserlerinin özellikleri için bkz. Derûbî, (Suyûtî'nin *Şerhu Makâmât*'ına mukaddimesi), I/57-9.

¹²⁵ Örneğin Reynold Nicholson (1945) "İskender çağı edebî akımların Arap dünyasında şahsında olabildiğince makes bulduğu bir insan seçmemiz istense, seçimimiz Celâluddîn es-Suyûtî olurdu." (Nicholson, *Târîhu'l-Edebi'l-Abbâsî*, trc. Safâ Hulûsî, s. 278'den ed-Derûbî, *age.*, I/38) derken, Rus müsteşrik Ignas Kratchkovski de (1951) "üç asırdan fazladır sadece Arap dünyasında değil bilakis tüm İslam dünyasında okuyuculara en yakın olan kişi odur." demiştir. Kratchkovski, *Târîhu'l-Edebi'l-Cuğrâfî*, II/488'den Derûbî, *age.*, I/38.

Suyûtî, sadece eserleriyle tanınan bir müellif değildir. Velûd olması yanında çağdaşı olan bilginlerle çeşitli fikhî konulardaki ihtilafları ve maruz kaldığı suçlamalarla da öne çıkmıştır. Kanaatimizce, akran olanların birbirleri hakkındaki olumsuz değerlendirmeler alınmaz şeklindeki tespit mutlak olarak doğru değildir. Çünkü bir insanı en iyi tanıyanlar onunla aynı asırda yaşayanlar, huyunu suyunu bilenlerdir. Burada gerekli olan, hüküm verirken teenni ile hareket etmek ve söylenenleri akl-ı selimle değerlendirmektir. Birbirleri hakkında söylenmiş sözlerin husumet veya aralarındaki yarıştan kaynaklanıp kaynaklanmadığı, mübalağa içerip içermediği gibi hususları göz önünde bulundurmak gerekir. Zehebî'nin ve İbn Hacer'in belirttiği gibi, akranlar arasındaki sözler bir takım arka planı olan nedenlerden kaynaklanıyorsa bunlara iltifat edilmez. Hiçbir asırda insanlar bundan kurtulabilmiş değillerdir. Şu halde bu tür durumlarda eleştirileri teenni ile karşılamak gerekir.¹²⁶ Kaldı ki, rical ve tabakat kitaplarına bakıldığında, biyografilerin ağırlıklı olarak tek taraflı olarak yazıldığını söylemek yanlış olacaktır. Bu ise gerek tarih yazımında ve gerekse şahısların biyografilerini tespitinde sağlıklı sonuca ulaşılmasını zorlaştırmaktadır. Bu nedenle Sehâvî'nin veya bir başkasının, başkaları hakkında hangi gerekçeyle olursa olsun söyledikleri olumsuz sözler, üzerinde çalışılan şahsın daha iyi tanınmasına, o zaman diliminde nelerin yaşandığının anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Bu tür olumsuz yazılar en azından ortada bir sorun olduğunun görülmesini sağlamaktadır.

Konuya bu açıdan bakıldığında, Suyûtî ile çağdaşları arasındaki problemler daha iyi tahlil edilebilecektir. Buradan hareketle, Suyûtî ile diğerleri arasındaki problemlerde, farklı fetvaları yanında Suyûtî'nin kendini herkes-ten yukarıda görmesi çok etkili olmuştur, denebilir. Bunun yanında eserleri ve gördüğü itibar nedeniyle ulaştığı haklı şöhretin de bu kavgada payı olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Bu nedenle de, maruz kaldığı suçlamaların önemli bir kısmı, bilimsel temele dayanmayan ve tahkîr kasıtlıla yöneltmiş suçlamalardır. Bununla birlikte eleştirilerin bir kısmı incelemeyi hak edecek düzeyde ciddi eleştirilerdir.

Sonuç olarak bu tartışmalar bize hem Sehâvî'nin hem de Suyûtî'nin sert micazlı, husumeti ileri götüren, acımasız eleştiren insanlar olduklarını, her ikisinin sözlerinin de mübalağa içerdiğini göstermiştir. Ayderûsî'nin deyişiyle, büyükler arasında olduğu üzere, Suyûtî ile Sehavi arasında da bir husumet söz konusuydu¹²⁷ ve bu alışılan bir şeydir. Ayrıca aralarındaki tartışmalar dokuzuncu asırdaki ilmî havayı tasvir etmekte, o dönem aydınlarının ilgilendikleri konuların bir kısmının neler olduğunu öğrenmemize yardımcı olmaktadır.

¹²⁶ ez-Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Mizânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, hzr. Ali Muhammed el-Becâvî, Beyrut-Tsz., I/111; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, Beyrut-1986, I/168.

¹²⁷ Ayderûsî, *Tarihu'n-Nûri's-Safir*, s. 54.

**Dinler Tarihi'nde Kadim Dinî Geleneklere ve Analogik Metoda
Vurgu: Ugo Bianchi (1922- 1995)***

Yrd. Doç. Dr. Mustafa ALICI**

Özet

Bu makalede İtalyan Dinler Tarihi (Roma) ekolünün önderlerinden Ugo Bianchi'nin dinler tarihçiliği ele alınmıştır. Bianchi'nin "insanlık", "ulühiyet" ve "kader" üçlemesiyle geniş bir yelpazeye yaydığı kadim dinlerle ilgili mukayeseli çalışmalarını ana hatlarıyla inceledikten sonra onun küresel metodolojiye etki eden özgün tarihsel mukayese metoduna değindik. Bianchi'ye göre Dinler Tarihi, en geniş anlamda karakteri açısından tipolojileri esas alan kültürel-tarihsel bir araştırma alanıdır ve farklı inanç sistemlerine ait etnolojik olguları mantıksal analogik öncüller, tarihsel tipolojiler ve somut külliler gibi araçlardan oluşan "analogik metot" yoluyla inceler.

Anahtar Kelimeler: Ugo Bianchi, Dinler Tarihi, Analogik Metot, Antik Dinler

Abstract

This article dealt with Ugo Bianchi and his way on the History of Religions as one of the leading persons in the *Scuola Romana* of the discipline. After we had given the main subject matters of his researches on the ancient traditions which occurred in the wide spectrum such as the trilogy consisted of "humanity", "divinity" and "fate", we studied his methodological approach named as "analogical method" which still affects on the global methodology of the field. For the *Mentore Romana*, the History of Religions, in its broadest sense, and in its very nature, is the field of researches focused on cultural studies of religions, insisting on their etnological roots. Hence, The discipline is able to study the religious facts by means of the analogical method which consists of logical analogues, historical typology and concrete universals.

Key Words: Ugo Bianchi, The History of Religions, Analogical Method, Ancient Religions

**Giriş: Bir Akademisyen (Homo Academicus) Olarak
Bianchi'nin Hayatı**

Çağdaş İtalyan Dinler Tarihi geleneği için Ugo Bianchi, kuruculuğunu Raffaele Pettazzoni (ö. 1959)'nin yaptığı *Roma Ekolü* veya *Pettazzoniyen Ekol* diye bilinen çevrenin önde gelen temsilcilerinden biridir. Bianchi, 13 Ekim 1922 tarihinde İtalya, Arezzo'ya bağlı Cavriglia'da doğdu. 1940'da İlköğrenimini Roma'da tamamlayan Bianchi, aynı yıl Roma Üniversitesi

* Bu makalenin hazırlanması sırasında Ugo Bianchi'nin eserlerine ve hakkındaki çalışmalara ulaşmamda büyük destek sağlayan Bianchi'nin talebesi ve İtalya, Salerno Üniversitesi, Antik İnançlar Bölümü Dinler Tarihçisi Prof. Dr. Giovanni Casadio'ya teşekkür etmeliyim.

** Rize Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (mustafaalici@hotmail.com)

Edebiyat Fakültesi'ne kaydoldu. Burada hiçbir zaman tarihsellikten kopmadan G. Furlani'den Asuroloji ve Doğu Arkeolojisi, A. Gitti'den kadim Grek geleneği, A. Pagliaro'dan kadim İran yazıtları, M. Guarducci'den epigrafi, G. Lugli'den topografi, M. Pallottino'dan Etrüsk kültürü ve A. C. Blanc'dan paletnografyayı öğrenirken R. Pettazzoni'den Sami ve Hint-Avrupa gelenekleri ile ilgili derslere devam edecek, Latince'yi G. Funaioli'den, Grekçe'yi A. Gitti'den ve Pehlevice'yi P. G. Messina'dan öğrenecektir. Bu dönemde Bianchi'nin kafasındaki Dinler Tarihi, tarihsel mukayeseli, filolojik temele dayanarak anahatlarıyla dinlerdeki sembolik yapıların karşılıklı benzerlik ve farklılıklarını esas alan ve ortaya çıkan anlamlarının derinliklerini kavramaya çalışan bir disiplindi¹.

Bianchi'nin, bilhassa üniversite dönemi boyunca derinden etkilendiği büyük İtalyan Dinler Tarihçisi Raffaele Pettazzoni (1883- 1959) ile yakın ilişkisi bulunur. Pettazzoni, öğrencileri arasında senkretizme vurgu yapan etimolojik bir araştırmaya kimin girişeceğini sorduğunda ona ilk yanıt veren Bianchi olacaktır. Nitekim O, 22 Aralık 1944 yılında Pettazzoni'nin danışmanlığında hazırlamış olduğu *I. Asırda Efes'teki Artemis Kültü ve Resulterin İşleri 19/24-40 Bölümleri [Sul culto di Artemide Efesia nel I Secolo d. C. E un paso de gli Atti delgi Apostoli (XIX, 24-40)]* adlı teziyle Dinler Tarihi doktorasına (*laureato in lettera*) sahip olarak mezun olacaktır².

1947'de Roma dini üzerine Dinler Tarihi *öğretebilirlik diplomasına* sahip olan ve 1949- 1951 arası etnoloji ve 1951- 1956 yılları arasında ise kadim dinler konusunda olmak üzere araştırmalarını sürdüren Bianchi, küresel toplantılara da katılmış söz gelişi 1950 Eylül'ünde IAHR'nin Amsterdam'da yaptığı VII. kongresine katılarak *Kadim İtalya'da Jüpiter, Junon ve Minerva İlah Kültleri (Il culto di Giove, Giunone e Minerva nell'antica Italia)* adıyla kayda değer bir tebliğ sunmuştu³.

1954 yılında *Libero Docente* ünvanını alan Bianchi, 1952-1956 yılları arasında Roma'da bulunan *İtalyan Antik Tarih Enstitüsü'nde (Istituto italiana per la storia antica)* antik Roma dini konusunda dersler verirken aynı tarihler arasında Edebiyat Fakültesi'nde de öğretim üyeliğine de başladı ve 29 konferanstan oluşan antik Yunan ve Doğu dinlerinde teogoni ve kozmogoni konularını işledi. 1956- 1958 yılları arasında ise aynı fakültede Mazdek inancı, Gnostizm ve Mani inancında dualizm konulu dersler verdi⁴. Bianchi 1955 yılında Uluslararası Dinler Tarihi Derneği (IAHR)'nin Roma'da yaptığı VIII. kongresinde ise Grek diniyle ilgili özel oturumun başkanlığını yürüttü ve İran araştırmaları konulu oturumda *Mazdek dualizminin kozmolojik yönleri* konusunda bir tebliğ sundu⁵.

¹ Ennio Sanzi, "Ugo Bianchi 1922- 1958", *Ugo Bianchi Una Vita per la Storia delle Religioni*, ed. Giovanni Casadio, Roma 2002, 31- 35.

² Sanzi, 34- 35.

³ Sanzi, 36.

⁴ Sanzi, 38- 39; Kurt Rudolph, "In Memoriam Ugo Bianchi", *Numen*, 42/3 (October 1995), 225; Giulia Sfameni Gasparro, Bruce Lincoln, "Ugo Bianchi: October 13, 1922 - April 14, 1995", *History of Religions*, 37/ 2, (November 1997), 99- 100.

⁵ Ugo Bianchi, "Aspetti cosmogonici del dualismo mazdaico", *Atti dell'VII Congresso internazionale di Storia delle religioni*, Roma (17-23 Aprile 1955), ed. Raffaele Pettazzoni, Firenze 1956, 216- 218.

1960- 1971 yılları arasında Messina Üniversitesi, Dinler Tarihi öğretim üyeliği yapan Bianchi, 1970- 1974 yılları arasında Bologna Üniversitesi'nde hocalık görevinde bulunduktan sonra 1974'ten, öldüğü tarihe kadar (1995), hocası Raffaele Pettazzoni'nin Roma (La Sapienza) Üniversitesi'ndeki makamını işgal etti. Bianchi, aynı zamanda hocasının kurduğu İtalyan Dinler Tarihi Derneği'nin ilk sekreteri olmuş ve hocasının ölümü (1959) üzerine 35 yıl süreyle başkanlığını yürütmüştür. O, aynı zamanda 1975 yılındaki Lancaster toplantısından beri yönetim kurulu üyesi olduğu IAHR'nin 1980'de başkan yardımcılığı görevini sürdürdü ve nihayet 1990 yılında kendi evsahipliğinde toplanan Roma Kongresi'nde başkanlığa seçilerek, 14 Nisan 1995 tarihinde kalp kirizinden ölünceye kadar bu görevde kaldı⁶.

Koyu katolik biri olan Bianchi, aynı zamanda 1974- 1991 yılları arasında Milano'da *Universita Cattolica del Sacro Cuore*'de Dinler Tarihi dersleri okuturken 1977- 1995 yılları arasında ise Roma, Vatikan'ın misyoner teşkilatı *Propaganda Fide*'ye bağlı *Universita Urbaniana*'da dinî etnoloji dersleri verdi. Gene de Bianchi, bağımsız ve otonomi sahibi bir disipline ait olmanın verdiği özgürlükle gönülden desteklediği dinlerarası diyalog faaliyetlerinin lehine olmak üzere bir süre Papalık Dinlerarası Diyalog Konsili'ne dinlerle ilgili danışman olması hariç hiçbir zaman katolik kurumuna resmi bir ilişkiyle bağlanmadı⁷.

Bianchi'nin eserlerinin odağı fazlasıyla çok boyutlu olup bilhassa insanın dinî hayatının ana meseleleri gördüğü insan, ilah ve kader⁸ üçlemesi açısından antik Mezopotamya, İran, Mısır, Grek, Roma dinleriyle, Mitraizm, Gnostisizm ve ilk dönem Hıristiyanlık'ta ortaya çıkan temel görüşleri yansıtmaya çalışır. O aynı zamanda metodolojik açıdan etnoloji ve tarihsel mukayese alanlarında ciddi çalışmalarla Dinler Tarihi'ne katkı sağlamıştır.

Onun eserleri arasında; *Dios aisa: Destino, uomini, e divinita nel'epos, nelle teogonie e nel culto dei Greci* (Roma 1953); *Zaman i Ohrmazd: Lo zoroastrismo nelle sue origini e nella sua essenza*, Torino 1958; *Il dualismo religiosa: Saggio storico ed etnologico*, Roma 1958, (1982); *Problemi di storia delle religioni*, Roma 1958; *Teogonie e cosmogonie*, Roma 1960; *Storia dell'etnologia*, Roma 1964 (1971); *Introduction alle religioni dei primitivi*, Roma 1967; *Le religioni greca*, Torino 1975; *The History of Religions*, Leiden 1975 (Türkçesi, Dinler Tarihi Araştırma Yöntemleri, çev. Mustafa Ünal, Kayseri 1999); *The Grek Mysteries*, Leiden 1976; *Prometeo, Orfeo, Adamo: Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Roma 1976 (1991); *Le grandi religioni storiche*, Roma 1976; *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and*

⁶ Rudolph, 226- 227; Giulia Sfameni Gasparro, Bruce Lincoln, "Ugo Bianchi: October 13, 1922 - April 14, 1995", *History of Religions*, 37/ 2 (November 1997), 99-100.

⁷ Giovanni Casadio, "Bianchi, Ugo", *Encyclopedia of Religion*, (2nd. Editon), ed. Lindsay Jones, Detroit- New York 2005, 862- 863; Gisuppe Mihelcic, "Ugo Bianchi: La Definizione Analoga di Religione", *Una Religione di liberta: Raffaele Pettazzoni e la Scuola Romana di Storia delle Religioni*, Roma 2003, 162- 163.

⁸ Bianchi, "insan", "ilah" ve "kader" üçlemesini çok önemser ve onları kendi dinî araştırmalarına genelleştirerek hem beşer hem de din alanının temel ve nihai ilgi sahaları olarak değerlendirir; Bianchi, "Mystery Cult and Gnostic Religiosity in Antiquity", *Rethinking Religion: Studies in the Hellenistic Process*, ed. J. Podeman Sørensen, Copenhagen 1989, 11.

Mysteriosophy, Leiden 1978; *Tra mondo e salvezza: Problemi del Cristianesimo di oggi*, Milano 1979; *Saggi di metodologia della storia delle religioni*, Roma 1979; *Antropologia e dottrina della salvezza nella religione dei manichei*, Roma 1983; *La soteriologia del cristianesimo: Ricerche storico-comparative*, Roma 1992⁹.

Ugo Bianchi, akademik hayatı boyunca çok etkili pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Küresel açıdan etkin öğrencileri arasında Torino Üniversitesi'nden fenomenolog Natale Spineto, din felsefesi profesörü Francesca Brezzi, Salerno Üniversitesi'nden Grek dini uzmanı Giovanni Casadio ve Messina Üniversitesi'nden Gnostizm uzmanı Giulia Gasparro sayılabilir.

I. Oeuvre: Bianchi'nin Kadim Dinlerle İlgili Çalışmalarının Anahatları

Bu bölümde Bianchi'nin gerçekten geniş bir yelpazeye sahip antik dönem dinlere bakışında ortaya koyduğu araştırmaları bilhassa Mezopotamya dinleri, kadim İran, Mısır, Grek, Roma dünyası, Mitraizm, dualizm ve kadim dinî etnoloji gibi konularda ulaştığı sonuçları anahatlarıyla değerlendireceğiz.

Öncelikle o, klasik dönemden Norveç'li Dinler Tarihçisi William Brede Kristensen (ö. 1953) gibi kadim dinlere özellikle Ortadoğu'daki antik din dünyasına ilgi duyan nadir birkaç bilim adamından biridir. Mezopotamya bölgesi derken Sumer halkı ile Akkadlar yani Babililer ve Asurlulardan oluşan milletlerin yaşadığı yerleri kasteden Bianchi, bu bölgenin temel etki sahasının, çivi yazısını kullanan Anadolu'nun güney doğusu ve günümüzdeki Kuzey Suriye'yi de içine aldığı açıklar¹⁰.

Bu bölgedeki bilhassa Inanna ve Dumuzi ilahlarına tapınma konusuna özel önem veren Bianchi, birincil olarak insanın kaderi bağlamında Adapa mitinin doğrudan Tammuz/ Dumuzi ilahı hakkındaki mitolojiyle yakın bağlantı içinde olduğunu açıklar¹¹. Tammuz, Asurlularda hayvan ve verimli toprağı temsil eden bereket bahşedici bir ilah olarak kabul görmektedir. Burada Bianchi, Tammuz miti ile ilgili olarak şu sonuçlara varmaktadır; Tammuz'un ilahi evlilik yaptığı Tanrıça Ianna (İştär) aslında Greklerdeki Afrodit'ten başkası değildir. Böylece ona göre Adonis-Afrodit ikili durumunun tıpkısı Dumuzi- Ianna arasında bulunmaktadır. Çünkü Tanrıçaların bereket konusunda ve kocalarından ayrı kalmanın hüznü hakkındaki söylemleri her iki karmaşık mitte de ortak somut özellikler taşımaktadır. Dahası ona göre Dumuzi, Sumer krallığıyla yakın ilişki içinde olan ve insanların kutsal düğün ritleriyle ilgilenen bir ilahdır¹².

⁹ Bianchi'nin eserlerinin tam listesi için; Lorenzo Bianchi, " Bibliografia di Ugo Bianchi", *Ugo Bianchi Una Vita per la Storia delle Religioni*, ed. Giovanni Casadio, Roma 2002, 469- 496; Casadio, 862- 863.

¹⁰ Bianchi, *Teogonie e cosmogonie*, Roma 1960, 97- 98.

¹¹ Bianchi, "Il destino dell'uomo nella letteratura mesopotamica- Un esempio: Adapa", *Gli Assiri*, ed. Mirella Mele, Roma 1981, 27- 52.

¹² Pietro Mander, "Il Contributo di Ugo Bianchi Allo Studio del Pensiero Mesopotamico Antico", *Ugo Bianchi Una Vita per la Storia delle Religioni*, ed. Giovanni Casadio, Roma 2002, 89- 109.

Bu bakımdan Bianchi, Mezapotamya dinleriyle ilgili çalışmalarında gösterir ki bu bölgedeki mitoloji ile Grek mitolojisi arasında çok derin tarihsel tipolojik yakınlık bulunmaktadır. Bu yakınlık, sadece ilahlar bağlamında değil aynı zamanda insana bakış ve teogoni ile ilgili kavramlar konusunda da ortaya çıkmaktadır. Ona göre iki dünya arasındaki yakın ilişki de mutlak aracılık görevini Ege adaları ve Küçük Asya (Anadolu) toprakları sağlamaktadır. Yine Helen ve Mezapotamya dünyaları için teoloji, genel anlamda teogoniden ibaret görüldüğünden bu yönüyle de onlar birbirlerine yakınlaşmaktadırlar. Bir örnek vermek istersek söz gelişi ona göre Sümer yazıtlarında Enki yani Yer-Gök Tanrısı, Grekler'deki alemin yaratıcısı Demiurgus anlayışına analogik açıdan oldukça benzemektedir¹³.

Antik İnan dinî düşüncesine de ilgi duyan ve modern anlamda iyi bir İnanolog sayılabilen Bianchi, önemsenerek miktardaki çalışmasında modern Parsizm dahil Mazdek, Zurvani ve Mani geleneklerini ele alır. Makalelerini saymazsak bu bağlamda onun Dinler Tarihi için "klasik" sayılabilecek iki önemli çalışmasından söz edilebilir; Zerdüşlük'te yüce varlık tarafından karar verilen zaman- kader ikili kavramına dair monografı [*Zaman i Ohrmazd: Lo zoroastrismo nelle sue origini e nella sua essenza* (1958)] ve özellikle din çalışmalarında Viyana ve Frankfurt ekollerini oluşturan ve sırasıyla, kadim Ortadoğu dinlerini bilhassa kadim İnan dinî düşüncesini Hıristiyanlığa göre yorumlamak niyetindeki *Religioungeschichtliche akımı*¹⁴ ile tarihsel etnolojiyi savunan akımın ortaya koyduğu sonuçları tahlil edip tepki veren ve türü açısından çok önemsenmesi gereken dinî dualizm konusunda tarihsel tipoloji yapan monografı [*Il dualismo religiosa: Saggio storico ed etnologico* (1958; 1982)]. Bu eserinde onun *dualizm* derken kastettiği şey, anahatlarıyla söylemek gerekirse, bütün dünyayı kuşatan ve etnolojik köklere sahip bir fenomen olarak iki temel prensibin, aynı anda ebedi olsun veya olmasın dünyadaki bütün varlıklardan veya var gözükmelemlerden sorumlu oluşlarına dair öğretiler¹⁵.

Onun İnan kültürüne yönelik çabalarında ulaştığı sonuçlara baktığımızda dualizm konusunda gerçek bir tanımlama arayışına girdiğini, bilhassa birbirine rakip gibi gözükken ikiz (*yama*) ilahların yani *Spanta Mainyu* (İyiliksever Ruh) ve *Angra Mainyu* (Tahrip eden Ruh) gibi iki Ruh'un, "mutlak iyi" ve "mutlak şer" olarak nasıl birbiriyle mücadele ettiğini bilhassa ahlakî açıdan tam olarak betimlemeye çabaladığını görürüz¹⁶. Bianchi,

¹³ Bianchi, *Teogonie e cosmogonie*, Roma 1960, 97- 104

¹⁴ Koyu dindar Bianchi, gene de Hıristiyan kutsal metinlerinde geçmeyen tarihsel dinlerin Hıristiyanlık ile ilişkisini yorumlamaya kalkışan bu tarihsel dinî akımının yaklaşımını sistematik bulmaz. Hatta bu akımı benimseyen bilim adamlarının, ilk dönem Hıristiyan olguların git-tikçe ve yavaş yavaş diğer dinlerden tarihsel açıdan uzaklaşmasını fazla dikkate almadıkları için de eleştirir. Öyle ki bu akımın, bütün dinî inanç ve uygulamaların aslında her dinî gele-nekte mevcut olduğuna inanan ve bundan dolayı tarihsel olarak "açıklanabileceğini" (*Erklärung*) iddia eden anlayışa sahip olduğunu belirten Bianchi, bu tavrın ilişki ve benzerlik bağlamında kusurlu olduğunu; zira analogik açıdan dinler arasında benzerliklerin ve karşılıklı ilişkilerin ancak kutsal metinlerin tarihsel etkileşimleri göz önünde alınarak etnolojik açıdan kurulabileceğini dolayısıyla bu ekolün bilhassa inanç ve tapınma gibi genel dinî olguların tipolojik kişilere veya özel durumlara indirgenemeyeceğini iddia etmesini fazla açık bir görüş olarak görmez; Bianchi, *Dinler Tarihi Araştırma Yöntemleri*, çev. Mustafa Ünal, Kayseri 1999, 144- 146.

¹⁵ Bianchi, *Il dualismo religiosa: Saggio storico ed etnologico*, Roma 1982, 2- 10;

¹⁶ Bianchi, *Zaman i Ohrmazd*, 81- 92.

kadim Zerdüşt geleneğinde "zaman" kavramının şahıslandırılarak *Zurwan* adını aldığı ve Ahura Mazda (Ohrmazd)'nın ortaya çıkması için kendini kurban etmek istediğini ama tam bu esnada bu kurban olayının faydasından şüpheye düştüğü için ikiz oğul olarak hem Ohrmazd hem de Ehrimen'i dünyaya getirdiğini genel etnolojik boyutlarıyla anlatır. Sonuçta ona göre Ahura Mazda, *Zurwan*'ın kendini kurban etmesinin doğal sonucuyken, Ehrimen ise şüphesinin doğal neticesidir ve bu "ikizler", kadim İran kültüründe sırasıyla düşünce, kelam, eylem ve temel kavramlar açısından hayatın ve hayatın ziddinin (yani ölümün) ana çatısını oluştururlar¹⁷.

Dolayısıyla Bianchi için İran geleneğinde "zaman" kavramının rolü, bilhassa teolojik ve felsefi *Zurwanizm* inancı bağlamında kendisini daha belirgin hale getirir. Zira Ahura Mazda ve Ehrimen bir başlangıçları olmasa da sonsuz zaman içinde eylem yaparlar¹⁸. Çünkü ona göre İran kozmogonisi, zaman bağlamında Hint ve Mezopotamya kozmogonilerinden daha fazla teistik ve yaratılışa vurgu yapan özellikler barındırır¹⁹.

Yine Bianchi, Avesta'daki *Daeva* anlayışıyla Serse yazıtları gibi kadim Parsi metinlerindeki *Daiva* fikrini "kötü ruhlar" olarak anlamakta ve "batıl ilahlar" olarak kabul etmemektedir. Ona göre bu mesele, doğrudan Achemedlilerin bu anlayışı Zerdüştlüğe sokmalarıyla yakından ilgilidir²⁰.

Bunun yanında kadim inançlardan Maniheizm'i radikal ve kozmolojik bir dualizm olarak önemseyen²¹ Bianchi, Mani'nin bile göksel alemde bir ikizinin olduğunu açıklar²². Yine Mitras inancının kaynağı, önemi ve gelişiminin izini sürerken tarihöncesi Hint-İran kaynaklarından Roma dünyasına kadar yayılan bir alanı kucaklamış²³ ve Mitraizm'in, temelde İran kaynaklı Hind- İran ilahı olmasına rağmen, aynı zamanda Helenistik Roma dönemi kültürleri arasında sayılan ve Batı'ya doğru yolculuğunda Anadolu'ya geçerek verimlilik ritlerinde ezoterik ve seteriolojik bir kimliğiyle bürünen mistik gizemli, kozosofik tarihsel bir gelenek olduğunu açıklamıştır²⁴.

Bianchi'nin Mısır'a ilgisi ise özellikle yine dualizm bağlamında Helenistik dönemdeki Mısır dinî geleneğini bilhassa Serapis, Seth ve Isis ilahlarına odaklanır. Bianchi, gerçek bir Mısırolog olarak çok önemli neticelere ulaşmış biridir. Söz gelişi ona göre kadim Mısır'ın Isis kültürü, Osiris'le dualizm içinde olan ve çok geç döneme ait (M.Ö. I-II. asırlardaki Grek Plutarco ve Apuleio dönemlerine yakın) bir fenomen olmalıdır. Bianchi'ye göre Mısır gizemli geleneğinde yine de Mısır'ın ulusal tanrısı Serapis'in hem dinî- siyasi açıdan, hem de kozmosofik açıdan yeri Isis'in yerinden daha

¹⁷ Bianchi, "Twins", *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, New York -London 1987, c. XV, 99.

¹⁸ Bianchi, *Zaman i Ohrmazd*, 101- 102.

¹⁹ Bianchi, *Teogonie e cosmogonie*, 80.

²⁰ Antonio Panaino, " Il Contributo di Ugo Bianchi allo Studio del Pensiero Religioso dell'Iran Antico", *Ugo Bianchi Una Vita per la Storia delle Religioni*, ed. Giovanni Casadio, Roma 2002, 147- 148.

²¹ Bianchi, "Sur le dualisme de Mani", *Manichaica Selecta*, ed. A. Van Tongerloo, Lovanii 1991, 12-13.

²² Bianchi, "Twins", 100.

²³ Panaino, 148.

²⁴ Bianchi, "Mithraism and Gnosticism", *Mithraic Studies*, ed. J. R. Hinnells, Manchester 1975, c. I, 457 -465; Bianchi, "Mithra and The Question of Iranian Monotheism", *Etudes Mithriaques (Acta Iranica)*, Teheran-Liege 1978, 19- 46.

sağlam olduğundan birlik ve uyum merkezli kozmik bir ilahtır²⁵. Sonuçta Serapis'in Doğu ile Batı arasındaki kaynaşmanın arttığı İskender dönemindeki önemi gittikçe büyümüş ve evrensel olmasa da kozmopolitik bir biçim almıştır²⁶. Öyle ki ona göre Serapis, *tüm halkların ilahı* olarak sonuçta tıpkı Zeus gibi üç krallığın [yani sırasıyla göklerin, yeraltlarının ve suların- özellikle Nil'in sularının] hükümdarı ve sahibidir²⁷. Böylelikle Bianchi'nin Mısır inancına katkısı, hatta çağdaşı Mısırologlara müdahalesi daha çok genel anlamda Helenistik dönem Mısır inançları bağlamında öne çıkan etnolojik temelli karmaşık fenomenlere yaptığı yorumlarla kendini belli eder²⁸.

Bianchi'nin Helenist Roma dinine ilgisi de küçümsenemeyecek kadar önemlidir. Öyle ki onun doçentlik çalışması [*Dios aisa: Destino, uomini, e divinita nell'epos, nelle teogonie e nel culto dei Greci* (1953)] aynı zamanda onun ilk akademik kitabı olup kader, insan ve uluhiyet üçlemesi bağlamında Grek kültüne adanmıştır. Dahası 4 Haziran 1944 tarihli fakülte bitirme tezi bir Grek ilahı olan Artemis'le ilgiliydi ve Pettazzoni'nin himayesinde savunulmuştu; *I. Asırda Efes'teki Artemis Kültü ve Resullerin İşleri 19/24-40 Bölümleri* [*Sul culto di Artemide Efesia nel I Secolo d. C. E un passo degli Atti delgi Apostoli (XIX, 24-40)*].

Bianchi de tıpkı hocası gibi Grek kültürü ile Grek dini arasındaki ayırma dikkat etmiş ve kendi dönemindeki Helenist akademisyenlerden farklı düşünerek bu dini, kadim dinî inanç sistemleri dünyasına dahil ederek incelemiştir. Nitekim Bianchi, insan, ilah, kader üçlemesini doğrudan Grek dinî düşüncesine uygularken temel ayırım alanı olarak sırasıyla, kader, kötülük ve kurtuluş konularını değerlendirmiştir. Söz gelişi o, insanın bu dünya ve öteki dünyadaki hayatının Aisa, Moros ve Moira gibi Grek ilaheleri karşısındaki durumunu ve kaderini tahlil etmekte özellikle uluhiyetin değişkenliği sırasında insan kaderinin nasıl bir hal aldığını belirtmektedir. Burada bile o, insanın kökeninin kaderle ilişkisinin ne olduğuna yanıt aramaya çabalamakta ve aynı zamanda Zeus dahil Grek ilahlarının insan kaderi ile yakın ilişkileri konusundaki durumlarının da göz ardı edilmemesi gerektiğini açıkça göstermektedir²⁹.

Bianchi, Messina'daki öğretim üyeliği döneminde (1953-1954) kaleme aldığı ve 1960'da yayınladığı *Teogonie e cosmogonie* adlı eserinde ise Grek (Hesiod dönemi) teogoni anlayışını Sümer, Akkad, Hurri ve Hititlerdeki tipolojik farklılıkları bağlamında mukayese etmektedir. Onun 80'lerde yazdığı Grek diniyle ilgili çalışmalarına ise genel anlamda antik dünyanın gizemli Orfik teolojisinde çokça rastlandığı şekliyle teo-panteizm düşüncesi, Grek politeist düşüncesindeki ilahın tedricen insandan ilaha dönüşmesi meselesi, Eflatun'da ve eflatuncu düşünce sisteminde Tanrı'nın

²⁵ Bianchi, "Seth, Osiris et l'ethonographie", *Revue de l'histoire des religions*, CLXXIX (1971), 113- 135; Bianchi, "Il Dio cosmico e i culti cosmopolitici", *Mythos Scripta in honorem Marii Untersteiner*, Genova 1970, 97- 106.

²⁶ Bianchi, *La religione greca*, Torino 1975, 239- 240.

²⁷ Bianchi, "Il Dio cosmico e i culti cosmopolitici", 100.

²⁸ Luciano Albenese, "Ugo Bianchi e la Religione Egiziana", *Ugo Bianchi Una Vita per la Storia delle Religioni*, ed. Giovanni Casadio, Roma 2002, 183.

²⁹ Giovanni Casadio, "Ugo Bianchi, e la religione greca", *Ugo Bianchi Una Vita per la Storia delle Religioni*, ed. Giovanni Casadio, Roma 2002, 185- 190.

iyi oluşu, insanın özgürlüğü ve kötülüğün kaynağı bağlamında teodise anlayışı gibi konular hakimdir³⁰.

II. Tarihsel- Analojik- Tipolojik Mukayese: Bianchi Metodolojisinin Temelleri

Ugo Bianchi, İtalyan Dinler Tarihi geleneğinde klasik ve antik dinleri etnolojik seviyede sadece özel bir olgu bağlamında etraflıca incelemekle kalmayan kültürel açıdan birbirleriyle ilişkilerini de ele alan ama hocası Pettazzoni'nin fenomenoloji ile tarih arasındaki orta yolunu benimsemeyen ve katı özgün tarihsel mukayese yaklaşımıyla disiplinin küresel metodolojisine katkı sağlayan, bir anlamda "İtalyan ekolünün prestiji" olarak tanınır³¹.

Her şeyden önce Bianchi için din, tıpkı Eliade'nin *rupture de niveau* (sıradan düzeyden kopuş) şeklinde tanımlamasında olduğu³² gibi varolmanın temel şartı olup "yukarıda/aşkın" ve "önceleri olan" (*supra e prius*) ile beşerin ilişkisi ve sıradan aleme inen bir gerçeklik tecrübesidir³³. Ancak o yine de teosofik oluşumları ve modern gizli cemiyetlere ait dinî anlayışları tanımlama konusunda *din* kavramının güçlük içinde olduğunu farkındadır³⁴.

Bianchi'nin son dönemlerine ait tanımda ise din, ötelede bulunanları tanımlamaya yönelik bir bütün olarak ve yaygın bir şekilde beşerin duyduğu derin endişedir³⁵. Bu bağlamda bütün beşeri yerel değerleri ve kültürleri önemseyen Bianchi, tıpkı hocası R. Pettazzoni (ö.1959)³⁶ ve onun diğer önemli üç talebesi, Angelo Brelich (1913- 1977), Vittorio Lanternari (1918--) ve Dario Sabatucci (1923- 2003) gibi³⁷ Dinler Tarihi'ni tarihsel kültürel boyutları (*völker-psikologie*) ihmal etmeyen bir insanlık bilimi olarak görür ve tasvir edilmesi ve tanımlanması zor olan, doğasını, kökenlerini ve gelişmesini zaman ve mekan bağlamında ele aldığımız dine ait insan davranışlarının tezahürlerini konu edinen bir bilim dalı olarak tanımlar³⁸. Dahası ona göre teolojilerden bağına hiçbir zaman koparmaması gereken Dinler Tarihi, tarihsel bir bilim olduğuna göre tecrübeye, olgulara, pratiklere ilgi duyar ve onları *arılıkları* (*homogenus*) bağlamında gruplandı-

³⁰ Casadio, 192.

³¹ Gisuppe Mihelcic, "Ugo Bianchi: La Definizione Analoga di Religione", *Una Religione di liberta: Raffaele Pettazzoni e la Scuola Romana di Storia delle Religioni*, Roma 2003, 162-163; C. Prandi, "Religione-religioni nella lettura fenomenologica", *Religione e religioni- Metodologia e prospettive ermeneutiche*, Padova 1998, 57- 86.

³² Bu kavramın geniş bir değerlendirmesi için; Mircea Eliade, "Le vol magique", *Atti dell'VIII Congresso internazionale di Storia delle Religioni (Roma 17- 23 aprile 1955)*, Firenze 1956, 469- 471.

³³ Bianchi, *Problemi di Storia delle Religioni*, 116- 117.

³⁴ Bianchi, *Saggi di metodologia della storia delle religioni*, Roma 1979, 104.

³⁵ Bianchi, Ugo, "Concluding Remarks: The History of Religions, Today", *The Notion of "Religion" in Comparative Research*, ed. Ugo Bianchi Roma 1994, 920.

³⁶ Raffaele Pettazzoni, "La Scienza delle religioni e il suo metodo", *Scientia*, 7 (13), 242-247.

³⁷ Giovanni Casadio, "Bianchi, Ugo", *Encyclopedia of Religion*, (2nd. Editon), ed. Lindsay Jones, Detroit- New York 2005, 863.

³⁸ Bianchi, *Dinler Tarihi Araştırma Yöntemleri*, 1.

gruplandırıp analiz ederken mümkünse objektif bağlamları ve süreçleri açısından yorumlayarak dinî yapıların "doğalarına" nüfuz eder³⁹.

Bu doğrultuda o, hem "Dinler Tarihi" kelimesinin *Dinler Bilimi (Study of Religions)* veya *Din Bilimi (Study of Religion)* şekline dönüştürülmesine karşı durmuş hem de geleneksel açıdan tarihsel olmaya vurgu yapmasında ısrar etmiştir. Söz gelişi IAHR başkanlığı yaptığı dönem içinde (1990 - 1995), özellikle 1993 yılında düzenlenen Paris ve Brno şehirlerindeki yerel bilimsel toplantılarda IAHR'nin isminin değiştirilmesine yönelik gelen fenomenologlardan gelen baskılara cesaretle göğüs gererek; bunun iki sebepten sakıncasını ortaya koymuştu; birincisi, *psiko-stratejik açıdan* böyle bir teşebbüs, her zaman başka isim tekliflerine açık olmak anlamına gelebilecektir. İkincisi, *teorik açıdan* böyle bir isim değişikliği, disiplinin sosyal veya tarihsel yönünü değiştirebilecektir. Halbuki *Dinler Tarihi* ismi ona göre disiplinin tarihsel yönünü koruyan ona kimlik veren, dinlerdeki ve dinler arasındaki kültürel bağlamların ifadelerini toplayan ve tipolojik tarihsel verilere dayanan dolayısıyla ortak bir iletişim dili ve ortak konular bahsedici niteliktedir⁴⁰. Bu yüzden bu ismi alarak disiplin, sadece geniş malzemeleriyle değil aynı zamanda metoduyla da kendini kimlikleştirir⁴¹.

Bianchi, özellikle Donald Wiebe gibi Kanadalı (Kuzey Amerikalı) fenomenologların ve Michal Pye gibi Avrupalı (İngiliz) Dinler Tarihçilerinin isim değişikliğinde ısrar etmesine verdiği yanıtta, *Study of Religions* teriminin bir bakıma her türlü yaklaşıma açık olmayı gerektirdiğini dolayısıyla bilimin sınırı ve alanını belirsiz bırakarak bilimlerle özellikle diğer din bilimleri arasındaki sınırları ortadan kaldırdığını, ortak iletişim dilini ve dolayısıyla ortak konuyu kaybettiğini açıklamaktadır⁴².

Bunun yanında Bianchi için Dinler Tarihi, antropolojiye yönelirken kesinlikle bir din antropolojisine dönüşmemelidir. Dolayısıyla ona göre Dinler Tarihi, Evans Pritchard veya M. Spiro'nun toplumsal din antropolojisinden farklı olarak sadece işlevler, yapılar, tanımlamalar ve ifadelerle ilgilenen bir bilim değildir. Yine bu bilim, XIX. Asırdaki algılandığı şekliyle yaratılış ve gelişme tarihsel sıralamalarla uğraşan Tylorcu mukayeseli antropolojiden de farklıdır⁴³.

Bu doğrultuda Dinler Tarihi'nin geleneksel yaklaşımdan uzaklaşıp tamamen antropolojiye doğru kaymasına endişeyle bakan Bianchi, bunu özellikle 1973 IAHR'nin Turku toplantısında sunduğu ve "Dinler Tarihi ve Din Biliminde Dinî-Antropolojik Yaklaşım" (The History of Religions and the Religio-anthropological Study of Religion) başlığını taşıyan tebliğinde açıkça belli eder. O burada her halükarda din ve dinler hakkındaki herhangi bir yaklaşımın (ister fenomenolojik, ister morfolojik veya tipolojik

³⁹ Bianchi, *Problemi di Storia delle Religioni*, Roma 1986, 9.

⁴⁰ Ugo Bianchi, "Method, theory, and the subject matter", *Religious Transformations and Socio-Political Change: Eastern Europe and Latin America*, ed. Luther Martin, Berlin-New York 1993, 349- 355; Peter Antes, " Ugo Bianchi e la IAHR ", *Ugo Bianchi Una Vita per la Storia delle Religioni*, ed. Giovanni Casadio, Roma 2002, 79- 83.

⁴¹ Bianchi, "On the Cultural and Epistemological /Methodological Policy of the IAHR", *IAHR Bulletin*, 39 (November 1994), 16.

⁴² Peter Antes, " Ugo Bianchi e la IAHR ", *Ugo Bianchi Una Vita per la Storia delle Religioni*, ed. Giovanni Casadio, Roma 2002, 79- 83.

⁴³ Bianchi, *Dinler Tarihi Araştırma Yöntemleri*, 203- 204.

olsun), mutlaka tarihsel dayanakları olması gerektiğinin altını çizer. Dolayısıyla genel mukayeseli tarihsel metodu kullanan Dinler Tarihi, pozitif endüktif araştırma yapan fenomenolojiyi, morfolojiyi ve tipolojik yöntemleri sürekli olarak besler ve onlara verimli sonuçlar sağlar.

Bu makalede Bianchi, ayrıca Dinler Tarihi için din ve dindarın ne olduğu konusunda daha fazla klasik bilgilere ihtiyaç olmadığını çünkü bu disiplinin artık tam olarak ulaşabileceği bilgilere sahip olduğunu, sosyal antropoloji veya kültürel antropolojinin ise din ve dinleri öncelikli konu edinmediklerini ve insanı merkeze aldıklarını ve sürekli bu konuları irdelediklerini ve dinle ilgili konularda Dinler Tarihi'ne muhtaç olduklarını ileri sürmektedir. Yine ona göre Dinler Tarihi kendi karakteri icabı, dünyadaki tüm fenomenleri dışlamak istemez. Halbuki antropolojiler, tarihsel süreçlere fazla önem vermezler ve mukayeseli çalışmalarında oldukça yüzeysel konulara veya bir takım ideolojik teorilere dayanırlar. Yine Dinler Tarihi, "dindar olmayı" ve "dinle ilgili her hangi bir niteliği" kesinlikle sosyal ve psikolojinin konuları arasına dolayısıyla antropolojiye incelenmesi için bırakmaz. Çünkü dinî olan her kimlik, kesinlikle tarihsel bir yaklaşımla incelenmek ister. Böylece Bianchi, din teriminin; a. Aslen endüktif bir mahiyette olduğunu dolayısıyla onun açıklığa kavuşturulmasının kesinlikle ampirik bir araştırma sürecinde ele alınmasını; b. Etnolojik ağırlıklı olmakla beraber kesinlikle mukayeseli tarih yöntemine muhtaç olduğunu belirtir⁴⁴.

Bu öncüllerden hareketle Bianchi'ye göre Dinler Tarihi'nin özgün metodu, tenkitçi bir işleve sahiptir ve gerçek dokümanlara dayanan malzemelerinin değerlerinin ortaya çıkarılmasını, insan hayatı içindeki yerlerinin araştırılmasını, bu malzemelerin yanyana bulunma keyfiyetini, işlev gördüğü bağlamları ve süreçleri keşfetmeyi amaçlar. Bu metodun mukayese işi ise bu süreci karakterize eder ve farklı kültürlerdeki tecrit edilmiş ve yalın bırakılmış unsurlar yerine ayrı kültürel karmaşıkları ve kültürel süreçleri karşılaştırır⁴⁵.

Bu bakımdan ona göre Dinler Tarihi, tarihsel mukayese sürecinde iyi ikame edilmiş bir dizi inançlar, ameller ve dinî dünyalarla karşı karşıya bulunmakta olup etnoğrafya, antropoloji gibi diğer tarihsel bilimlerde olduğu gibi kendisine özgün ana konularına, tarihsel olaylar ve onların ayrıntıları şeklinde yaklaşmaktadır. Bu bakımdan son zamanlarda disiplinde ortaya çıkan bir anlama aracı olarak hermenötik, araştırılan bir fenomenin gizemlerini ortaya çıkaracak olan tek bir yorumlayıcı anahtara sabitlenmektedir. Hatta hermenötik yaklaşım, özel bazı örneklerle yoğunlaşmıştır; söz gelişi Hans Jonas'ın gnostik araştırmalarında varoluşçu kategorileri kullanması veya Rudolf Otto'nun kutsal kategorisinden faydalanması gibi. Her iki durumda da, tam ve doğru bir tarihsel bir fenomen betimlenmesi ve tam bir fenomen tipolojisi ortaya koyulması ihtimal dahilinde olmasına rağmen Bianchi için fenomenleri yorumlayıcı anahtarın olgulara karşı yetersiz oluşu çoğu kez tarihsel mukayese metoduyla rahatça test edilebilir.

⁴⁴ Bianchi, "The History of Religions and the Religio-anthropological Study of Religion", *Science of Religion- Studies in Methodology. Preceedings of the Study Conference of the International Association for the History of Religions held in Turku, Finland, August 27-31, 1973*, ed. Lauri Honko, The Hague 1979, 299-302.

⁴⁵ Bianchi, "Concluding Remarks: The History of Religions", 920-921.

Zira dindeki devamlılık ve değişim konusunda ortaya çıkan hayati sorunlar – ki bunlar mukayeseli dinler biliminde kaçınılmazdır- belki hermenötik söz konusu olduğunda ihmal edilebilecektir⁴⁶.

Zaten Bianchi, Dinler Tarihi'nin mukayeseli tarihselliğe dayanan diyalektik karakterinin, fenomenolojik metot ile de tezatlık içine düşebileceğinden endişe eder. Söz gelişi ona göre fenomenolojik metot, belli tarihsel bağlamları dikkate almayarak dinî formları tasvir ve tasnif eden ve dinin eşzamanlı unsurlarına odaklanan bir yaklaşımdır. Halbuki Dinler Tarihçisi, ilk ve öncelikle şu gerçeğe özel ilgi duyar; çalışmasının temel alanı, -ne olursa olsun- tarihsel bir objedir. Söz gelişi yaratılış ve değişim, gelişme hatta devrimlerden oluşan diyalektik süreçler, fenomenoloğun tarihi dışlayan bakış açısından uzaktadır. Burada hemen dikkatimizi bir şey çeker, onun mukayeseciliği tarihi dışlayan bir fenomenolojik anlamayı (Söz gelişi Leeuw'ü anlamayı) reddeder. Mümkün olduğu sürece fenomen terimini bile kullanmayan Bianchi için "*anlama (verstehen)*" sorununu çözmek üzere dinin sadece eşzamanlı unsurlarına yönelmek ve "yanlış bir yola saparak" *seçici bir sezgi* anlayışına dayanarak yapıları tasnif etmek ve sınıflandırmak için dinlerde tarihsel bağlamları gözardı etmek kesinlikle doğru değildir. Bianchi, böylece fenomenolojik yaklaşımı, din fenomenleri bağlamında kaynak, gelişim ve değişimi ihmal etmekle suçlar. Ancak gene de Bianchi, uygun alternatif yaklaşımın yalın tarihselcilikte (historicism) yaptığı sonucuna varmanın da yanlış olacağını belirtir. Aksine tarihselcilik, hem idealist hem de materyalist bir bakış açısına sahip olduğundan Dinler Tarihçisi'nin "tarih" yaklaşımından yani "mukayeseli tarih" metodundan tamamen farklıdır. Zira din bir kategori olarak ve bir seçenek olarak tarihsel bir fenomen olurken, o sadece tarihe indirgenmemelidir. Halbuki sırf tarihselcilik yapmak, bir akım olarak din olgusunu bir anlık durum olarak görür ki bu durumda diyalektik olarak din bu tavrı aşabilir. Bu belki Hegel veya Marx için doğrudur ama Dinler Tarihçisi için kesinlikle doğru olamaz. O bu tür tarihsel redüksiyonculara ilave olarak bazı sosyolojik ve psikolojik redüksiyonistlerin olabileceği konusunda Dinler Tarihçilerini uyarır ve hangi formda olursa olsun dinî araştırmalardaki bütün redüksiyonist yaklaşımların tekkesli bir kavramlaşmayı meydana getireceğini ileri sürer⁴⁷.

Böylece Bianchi'ye göre Dinler Tarihçisi, dinler arasında var olan benzerliklerin ve yakınlıkların derece ve niteliğini keşfetmeyi ve buna göre karakterize etmeyi amaçlar. Mukayese bağlamında ise en önemli kategorik vasıta hala "kutsallık" unsurudur. Buradan yola çıkan Bianchi, tarihsel mukayese yaklaşımının üç temel niteliğinden bahseder; bir takım tarihsel bir süreç içinde elde edilen somut veriler olarak inanç tiplerinin gelişimine izin veren *tarihsel tipoloji kavramı*, din fenomenleri arasındaki benzerlik ve farklılıkları mukayeseli olarak ortaya koyan *analoji kavramı* ve bir fenomenler ailesi olarak din olgusunun geniş devamlılığına vurgu yapan *somut [veya tarihsel] külliler kavramı*. Bu esaslara dayanan Bianchi'nin dinler

⁴⁶ Bianchi, "History of Religions", *The Encyclopedia of Religion*, 400.

⁴⁷ Bianchi, , "History of Religions", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, New York-London 1986, c. VI, 400-404; Bianchi, "Concluding Remarks: The History of Religions", 920; Bianchi, "Storia delle Religioni", *Dizionario teologico interdisciplinare*, Torino 1977, 308- 323; ayrıca. Bianchi'nin Leeuw'ün fenomenolojik yaklaşımı hakkındaki geniş değerlendirmeleri için ayrıca; Bianchi, *Dinler Tarihi Araştırma Yöntemleri*, 173- 175.

tarihçiliğine göre her hangi bir dinî niteliğin özgün, dışlayıcı ve kendi içinde sistematik olan karakteristiği, kesin olarak sadece mukayeseli tarihsel bağlamlar gözününde bulundurulursa anlaşılabilir⁴⁸.

Öncelikle Bianchi metodolojisindeki "*tarihsel tipoloji*" denilen şeyi açıklamalıyız. Onun bu özgün kavramı mukayese yaparken kullanılan soyut bir kategori yani hiçbir içeriği olmayan, saf bir form halinde bulunan bir genelleştirme aracı olan Weber'in kullandığı *ideal bir tip*⁴⁹ olarak anlaşmaz. Aksine onun bu kategorisi, özellikle politeizm konusunda işe yarayan tarihsel açıdan birbirleriyle bağlantılı bir dizi "somut benzerlikleri" (çeşitli ve kesinlikle birbirlerinin yerini tutmamış olsalarda) kapsar ve halihazırda mevcut olan dinî alanların çokboyutlu bir haritasını çizmek için gereklidir. Dolayısıyla tarihsel tipoloji derken, Bianchi, [somut] tarihsel bağlamlardan ortaya çıkan, ya gerçekten bir zamanlar var olan veya halihazırda varlığını sürdüren ve sürdürmesi beklenen dinî kategorileri kasteder. Böylece o bütün fenomenleri kendi anlamlarını tam olarak verecek bağlamları içinde incelemeyi savunur⁵⁰. Neticede dinlerle ilgili böyle bir tarihsel tipolojik yaklaşımın ana kazanımları, tabii olarak tarihsel mukayeseye uygun olacak ve sadece belli bir kültürel bağlama ait olmayan ama evrensel nitelikler taşıyan bir tipolojiler dizisi sunacaktır⁵¹. Dolayısıyla Bianchi'ye göre "dinler veya dindar" kelimeleri her hangi bir akademik araştırmanın konusu olduğunda kesinlikle ortak tipolojik karakterlerle yani benzeşen yönleri içeren bir dizi kavramlarla daha iyi anlaşılır. Dolayısıyla analojik açıdan benzeşmeye dayalı bir tarihsel mukayese, evrensel açıdan farklı olanlardan daha önemlidir ve farklı ülke ve bölgelerde bulunan kültürel ve dinî bir yaygın ağa sahip olarak farklı gelenekler arasındaki *benzerliğe dayanan bir aileyi* ortaya çıkarmaya imkan sağlar⁵².

Bu doğrultuda Bianchi, dinleri tasnif ederken fenomenolojik anlayışı değil, çok uygun bir tavır olarak gördüğü tarihsel tipolojiyi kullanır. Ona göre temelde iki grup din mevcuttur; "*etnik dinler*" ve "*kurulu dinler*". *Etnik dinler*, tarihsel açıdan herhangi bir kurucuya sahip olmayan ve bir halka ait kültürün parçası olan dinler olup ait oldukları cemiyetlerin kültürel oluşumlarını ve süreçlerini bünyesinde toplarlar. Etnik dinler, bu bakımdan sadece kabileye veya okuma yazma bilmeyen kültürlerle ingirgenemez. Bu tür sistemler en yüksek literatüre sahip kültürlerde bile bulunabilir. Bu dinlerin en ayırt edici özelliği, özgün kültürel ve tarihsel şartlara dayanmalarındır. Bu tür dinler arasında, Grek, Roma, Hint dinleriyle, kadim Alman, Kelt, Slav, Altay, Moğol, Çin ve Japon paganizmi gelir. Bu etnik dinlerin temel ortak tarihsel karakteri, ona göre ancak kutsallık olgusu açısından incelenmeye ihtiyaç duymalarıdır. Hatta onların tarihsel süreçleri [kendi daireleri içinde] veya dışardan gelen etmenlerle oluştur-

⁴⁸ Bianchi, "History of Religions", *The Encyclopedia of Religion*, 399- 408; Bianchi, "The History of Religions and the Religio-anthropological Study of Religion", 319.

⁴⁹ Weber'in ideal tip anlayışı konusunda daha fazla bilgi için; <http://www.cf.ac.uk/socsci/undergraduate/Introsoc/weberw3.html> (01/10/2006)

⁵⁰ Bianchi, "History of Religions", *The Encyclopedia of Religion*, 401- 402; Bianchi, "The History of Religions and the Religio-anthropological Study of Religion", 319- 320.

⁵¹ Bianchi, "History of Religions", *The Encyclopedia of Religion*, 403; Bianchi, *Dinler Tarihi Araştırma Yöntemleri*, çev. Mustafa Ünal, Kayseri 1999, 8- 12.

⁵² Bianchi, "Concluding Remarks: The History of Religions", 921; Bianchi, "History of Religions", *The Encyclopedia of Religion*, 404.

dukuları destanlar ve kültürel bağlamlar yoluyla bulunabilecek aktüel içerikleri ve işlevleri Bianchi'ye göre önemli deliller olarak daha yakından incelenmelidir⁵³.

Bianchi, Dinler Tarihi'nde uzun bir tartışma safhasına sahip olan dinlerdeki monoteizm inancını kültürler arasındaki devamlılıklar konusuyla yakın bağlantı içinde değerlendirmektedir. Bazı yaklaşımların bu meseleyi okuma yazma bilmeyen kültürlerle bilhassa avcı ve besin toplayıcı kültürlerle ait bir konu olarak değerlendirdiklerini açıklayan Bianchi, bazılarının ise olaya kültürel bir evrimin doğal sonucu olarak baktıklarını hatta Pettazzoni gibilerin ise bu inancı, önceden gelen politeizme karşı devrimsel bir duruş olarak açıkladıklarını nakleder. Bianchi netice olarak tarihsel bir tipoloji olan politeizmin zıttının, *ipso facto* monoteistik sistemler olamayacağını belki monist kimlikte bile olabileceklerini iddia ederek diğer yaklaşımlardan ayırır. Zira ona göre politeizm, basit bir dille sadece ilahların çoğulluğu anlamını kapsamayacağını, aksine bilhassa antik dünyanın bütün yüksek kültürlerinde ve bazen modern zamanların Doğu ve Güney Asya kültürlerinde veya Güney Amerika'da yaygın olarak politeizme rastlandığını açıklar⁵⁴.

Bu genel tarihsel tipolojik değerlendirmelerin ışığında Bianchi, aynı zamanda etnik dinleri, "*kitap sahibi dinler*" ve "*milli dinler*" diye ikiye ayırır. Kitap sahibi dinler (mesela Vedik dönem), ona göre dindar olmanın temel şartı olarak geleneğe ait kitapları kutsal görmeyi öne süren sistemlerken, Şinto inancı, Sasani dönemi Zerdüştlük veya kadim Roma resmi kültürlerindeki gibi milli dinler ise Ulasal bir bilinci ve ona bağlı olan siyasi bir bilinci destekleyen kültürlerdir. Bu noktada ona göre İslam dini, başlangıçta Arap milletine hitap eden milli bir din kimliğindeyken tarihsel süreçte kuruculu bir din hükmüne bürünmüştür. Aynı benzer görüşü Yahudilik konusunda da ileri süren Bianchi, Hıristiyanlığı ise evrensel bir mesaja sahip olmasına rağmen, özgün, milli, kültürel ve [Bizans İmparatorluğu gibi] siyasi menfaatlere bağlı gelişen, kurulu bir din olarak görmektedir⁵⁵.

Burada Bianchi'nin din tasnifindeki ikinci ana bölümü oluşturan *kurulu dinler* ise Yahudilik, Hıristiyanlık, Zerdüştlük ve Budizm'in yanı sıra Sihlerin dini, kehanete dayalı yerli kültürleri ve yeni dinî akımlardan oluşmaktadır. Bütün bu geleneklerin özgün bir tarihsel kurucusu bulunur ve özel bir takım tarihsel sorunları vardır. Bir din kurulunca açık bir dille kültürel bir çevrenin karakterize ettiği özel dinî kavram ve kurumlar dünyasıyla kuşatıldığını belirten Bianchi, peygamber veya kurucu ve onun ilk ve gerçek takipçilerinin, kendi bağlamları açısından dinlerdeki değişikliklerde anahtar roller üstlendiklerini açıklamaktadır. Genel anlamda bu dinlerin kuruluşlarında gözlemlenen yenilikler ve yeni bir şeyler getirme, çok baskın bir dinî duygudur. Budizm'de olduğu gibi bazı durumlarda ise kısmen önceki geleneğin devamlılığı meselesi kesin olarak vardır ve bir anlamda

⁵³ Bianchi, "History of Religions", *The Encyclopedia of Religion*, 404; Bianchi, *Problemi di Storia delle Religioni*, 3- 4.

⁵⁴ Bianchi, "History of Religions", *The Encyclopedia of Religion*, 405- 406; Bianchi, *Problemi di Storia delle Religioni*, 45- 65.

⁵⁵ Bianchi, "History of Religions", *The Encyclopedia of Religion*, 406; Bianchi, *Problemi di Storia delle Religioni*, 35- 63.

kurucunun mesajının dinî niteliğinin orijinal oluşuna yardım eder ve açıklar. Söz gelişi dharma, karman, samsara ve mokşa gibi Budist öğretileri, tarihsel Budda'nın zamanında da Hinduizm'de önemli rollere sahiptirler⁵⁶.

Bianchi'ye göre kurulu dinler arasında bir alt başlık olarak *evrensel dinler* bulunmaktadır. Bu tür dinler evrensel bir kurtuluş mesajına dayanırlar ve herhangi bir gruba aitliği veya etnik bir yapıya bağımlı olmayı öne çıkarmazlar. Aksine onlar, hem eskatolojik hem de öteki dünyayla ilgili bakış açılarına sahip olurlarken aynı zamanda bu dünyaya ait bütüncül ahlaki ve sosyal gereklilikleri içerirler. Taşıdıkları mesajlar ise bireysellikleri belirginleştirirken aynı zamanda hidayeti ve kilise gibi sosyal bir yapıyı veya cemiyet inşasını eşit derecede talep eder. Bu tipolojideki ilk oluşan dinî topluluklar, sık sık zulüm ve baskı görürken gittikçe misyoner kimliğe bürünerek hızlı bir genişleme alanlarına sahip olurlar⁵⁷.

Bianchi, daha sonra metodolojisindeki ikinci terim olan ve kendi özgün metoduna isim veren, klasik mantıktan ödünç aldığı "*analoji kavramına*" dikkat çeker: Mukayeseyi bir tür *mantıksal kıyas* olarak anlamaya çaba gösteren Bianchi'nin başvurduğu Aristo mantığında analoji (temsil) aklın üç yürütme yolundan biri olan dedüksiyonun en mükemmel halini yansıtmaktadır. Batı'da Yeni Çağ felsefesinde önemi daha da artan şeklini öne çıkaran Bianchi için bu kavram, nispeten bilinen bir şey ile nispeten bilinmeyen bir başka şey arasındaki benzerlikten yola çıkarak birisi hakkında verilen hükmü diğeri hakkında da aynen vermeyi gösterir. Onun [tarihsel] analojisinde temelde üç ana unsur göze çarpar; *kıyas yapılan olgu, etnolojik ve tipolojik bağlamda benzetilen dinî olgu ve araştırmacının gayreti sonucu ortaya çıkan ikisi arasındaki "tam" anlam*⁵⁸.

Ona göre analoji, dinin "kurban" ve "ruhbanlık" gibi unsurları ve genel din olgusu gibi ilk bakışta zaman ve mekan boyutu tam olarak anlamayan ama bir zamanlar insanlığın ilk araştırmalara başladığı dönemlerden beri en geniş mukayese dayanağı olarak kullanılan ve bütün kültürlere ve bütün çağlara bile yayılabilmiş ve kabul görmüş olan bir kıyası (*analogia*) ifade eder⁵⁹. Söz gelişi ona göre dünyadaki her bir şey bir başka şeyle temas halinde olduğunda belli analojik açılardan farklı olduğu ortaya çıkmaktadır. Analojik kavramlar, bu yüzden tek anlamlı mefhumlara (*univocus*) tamamen tezattır⁶⁰.

Tam bu noktada Bianchi'nin asıl hedefi, tek bir dinle kalmayıp bütün kültürel alanlara (*intra / extra*) sirayet eden ve kaynak, gelişim ve değişimleri göz ardı etmeden *eşzamanlı (synchronic)* ve *artzamanlı (diachronic)* devamlılıklara veya kesintililiklere sahip küresel tüm dinî oluşumları kucaklayan bir analoji geliştirmektir. Dinler Tarihi'nde ortaya çıkacak böyle ideal bir tarihsel tipoloji, tek bir çizgi takip eden her türlü evrim-

⁵⁶ Bianchi, "History of Religions", *The Encyclopedia of Religion*, 406- 407; Bianchi, *Problemi di Storia delle Religioni*, 22- 32.

⁵⁷ Bianchi, *Problemi di Storia delle Religioni*, 45- 63.

⁵⁸ Bianchi, *Saggi di metodologia della storia delle religioni*, Roma 1979, 104- 115.

⁵⁹ Bianchi, "The History of Religions and the Religio-anthropological Study of Religion", 319- 320.

⁶⁰ Bianchi, "History of Religions", *The Encyclopedia of Religion*, 401.

ci anlayışı reddeden ama çok boyutlu, özgün tarihsel ve kültürel şartlar arasındaki analogilere daha fazla işaret eden bir anlayış olacaktır⁶¹.

Böylelikle Bianchi, dinleri mukayese ederken en düşük ortak paydalarda buluşmayı yani inanç ve uygulamayla ilgili asgari ortak içerikte buluşmayı kesinlikle amaçlamaz. Dolayısıyla dindeki terimleri yorumlarken *univocus* (tek anlamlı oluş) ve *equivous* (olgularda ortaya çıkan çift anlamlılık) anlamlardan ziyade *analojiyi* öne çıkarır ve kendi yönteminin temel çatısını kurmak için onu faydalı görür⁶². Tam burada Bianchi ileri sürer ki dinler ve dinle ilgili formların aynı ve bir cinsten oluştuklarını söylemek bu bağlamda fazla açık değildir. Sonuçta ona göre bu tür mantıksal bir mukayeseye göre dinlerde bağlamlarından soyutlanarak tek başına ele alınacak olan hiç bir inanç veya uygulama unsuru bulunmaz⁶³. Bu noktada Bianchi, çağdaş Dinler Tarihi'nin, Otto'nun kutsallık adına dinlerdeki zıtlıklar içinde bile ortak noktalar bularak Kutsal'ın negatif karakteristikleri olarak sahip çıkıp evrensel görmesini sorgulaması gerektiğini ileri sürmektedir⁶⁴.

Bianchi metodolojisinin üçüncü kavramı *somut külliler* (*universale concreto*) ise tarihsel evrensel değerleri kucaklayan bir kategori olup herhangi bir fenomenolojik (özellikle Hegelci) veya antropolojik (özellikle Tylorcu) genellemeyi esas almaz aksine sırf etnolojik ve tarihsel köklere inen, ortak yönleri hesaba katan kültürel-mukayeseli bir dinî araştırmayı ima eder. Bir başka ifadeyle Bianchi'ye göre bu kategori, hem analogiden hem de tarihsel tipolojiden yardım alarak halihazırda bilimsel açıdan kazanılmış ve hakkında zaten fikir üretilmiş olan bilgi ile tarihsel-filolojik araştırmalar sonucu elde edilen yeni bilgi arasında diyalektik ve senteze dayalı bir anlam ortaya çıkarmayı amaçlar. Somut veya tarihsel külliler, gerçek olgulara her zaman referans olabilecek güçte olduklarından daima anlaşılabilir veya doğrulanabilir gerçeklikler sunarlar. Buna göre din ve dinle ilgili tüm gerçeklikler, tarihsel filolojiyle bağlantılı bir şekilde değerlendirilmelidirler ve evrensel bağlamda başlıklandırılmalıdırlar. Burada asıl çözülmesi gereken sorun, "din" ve "dindar" olgularını geniş ve somut külliler haline sokmamıza yarayacak bir anlayışın disiplin içinde yaygın bir yaklaşım olarak devam edip etmeyeceğidir⁶⁵.

İtalyan Din Fenomenoloğu Aldo Natale Terin'e göre, Bianchi'nin metodolojisi tamamen "tarihsel endüktif bir yaklaşım" olup, daha çok açık kültürel değerleri anlamaya çalışır ve ikincil öneme sahip olan [fazla görünmeyen] fenomenlere ilgi duymayan bir tavidir. Ona göre tamamen tarihçi yaklaşımları benimseyen Bianchi, bütün araştırmalarını dinin tanımlanması çerçevesinde ortaya çıkan sorunlara odaklandırmıştır⁶⁶.

Diğer bir İtalyan Dinler Tarihçisi Sonia Guisti ise Pettazzoni ile Bianchi arasındaki metodolojik görüş ayrılıklarını değerlendirmektedir. Ona

⁶¹ Bianchi, 403.

⁶² Bianchi, "The History of Religions and the Religio-anthropological Study of Religion", 315.

⁶³ Bianchi, 321.

⁶⁴ Bianchi, "History of Religions", *The Encyclopedia of Religion*, 403- 404.

⁶⁵ Bianchi, "The History of Religions and the Religio-anthropological Study of Religion", 321; Bianchi, *Saggi di metodologia della storia delle religioni*, Roma 1979, 119- 120.

⁶⁶ Aldo Natale Terin, "Fenomenologia "Criptica" della Religione in Ugo Bianchi?", *Ugo Bianchi Una Vita per la Storia delle Religioni*, ed. Giovanni Casadio, Roma 2002, 352- 391.

göre en büyük fark, Pettazzoni'nin tarihsel femonelojiyi savunması, Bianchi'nin ise "evrensel tarihçi" bir kimlikle analogik metoda odaklanmasıdır. Bunun yanında ona göre her ikisi arasında şu özel farklılıklar vardır; a. Ansiklopedik bir Dinler Tarihçisi olan Pettazzoni'nin fenomenler dünyasına alabildiğine dalmasının aksine Bianchi, kısmî bir bakışla kadim din dünyasına yönelmiştir. b. Bianchi, katı tasniflere kapalı değildir ve farklı tarihsel formları analogik açıdan kıyaslama üzerine kurulu bir anlatım tarzına sahipken, Pettazzoni için dinlerin genelleştirici bir tasnifi söz konusudur. c. Bianchi, hocasının aksine dinlerin en küçük ortak paydasını tanımlama imkanını bile reddeder ve dinin özü konusunu araştırma meselesi bile yapmaz. Çünkü ona göre tarihsel araştırmalar söz konusu olunca dinin *a priori* tanımlamalarından kaçınmak gerekir. Dolayısıyla dinin evrenselliği Bianchi'ye göre *de Iure* değil *tarihseldir*, yani soyut değil somut olarak anlaşılır. e. Pettazzoni için hürafe bir din formu hatta teoriden yoksun tamamen pratiği olan "minimum bir din algısı" olabilirken, Bianchi için bu terim dinde ortaya çıkan "bir tür kısa-devre" olarak kültürel verimsizlik kaynağıdır ve sosyolojik, psikolojik ve tarihsel açılardan incelenmesi gerekir. f. Pettazzoni, kutsal olmayan mitlerden ayırdığı doğru mitleri *gerçek hikaye* kapsamına alırken benzer görüşler taşıyan Bianchi, mitolojide bir nedensellik arayarak mitleri söyleyen veya aktaranların kesinlikle fantastik bir rüyacı, filozof veya benzeri biri olmadığını aksine, dünyayı hikaye eden, zihnen ve mizaç olarak halihazırdaki dünyayla yakından ilgilenen onu yorumlayan onu yaşayan veya ona hakim olan biri olduklarını açıklar⁶⁷.

Bianchi ile Mircea Eliade arasındaki ilişkide de İtalyan Dinler Tarihçilerinin ilgisini çekmektedir. Eliade üzerine çalışmaları olan⁶⁸ İtalyan Dinler Tarihçisi Natale Spineto'ye göre Bianchi, Eliade'yi Leeuw ve Otto ile birlikte, Dinler Tarihi'nde ortaya çıkan ve ne onsuz ne onunla olan (*odi et amo*) bir yaklaşım haline gelen fenomenolojinin "önderlerinden" sayar. Ona göre genel anlamda ikisi arasında şu metodolojik mukayese yapılabilir; a. Bianchi, katı tarihsel mukayeseyi savunurken, Eliade, genel olarak din fenomenolojisi adını kullanmadan doğrudan Dinler Tarihi'ne uygun bir hermenötik yaklaşım izler. b. Eliade, *kutsal-profan* diyalektiğine dayalı bir din tanımlaması yaparken, Bianchi *supra- prius* ardışıklığını öne çıkaran bir anlayışa sahipti. c. Bianchi, Eliade'nin din araştırmalarını tarihle zıtlasmaya dayanarak yorumlamasına karşı çıkarken aynı zamanda onun sembolleri arketipleri ve hiyerofanileri kutsalın tezahür yerleri görmesini kabul etmez⁶⁹.

Türk Dinler Tarihçileri arasında da metodolojik açıdan Bianchi ile benzer vurgulara sahip bilim adamları mevcuttur. Söz gelişi Türkiye Dinler Tarihi Derneği başkanı Abdurrahman Küçük, tıpkı Bianchi gibi düşünerek din olgusunu, hayatın bütününe kapsayan tarihsel bir gerçeklik olarak

⁶⁷ Sonia Giusti, "Analogia Metodologia e Cnostrasti Teorici fra Raffaele Pettazzoni e Ugo Bianchi", *Ugo Bianchi Una Vita per la Storia delle Religioni*, ed. Giovanni Casadio, Roma 2002, 393- 400.

⁶⁸ Onun Eliade'yle ilgili en önemli çalışması, *Mircea Eliade: Storico delle religioni*, (Brescia 2006)'dir.

⁶⁹ Natale, Spineto, "Ugo Bianchi e Mircea Eliade", *Ugo Bianchi Una Vita per la Storia delle Religioni*, ed. Giovanni Casadio, Roma 2002, 401- 422

görmekte onun özellikle kültür ve millet gibi kavramların tarif edilmesinde ana unsur olduğunu belirtmektedir⁷⁰.

Merhum Türk Dinler Tarihcisi Şaban Kuzgun (1950-14 Mayıs 2000) ise mukayese konusunda Bianchi ile yakın görüşler paylaşmaktadır. Şöyle ki; a. Kuzgun, tıpkı Bianchi gibi, disiplinin ismindeki değişikliklerin konusundaki tartışmaların mukayeseye ilgili olduğuna genişçe değinmiş ve özellikle fenomenoloji ile tarihsel mukayese arasındaki farklılığa işaret etmiştir. b. Kuzgun da Bianchi gibi mukayesede genelleştirilmiş bir karşılaştırmaya karşı çıkar ve tarihsel tipolojiyi öne çıkarır. c. Kuzgun da tıpkı Bianchi gibi dinlerin yazılı metinlerini önemsemekte ve sır dinleri gibi gelenekleri incelemenin zorluğuna işaret etmektedir. d. Bianchi'nin mantıksal kıyas fikrinde olduğu gibi Kuzgun da, "su ve yağ kadar birbirinden farklı olan ve hemen hemen hiçbir ortak noktası bulunmayan dinlerin" birbirleriyle karşılaştırılmasının imkansız olduğu fikrine katılmaktadır. e. Hatta Kuzgun, Bianchi'den alıntı yaparak, mukayese esnasında çeşitli dinlere ait malzemelerin eşit şekilde kullanılmasını tavsiye ederek aksi taktirde gerçeğin tam olarak ortaya konulması esnasında sorun yaşanacağını açıklar⁷¹.

Sonuç

1. Dinler Tarihi'nde Roma ekolü olarak da bilinen Pettazzoniyen geleneğin önde gelenlerinden Ugo Bianchi, genel anlamda dünyanın her yerinde etnik bir fenomen olarak gördüğü dualizm konusuna ve insanlık, kader ve uluhiyetten oluşan üçlemeli alana ilgi duyarken aynı zamanda metodoloji konusunda hocası Pettazzoni'den devraldığı tarihsel mukayese metodunu ondan daha katı tarihsel bir anlayışla fenomenolojiden uzaklaştırarak katı tarihsel bir mukayeseye çekmiş ve analogik metot haline sokmuştur.

2. Ona göre Dinler Tarihi'nin kullandığı ve kullanmayı sürdürmesi gereken geleneksel metot, dinlerdeki tarihsel kültürel alemleri, kültürel karmaşıkları delillendirip mukayese ederken aynı zamanda onların oluşum ve gelişim kategorilerine bağlı tarihsel süreçleri de derinden araştırmalıdır. Dinler Tarihcisinin, din ve dinlerin somut verileriyle sürekli temas halinde olması dolayısıyla onların tarihsel bağlam ve süreçlerinden soyutlanmaması ancak bu yöntemle mümkün olabilir. Bu başarıldığı takdirde aynı zamanda dinin endüktif kaynağı olan genel din olgusu hakkında temel bir bilgiye ulaşılmış olur.

3. Bianchi'ye göre din ile sosyo-kültürel bağlamlar arasında sürekli bir dinamik ilişki bulunur ve tıpkı bir aile üyelerindeki benzerliklerin öne çıkması gibi dinlerdeki farklılıklar da çoğu kez benzerliklerin ağır baskısı altına kalırlar. Bundan dolayı Dinler Tarihcisi, kültürel kökleri olan kutsallıkları savunmalı ve bütün dinî unsurları "kendi anlamlarını tam olarak

⁷⁰ Abdurrahman Küçük, "Türkiye'de Dinler Tarihi Sahasında Yapılacak Çalışmalar Üzerine Düşünceler", *Türkiye 1. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu (24- 25 Eylül 1992)*, Samsun 1993, 109-110.

⁷¹ Şaban Kuzgun, "Mukayeseli Dinler Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Problemler ve Düşünülen Çözümleri", *Türkiye 1. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu (24-25 Eylül 1992)*, Samsun 1999, 117- 125.

verecek olan özgün tarihsel bağlamları" içinde ele almalıdır. Hatta onun metodolojisine göre hem din olgusu hem de dinler, geçmişte olduğu gibi günümüzde de var olan tarihsel bir gerçekliktir. Bilhassa insana ait din, geçmişteki formundan itibaren daima bir meydana geliş süreci içindedir.

4. Günümüz Dinler Tarihçilerinin gözünde bir konuyu derinlemesine inceleyen ve genel ifadelerden kaçınan bir bakış açısına sahip biri olarak hatırlanan Ugo Bianchi'nin analogik metodu aynı zamanda dindeki olguların geçmiş, şimdi ve gelecek zamandaki formları da gözardı etmeyecek genişliktedir. Bianchi'nin dinle ilgili akademik araştırmaları ve metodolojik katkısı, disiplinin gittikçe genişleyen konularına yeni pencere açacak güçtedir.

Hegel'in Estetik/Sanat Anlayışı ve Din İle İlişkisi (Hegel'in Güzel Sanat Felsefesinden Din Felsefesine Geçiş)

Yrd. Doç. Dr. M. Kazım ARICAN*

Özet

Hegel, bir sistem filozofu olarak felsefenin bir çok alanı ile ilgili önemli eserlerin oluşmasında etkili olmuş bir felsefecidir. Hatta felsefe alanında, din felsefesi gibi bazı disiplinlerin oluşmasında da önemli bir rol oynamıştır.

Estetik konusu da Hegel'in özel olarak eğildiği, ilgi duyduğu ve özel dersler verdiği bir alandır. Din felsefesi ders notlarını öğrencilerinin daha sonradan aynı adla esere dönüştürmesi gibi, estetik üzerene verdiği dersleri de daha sonradan öğrencileri tarafından aynı isimle eser olarak basılmıştır. İşte bu çalışmada, özellikle söz konusu eseri öncelikli olarak dikkate alınarak Hegel'in estetik ve sanat anlayışı, felsefi açıdan bu alanı irdeleyişi ve din söz konusu olduğunda bu alanla estetiğin ya da sanatın herhangi bir ilişkisinin kurulup kurulmadığı konuları ele alınmaya çalışılacaktır.

Özet olarak belirtmek gerekirse bu çalışma, çağdaş bir disiplin olan din felsefesi sahasının mimarlarından olan Hegel'in estetik anlayışını, onun içeriğini ve kapsamını ortaya koyması kadar, onun estetikten dine ya da din felsefesine bir geçiş imkanı tanıyıp tanımadığını ya da bunlar arasında bir ilişki söz konusu ediyorsa bunun karakterini ortaya koymak açısından önem arz edecektir.

Anahtar Kelimeler: Hegel, Estetik, Sanat, Güzel Sanat, Sanat Felsefesi, Din.

Abstract

As one of the philosophers of systematic philosophy, Hegel became influential on the formation of important works in various areas of philosophy. Furthermore, he played an important role in the rise of some sub-disciplines of philosophy such as philosophy of religion.

The area of the aesthetics is one of the areas in which Hegel particularly concerned and gave lectures upon. After his death, his students published his lectures with the same title that he himself named on aesthetics as they did in other areas. In this work, in the light of Hegel's main work on aesthetics his understanding of aesthetics and arts, his way of dealing with this topic from a philosophical angle, and if he established any connection, between religion and aesthetics and arts or not have been surveyed.

To put briefly, this study deals with Hegel's understanding of art and aesthetics along with their content and nature and whether he associates the area of arts and aesthetics to the field of religion or the philosophy of religion or not.

Key Words: Hegel, Aesthetics, Art, Fine Art, Philosophy of Art, Religion.

Giriş

Çalışmamızda Alman Filozofu G.W.F Hegel'in (1770-1831) estetik/sanat anlayışını ya da sanat felsefesini ve bunun din ile ilişkisini incelemeye çalışacağız. Hegel, hakkında çokça yazılan filozoflardan biri olduğu için, bu çalışmada, onun hayat hikayesine ilişkin teferruatlı malumat vermeyi gerekli görmüyoruz. Bu nedenle, doğrudan onun bu konuya ilişkin düşüncelerini ortaya koymaya ve irdelemeye çalışacağız.

Çalışmamız temelde Hegel'in estetik/sanat anlayışını ele almaktadır. Hegel'in estetik ya da sanat dediği de güzel sanatlar felsefesidir. Dolayısıyla, estetik çok genel bir anlam alanına sahip olmaktadır; sanat ve güzel sanatları kapsamaktadır. Dolayısıyla, konu incelenirken zaman zaman estetik, sanat, güzel sanatlar gibi farklı ama birbiriyle çok yakın ilişkili kavramları kullanmamız kaçınılmaz olacaktır.

Hegel'in estetik veya sanat anlayışı çalışmanın ana çatısını oluşturmaktadır. Bu nedenle, bu hususa ayrılan konular daha teferruatlı olacaktır. Ardından, Hegel'in bu anlayışının dinle olan ilişkisine değinilecektir. Zira, Hegel, estetiğin ya da sanatın ardından din ya da din felsefesi konusunun gelmesi gerektiğini belirtecektir.

Hegel'in burada çerçevesini çizmeye çalıştığımız düşünceleri, *Güzel Sanatlar Üzerine Dersler: Estetik*, adlı eserinin daha çok birinci cildinin, hatta bu cildin ilk bölümüne kadar olan kısmına ait özet bilgilerden süzül-müştür. Onun, söz konusu eserinin birinci cildin ikinci bölümü ve ikinci cildin tamamı, birinci cildin giriş ve ilk bölümde ele alınan sanat, güzellik, doğa güzelliği, güzel sanat türleri olarak, sembolik, klasik ve romantik sanat vb. gibi tüm konuların çok daha detaylı incelenmesini ele almaktadır. Dolayısıyla, bu çalışmanın evreni için Hegel'in söz konusu eserinin birinci cildi birinci derecede önem ve yeterlilik arz etmektedir.

Her şeyden önce, konunun etraflıca ele alınması için, genel anlamda estetik kelimesinin ne anlama geldiğini açıklamak çalışmamız açısından önemli olsa gerektir. Bu nedenle estetik teriminin tanımıyla işe koyulalım: 'Estetik, (Alm. Asthetik, Fr. Esthetique, İng. Esthetics, Bediiyyat). Yunanca 'Aisthetikos' (duyumla nitelenen) ve 'Aisthesis' (duyularla algılanabilen) anlamına gelir. Duyularla algılanan güzelliğin incelenmesi, güzellik duygusunu ortaya çıkarmaya has olan. Kant'da, 'Saf Aklın Eleştirisi'nde, duyulur bilginin a priori (önsel) biçimlerini belirleyen 'Transandantal estetik kısmı' günümüzde sanat güzelliğini konu edinen müspet disiplin: Sanat Felsefesi. Baumgarten'in 'Aesthetica' adlı eserinden beri güzeli araştıran bilim dalı: Sanat Felsefesi, estetiğin bir bölümüdür. Estetik sanat ve tabiattaki güzelliği de inceler. Güzelin ruhsal yaşayışını ve bu ruh hali ile sanat eserinin yapılışını da inceler. Bu açıdan Baumgarten'in ve Kant'ın yanında Hegel ve romantik filozoflar, estetiğin gelişmesine büyük katkıda bulunmuşlardır.¹

¹ S.Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ yay. 6. Baskı, Ankara 1996, s.129

1. Hegel'in Genel Felsefesi İçinde Estetiğin/Sanatın Konumu

Genel olarak bakıldığında, felsefenin, başta evreni açıklamak olmak üzere ahlak, metafizik, estetik, bilgi teorisi (epistemoloji) gibi bir çok sorunundan söz edebiliriz.² Bu bağlamda Hegel'in sistemi de üç bölümde ele alınabilir. 1. Mantık, 2. Doğa Felsefesi, 3. Ruh Felsefesi. Mantıki ideanın yanı sıra, doğa ve ruh bir üçlü meydana getirirler. Mantık, ideayı kendinde olduğu haliyle ele alır. Bu, tezdır. Doğa, başkılığı halinde ideadır. Kendinde ideanın karşıtıdır. Bu, antitezdır. Ruh, idea ile doğanın birliğidir. Bu da sentezdir.³

Sistemin birinci kısmı, mantık, katıksız akli kategoriler sistemini -dünyanın ilk sebebi dediğimiz şeyi- ele alır. İkinci ve üçüncü kısımlar, doğa ve ruh, fiili dünya ile ilgilidir. Doğa, mekan ve zamanı, organik olmayan maddeyi, bitkilerle hayvanları ele alır. Ruh, fiili olarak varolan dünyanın bir parçasını meydana getiren insan ruhudur.⁴

İşte bu noktada, sanat Felsefesini de içeren ve bizim asıl konumuzu oluşturan alan ise ruhtur. Ruh: 1. Öznel ruh, 2. Nesnel ruh, 3. Mutlak ruh olarak üç kısma ayrılır. Öznel ruh, bireysel insanı, nesnel ruh Hegel'in ahlak ve politika felsefesini içerir. Mutlak ruh ise sanat felsefesi, din felsefesi ve salt felsefeyi içerir.⁵

Bizim makalemizde ele alacağımız Hegel'in sanat felsefesi, onun genel felsefesi (sistemi) ve mutlak ruhun içinde yer almaktadır. Böylece sanat felsefesi mutlak ruhla alakalı bir konu olmaktadır. Diğer bir ifade ile söyleyecek olursak tinsel/ruhsal dünyanın gelişmesinde ilk basamak olan 'subjektif tin/öznel ruh'da, yani tek insanın hayatında 'ide/fikir' henüz eksik bir kavramdır. 'İde' tinsel alanda (kültür dünyasında) ikinci olarak 'objektif tin/nesnel ruh' şeklinde görünür. Burada 'ide' artık özüne uygun bir dünyayı gerçekleştirmiştir. Toplum, devlet ve tarih, 'objektif tin'in öğeleridir; bu dünyada özgürlük artık bir gerçek olmuştur. Ama 'ide', kültür dünyasındaki gelişmesinin üçüncü ve son basamağı olan 'Mutlak tin/Mutlak ruh'da tam birliğe, bilince ulaşır. Çünkü bu son basamağın öğeleri olan sanat, din ve felsefe sonsuz bir gelişme gösterirler; onlar, toplumlar ve devletler gibi gelip geçici, ölümlü değildirler.⁶

Yukarıda da ifade edildiği gibi, Hegel felsefesinin temelini oluşturan ana konulardan biri de estektir. Hegel'e göre, estetik, güzel sanatlar (fine arts) felsefesi ya da bilimidir. Üç ana bölüme ayrılır: a- Sanatta ideal olanın incelenmesi, b- Simgesel sanat, klasik sanat, romantik sanatın ele alınması, c- Sanat alanları olarak da yontu (heykel), resim, müzik, şiir ve mimarlık.⁷

² Bkz. W.T. Stace, *Hegel Üzerine*, Çev. Murat Belge, V yay. Ankara, 1986, s. 95.

³ Stace, *Hegel Üzerine*, s.181, F. Compleston, *Felsefe Tarihi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea yay. İst. 1996, s. 9

⁴ Stace, *Hegel Üzerine*, s.182

⁵ Stace, *Hegel Üzerine*, s.186

⁶ Compleston, *Felsefe Tarihi*, s. 45 vd, 68 vd.; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, RemziYay., İstanbul, 1990, s. 440

⁷ Bu konuların ayrıntılı incelemesini Hegel, *Güzel Sanatlar Üzerine Dersler: Estetik*, adlı iki cilt halindeki eserinin birinci cildinin ikinci bölümünden itibaren ele almaktadır.

Hegel'e göre, insanın bir ihtiyacı olarak ortaya çıkan sanat, ruhi ve duygusal olanın uzlaşmasından doğan uyumdur. Sanata olan bu ihtiyacı doğuran da insanın düşünen bir bilinç olmasıdır. Burada da idenin gelişimi söz konusudur. Duyusal bir tasarım olan sanatın belirleyici özelliklerinden biri güzelliştir. Güzellik ise, gerçeğin kendisidir. Sanat, gerçeği duygusal bir biçim içinde bilince gösterir. Bu duygusal göstermenin ya da görünüşün oldukça derin bir anlamı vardır; o da en üstün yetkinliğe ulaşmayı amaç edinmedir.⁸

2. Hegel'in Estetik Adlı Eseri Hakkında Kısa Bir Bilgi

Hegel'in 'Vorlesungen über die Asthetik/Aesthetics Lectures On Fine Art' (*Güzel Sanatlar Üzerine Dersler: Estetik*) adlı eseri, filozofun 1823, 1826, 1828-29 yıllarında güzel sanat üzerine vermiş olduğu dersler esnasında öğrencileri tarafından tutulan notlardan oluşturulmuş bir metindir.⁹

Öyle ki, izleyicileri ya da öğrencileri tarafından tutulan el yazması notlardan hareketle ölümünden sonra yayımlanmış olan dersler içerisinde Hegel'in estetik üzerine söz konusu dersleri, uzun süre en çarpıcı dersler olarak dikkati çekmiştir.¹⁰

Hegel'in derslerini takip edenlere göre, bu derslerin büyük gücü ve onlara duyulan ilgi ve alaka, derslerin temel felsefi ve tarihsel tezlerinde değil, ancak bu iki cildin temelini oluşturan şeyde, yani Hindistan, İran, Mısır, Grek ülkesi ve modern dünyadan alınan örnekler ve betimlemelerde ve Hegel'in bu ayrıntılar öbeğine ilişkin yorumlarında ve tahlillerinde bulunur. Sanata ve estetiğe, özellikle de resim ve edebiyata ilişkin bu yorum ve tahliller, onlara katılmak istemese de, bir sanat öğrencisi için büyüleyici ve etkileyici olsa gerektir. Dolayısıyla, Hegel, güzel sanat felsefesine öncelikle ilgi duyması gereken kişilerin sanat severler ve sanat tarihçileri olması gerektiğini belirtir. Bu eserde okuyucuyu usandırıcı nitelikte olan bir çok tekrarların bulunmasının temel sebebi, el yazmalarından ve izleyenlerince düzenlenmiş bir metin olmasındandır.¹¹ Elbette bu eserin felsefi arka planlarından başka, tarihsel bir çerçevesi de (sembolik, klasik, romantik sanat) vardır, ancak bu durum tartışılabilir ve eleştirilebilir. Bu konuda, daha da güçlük çıkaran husus, Hegel'e göre, yalnızca sanatın bir anlamı olduğu değil, o anlamın ne olduğunu açıkça ifade edebileceğimize ilişkin temel tezdur. Sanatın bir anlamı olduğu ve onun günlük deneyimimizi aşan bir şeyi açığa vurduğu kabul edilebilir. Ama, bu anlamın ve açığa vurmanın ne olduğu, bizzat sanat eserinden başka bir şey tarafından ifade edilemez. İşte bu anlamı çıkarmaya çalışan Hegel, sanatın son çözümde gereksiz olduğu sonucuna varmak zorunda kalır. Ona göre, eğer romantik sanatın içeriği Hıristiyan dininin öğretileri ise, o zaman bunlar sanattan bağımsız olarak bilinirler ve bunların sanat tarafından ifade edilmeleri zorunlu değildir. Her ne kadar Hegel, Almanya'da Goethe ve Schiller tarafından yeni bir

⁸ Bkz. G. Wilhelm F. Hegel, *Estetik: (Güzel Sanatlar Üzerine Dersler)*, Çev. Taylan Altuğ, Hakkı Ünler, Payel yay. İstanbul, 1994, s. 2, 4, 8.

⁹ Hegel, *Estetik*, Çeviren Ön Notu.

¹⁰ Hegel, *Estetik*, 1x.

¹¹ Hegel, *Estetik*, 1x.

sanatsal gelişimin müjdelendiğini öngördü ve hissettiyse de, bu, onun 'Bizim için sanat geçmişteki bir şeydir' düşüncesini sarsmış görünmez.¹²

Hegel'in ders notlarından oluşan bu eser, H.G. Hotho tarafından yayıma hazırlanmış ve ilk kez 1835'te Hegel'in üç cilt halinde yayınlanan eserleri içerisinde yer almıştır. Bu ders notlarının, 1842'de, ikinci ve gözden geçirilmiş bir baskısı yayımlanmıştır. Hotho'nun notları ve malzemele-ri, Hegel'in dersleri için kaleme aldığı bazı kendi el yazma notları ile 1823, 1826 ve 1828-29'daki derslerinde tutulan notlardır. O, Hegel'e mümkün olduğunca sadık kaldığını söylese de, kimi anlatımların ve ifadelerin Hegel'den çok Hotho'nun kişisel görüşleri olup olmadığından ya da bu nevi tutarsızlıkların Hegel'in 1823'ten sonraki düşünce değişikliklerine atfedile-bilip atfedilemeyeceği konusunda bazı kuşklar olabilmektedir ve hala da olacak gibi gözükmemektedir.¹³

3. Hegel'in Estetik Üzerine Düşünceleri

Hegel, *Estetik* adlı eserine şu cümle ile başlar; 'Bu dersler/konferanslar (lectures) estetiğe tahsis edilmiştir (devoted). Onların konusu engin güzellik ülkesidir (realm); daha açıkçası, onların alanı, sanat (art) veya daha ziyade güzel sanattır (fine art)'.¹⁴

Hegel'e göre estetik; güzelin ve somut olarak da sanatın felsefi ku-ramı ya da öğretisi olarak tanımlanır. Ona göre estetik, sanata kurallar ve ilkeler koymak hevesinde değildir; ama bize sunulanlardan sanatın ve güzelin kurucu öğelerini ve anlarını kavramayı amaçlamaktadır.¹⁵ Öyle anlaşılmaktadır ki, Hegel'in estetiğin tanımına ve konusuna dair düşünceleri, 'güzelin bilimi' ve 'sanat ve güzellik felsefesi' şeklindeki yaygın estetik anlayışlarından pek farklı gözükmemektedir. Oysa onun, estetiğin bilim olarak konumuna ilişkin yaklaşımı ise, yaygın anlayışlardan kısmen farklı gözükmemektedir. Zira yaygın anlayışa göre estetik, ahlâk, mantık vb. ilimler gibi kural koyan normatif bilimlerdenir.¹⁶ Dolayısıyla, Hegel'in düşüncesinden farklı olarak estetik, deney ve gözleme dayanan pozitif bilimlerle değil, değerlerle ilintili kabul edilmektedir.¹⁷

Hegel'e göre, belki bu konu için harfi harfine alınan estetik kelimesi-nin bütünü ile tatmin edici olmadığı doğru olabilir, çünkü 'Estetik' tam tamına duyum (sensation), duygu (feeling) bilimi demektir. Bu anlamda, yeni bir bilim olarak ya da daha ziyade ilk kez felsefi disiplin haline gelmiş bir şey olarak, o, kökenini, Almanya'da, sanat yapıtlarının ürettiği varsayı-lan duygular açısından, (sözgelimi hoşlanma duygusu, hayranlık, korku,

¹² Hegel, *Estetik*, ix, x.

¹³ Hegel, *Estetik*, x.

¹⁴ Hegel, *Aesthetics*, s. 1.

¹⁵ G.W.F. Hegel, *Seçilmiş Parçalar*, Çev. Nejat Bozkurt, Remzi yay. İst. 1986, s.125; krş. G. W. F. Hegel, *Aesthetics Lectures on Fine Art*, Volume I, Trans. By T.M. Knox, Oxford, 1975, s. 1.

¹⁶ Bkz. Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde Tevhid ve Estetik İlişkisi*, Pınar Yay. İst. 2002, s. 13.

¹⁷ Bkz. İoanna Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ank. 1998, s. 78 vd.; Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yay., Ank. 1996, s. 199 vd.; Hüsameddin Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, Hü-Er Yay., Konya 2004, s. 89 vd.

acıma gibi) ele alındığı dönemde Wolff okulunda buldu. Bu sözcüğün tatmin edici olmayışından ve daha doğrusu yüzeyselliğinden ötürü, başka sözcükler uydurma girişimleri, örneğin Grekçe güzel anlamına gelen 'Kallistik' gibi, kelimelere başvurulmuştur. Ancak bu sözcüğün de tam uygun görüldüğü söylenemez. Zira, bu sözcükle kastedilen bilim, güzel olmak bakımından güzel ile değil, yalnızca sanat güzelliği (the beauty of art) ile ilgilenmektedir. Bu nedenle, 'Estetik' sözcüğünü yerine başka sözcükler oluşturma çabalarına gerek yoktur. Çünkü Hegel için, bu bilimin asıl ifadesi sanat felsefesidir ve daha da açıkçası güzel sanat felsefesidir.¹⁸

4. Estetik'in Sınırlanması ve Savunulması: Doğa ve Sanat Güzelliğinin Farkı

Hegel, doğa güzelliğini (the beauty of nature) kabul etmemektedir. Ona göre, estetiğin sınırlanmasını sanat güzelliği ile de anlamamalıyız. Hiç şüphesiz, gündelik hayatta güzel bir renkten, güzel bir gökyüzünden, güzel bir ırmaktan, güzel çiçeklerden, güzel hayvanlardan ve hatta güzel insanlardan söz etme alışkanlığımız vardır. Ama ne var ki, Hegel'e göre, burada, doğada bulunan güzel niteliğinin sanat güzelliğinin yanına nereye kadar konabileceği tartışmasına girme imkanı mevcut değildir. Fakat, sanat güzelliği, doğadan daha yüksek ileri bir güzelliştir. Sanat güzelliği, tinden/ruhtan doğmuş ve sanki yeniden doğmuş bir güzelliştir. Nasıl tin ve onun ürünleri, doğa ve onun fenomenlerinden çok daha yüksek düzeyde bulunuyorsa, sanat güzelliği de doğa güzelliğinden o kadar yüksekte bulunmaktadır. Esasen şekli olarak ele alındığında, insan kafasında yer alan yararsız bir fikir bile herhangi bir doğa ürününden daha yüksektir. Çünkü böyle bir fikirde tinsellik/ruhanilik ve özgürlük birlikte bulunmaktadır.¹⁹ Hegel, bu duruma, şöyle bir örnek vermektedir: Kendi içeriği bakımından dikkate alındığında güneş, kuşkusuz alemde mutlak ve zorunlu bir faktör olarak gözükür. Halbuki tesadüfen ve gelip geçici bir şekilde yanlış bir fikirle ortadan kaybolur. Ancak, kendi başına ele alındığında güneş gibi tabii bir varoluş önemsizdir, yani kendinde özgür ve özbilinçli (self-conscious) değildir. Şayet onu başka şeylerle zorunlu bağlantısı içinde ele alırsak, bu durumda da onu kendi başına ve dolayısıyla güzel olarak ele almamaktayız.²⁰

Hegel'e göre, bu anlamdaki bir doğa güzelliği, yalnızca tine ait olan güzelliğin bir yansıması olarak, mükemmel olmayan bir güzellik tarzında ortaya çıkmaktadır. Ayrıca, ona göre, güzel sanat için bir sınırlamanın çok tabii ortaya çıktığı görülecektir. Zira, doğa güzellikleri hakkında eskilerden daha fazla bizler tarafından ne kadar çok şey söylenmişse de, doğal nesnelerin güzelliği üzerinde yoğunlaşmak ve bu güzelliklerin bir bilimini ve sistematik açıklamasını yapmak henüz her hangi bir kimsenin kafasında yer almamıştır. Esasen, yararlılık (utility) noktasından bir inceleme yapılmıştır. Söz gelişi, hastalıklara karşı faydalı olan doğal nesnelerin bilimsel bir açıklaması olarak, tıbbi malzemeler (materia medica), tedaviler için

¹⁸ Hegel, *Aesthetics*, s. 1.

¹⁹ Bkz. Hegel, *Aesthetics*, s. 1, 2; Hegel, *Seçilmiş Parçalar*, s.129; Stace, *The Philosophy of Hegel*, Macmillan, 1955, s. 444, 446.

²⁰ Hegel, *Aesthetics*, s. 1, 2.

faydalı minerallerin, kimyasal ürünlerin, bitkilerin ya da hayvanların bir yararlılık düzenlemesi oluşturulmuştur. Fakat, doğa alanları (realms) güzellik noktai nazarından sınıflandırılmamış ve incelenmemiştir. Hegel, doğada ve sanatta güzellik ayırımının keyfilik nedeni ile yapılmayıp, bunun bizzat bu alanların daha iyi irdelenmesi ve incelenmesi için, bilimin bir gereği olarak yapıldığını belirtir.²¹

5. Konuyla İlgili İleri Sürülen İtirazlar ve Bunları Çürütülmesi

Hegel'e göre, bu alanda ileri sürülecek ilk itiraz, güzel sanatın kendisini bilimsel bir incelemeye layık görüp görmediği şüphesidir. Böyle bir itiraza, Hegel, şöyle cevap vermektedir: Güzel ve sanat, şartlarımızın ciddiyetini ve gerçek dünyanın karmaşasını azaltarak, aylaklığı eğlenceli bir biçimde yok ederek ve yapılacak iyi hiçbir şeyin var olmadığı yerde kötünün yerini kötünün kendisinden daima daha iyi bir biçimde doldurarak, gerçekten dostça bir yetenek gibi tüm hayat pratiğimizi kaplar ve dahili ya da harici olsun tüm çevremizi parlak bir biçimde süsler. Yine de, sanat, vahşilerin savaş boylarında tüm süsleme zenginlikleri ile tapınakların ihtişamına kadar her şeyi kendi hoş biçimleri ile bezese bile, bizzat bu biçimlerin kendileri her şeye rağmen hayatın hakiki nihai amaçlarının dışına düşüyor gibi görünürler.²²

Diğer taraftan, Hegel'e göre, güzel sanatların bir lüks ya da çok zevk veren bir şey olduğu tasdik edildiğinde, onları genelde pratik gerekliliklerle ve özelde ise ahlakilik (morality) ve dindarlıkla (piety) bağlantıları bakımından savunmak ve bundan dolayı onların zararsız olduğunu kanıtlamak imkansızdır. Bundan dolayı tinin bu lüksünü/zevkini zarardan çok yarar sağlayabileceğine inanma yönünde kanıtlar vermek zorunlu olmuştur. Bu bakış açısından dolayı, sanatın kendisine ciddi amaçlar atfedilmiştir ve çoğu zaman o, akıl ile duyu, eğilim ile ödev arasından bir ara bulucu olarak, amansız çatışma ve karşıtlıkları içerisinde bir birleriyle çarpışan öğelerin bir uzlaştırıcısı olarak görülmek istenmiştir. Ayrıca, basitçe ortaya konulacak olursa, bu hizmet içerisinde kendinde bir amaç olarak yerine, sanat, ancak bir araç/vasıta olarak görülebilir.²³

Öte yandan, Hegel'e göre, güzel sanatla ilgili olarak şu iddialar da ileri sürülmektedir: Güzel sanat, hoş bir oyun olarak kaldığı sürece ve daha ciddi ve mühim amaçlar peşinde koşsa da, yine de, sanki bilimsel incelemeye değmezdir. Aynı şekilde, başka bir iddiada şöyledir: Güzel sanat genel olarak felsefi düşünmeye (reflection) uygun bir konu olsa bile, yine de onun tam olarak bilimsel incelemeye uygun bir konu olmadığı münasip görülmektedir. Çünkü, sanat güzelliği, kendisini duyuya, duyguya, sezgiye, hayal gücüne sunmaktadır. O halde sanat güzelliğinin düşünceden/tasavvurdan (thought) farklı bir alanı vardır; faaliyetlerinin ve ürünlerinin kavranması, bilimsel tefekkürden (thinking) başka bir organı gerekli kılmaktadır. Zira, sanat güzelliğinde zevk aldığımız ve hoşlandığımız şey

²¹ Hegel, *Aesthetics*, s. 2, 3.

²² Hegel, *Aesthetics*, s. 3.

²³ Hegel, *Aesthetics*, s. 4.

üretimin ve görünüşlerin/suretlerin özgürlüğüdür.²⁴ İşte Hegel'e göre, tüm bu nedenlerden dolayı, güzel sanat, kendi kökeninde, etkisinde ve etkinlik alanında kendisini bilimsel çabaya değer görmek yerine, daha ziyade kendi hakkına dayanarak düşüncenin/tasavvurun düzenleyici faaliyetine direniyor ve bilimsel tartışmaya imkan vermiyor gibi bir hava vermektedir.²⁵

6. Sanatın Bilimsel Olarak İncelenmesinin Gerekliliği

Hegel'e göre, sanatın bilimsel olarak incelenmesinin bir değeri vardır. Çünkü sanatın dinlenme ve eğlence sağlayan, çevremizi süsleyen, hayatımızın zahiriliğine hoşluk veren ve başka nesnelere sanatsal süsleme sayesinde göze çarpmasını sağlayan gelip geçici bir oyun olarak kullanılabilirliği söz konusudur. Böyle kabul edildiğinde sanat, gerçekten de bağımsız ve özgür değil, ancak yardımcı (ancillary) bir araç olarak ortaya anlaşılmış olur. Oysa Hegel'in irdelemek istediği şey, hem amacında (end) hem de aracında (means) özgür olan sanattır. Genel olarak sanatın başka amaçlara hizmet edebilmesi ve bu durumda sırf geçici bir eğlence olması onun düşünce ile aynı ölçüde paylaştığı bir şeydir. Hegel'e göre, sanat değil ancak bilim, gerçekten de sonlu amaçlar ve tesadüfi araçlar için entellektüel bir hizmetçi olarak kullanılabilir. Ancak bu durumda o kendi kimliğini kendisinden değil, başka nesnelere ve şartlardan kazanır. Diğer bir açıdan ise, bilim, içerisinde kendisini bağımsız biçimde ve yalnızca kendi öz amaçlarına göre gerçekleştirdiği hakikate tam bağımsızlık içinde ulaşmak amacı ile, aynı zamanda bu hizmetçilikten de kendisini kurtarır.²⁶

Şu halde, Hegel felsefesine göre, kendi özgürlüğü içerisinde güzel sanat hakiki bir biçimde sanat olur. Ayrıca güzel sanat, ancak kendisini din ve felsefe ile aynı alan içerisinde yerleştirdiği zaman ve İlahi olanı, insanlığın en derin ilgilerini ve tinin en kapsamlı hakikatlerini zihinlerimize getirmenin ve ifade etmenin yalnızca bir yolu olduğu zaman en yüksek ödevini yerine getirir. Milletler, sanat eserlerinde, en zengin iç sezgilerinin ve fikirlerinin (ideas) tortusunu bırakmışlardır. Bu nedenle sanat, çoğu kez milletlerin felsefesini ve dinini anlamanın anahtarı olmuştur. Sanat, bu işi (vocation), din ve felsefe ile paylaşır. Ancak bunu özel bir yolla, duyguya ve doğanın görünüş tarzına yaklaşılarak gerçekleştirir.²⁷

Hegel'e göre sanat, sadece ilk çağların ve milletlerin kendisinde aradıkları ve yalnız kendisinde buldukları tinsel ihtiyaçların doyumunu sağlamaz. Aynı zamanda dinin bir parçası olması yönünden bir doyum sağlamaktadır. Artık Grek sanatının güzel günleri, ortaçağların altın çağı gibi geçip gitmiştir. Bugünkü hayatımızda düşünmenin gelişimi, hem irademiz hem de yargılarımızla (judgement) bağlantılı olarak, genel irdelemelere bağlı kalmayı ve hususi (particular) olanı onlarla düzenlemeyi, bizlerin bir ihtiyacı kılmıştır. Bu da beraberinde umumi biçimlerin, yasaların, ödevlerin, hakların, maksimlerin/kuralların belirleyici sebepler olarak hakim olmasını ve en önemli düzenleyici olmasını getirmiştir. Fakat, sa-

²⁴ Bkz. Hegel, *Aesthetics*, s. 5.

²⁵ Hegel, *Aesthetics*, s. 6.

²⁶ Hegel, *Aesthetics*, s. 7.

²⁷ Hegel, *Aesthetics*, s. 7, 8. Krş. Stace, *The Philosophy of Hegel*, s. 442, 443

natkarane ilgi ve üretim, genellikle maksim ve yasa formunda mevcut olmayıp, aksine duyar ve duygularla bir olma izlenimi vermektedir. Ayrıca o, adeta umumi ve rasyonel olanın somut duyusal bir görünüşle birlik içerisine getirilmesi suretiyle hayal gücünde içerilmektedir. Bunun sonucu olarak, günümüzün şartları sanata elverişli değildir. Sanat hakkındaki bu tür yanlışlıklar, her yerde alışkanlık haline gelmiş kanılar ve yargılar tarafından aşılammamaktadır. Aslında sorun, bizim bütün tinsel kültürümüz içinde, kendisinin düşünce (reflection) dünyası ve bununla bağlantılar içerisinde bulunmaktadır.²⁸

Bütün bu açılardan bakıldığında Hegel'e sanat, en yüksek işlevi içerisinde geçmişteki bir şey olarak kalmaktadır. Bu nedenle sanat asli hakikatini ve hayatını kaybetmiştir. Şu an daha ziyade, daha önceki zorunluluğunu sürdürmek ve daha yüksek yerini işgal etmek yerine, fikirlerimize aktarılmıştır. Şu halde, sanat eserlerinin bizde uyandırdığı şey, nesnel manada tam vasıtasız hoşlanma ve zevk değil, öznel manada bizim yargılamamızdır. Bu sebeple, sanatın içeriğini ve sanat eserinin sunum vasıtasını ve her ikisinin bir birine uygunluğunu ya da uygunsuzluğunu, kendi entelektüel irdelememize tabi kılarız. Dolayısıyla, tüm söz konusu nedenlerden dolayı, günümüzde sanat felsefesi, sanat olarak kendisinden ötürü sanatın tam bir memnuniyet ve hoşnutluk verdiği günlerde olduğundan daha büyük bir ihtiyaçtır. Ayrıca, sanatı yeniden oluşturma amacı için değil, tersine sanatın ne olduğunu felsefi olarak bilmek için, sanat, bizi entelektüel irdelmeye davet etmektedir.²⁹

Diğer taraftan Hegel, güzel sanat eserlerinin bilimsel ve entelektüel bir incelemeye elverişli olmadıkları itirazına da, karşı çıkar. Çünkü, ona göre, sanat, gelip geçici bir arzu diye felsefi incelemeyi dışlanamaz. Onun hakiki görevi tının en yüksek ilgilerini zihinlerimize getirmektir. Hegel'e göre, içerik göz önünde bulundurulduğunda, güzel sanat, ilkel başıboş hayal gücünde dolaşmaz. Zira bu tinsel ilgiler, sanatın formları ve şekillenmeleri ne kadar çeşitli ve tükenmez olsa da, sanata, içeriği için sağlam durma noktaları koyar.³⁰

Her şeye rağmen Hegel'e göre, düşünce süreci aracılığıyla görünüşte uçsuz bucaksız olan sanat eserleri ve formları hacmi içerisinde, kendi yönümüzü belirleyebiliriz. Çünkü, 'güzel sanatın felsefi incelemeye değer olduğu ve felsefi incelemenin de güzel sanatın özünü meydana çıkarabilme yeterliliğinde bulunduğu'³¹ ortaya konmuş oldu.

7. Güzeli ve Sanatı İncelemenin Bilimsel Yolları

Güzel sanatın felsefi incelemeye ve irdelmeye değer olduğunu ortaya koyan Hegel'e göre, sanata ve güzele dair bilimsel incelemenin iki şekli vardır ve bunlar bir birine karşıt haldedir.

²⁸ Hegel, *Aesthetics*, s. 10, 11.

²⁹ Hegel, *Aesthetics*, s. 11.

³⁰ Hegel, *Aesthetics*, s. 13.

³¹ Hegel, *Aesthetics*, s. 13, 14.

1. Bunlardan birincisi, yalnızca dışarıdan, mevcut sanat eserleri ile meşgul olan, onları bir sanat tarihi halinde düzenleyen, varolan mevcut eserler hakkında tartışmalar açan ya da sanat eserlerini hem kritik etmek hem de üretmek için genel bakış açılarını verecek taslak teoriler kuran sanat bilimini görmekteyiz.³² Kısacası buna sanat tarihi diyebiliriz.

2. İkincisi, kendisini, kendi adına, güzel üzerine düşünmeye veren ve yalnızca kendi hususiyeti içindeki sanat eserine bağlı kalmayan umumi bir şey üreten bilimi, yani, soyut bir güzel felsefesini görmekteyiz.³³ Yani buna da sanat felsefesi ya da güzel sanat felsefesi denilmektedir.

Hegel'e göre, başlangıç noktasını empirik olanda bulan ilk inceleme tarzına bakıldığında, bu, sanat alanında bir uzman olmayı düşünen her hangi bir kimse için kaçınılmaz yoldur. Nasıl ki, günümüzde, herkes bir fizik meraklısı olmayıp, yine de en temel fiziğe ilişkin olgularla ya da gerçeklerle donanmış olmak istiyorsa, aynı şekilde sanatla bir tanışıklığı olma gereği, kültürlü bir insan için az çok zorunlu olmuştur. Dolayısıyla, kendini bir sanat heveslisi ve bir uzman olarak kanıtlama iddiası hemen hemen evrensel bir duygudur.³⁴

Bu alanlar da Hegel'e göre, kendi içinde ikiye ayrılır. a- Uzmanlık isteyen alan, b- Uzmanlık gerektirmeyen empirik yönetime başvuran sanat teorileri.

a. Her şeyden önce, her sanat eseri, kendi çağına, kendi halkına, kendi çevresine aittir. Ayrıca, onların, özel tarihi diğer düşünce ve amaçlara dayanmaktadır. Bu nedenle olsa gerek, sanat alanında uzmanlık, tarihi ve gerçekten çok ayrıntılı olguların ya da hakikatlerin uçsuz bucaksız bir zenginliğini gerektirmektedir. Çünkü, sanat eserinin bireysel tabiatı bireysel bir şeyle ilişkilidir. Dolayısıyla, onun kendisinin anlaşılması ve açıklanması zorunlu bir şekilde ayrıntılı bilgi gerektirmektedir. Son olarak, uzmanlık, burada, başka alanlarda olduğu gibi, yalnızca olgulara veya hakikatlere ilişkin bir hafızayı değil, aynı zamanda sanatsal biçimlerin tasvirlerini bütün çeşitli ayrıntıları içerisinde hatırında tutacak ve özellikle onları başka sanat eserleri ile karşılaştırarak zihne sunabilecek kesin bir hayal gücünü de gerekli görür.³⁵

b. Öte yandan, aslında tarihi bu inceleme içerisinde, şayet kendilerinden yargılar çıkaracaksak, gözden kaçırmamız gereken farklı irdelemeler ortaya çıkmaktadır. Söz konusu bu irdelemeler, empirik bir temele sahip olan diğer bilimlerde olduğu gibi seçip alınarak bir araya toplandıklarında; genel kriterleri, önermeleri ve daha ileri genellemelerle de sanatlara ilişkin teorileri meydana getirirler.³⁶

Şu halde, Hegel', soyut sanat felsefesi veya güzel sanat felsefesini diğer aktivitelerden ya da alanlardan ayırmaktadır. Yani, güzel olmak ba-

³² Hegel, *Aesthetics*, s. 14.

³³ Hegel, *Aesthetics*, s. 14.

³⁴ Hegel, *Aesthetics*, s. 14.

³⁵ Hegel, *Aesthetics*, s. 14, 15; Bkz. Stace, *The Philosophy of Hegel*, s. 446.

³⁶ Hegel, *Aesthetics*, s. 15.

kımından güzeli kendisinden anlamaya ve onun ideasını etraflıca anlamaya (fathoming) çalışan tamamen kuramsal düşünmeyi ayırt etmek esastır.³⁷

Nitekim, Hegel'in anlayışına göre, Platon, daha derin bir yolla, nesneleri hususilikleri bakımından değil de umumilikleri bakımından anlamak zorunda bulunan felsefi inceleme isteğiyle işe başlamıştır. Zira, Platon, hakikat olanın tek tek iyi eylemler, doğru fikirler, güzel insanlar ya da sanat eserleri olmadığını, ama bizzat iyinin, güzelin, hakikatin kendisi olduğunu iddia etmektedir. O halde, bu yaklaşım tarzı dikkate alınacak olursa, gerçekten, güzel, kendi özü ve kavramı bakımından anlaşılacak durumda ise, bu, ancak kavramsal düşünme yoluyla mümkündür. Bu düşünme sayesinde, hususi güzel ideasının olduğu kadar genel bir tarzda ideanın da mantıki-metafizik tabiatı bilinçli düşünceye nüfuz etmektedir. Fakat, kendi ideası bakımından kendisinden dolayı güzel olanın bu incelenişi, yine soyut bir metafiziğe dönüşebilir. Şayet, temel ve rehber olarak Platon alınsa bile, yine de Platoncu soyutlama, mantıki güzel ideası bakımından bile, artık bizim için memnun edici ve doyurucu olamaz. Hatta, Platoncu idealara, sanat konusunda felsefe yapmanın ilk kendisi ile başladığı o soyut tarza, kaçınılmaz bir şekilde her daim sarılmak durumunda da olmamalıyız. Öyleyse bu ideayı daha somut, daha derinliğine kavramak zorunda olduğumuz için, sanat felsefesine güzel ideasıyla başlamak mecburiyetimiz vardır.³⁸

8. Sanat Güzelliği Kavramı ve Zorunluluğu

Hegel'e göre, sanat güzelliğini bilimsel olarak incelemek bir zorunluluktur ve buna da onun kavramı ile başlamak gereklidir. Şu halde, sanat güzelliğinin bizim konumuz olması bir zorunluluk ise, sanatın ya da güzelin, hakiki kavramına göre irdelendiğinde, bilimsel zorunlulukla güzel sanat kavramına götürecektürden bir geçmişin sonucu olduğu kanıtlanmak durumunda olacaktır. Ancak, sanatla başladığı ve temel karakteri bakımından onun geçmişini ele almayıp da, onu kendi kavramını ve bu kavramın gerçekleşmesini ele almak istediği için Hegel'e göre, sanat, hususi bir bilimsel konu olarak, bilimsel bir biçimde ele alındığında, farklı bir felsefi disipline ait olan bir ön varsayıma sahip olacaktır. Bu yüzden başvurulacak tek yol, sanat kavramını, deyim yerindeyse, lemmatik tarzda, yani farazi kanıtlanmış şekilde ele almaktır.³⁹

9. Sanat Hakkındaki Yaygın Düşünceler

Hegel'e göre, başlangıçta karşılaşılan şu üç başlık sanata ilişkin yaygın düşüncelerdir:

1. Sanat eseri, doğa ürünü değildir. O, insan aktiviteleri sonucunda meydana getirilir.

2. Sanat eseri, esas itibariyle insanın kavrayışı için yapılmıştır ve özellikle az ya da çok duyularla kavranması için duyusal alandan elde edilir.

³⁷ Hegel, *Aesthetics*, s. 21.

³⁸ Hegel, *Aesthetics*, s. 21, 22.

³⁹ Hegel, *Aesthetics*, s. 24; Bkz. Stace, *The Philosophy of Hegel*, s. 443.

3. O, bir amaca (end) sahiptir ve bu amaç (aim) kendindedir.⁴⁰

10. Sanatın Amacı

Hegel'e göre, sanat, mutlaka belli bir amaca göre icra edilmektedir. Sanatın amacının şunlardan ibaret olduğu düşünülmektedir. Sanat, Hegel'in kendi ifadesiyle, her türden 'uyuklayan duygularımızı', eğilimlerimizi ve tutkularımızı uyandırıp canlandıracak, yüreği dolduracak, eğitilmiş olsun ya da olmasın, insanı; a. Göğsünün derinliklerinde, çok çeşitli imkanları ve yönlerinde, hareket ettirebilecek, kımıldatabilecek şeyler aracılığı ile, en derin ve gizli oyuklarında insan yüreğinin taşıyabileceği, tecrübe edebileceği ve üretebileceği tüm duyguların tamamından geçmeye; b. Tinin kendi düşünmesi ve ideası içerisinde asli ve yüksek ne varsa bunları -soyulu, öncesiz, sonrasız ve hakiki olanın görkemliliğini- duyguya ve tefekkürü (contemplation) kendi hazzı ya da mutluluğu için kazandırmaya; c. Ayrıca, talihsiz ve süfli, kötü ve suç olanı anlaşılabilir kılmaya, insanları hoşluk ve mutluluk verici olan şeyle olduğu kadar dehşet verici ve şiddetle sarsıcı olan şeyle de yakından tanıştırmaya; d. Son olarak da, boş hayal gücünün oyunlarının içerisinde, cezbedici görünümlerin ve duyguların çekici büyüüne dalmaya, zorlayacaktır.⁴¹

11. Hakiki Sanat Kavramının Tarihsel Çıkarımı

Hegel'in sanata ilişkin kavramlar dünyasında gerçek sanat saygısının ve sanatı anlamının tarihsel olarak ortaya çıkışı, yalnızca genel kültürün soyut düşünülmesi içinde değil, bizzat felsefenin kendisinde de ortaya çıkmıştır. Yani, felsefe bu karşıtlığın nasıl anlaşılacağını tamamıyla anlamış olduğu zaman, felsefenin kendi özünü ve dolayısıyla aynı zamanda doğanın ve sanatın özünü kavraması mümkün olmuştur.⁴²

Dolayısıyla, bu bakış açısı, yalnızca genel olarak felsefenin değil, ama aynı zamanda sanat biliminin de yeniden uyanışıdır. Hakikaten, bir bilim olarak estetiğin gerçek kökeni için ve sanatın da daha yüksek itibarı için kendisine gerçekten şükran borçlu olduğu şey, tek başına bu yeniden uyanıştır.⁴³

İşte tüm bu nedenlerden dolayı, Hegel, bizzat tarihin kendisi adına, kısmen de önemli olan ve bir temel olarak üzerinde daha büyük bir yapı kuracak olan görüşler, bu şekilde çok daha yakından bilindikleri için, bunların tarihine kısaca değinmek gerektiğini belirtmektedir. En genel karakterleri içerisinde bu temel, sanat güzelliğinin, soyut biçimde kendisinde yoğunlaşmış hem harici olguların hem de dahili sübjektif duygu ve coşkunun doğası, tin ile doğa arasındaki yukarıda sözü edilen karşıtlığı ve çelişkiyi çözen ve birliğe indirgeyen açılardan biri olduğunu kabul etmekten

⁴⁰ Hegel, *Aesthetics*, s. 25.

⁴¹ Hegel, *Aesthetics*, s. 46.

⁴² Hegel, *Aesthetics*, s. 56.

⁴³ Hegel, *Aesthetics*, s. 56.

ibarettir.⁴⁴ Değınilmesi gereken temeller ve noktalar Hegel'e göre şunlardır:

Kant'cı Felsefe: Kant'cı felsefe, bu birlik noktasına duyulan ihtiyacı yalnızca hissetmekle kalmamış, aynı zamanda onu açık bir biçimde kabul etmiş ve zihnimize sunmuştur. Kant (1724-1804), kendi kendisi ile ilişkili rasyonelliğı, genel olarak, özgürlüğü, kendi kendisini özünde sonsuz olarak bulan ve bilen öz bilinci, hem aklın hem de istemenin temeli olarak almaktadır. Felsefenin dönüm noktası olmuş olan kendinde aklın mutlaklığının bu kabul edilişı, modern zamanlardaki bu mutlak başlangıç noktası, kabul edilmek zorundadır. Hatta, Kant'ın felsefesinin yetersiz olduğı bilinse bile, ondaki bu özellik yadsınmamalıdır.⁴⁵

Hegel'e göre, Kant'ın estetik ve teleolojik yargı güçlerini ele aldığı *Yargı Gücünün Eleştirisi* başlıklı eseri bu konu için, hem eğitici hem de dikkat çekicidir. Kant, organik ve canlı olanın kavramına, kendileri aracılığıyla yaklaştığı güzel doğa ve sanat nesnelere, doğanın amaçlı ürünlerini, bunları yalnızca sübjektif olarak yargılayan bir düşünce bakış açısından ele almaktadır.⁴⁶ Dolayısıyla, sübjektif ya da tikel güzellik ve objektif ya da tümel güzellik durumu ortaya çıkmaktadır. Tümel güzellik, nesnedir. Herkesin sahip olabileceğı, derinliğine olmayan bir anlayıştır. Tikel güzellik ise sübjektif veya öznedir. Tek tek kişilerin, derinliğine olan anlayışlarını ifade etmektedir.

Hegel'in düşüncesine göre, Kant, estetik yargı gücünü, ne kavramlar yeteneğı olan anlama kabiliyetinden ne de duyusal sezgi ve onun çok çeşitliliğinden çıkan bir şey olarak değil, ama anlama yeteneğı ile hayal gücünün özgür oyunundan çıkan bir şey olarak yorumlamaktadır. Bilgi kabiliyetlerinin bu uyumunda, nesne özneye ve onun hoşlanma ve haz duygusuna bağlanmış hale gelmektedir.⁴⁷

Söz konusu haz ve hoşlanma duygusu, bütün ilgilerden bağımsız olmalıdır. Bir anlamda iştah yeteneğimizle her hangi bir bağlantı taşımamalıdır. İşte, şayet bu ilgiye, örneğın merak ilgisine ya da duyusal ihtiyacımız adına duyusal bir ilgiye, sahip olma ve kullanma arzusuna sahipsek, o zaman nesnelere bizim için kendi adlarına önemli değildirler, ama yalnızca ihtiyacımızdan dolayı önemlidirler. Bu nedenle, Kant, güzel ile ilgili durumun bu türden olmadığını ileri sürmektedir. Estetik yargı, harici varlığa özgür ve bağımsız olarak var olmasına imkan tanır ve kendi adına nesnenin karşılık geldiğı bir hoşlanma ve haz çıkar ki, burada hoşlanma ve haz, nesnenin kendi amacını kendinde taşımasına izin verir.⁴⁸

Diğer bir yandan, Hegel'e göre, Kant, güzelin, bir kavram olmaksızın, yani anlama yeteneğının bir kategorisi olmaksızın, bir evrensel hoşlanma nesnesi olarak önümüze konan şey olması gerektiğini ileri sürmektedir. Güzeli değerlendirmek, kültürel ve eğitilmiş bir tını gerektirir ve eğitilmiş

⁴⁴ Hegel, *Aesthetics*, s. 56.

⁴⁵ Hegel, *Aesthetics*, s. 56.

⁴⁶ Hegel, *Aesthetics*, s. 57.

⁴⁷ Hegel, *Aesthetics*, s. 58.

⁴⁸ Hegel, *Aesthetics*, s. 58.

olmayan bir insan, güzel yargısına sahip değildir. Çünkü, bu yargı tümel ya da nesnel geçerlilik iddiası taşır.⁴⁹

Bir başka açıdan ve üçüncü olarak, güzel, nesnede her hangi bir amaç sunumu olmadan amaçlılığın algılanması ölçüsünde biçimine sahip olmalıdır. Dolayısıyla, güzel, bu şekilde bize amaçlılık olarak görünmektedir. Sonlu amaçlılıkta, amaç ve araç, bir birine harici ya da dışsal kalır, çünkü amaç kendi gerçekleşmesinin malzemesi ile dahili temel hiçbir bağlantı taşımamaktadır. Diğer taraftan, güzel, kendinde amaçlı olarak bulunmaktadır. Bu amaçlılıkta araç ve amaç, amaçlılığın farklı yönleri olarak bir birlerinden ayrılmış görünmemektedir.⁵⁰

Son olarak veya dördüncü bir husus olarak, Hegel'e göre, Kant, güzel olanı ele alırken, onun bir kavram olmaksızın zorunlu bir hazzın ve hoşlanmanın nesnesi olarak kabul edilmesini sıkı bir biçimde savunmaktadır. Zorunluluk, soyut bir kategoridir ve iki yanın dahili temel bir bağıntısını göstermektedir. Diyalektik bir şekilde, eğer biri varsa ve o olduğu için diğeri de vardır. Kendi spesifik ya da özel karakteri içerisinde biri aynı zamanda diğeri de içermektedir. Sözelimi, nedenin, etki olmaksızın anlamsız olması bunun gibidir. Güzel olan, böyle bir hoşlanma duygusu uyandırma zorunluluğuna, kavramlarla, yani anlama yeteneğinin kategorileriyle her hangi bir bağıntı olmaksızın, bizatihi kendinde sahiptir.⁵¹

Schiller: Hegel'e göre, Schiller (1759- 1805) düşünmenin Kantçı sübjektifliğini ve soyutluğunu kırdığı, birliği ve uzlaştırmayı entelektüel biçimde hakikat olarak kavrayıp, onları sanatsal üretimde gerçekleştirme girişimini göze aldığı için, ona önemli saygın bir yer verilmelidir. Schiller, estetik yazılarında, sanata ve onun ilgisine, felsefe ile özel bağıntısına bakmaksızın, sadece iyi bir dikkat göstermekle kalmamış; aynı zamanda, sanat güzelliğine olan ilgisini felsefi ilkelerle karşılaştırmıştır. Dolayısıyla, o, yalnızca bu ilkedен yola çıkarak ve onların yardımıyla güzel olanın daha derin doğasına ve kavramına nüfuz etmeye çalışmıştır. Schiller, bu düşüncesi açısından eleştirilmiş ve özellikle Goethe'de ki, kavramın hiç bir zaman bozmadığı nesnellığe ve değişmez naifliğe kıyasla eksik ve kusurlu bulunmuştur. Onun, sanatın doğasına ilişkin yazılarının bir çoğu, *Estetik Eğitim Üzerine Mektuplar*⁵² adlı eserinde toplanmıştır.⁵³

Schiller'e göre estetik eğitim; eğilimin, duyusallığın, iç tepinin ve yüreğin geliştirilmesiyle, bunların kendilerinde rasyonel hale gelmelerini sağlar ve bu yolla akıl, özgürlük ve tinsellikte bunların soyutlanmalarından çıkar ve nihayetinde rasyonelleşmiş olan doğal öge ile birleşip, onun içerisinde ete ve kana bürünür. Bu nedenle, güzelin, rasyonel ve duyusalın karşılıklı oluşumu olduğu ve bu oluşumun da halis bir biçimde gerçek olduğu ileri sürülür.⁵⁴

⁴⁹ Hegel, *Aesthetics*, s. 58.

⁵⁰ Hegel, *Aesthetics*, s. 59.

⁵¹ Hegel, *Aesthetics*, s. 59, 60.

⁵² Söz konusu eser, Türkçeye de çevrilmiştir. Bkz. F.V. Schiller, *Estetik Üzerine*, Çev. Melahat Özgü, Kaknüs yay., İst. 1999.

⁵³ Hegel, *Aesthetics*, s. 61, 62.

⁵⁴ Hegel, *Aesthetics*, s. 62.

12. Sanat Türleri ve İçerikleri

Daha önce belki kısmen söylendiği üzere, Hegel'e göre, sanatın içeriğini idea, biçimini ise duyuşal maddenin şekillenmesi oluşturmaktadır. O halde, sanat, bu iki yanı uyum içerisinde sokmak ve özgür uzlaştırılmış bir bütünlüğe kavuşturmak durumundadır.⁵⁵

Sanatın içeriğine ait birinci yön soyut yöndür. Burada ilk nokta, sanatsal tasarım haline gelmek durumunda olan içeriğin, kendinde, böyle bir tasarıma bürünecek nitelikte olması gerektiği talep ya da arzudur. Aksi durumda kötü bir bileşim elde edilebilecektir. Çünkü, ancak bu durumda şekilciliğe ve harici sunuma kötü uyarlanmış bir içerik, bu biçime benimsetilmektedir ya da diğer bir ifadeyle, sanatsal olmayan malzemenin kendi doğasıyla uzlaşmaz biçim içerisinde, gerçekten uygun sunum tarzı bulması beklenmektedir.⁵⁶

İkinci yön ise somut yöndür. İkinci arzu ya da talep, sanatın içeriğinin kendinde soyut bir şey değil, somut bir şey olmasını gerektirir. Bununla birlikte, bu somutluk, duyuşal olanın tinsel ve entelektüel her şeyle karşıtlık içerisinde ve bu iki yanın yalın ve soyut olarak ele alınmasında somut olması anlamında somut değildir. Çünkü hem tinde hem de doğada halis olan her şey özünde somuttur. Evrenselliğine rağmen yine de kendisinde sübjektifliğe ve hususiliğe sahiptir. Söz gelişi, bu prensibe göre, Tanrı hakkında, onun yalın olarak bir ve bu sıfatla en yüksek varlık olduğunu söylersek, bununla mantıksallığın altındaki anlama yetisinin cansız bir soyutlamasını bildirmiş oluruz. Somut hakikati içerisinde bizzat kavranmayan böyle bir Tanrı, sanat için, özellikle de görsel sanat için bir içerik sağlamayacaktır. Bundan dolayı Yahudiler ve Türkler⁵⁷ (Müslümanlar) anlama yetisini, böyle bir soyutlamasına bile ulaşamayan Tanrılarını, Hıristiyanlıktaki gibi sanat yoluyla temsil edememişlerdir. Çünkü Hıristiyanlıkta, Tanrı, kendi hakikati içerisinde ve dolayısıyla baştan sona kendinde somut olarak, kişi (person) olarak, özne olarak ve daha yakından tanımlanırsa tin olarak ortaya konur. Onun tin olarak ne olduğu, yine de aynı zamanda bir olarak kendisinin farkında olan bir kişiler üçlemesi (a Trinity of Persons) şeklinde dini kavrayışa açık kılınmıştır.⁵⁸

Üçüncü yön de, soyut ve somutun beraber ele alınışıdır. Duyuşal bir biçim ve şekil, halis ve dolayısıyla somut bir içeriğe karşılık gelecekse, aynı şekilde kendinde tamamen somut ve tek, bireysel bir şey olmak zorundadır. Somut olanının, sanatın her iki yanına, yani bir anlamda, hem içerik hem de bu içeriğin sunumuna katılması, tam da her ikisinin bir biri ile bağdaşabileceği ve bir birine karşılık gelebileceği noktadır. Örneğin, insan

⁵⁵ Hegel, *Aesthetics*, s. 70.

⁵⁶ Hegel, *Aesthetics*, s. 70.

⁵⁷ Hegel, Müslümanlar olarak Türklerin, iyi bilindiği üzere, herhangi bir insan vb. resmini ve suretini hoş görmediğini belirtmektedir. Hatta, bu hususta, Hegel, J. Bruce'un aktardığı bir hadisi de zikrederek İslam Peygamberinin sünnetiyle bunun desteklendiğini belirtmektedir. Bkz. Hegel, *Aesthetics*, s. 42. Ayrıca, Hegel, Müslümanların sanatla olan ilişkisini de Müslüman şiiri başlığı altında Celaledin-i Rumi ve Hafız'ın şiirlerini irdelemek suretiyle ortaya koymaya çalışır. Hegel, *Aesthetics*, s. 368 vd.

⁵⁸ Hegel, *Aesthetics*, s. 70.

bedeninin doğal şekli kendinde somut olan tını sergileme ve tını kendi kendisi ile uyum içerisinde gösterme yeterliliğinde olan, tam da böyle dulusal biçimde somut bir şeydir.⁵⁹

Hegel'e göre, bilimimiz kendi tamlığı içinde üç esas kesime bölünmüştür.

1. Sanat güzelliği ideası veya ideali.
2. İdealin sanat güzelliğinin tikel biçimleri yönünde gelişimi.
3. Tek tek sanatlar sistemi.⁶⁰

1. Sanat güzelliği ideası veya ideali: İlk umumi bir kısım elde ederiz. Bu içeriğinden ve konusundan dolayı hem ideal olarak evrensel sanatsal güzellik ideasına, hem de aynı zamanda idealin bir yandan doğa ile öte yandan sübjektif sanatsal üretim ile yakın bağlantısına sahiptir.

Böyle bir idea, gerçekten mutlak hakikatin kendisidir. Ancak, bu hakikat, henüz kendi nesnelleşmiş evrenselliği içerisinde olmayan bir hakikattir. Oysa, sanat güzelliği olarak idea, temelde ideayı cisimleştirmeye ve açığa vurmaya (reveal) adanmış, hem temelde bireysel gerçeklik olma, hem de bir bireysel gerçeklik şekillenmesi olma niteliğine sahip ideadır. O halde, idea ve onun somut bir gerçeklik olarak şekillenmesi, eksiksiz bir biçimde bir birine tam uygun kılınmalıdır. Böyle ele alındığında ideanın kavramına göre şekillenen gerçeklik olarak idea, bir ideal olmaktadır.⁶¹

Bununla birlikte, biri diğeri ile hakiki bir biçimde uyum içerisinde olan idea ve sunum, ideaya verilen şeklin kendinde mutlak olarak hakiki şekil olması anlamında, ancak en yüksek sanatta bulunmaktadır. Zira, bu şeklin ifade ettiği ideanın içeriği bizzat, hakiki ve halis içeriktir. Önceden de vurgulanmış olduğu üzere, ideanın kendinde ve kendisi aracılığı ile somut bir bütünlük olarak belirlenmek ve dolayısıyla kendisinin dışsal görünüşteki hususileşmesinin ve belirleniminin ilkesini ve ölçüsünü kendi içinde taşımak zorunda olması bununla bağlantılıdır. Söz gelişi, Hıristiyan hayal gücüne göre, Tanrı'nın kendisi eksiksiz bir biçimde kendisinde tını olarak bilindiği için, Tanrı insan biçiminde ve bu biçimin tinsel ifadesi içerisinde tasarımılanabilme yeterliliğindedir. Belirlenmişlik, adeta görünüşe doğru giden bir köprüdür. Bu belirlenmişliğin, ideanın kendisinden taşınan bir bütünlük olmadığı, ideanın kendi kendini belirleyici ve kendi kendini hususileştirici olmadığı yerde, idea soyut kalmaktadır ve kendi belirlenmişliğini ve dolayısıyla kendi özel ve tek uygun görüş tarzı için gerekli ilkeyi kendinde değil, kendisinin dışında bulmaktadır. Öyleyse, hala soyut olan ideanın kendisi tarafından konulmamış, kendisine harici kalmış bir şekli vardır. Diğer taraftan, özünde somut idea, görünüş tarzının ilkesini kendi içerisinde taşır ve bu yüzden kendi özgür şekillendiricisi olur. Böylece, yalnız hakiki biçimde somut idea kendi hakiki şekillenmesini meydana getirir ve bu iki şeyin karşılıklılığı da bir idealdir.⁶²

⁵⁹ Hegel, *Aesthetics*, s. 71.

⁶⁰ Hegel, *Aesthetics*, s. 73.

⁶¹ Hegel, *Aesthetics*, s. 73.

⁶² Hegel, *Aesthetics*, s. 74, 75.

2. İdealin sanat güzelliğinin hususi formları yönünde gelişimi (Düşüncedeki sanat fikrinin pratiğe yönelmesi): İkinci olarak, sanatsal güzellik kavrayışından çıkıp gelişen hususi bir kısım vardır. Bu kavrayışta içerilen temel ayrımlar, sanatsal şekillenmenin hususi biçimleri dizisi içerisinde açılım kazanır.⁶³

Söz konusu bu idea, somut bir birlik olduğu için, bu birlik, ancak ideanın hususileşmelerinin açılım kazanması ve sonra da uzlaştırılması yoluyla sanat bilincine girebilir. Bu gelişim sayesinde, sanatsal güzellik hususi bir evreler ve biçimler bütünlüğü kazanır. Burada ideanın kendi şekillenmesiyle girdiği üç bağlantıyı irdelemek gerekmektedir.

a. İlk olarak, hala belirlenmemişliği ve bulanıklığı içindeki ya da kötü ve hakir olmayan belirlenmişliği içindeki idea (sembolik sanat), sanatsal şekillerin içeriği kılındığı zaman, sanat başlar. İdea, belirlenimsiz olduğu için, idealin talep ettiği bireyselliğe henüz kendisinde sahip değildir. Onun soyutluğu ve tek yanlılığı, şeklini de harici olarak kusurlu ve keyfi bırakır. İlk sanat biçimi, hakiki bir sunum yeterliliğinden ziyade bir salt resmetme arayışıdır. İdea, biçimi kendinde bile bulmamıştır ve dolayısıyla bunu ele geçirmek için çabalama ve mücadele etme düzleminde kalır. Bu biçim, genelde sembolik sanat biçimi diye adlandırılmaktadır. Bu biçim içerisinde, idea, şeklini kendi dışında; şekillenme sürecinin kendisinden başladığı ve görünüşü bakımından, bu sürecin kendisine bağlandığı doğal duysal maddede bulmaktadır. Bu biçim, aslanın güç anlatımını taşımasındaki gibi, soyut bir karakteristikle de ilgili olabilmektedir. Hegel'e göre, bu sanat biçimi Doğu'nun sanatsal panteizminin⁶⁴ de ayırt edici bir özelliği olabilmektedir. Bu sanat biçimi, tuhaf ve zevksiz olabildiği gibi, gizemliliği ve yüceliğiyle de sembolik sanatın temel niteliğini taşımaktadır.⁶⁵

b. İkinci sanat biçimi olan klasik sanat biçiminde, sembolik biçimin ikili kusuru ortadan kaldırılır. Sembolik sanat biçimi, kısmen de olsa kusurludur. Çünkü, 1. Bu şekil içerisinde, idea, yalnızca belirlenimsiz veya soyut biçimde belirlenimli olarak bilince sunulur. 2. Bu sebepten dolayı da anlamın ve şeklin karşılıklılığı daima kusurdur ve tamamen soyut kalmak zorundadır. Klasik sanat biçimi ise, Hegel'e göre, bu ikili kusuru temizler. O, tam da hakiki doğası içindeki ideaya uygun gelecek şekil içerisinde ideanın özgür ve tam uygun bedenleşmesidir. Bundan dolayı, bu idea, bu şekilde özgür ve eksiksiz uyum içerisine girebilir. Bu yüzden klasik sanat biçimi tamamlanmış idealin üretimini ve görünümünü sağlayan ve onu gerçekten gerçekleştirmiş olarak sunan ilk biçimdir.⁶⁶

Buna rağmen, klasik sanat içerisinde kavramın ve gerçekliğin uyumu, tamamen biçimsel bir anlamda, yani bir içerik ile bu içeriğin harici şekillenmesi arasındaki bir karşılıklılık anlamında ele alınmalıdır. Bizzat ideal ile ilgili olarak bundan daha fazlası söz konusudur. Aksi halde, tasarımın amacını ve içeriğini kuran her doğa tasviri, her dış görünüş, çevre,

⁶³ Hegel, *Aesthetics*, s.73.

⁶⁴ Hegel, burada olduğu üzere sanat panteizminden de söz eder. Buna zaman zaman Doğu'nun sanatsal panteizm demektir. Daha geniş bilgi için bkz. Hegel, *Aesthetics*, s. 364 vd.

⁶⁵ Hegel, *Aesthetics*, s. 75, 76.

⁶⁶ Hegel, *Aesthetics*, s. 77.

çiçek, manzara vb. içerik ve biçim arasındaki böyle bir uyumdan ötürü hemen klasik olmaktadır. Bunun tersine, klasik sanatta içeriğin özelliği, onun bizzat somut idea olmasından ve böyle olmakla da somut biçimdeki tinsel olmasından ibarettir. Zira, yalnız tinsel olan, hakikaten içsel kendiliktir. Bunun sonucu olarak, böyle bir içeriğe uygun düşmesi için, doğadaki kendinde ve kendisi için tinsel olanı keşfetmeye çalışmak gereklidir.⁶⁷

c. Hegel'de üçüncü sanat biçimi, romantik sanat biçimidir. O, idea ile onun gerçekliğinin tam bileşimini yeniden iptal eder ve daha yüksek bir biçimde olmak üzere, sembolik sanatta yenilmez kalan iki yanın ayırımına ve karşıtlığına geri döner. Klasik sanat biçimi, sanat gösteriminin başarabileceğinin en üst noktasına ulaşmıştır ve eğer onda kusurlu olan bir şey varsa, kusur tam da sanatın kendisi ve sanat alanının sınırlılığıdır. Bu klasik ilkeyi terk ederek, romantik sanat biçimi, klasik sanatın bölünmez birliğini ispat eder. Çünkü, romantik sanat biçimi, klasik sanat biçiminin ve onun ifade tarzının ötesine ve üzerine çıkan bir içerik kazanmıştır.⁶⁸

Bu üçüncü evrede, Hegel'e göre, sanatın konusunun tinsel biçimde dahili olana tinsellik olarak iletilmek durumunda olan özgür, somut tinsellik olduğu görüşüne bağlanabiliriz. Bu konuya uygunluk içinde, sanat, duyusal yönüyle iş göremeyecektir.⁶⁹

Öte yandan, romantik sanat, her sanat gibi kendi ifadesi için harici bir ortama gerek duyar. Tinsellik harici dünyadan ve onunla dolaysız birlikten kendisine geri çekilmiş olduğu için, şeklin duyusal hariciliği, bu sebepten ötürü, sembolik sanattaki gibi önemli olmayan ve gelip geçici bir şey olarak kabul edilir ve betimlenir.⁷⁰

Öyle görülüyor ki, bu noktada Hegel'in benimsemiş olduğu sanat türünün de romantik sanat olduğu ifade edilebilmektedir.

İşte tüm bunları Hegel, sanat alanı içerisinde ideanın kendi şekliyle üç bağıntısının, yani sembolik, klasik, romantik sanat biçimlerinin genel karakteri olarak ele almaktadır. Bu üç biçim, hakiki güzellik ideası olarak ideale ulaşmaya çabalamaktan, ona ulaşmaktan ve onu aşmaktan ibarettir.⁷¹

3. Üçüncü olarak, sanatsal güzelliğin bireyselleşmesini irdelemek durumunda olan son bir kısım vardır ki o da, tek tek sanatlar sistemidir. Çünkü, sanat kendi ürünlerinin duyusal gerçekleşmesine doğru ilerler ve kendisini tek tek sanatlar ile bunların cinsleri ve türlerinin bir sistemi içerisinde tamamlar.⁷² Hegel, tek tek sanatları ya da tikel sanatları da üç kısmıda ele almaktadır.

a. Tek tek sanatların ya da tikel sanatların (the particular art) ilki, bir güzel sanat olarak mimaridir. Mimarinin görevi (task), harici inorganik doğayı, sanata uygun harici bir dünya olarak tin ile aynı kökten gelecek şekilde işlemekten ibarettir. Onun malzemesi, mekanik ağır bir kütle ola-

⁶⁷ Hegel, *Aesthetics*, s.77, 78.

⁶⁸ Hegel, *Aesthetics*, s. 79.

⁶⁹ Hegel, *Aesthetics*, s. 80.

⁷⁰ Hegel, *Aesthetics*, s. 80, 81.

⁷¹ Hegel, *Aesthetics*, s. 81.

⁷² Hegel, *Aesthetics*, s. 73, 82.

rak dolaysız haricilik içerisindeki maddelerin kendisidir. Onun biçimleri de soyut anlama yeteneğinin bağıntılarına göre düzenlenmiştir. Yani, simetri bağlantılarına göre düzenlenmiş inorganik doğa biçimleri olarak göze çarpmaktadır. Bu malzeme ve bu biçimler içerisinde, somut tinsellik olarak ideal gerçekleştirilemez. Bundan dolayı, yapı sanatının temel modeli, sembolik sanat biçimidir. Zira, mimari, Tanrı'nın yeterli gerçekliğine yolu açan ilk sanattır. Ayrıca, o, Tanrı'nın hizmetinde, nesnel doğayı sonluluk ormanından ve rastlantının ucubeliğinden kurtarmaya çalışmak için onun üzerinden köle gibi didinip durur. Bundan dolayı, mimari, Tanrı'ya bir mekan açar. Onun harici çevresini teşekkül ettirmektedir. Tinin ve onun kendi mutlak nesnelere yöneliminin iç sükunetinin mekanı olarak, Tanrı için tapınak inşa eder. Mimari, tufana, yağmura, fırtınaya karşı koruyucu olarak cemaatin toplanması için etrafı kapalı bir mekan kurar ve toplanma isteğini, harici bir biçimde olsa bile, sanatsal bir şekilde açığa vurur. Mimari bu anlamı kendi malzemesine ve biçimlerine az ya da çok etkili biçimde dahil etmektedir.⁷³

b. Tikel sanatların ikincisi olarak Hegel, heykel sanatını görür. Hareketsiz kütleye çarpan ve nüfuz eden bireyselliğin şimşek çakışı gibi Tanrı'nın kendisi, mimarinin sonucunda oluşan bu tapınağa girmektedir. Böylece, sonsuz ve hiç de simetrik olmayan tinin kendisinin biçimi yoğunlaşır ve cisimsel bir şeye şekil verir. İşte heykel sanatının görevi budur.⁷⁴

c. Bu noktadan sonra gelen ve tikel sanatların üçüncüsü olarak, mimarinin kurduğu ve heykel sanatının onun içerisine Tanrı'yı yerleştirmesinden sonra, Tanrı, duysal biçimde bu sanat alanlarında toplulukla karşı karşıya gelir. İşte, Hegel'e göre, Tanrı'nın kendi evinde toplulukla karşı karşıya geldiği ilk sanat resimdir.⁷⁵

Tikel sanatın içerisinde ifade edilebilecek ikinci sanat, resme karşıt olarak müziktir.⁷⁶ Bu sanat içerisindeki üçüncü ve son sanat, en tinsel sunum olan şiir sanatıdır. Yani üçüncü sanatı, şiir sanatında aramak gerekmektedir.⁷⁷

Şu halde, Hegel'e göre, bütün sanatları tek tek veya tikel sanatların birleşik bütünlüğü olarak ele almak mümkündür. Yani, harici mimari sanatı, nesnel heykel sanatı ve sübjektif resim, müzik ve şiir sanatları gibi. Dolayısıyla, sanat biçimleri sembolik, klasik, romantiktir. Sanat türleri ise mimari, heykel, resim, müzik ve şiirdir. Burada bir sanat türünün (örneğin heykel) bir sanat biçiminin (örneğin klasik) gerçekleştiği tam uygun tarz olduğunu bildiren bir anlam vardır. Ama hiçbir sanat biçimi, tek bir sanat türünde, bütünüyle gerçekleşmiş değildir. O, diğerlerini gerektirir.⁷⁸ Yani diyalektik bir durum söz konusudur ve diyalektik olarak her biri bir diğerini gerektirmektedir.

⁷³ Hegel, *Aesthetics*, s. 84.

⁷⁴ Hegel, *Aesthetics*, s. 84.

⁷⁵ Bkz. Hegel, *Aesthetics*, s. 85, 87.

⁷⁶ Bkz. Hegel, *Aesthetics*, s.87.

⁷⁷ Bkz. Hegel, *Aesthetics*, s. 88.

⁷⁸ Hegel, *Aesthetics*, s. 82.

13. Sanatın/Estetiğin Din İle Münasebeti

Hegel'e göre, sanat, din ve felsefe, Mutlak ile ya da Mutlak Tin ile ilgilendir. Yani mutlak olarak Tanrı, üç tinsel etkinliğin tamamının içeriğini ve konusunu oluşturmaktadır. Dolayısıyla, her şeyden önce felsefeyle birlikte, sanat ve din ortak bir alan olarak Mutlak Tinin alanıyla ilgilenmeleri açısından eşdeğer bir işlev üstlenmiş olmaktadır.⁷⁹

Nitekim, Hegel'e göre Mutlak Tin felsefesi üç ana bölümden müteşekkildir. Bunlar, sanat felsefesi, din felsefesi ve salt felsefe ya da felsefi felsefedir. Bu üç bölümde de diyalektik bir gelişim söz konusudur.⁸⁰ Biri olmadan öbür diğeri olmamaktadır ya da biri diğeri gerektirmektedir. Dolayısıyla, böylece sanattan nasıl dine geçildiğine ve dinden de felsefeye geçişin nasıl olduğunu ortaya koymak, Hegel diyalektiğinin önemli bir işlevidir.

Denilebilir ki, her şeyden önce Hegel için, sanatın, dinin ve felsefenin en önemli ödevi ya da amacı, Tinin ya da Mutlak Ruh olan Geist'in en yüksek anlatımını yapmaktır.⁸¹ Ancak, böyle bir amaçlılıkta, bu alanlar arasında da bir hiyerarşi ya da düzen söz konusudur. Hegel'e göre, din, sanatla felsefe arasında yer almaktadır. Çünkü, ona göre din ya da dini bilinç Mutlak olana ulaşmada ara bir yoldur. Dolayısıyla, sanatla elde edilen birikim dinle birlikte Mutlak olana ya da Onun tasarımına ulaşmaya imkan sağlamış olmaktadır.⁸² Aslında, Hegel'e göre, sanat alanında elde edilen birikimler de dinle ilintilidir. Zira, bu anlamda sanat, Tanrı'sal niteliklerin temaşa alanına giren hususların tahayyül ve temaşa ile canlılık kazandığı bir yerdir.⁸³

Demek oluyor ki, Hegel'e göre, sanat, Ruh'un tahayyül alanıdır. Sanat eserinde Tanrı doğrudan temsil edilmese bile, dinin ya da Tanrı'nın putsal, yani görgüsel ve duyumsal olarak ifade edilmesi söz konusudur.⁸⁴ Belki de Hegel'in sanatla din arasında münasebet kurduğu en hassas nokta burasıdır. O halde, Tanrı'nın putsal temsil edilmesi ne demektir?

Hegel'e göre, duygunun nesnelleşmesi, objektifleşmesi ve somutlaşması sanatta olmaktadır. İnsanın sübjektif şuurundaki din ve Tanrı idesi ve tasavvuru, resim, heykel, şiir ve musiki gibi sanatlarda tezahür etmektedir. Dolayısıyla, Hegel'e göre, Tanrı'nın bir imaj olarak tasavvuru, sanatın Ruh'u tahayyülü sonucu oluşan putsal temsilini ifade etmektedir. Nitekim Hegel'e göre Tanrı, dinin, bilimin, felsefenin ve sanatın konusudur. Bu anlamda, Tanrı duygu planında put, sezgi ve temsilde ise Tanrı ya da Rab, kavramda ya da Ruh felsefesinde Mutlak veya Mutlak Ruh olarak tasavvur

⁷⁹ Bkz. Hegel, *Aesthetics*, s. 91, 94, 101.

⁸⁰ Bkz. Hegel, *Aesthetics*, s. 94 vd.

⁸¹ Bkz. Hegel, *Aesthetics*, s. 94, 100, 101.

⁸² Bkz. Hegel, *Aesthetics*, s. 101.

⁸³ Bkz. Naim Şahin, *Hegel'in Tanrısı*, Çizgi Kitapevi, Konya 2001, s. 93; Ayrıca Hegel'in hem konuya ilişkin hem de genel anlamda Tanrı anlayışı ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Mehmet Bayrakdar, *Din Felsefesine Giriş*, Fecr Yayınevi, Ankara 1997, s. 55 vd.; Naim Şahin, 'Din Felsefesi Açısından Hegel'in İslam'a ve İslam'ın Tanrısına Genel Bir Bakışı', SÜİFD, X, s. 279-297; Raymond Vancourt, 'Hegel'e Göre Tanrı'nın Varlığıyla İlgili Kanıtların Anlamı', çev. Zeki Özcan, UÜİFD, II, s. 233-242.

⁸⁴ Bayrakdar, *Din Felsefesine Giriş*, s. 66.

edilmektedir. İşte, duygu planında Tanrı, sanat tarafından put olarak tasavvur edilmiş olmaktadır.⁸⁵

Hegel, bu noktada, sanatla dinin icra ettikleri fonksiyonlar açısından da bir münasebetinin var olduğuna işaret etmektedir. Ona göre, dinde yaratıcı olarak Tanrı varken, sanatta ise sanatkar bulunmaktadır. Din, duygu, sezgi ve temsilden oluşurken, sanat da aynı şekilde duygu, sezgi ve temsille icra edilmektedir. Din ve sanat bunlara konu olması yanında, dindarlarca bu duygu, algı ve yorumlarla yaşanmaktadır. Sanat eserleri mevzu bahis olduğunda ise, sanatkarın, hem sanat eseri bunlarla ifade edilir hem de sanatseverler bu eserleri söz konusu niteliklerle algırlar. Yine dinin cemaati olduğu gibi sanat da sanatseverler topluluğuna sahiptir.⁸⁶

Görüldüğü üzere, Hegel, zaman zaman din sanat münasebetinin ötesinde bu iki sahanın özdeşliğinden dahi söz etmektedir. Hatta, 'sanatın alanı dindir'⁸⁷ diyerek, bir anlamda sanatın dinin içeriğine ya da dinin yaşatmış olduğu fonksiyona sahip olduğunu savunmaktadır.

Şu halde, tüm sanatlar göz önüne alındığında, Hegel'e göre, bunların hem alan ve konu olarak, hem içerik hem de icra ettikleri fonksiyon olarak dinden ayrı, uzak hatta farklı olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle, ona göre, din ve sanat farklı farklı açılardan ortaya koydukları eserler ve ürünlerle aynı amaç ve hedefte buluşmaktadırlar. Yani, her ikisi de aralarında ayrılığa düşmedikleri sürece, bu şekilde karşılıklı olarak sonuçta birbirleriyle bütünleşirler. Her ikisinin diyalektik bir ilişkisi söz konusu olduğundan dolayı da, ne dinsiz sanat olabilir ne de sanatsız din olabilir. Ama en önemlisi, Hegel'e göre, dinsiz sanatın var olamayacağı ve sanatın, dini içeriğin objektifliğinden, somutluğundan ve temsilinden başka bir şey olmadığıdır.⁸⁸

Sonuç olarak, felsefe ya da din felsefesi geleneği içerisinde din sanat arasında nasıl bir ilişki söz konusudur denildiğinde; ya sanattan dine ya da dinden sanata olmak üzere iki tür ilişkiden bahsedilmektedir.⁸⁹ Bu bağlamda, Hegel'in sanattan dine yönelik bir ilişkiyi konu edindiğini söylemiz mümkündür.

Değerlendirme ve Sonuç

Buraya kadar ele aldığımız düşüncelerine göre, Hegel, doğada güzellik diye bir şeyin olabileceğini yadsımazken sanattaki güzelliğin çok daha üstün olduğunda ısrarcı olmaktadır. Çünkü sanatsal güzellik tinin dolaysız ürünüdür. O, tinin kendisinin kendine belirsizdir ve tin ile ürünleri doğa ile

⁸⁵ Bkz. Hegel, *Aesthetics*, s.103, 104; Bayrakdar, *Din Felsefesine Giriş*, 63, 66.

⁸⁶ Bkz. Hegel, *Aesthetics*, s. 104; Bayrakdar, *Din Felsefesine Giriş*, 66. Ayrıca, Hegel'in bu konudaki Tanrı tasavvuru ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. G.W.F. Hegel, *Lectures On The Philosophy Of Religion*, Ed. Peter C.Hodgson, Translated by R.F.Brown, P.C.Hodgson and J.M.Stewart, University Of California Press, London 1988, s. 134, vd.

⁸⁷ Hegel, *Aesthetics*, s. 103.

⁸⁸ Hegel, *Aesthetics*, s. 103, 104.

⁸⁹ Bkz. Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, s. 94; Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk yay., İzmir 1992, s. 288.

görüngülerine üstündür. Dolayısıyla, Hegel, sadece bu açıdan dikkatini sanattaki güzellikle sınırlamaya çalışır.⁹⁰

Ayrıca, daha önce belirtildiği üzere, Hegel, bu konuda, Kant'ın fikirlerine de katılmaz. Hegel, Kant'ın tersine, sanatın varoluşun hakikatini (varoluşu görünüşe dönüştürme yoluyla) verebildiğini düşünmektedir. Yani, sanat yapıtı, salt varoluşa göre daha yüksek bir hakikatin taşıyıcısıdır. Bu nedenle de, Kant'ta doğa güzelliği, sanat güzelliğine üstün tutulurken, Hegel'de estetik temsil etme doğal olanın hakikatini oluşturmaktadır. Yani, estetik temsil etmede ve duyumlanabilir doğal kabuğunda kapalı bulunan içerikte kendini gösterir ya da açığa vurur.⁹¹

Hegel'le Kant'ı karşılaştırmamız gereken bir başka konu da, Kant için sanat yapıtından duyulan estetik haz, saf arı bir haz olmadığı noktasıdır. Çünkü sanat yapıtı üzerine verdiğimiz yargıda kaçınılmaz olarak bu yapıtın üretilmesinde takip edilen niyetli amaçlılığın göz önüne alınmış olması söz konusudur. Yani, Kant için sanat yapıtının kusuru, onda sanatçıyı, onun kişiliğinin, niyetlerinin izlerini görmemizdir. Hegel için ise, tersine, sanat yapıtının kusuru, üretenin etkinliği ile bir seyirci olarak ben'in etkinliği arasında bir ekran rolü oynaması, yapımında kullanılan emeği gizlemesidir. Kısacası, Hegel, estetik alanında asıl önemli olanın, sanat yapıtından çok, sanatsal etkinlik olduğunu belirtmektedir.⁹² Yani, Hegel'e göre, sanatın görevi, ideayı, dolaysız sezgiye, düşünce ya da soyut tinsellik biçiminde değil, duyusal biçimde sunmaktır.⁹³

Hegel, bu konuda, sanat çalışmalarına da değinir. İlk önce simgesel sanatı ele alır. O, gizem havası olan bir sanattır. Bu, eski Mısırlılar arasında bulunmaktadır. Mısır, gerçekte yerine getirmeye yeteneksiz olsa da, tinin kendini yorumlamasını tinsel bir görev olarak önüne koyan simge ülkesidir ve Hegel, sfenkste simgeselin kendisinin simgesini bulur. O bir anlamda, nesnel bilmedir. Ona göre, simgesel sanatın yeri insanlığın erken çağlarıdır.⁹⁴

İkinci olarak tinsel ya da düşünsel içerik ile duyusal biçimi uyumlu birliğe kaynaştıran sanat tipi söz konusudur. Bu sanat tipi klasik sanattır. Klasik sanatta tin, duyusal tenselleşmesi yönüyle insan bedeni olan öz bilinçli kişisel tin olarak somut biçim altında tasarlanır. Bu sanat tipinin baskın yanı insan biçimsel oluşudur. Tanrılar yalnızca yüceltilen insanlardır. Önde gelen klasik sanat türü ise, heykeldir.⁹⁵

Eğer estetik bilinci, Tanrı'nın öz belirliğinde bir evre olarak ya da insanın Tanrı üzerine gelişen bilgisinde bir düzey olarak düşünecek olursak, o zaman romantik sanat en yüksek sanat tipidir. Hegel'in de benimsediği sanat tipi budur. Öbür yandan, romantik sanat, estetik bilinçten dini bilince geçiş noktası sağlar.⁹⁶

⁹⁰ Compleston, *Felsefe Tarihi*, s.72.

⁹¹ Tülin Bumin, *Hegel*, Ara yay. İst. 1987, s.107.

⁹² Bumin, *Hegel*, s. 107, 108.

⁹³ Bumin, *Hegel*, s. 72.

⁹⁴ Bkz. Hegel, *Lectures On The Philosophy Of Religion*, s. 321 vd.; Stace, *The Philosophy of Hegel*, s. 453, 461

⁹⁵ Bumin, *Hegel*, s. 73; Stace, *The Philosophy of Hegel*, s. 459.

⁹⁶ Bumin, *Hegel*, s. 74; Stace, *The Philosophy of Hegel*, s. 462, 463.

Hegel'e göre, sanatın ya da estetiğin din ile iki yönden ilişkisi söz konusu olmaktadır. İlki, her ikisi de Mutlakla ilgilenmekle aynı konuyu ya da içeriği ele almış olmaktadır. Her iki alan da Mutlak Tanrı veya Tanrı'ya hizmet eden alanlardır. İkincisi ise, sanat ya da estetik işlevi ve fonksiyonu sonucunda dine geçişi hazırlamış olmaktadır. Yani, sanat ya da estetik dine yöneltmektedir. Disiplin olarak bu alanın ardından din felsefesine geçiş yapmak gerekmektedir.

Hülasa, Hegel'e göre, simgesel (sembolik), klasik ve romantik sanatların amacı, dini hazırlamaktır. Ona göre, sanat, bir yönüyle dinle aynı içeriğe sahip olmakla dinle özdeş kabul edilmekte, diğer yönüyle de, icra ettiği fonksiyonları ve işleviyle dine yönlendiriyor ya da dine bu şekilde hizmet ediyor olarak telakki edilmektedir. Dahası, sanata bir başka yönüyle de insanı dine ve buradan da felsefeye ulaştıran bir nitelik atfedilmektedir. Böylece, sanat, kaçınılmaz bir şekilde dinle sıkı bir ilişki içine girmiş olmaktadır. İşte bu noktadan sonra, yani bu sanatlardan sonra ya da bu aşamadan sonra Hegel'in din felsefesine bir geçiş başlamaktadır. Dolayısıyla, Hegel'e göre, tüm bu sanatlar nihayetinde din felsefesine bir zemin hazırlamış olmaktadır.

Kant'ın Kötülük Anlayışı ve Teodise Eleştirisi

M. Kazım Arıcan*

Özet

Bu çalışma, felsefe, din felsefesi ve teoloji geleneklerinin en zor ve tartışmalı sorunu konu edinmektedir. Bu sorun, kötülük sorunu/problemi ve onu anlama ya da izah etmedir. Bu soruna karşı geliştirilen izahlar ya da teodiseler sürekli tartışma konusu edilmiştir.

İşte bu makale, daha özeldede kötülük problemi ve teodise çabalarını Kant merkezli ele almaktadır. Kant'ın kötülük anlayışı ve felsefi teodise teşebbüslerine yönelik eleştirileri bu çalışmanın ana temasını oluşturmaktadır. Zira Kant, teodise teşebbüslerine en ciddi karşı çıkışı gösteren filozoflar arasında yer almaktadır. Ayrıca bu bağlamda kısmen Leibniz felsefesine ve onun teodise anlayışlarına da başvurulacaktır.

Özet olarak, bu çalışmanın sınırları içerisinde Kant'ın teodise çabalarını niçin başarısız bulduğu üzerinde durulacak ve kötülük probleminin de nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin analizleri ele alınmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kant, Leibniz, Kötülük, Teodise, Tanrı.

Abstract

This study draws upon one of the most difficult topics cutting across the fields of philosophy, philosophy of religion and theology. It is the problem of evil and the matter of its perception. The understandings or the theodicy of this issue have always been taken into discussion.

This paper studies the problem of evil and related works of theodicy in the light of Kant's approach. Kant's perception of evil and his criticisms of philosophical approaches to theodicy form the main focus of this work. Kant has been counted among the philosophers who were stood firmly and seriously against the attempts of theodicy. In addition, some references have been made to the philosophy of Leibniz and his understanding of theodicy in this regard.

In brief, this study attempts to reveal the reasons put forward by Kant about the failure of the attempts with regard to theodicy and his suggestions and analysis on how the problem of theodicy should be understood.

Key Words: Kant, Leibniz, Evil, Theodicy, God.

Giriş

Bu çalışmamızda 18. Yüzyıl Alman filozofu Immanuel Kant'ın (1724-1804)¹ kötülük sorunu hakkındaki düşüncelerine ve teodise çabalarına

C.Ü. İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Öğretim Üyesi (karican@cumhuriyet.edu.tr).

¹ Burada esas olarak Kant'ın kötülük problemi ve bu çerçevede bu sorunun çözümüne ilişkin olarak özellikle teist düşünürler tarafından geliştirilen teodise konusuna yönelik eleştirilerini ortaya koymayı hedeflediğimizden dolayı, onun hayatına dair malumatlara girmek istemiyoruz. Üstelik Kant, felsefe geleneği içerisinde en çok tanınan filozoflardan birisi ol-

ilişkin eleştirisi üzerinde durulacaktır. Özellikle Kant'ın teodise eleştirisi, felsefe alanında önemli bir yer teşkil etmektedir. Dolayısıyla, onun hangi gerekçelerle ne tür eleştirilerde bulunduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

David Hume'u (1711-1776) hariç tutarsak, Kant, belki de Gottfried Wilhelm Leibniz'in (1646-1716) teodisesini göz önünde tutarak en dikkate değer teodise eleştirisi yapan filozofların arasında yer almaktadır. Üstelik Kant, doğrudan teodise eleştirisini konu alan bir makale de kaleme almıştır. Bu makale, 'On the Failure of All Attempted Philosophical Teodicies'² (Tüm Felsefi Teodise Teşebbüslerinin Başarısızlığı Üzerine) adını taşımaktadır. Bu yönüyle Kant'ın teodise eleştirisinin mahiyeti ve içeriği, neye göre ve hangi kaygılarla yapıldığının incelenmesinin önem arz etmektedir.

I. Kant'ın Kötülük Anlayışı

Kant'ın kötülük problemine ilişkin düşüncelerini analiz etmeden önce şunu vurgulamak gerekir ki, felsefe, din felsefesi ve teoloji geleneği içerisinde kötülük problemine ilişkin çok teferruatlı çalışmalar ortaya konmuştur ve halen de konulmaya devam etmektedir. Ne tür kötülük türleri bulunduğu ve bunlara ilişkin yaklaşımlar ciddi çabalarla incelenmiştir. Biz burada konunun sınırlarını aşacağı için söz konusu ayrıntılara girmeyip sadece bunlara dipnotta işaret etmekle yetineceğiz.³ Benzer şekilde, bu konu ile birlikte dikkate değer ve hatırlanması gereken diğer bir husus da, Kant'ın ahlak felsefesini, ahlak delilini, vazife/ödev ahlakını ve genel olarak ahlakı nasıl temellendirdiğidir. Bu hususla ilgili önemli ve yeterli çalışmalar bulunduğu ve onun bu yönü maksadımızı aştığı için bunlara da sadece atıfta bulunmakla yetineceğiz.⁴

Diğer taraftan, Galloway'nın haklı olarak vurguladığı üzere, şurası da unutulmamalıdır ki, kötülük problemi her insan için bir sorun olarak algı-

ması hasebiyle biyografisine dair fazlaca bilgiye gerek duyulmayan bir şahsiyettir. Yine de onun hayatına, sistemine ve felsefesine ilişkin olarak daha fazla bilgi için bkz. Immanuel Kant, *Religion Within The Limits Of Reason Alone*, Translated by Theodore M Grene and Hoyt H. Hudson, Harper&Brothers, New York 1960, Giriş Kısmı, s. xxvii vd.; Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem, İnkılap Kitapevi, İstanbul 1996; Frederick Compeston, *Kant*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul 1996; Mehmet Emin Erişirgil, *Kant ve Felsefesi*, sad. Akın Yeşilbaş, İnsan Yay., İstanbul 1997; Selim Kuş, *Kant'ın Felsefesinde Tanrı Anlayışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2003; Mustafa Yılmaz, *Kant'ta Aşkınsal Bir Varlık Olarak Tanrı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri (Sosyal Bilimler Enstitüsü) Bursa 2000.

² Bu makale Michael Despland'ın *Kant On History and Religion* adlı eserinin son kısmında ek olarak verilmiştir. Bkz. Michael Despland, *Kant On History and Religion*, McGill-Queen's University Press, Montreal and London 1973, içinde, s. 283-297.

³ Kötülük problemine ilişkin hem doğrudan hem dolaylı çalışmaları şu şekilde zikretmek mümkündür: Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise*, Vadi Yay., Ank. 1997; Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, Elis Yay., Ank. 2003; Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan Kitaplığı, İstanbul 2001; Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Ayışığı Kitapları, İst.1998; Necip Taylan, 'Din Felsefesinde Kötülük Problemi', MÜİFD, XI-XII; Mevlüt Albayrak, *İbn Sina ve Whitehead'da Tanrı Alem İlişkisi ve Kötülük*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2001; Charles Werner, *Kötülük Problemi*, Kaknüs Yay, İstanbul 2000.

⁴ Mehmet Aydın, *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı Ahlak İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1991; Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1992; Bedia Akarsu, *Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi*, İnkılap Yay., İstanbul 1999.

lanmamaktadır. Kötülüğün mevcudiyeti, kültür ve eğitim düzeyleri düşük insanlar için ciddi bir problem oluşturmamaktadır. Onlar evrende olup biten hadiseleri, bunların daha iyi ve düzen içinde nasıl olup olmayacağını sorgulamaya ihtiyaç duymazlar ve her şeyi olduğu gibi kabul ederler. Onlar için kötü ve düzensiz görünen durumların üstesinden gelebilmek için önemli olan şey, hayatta kalabilmeye çabalamak ve kötü görünen şeylerden olabildiğince kaçabilmek ya da onlara bulaşmadan onlardan uzak durabilmektir. Kötü olana ilişkin olarak onlarda bundan daha ötesini aşacak bir tavır ummak mümkün değildir. Söz gelişi, onların kötülüğün kaynağına dair bir sorgulamasını arzu etmek de saf dillik olacaktır. Çünkü insanlar, ancak düşünce seviyeleri yükseldikçe ve belli bir dünya görüşü oluşturduktan sonra kendi varlıkları ve alem hakkında ya da kötülüğün varlığına, kaynağına ve anlamına ilişkin böyle bir sorgulamaya girişebilirler.⁵

İşte böyle bir sorgulamaya girişen filozoflardan biri olarak Kant, kötüyü, insan iradesinin/istencinin eğilimlere uyması; iyiyi ise, insan iradesinin yalnızca ahlak yasasına uyması şeklinde tanımlamaktadır. O halde iradenin ahlak yasasına karşı alacağı konuma göre kötü ya da iyi durumu ortaya çıkmaktadır.⁶

Kant, ahlaki kötülüğün kaynağını insan tabiatına bağlar. Ona göre insanın tabiatında kötülüğe karşı bir eğilim bulunmaktadır. Bu eğilimler ona göre, bir arzunun ya da isteğin insanın gücü oranında sübjektifliğini ifade etmektedir. Kant'a göre, eğilim istidattan farklı bir husustur. Çünkü o, tamamen olmasa bile istidadın doğuştan gelen bir yönü olduğunu belirtmektedir.⁷

Öyle görülmektedir ki Kant, kötülük probleminin çözümünü doğal eğilimler ile irade/istenc arasındaki ilişkinin doğru düzenlenmesinde aramaktadır. Bu hususa ilişkin olarak o, şöyle demektedir: 'Ahlaki kötülük, yalnızca özgür iradenin belirlemesi olarak mümkün olabileceği ve irade de, sadece onun maksimleri/ilkelere vasıtasıyla iyi ya da kötü olarak nitelendirilebileceği için, kötülüğe bu eğilim, ahlak yasasından/prensibinden kaynaklanan maksimlerden sapma imkanının sübjektif ilkesine bağlı olmalıdır. O halde, bu eğilim, her zaman ve her yerde insanlığa ait olarak (ve bundan dolayı bu ırkın karakterinin/huyunun parçası olarak) mütalaa edilebilir ve bu, insanın kötülüğe yönelik tabii bir eğilimi olarak isimlendirilebilir. Hatta şunu da ilave edebiliriz ki, iradenin, ahlak yasası maksimi içine dahil edilip edilmemesine ilişkin olarak söz konusu tabii eğilimden kaynaklanan yeterliliği veya yetersizliği, iyi ya da kötü kalplilik olarak da adlandırılabilir'.⁸

⁵ George Galloway, *The Philosophy of Religion*, T&T Clark, Edinburgh 1945, s. 512.

⁶ Bkz. Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev. İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1995, s.15, 13, 9, 18, 19; Mehmet Emin, 'Kant ve Felsefesi' Sad. Bayram Dalkılıç, *Türkiye'de Din Felsefesine Doğru*, (Hazırlayan Bayram Dalkılıç), Kendözü Yay., Konya 2000, içinde s. 56; Muhammet Emin, 'Kant'da Din Felsefesi', Sad. İsmail Yakıt, Milli Eğitim ve Kültür, Yıl: 7, Sayı: 33, Mayıs, Ankara 1985, s. 61.

⁷ Kant, *Religion Within The Limits Of Reason Alone*, s. 23, 24.

⁸ Kant, *Religion Within The Limits Of Reason Alone*, s. 24; bkz. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 54, 58 vd; Immanuel Kant, 'Felsefi Teolojiye Giriş', çev. Mehmet Sait Reçber, Felsefe Dünyası, 2004/2, sayı 40, s. 148 vd.

Görüldüğü üzere Kant'ın anlayışına göre, kötülük, insan iradesinin prensipleri içerisinde ahlak ilkeleri yerine subjektif bir zeminde yer alan tabii eğilimlerin yönlendirdiği kanunların konmasından dolayı ortaya çıkmaktadır.⁹

Öte yandan Kant'a göre, kötülük, insan kalbinin bozukluğu, iradenin ahlaki olmayan diğer prensiplerin lehindeki ahlak ilkelerinden kaynaklanan hususları (motivleri) dikkate almayan maksimlere eğilimi olarak görülmektedir. Bu bir anlamda insan kalbinin kötülüğünü ifade etmektedir. Zira bu durum özgür bir iradenin motivleri arasındaki ahlaki düzeni ters yüz etmek demektir. Bu da insanın kötü olarak nitelendirilmesidir.¹⁰

Kant'ın kötülüğü tanımlamasında, iyiliğin eksikliği anlamındaki metafiziki bir kötülük telakkisi bulunmamaktadır. Onun kötülüğü ele alışı daha ziyade insan özelinde ahlaki kötülüktür. Belki denilebilir ki Kant, tabii kötülüğü de metafiziksel kötülüğü de ahlaki kötülükle izah etmeye çalışmaktadır. Nitekim bu anlamda o, kötülüğün kökenini insan eğilimlerine indirgemektedir. Bu nedenle kötü, 'motivlerin tersine dönmesidir'.¹¹ Böyle olunca da insanın içinde var olan kötüye yönelik eğilimi yok etmesi her zaman mümkün olamamaktadır. İnsan, aklının buyruklarını yerine getirmeye çalışır ve onu yerine getirdiği oranda kendi varlığını gerçekleştirmiş olmaktadır.¹²

Kötü karşısında insanın iyiyi tercih etmesi ve eğilimini bu yönde kullanabilmesi için, Kant'a göre iyi bir iradeye sahip olmak gereklidir. Kötü ve istenmeyen şeylere karşı insan iyi bir irade ile baş edebilir. İyi bir birey olmanın şartı, yüreklilik, kararlılık ve eğilimlere karşı direnme gibi güzel hasletler yanında, en önemlisi iyi bir irade sahibi olmaktır. İyi bir irade olmadığı sürece bu güzel hasletler, yürekliliğin atılganlığa dönüşmesi gibi çok da erdemli olmayan bir duruma düşmek ya da kimi zaman nefret edilecek bir haslete sahip olmak söz konusu olabilecektir.¹³ Kant'a göre, her ne kadar biz, doğuştan tabiatımızda var olan eğilimlerden sorumlu olsak da, en azından kötülüğe karşı olan eğilimlerimizden sorumluyuz. İnsan özgür iradeli bir varlık olmakla eğilimlerini özgürce iyi yönde kullanabilmelidir. Bu zor durum olmakla birlikte insanın en önemli ayrıcalığı burada ortaya çıkacaktır. Zira bu eğilimler, irademiz üzerinde son derece etkilidir ve onlar insanda tabii olarak var olduğu için insan tabiatı üzerinde derin köklere sahiptir. Her ne kadar durum böyle olsa da bu husus insanın sorumluluğunu tatil etmez.¹⁴

⁹ Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, s. 35.

¹⁰ Kant, *Religion Within The Limits Of Reason Alone*, s. 25.

¹¹ Heinz Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, Çev. Nejat Bozkurt, Remzi Yay., İst. 1967, s. 193; Lokman Çilingir, 'Kant'ta Pratik Aklın Doğal Diyalektiği', *Felsefe Dünyası*, 2002/2, sayı: 32, s. 71.

¹² Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, s. 193.

¹³ Immanuel Kant, *Seçilmiş Yazılar*, çev. Nejat Bozkurt, Remzi Yay., İst. 1984, s. 145, 146.

¹⁴ Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, s. 194.

Kant'ın kötülük ve iyiliği yorumlayışı, bazı yorumcular tarafından, bir anlamda Hıristiyan teolojisinin bazı dogmalarının onun ellerinde acımasız katı bir muameleye tabi tutulmasının gözlenmesi olacaktır.¹⁵

Kant'ın hocası olan Knutzen'e¹⁶ göre, insanın kötülüğü ve günahı için İlahi bir vahiy zaruridir. Ona göre Hıristiyan vahyi yalnız başına bu şartları yerine getirmektedir. Böyle bir anlayışın Kant'ta pek çok izleri vardır. Kant'a göre de, Hıristiyan doktrinleri, 'insanların Aşkın Varlıkla olan ahlaki ilişkisini açığa çıkarmaktadır'.¹⁷ Ayrıca yine bu bağlamda Kant'a göre, 'Tanrı, Kendi iradesini ahlaki yasa yoluyla yeterli olarak vahyetmiştir'.¹⁸

Kötülük konusunda Kant'ı şaşırtan bir husus da inayet konusunda olduğu gibi Tanrı'nın aktivitelerinin İsa'da toplanması şeklindeki Hıristiyanlığın insan transformasyonu düşüncesidir. O, bu konuda, İncillerden sadece yeni ahlaki düşünceleri elde etmemekte, aynı zamanda esaretten kötülük prensibine doğru olan bir gerçek ahlaki özgürlüğün başlamasını da anlamaktadır. Bu yaklaşım şekli, vahiyle ilgili yaklaşıma tamamen karşıt gibi ortaya çıkmaktadır.¹⁹

Nihayetinde Kant'a göre, alemdeki eksiklik ve kötülüğün kaynağı problemi daima insanları meşgul etmeye devam edecek bir sorundur. Zira bu probleme zemin teşkil eden, 'dünyanın kötülükler içerisinde yüzdüğü'²⁰ serzenişi, tarihin en eski zamanlarından şiirler, masallar ve kurumsal dini geleneklerle günümüze kadar taşınmıştır. Söz gelişi, Kutsal kitaplardaki 'Adem'in Düşüşü'²¹ öyküsü buna en iyi örnektir. Bu birikimlerin yanında, genellikle, hayatın iyi bir şekilde başladığı görüşü egemendir. Daha sonra insanlar kendilerini zamanla kötülüğün içerisinde buluverdiler. Bu nedenle dünyanın sonunun geldiği düşüncesi gelişmeye başlamıştır. Kant'a göre, felsefi düşüncenin başlaması ile düşünürler, alemdeki düzensizliğin ve özellikle kötülüğün varlık nedeni üzerinde durmaya başlamışlardır. Böylece pesimist yorumlara karşı, Kant'a göre, filozoflar tarafından geliştirilen ve az da olsa eğitilmiş insanlar tarafından kabul gören optimist düşünceler de söz konusudur. Kant için de asıl önemli olan, rasyonel bir tarzda kötünden iyiye doğru ilerleme sağlamaktır. İnsan tabiatındaki eğilimlerin de özgür

¹⁵ Despland, *Kant On History and Religion*, s. 215; bkz. Michael Despland, 'Yalnız Aklın Sınırları İçerisinde Din: Parerga, Vahiy ve İnayet', çev. M.Kazım Arıcan, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Ayrı Basım, Cilt: 5, Sayı:3, 2005, s. 263.

¹⁶ Kant üniversitede felsefeye merak sarınca Martin Krutze'in derslerine devam etmeye başladı. Kant üzerinde en etkili hocalarından biri de Knutzen'dir. O, pietist olmakla birlikte Wolf felsefe ekolündendir. Bkz. Erişirgil, *Kant ve Felsefesi*, s. 23.

¹⁷ Despland, 'Yalnız Aklın Sınırları İçerisinde Din', s. 268; bkz. Kant, *Religion Within The Limits Of Reason Alone*, s. 132.

¹⁸ Kant, *Religion Within The Limits Of Reason Alone*, s. 135.

¹⁹ James Collins, *The Emergence of Philosophy of Religion*, Yale University Pres, New Haven&London 1969, s. 400.

²⁰ Kant, *Religion Within The Limits Of Reason Alone*, s. 15.

²¹ Kant, Tevrat'taki Adem hikayesini olduğu gibi gerçekleşmiş kabul etmemektedir. Ayrıca ona göre, kötülük, kişinin yaşamında işlediği yanlışla ortaya çıkan bir ahlaki düşüş olarak varsayılmaz. Bu hususu maddi ve tarihi nedenlerle açıklamak mümkün değildir. Adem'in bu öyküsü, ona göre, onun aklı ben'in isteklerinde ahlak yasası dışındaki etkenleri seçmesi şeklinde yorumlanmalıdır. Bu tercih düzeltilemez de değildir Kant'a göre. Nitekim, onun kanaatine göre, Tevrat da ilk insanın Cennet'ten kovulmasına karşın, insanoğlunun dünyada iyilik ve doğruluk yaparak ilahi bağışa erişebileceğini, hatta Cennete kavuşabileceğini belirtmiştir. Bkz. Kant, *Religion Within The Limits Of Reason Alone*, s. 37 vd.; Mehmet Emin, 'Kant ve Felsefesi' s. 54, 55, 58; Muhammet Emin, 'Kant'da Din Felsefesi', s. 52.

irade ile iyiye kanalize edilmesi ve daha da önemlisi ahlakçıların da dillendirdiği iyilik tohumlarının yeşertilmesinin teşvik edilmesi gereklidir.²²

II. Kant'ın Teodise Anlayışı ve Teodise Anlayışlarını Eleştirisi

Kant'ın teodise eleştirisine geçmeden önce genel olarak teodise teriminin ilk olarak kullanımını ve ne anlam ifade ettiğini özet bir tarzda belirtmemiz yerinde olacaktır.

Teodise terimi ilk olarak Leibniz tarafından kullanılmıştır. Bu terim onun *Essais de Theodicée* adlı eserinde zikredilmektedir. Terim Grekçe 'Tanrı' ve 'adalet' sözcüklerinden oluşarak 'teodise' terimi halini almıştır. Terim yaygın olarak iki anlamda kullanılmaktadır. İlk olarak, özel anlamıyla teodise, ilahi adaletin varlıklarda oluşan kötülöklere rağmen devam edeceğini ifade etmektedir. Bu anlamıyla teodise, Tanrı'nın insana yaptığı tüm muamelelerde haklılığını gösterme teşebbüsüdür. İkinci olarak teodise, daha geniş anlamı ile Tanrı'nın yaratmaya dair ilgi ve iradesine işaret etmektedir. Bu anlamdaki teodise, inayet kavramıyla hemen hemen eş anlamlı olarak yorumlanmaktadır.²³ Öyle anlaşılmaktadır ki teodise, kötölükler karşısında Tanrı'nın adaleti ve iyiliği hususunu ileri sürmektir. Kısaca teodise, Leibniz'den de hareketle felsefi bir iyimserlikle İlahi Adalet anlamını taşımaktadır.²⁴ Üstelik Leibniz'in bu felsefesi Christian Wolf (1679-1754) tarafından, iyimser bir felsefi sistem olarak, halkın daha iyi anlayabileceği bir forma sokularak yayılmaya çalışılmıştır. Felsefe tarihinde optimizmin ilk ve en önemli düşünürlerinden biri olan Leibniz'in bu iyimserci anlayışı,²⁵ insanın ve alemin maddi ve manevi olarak 'güzel bir yaratılış' üzere bulunduğu iyimserliği ilkesi çerçevesinde J.J. Rousseau (1712-1778) ve A. Shaftesbury (1671-1713) tarafından da savunulmuştur.²⁶ Öte yandan, bazı felsefe tarihçileri Leibniz'in teodisesinden sonra VIII. yüzyıl felsefesinde yeni bir teodise anlayışı bulunmadığını iddia ederler. Bu bağlamda, Kant'ın teodisesinin esas itibarıyla, Leibniz teodisesinden başka bir şey olmadığını ileri sürenlere de rastlamaktayız. Onlara göre, bu ikisi arasındaki fark, Leibniz'in teodisesinin nazari ve metafiziki, Kant'ın teodise anlayışının ise ameli ve ahlaki karakterde olduğu şeklindedir.²⁷

Kant dışında, alemde düzenliliğin var olduğuna dayanan iyimserlik fikrine itiraz eden ve alemde var olan kötölükle ilahi adaletin bağdaşamayacağı düşüncesini ileri süren, F.M.A. Voltaire (1694-1778), Hume ve Pier

²² Bkz. Kant, *Religion Within The Limits Of Reason Alone*, s. 15, 16; Mehmet Emin, 'Kant ve Felsefesi', s. 41.

²³ Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' Sorunu (Teodise)*, Çev. Metin Özdemir, Kitâbiyat, Ankara 2001, s. 15; Cafer Sadık Yaran, 'Leibniz'de Teodise ve 'Savunma'', Felsefe Dünyası, Temmuz 1999-1, Sayı: 29, s. 72.

²⁴ Bkz. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Teodise Denemeleri İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, çev. Hüseyin Batu, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1946, s. xiii, 50; Werner, *Kötölük Problemi*, s. 29.

²⁵ Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, s. 167.

²⁶ Mehmet Emin, 'Kant ve Felsefesi', s. 42.

²⁷ Paul Janet, Gabriel Sealles, *Tahlili Felsefe Tarihi Metalib ve Mezahip: Metafizik ve İlahiyat*, Çev. Elmalı'lı M.Hamdî Yazır, Esre yay., İstanbul 1978, s. 370.

Bayle (1647-1706)²⁸ gibi bir çok filozof ve düşünür bulunmaktadır.²⁹ Söz gelişi, bu noktada, kötülük problemini her ne kadar ilk olarak Epicurus (Öl. M.Ö. 270)³⁰ formüle etmiş olsa da onun bu formülasyonunu daha net bir ifadeye büründürerek yeniden dillendirenin Hume³¹ olduğu belirtilmektedir.³² Bunlar yanında daha önce Bayle de Tanrı'nın iyiliği ile kötülüğün varlığı arasında çözülemeyen bir çelişkinin bulunduğunu savunmuştur.³³ Leibniz'e göre, böylece o, hiç bir kanıt ileri sürmeden Tanrı'nın gücüne bir sınırlama getirmeye çalışmaktadır.³⁴ Leibniz'e göre, Bayle, yalnızca kötülük ve iyilik arasında bir çelişki görmemiş, aynı zamanda, Dictionnaire'nin bir çok yerinde, akılla iman arasında da bir savaş olduğunu savunmuştur.³⁵

Kant'ın teodise eleştirisine geldiğimizde, daha önce de ifade ettiğimiz gibi o, bu düşüncelerini, 'On the Failure of All Attempted Philosophical Theodicies' (Tüm Felsefi Teodise Teşebbüslerinin Başarısızlığı Üzerine)³⁶ adlı makalesinde dile getirmektedir. Onun bu makalede, Leibniz ve Wolf'un, alemin kemali hususunda ileri sürdükleri optimist felsefeye şiddetli bir şekilde saldırdığı ileri sürülmektedir.³⁷

²⁸ Leibniz'in teodise ve optimizmi, Bayle'in kötülüğe ilişkin fikirlerine cevap olmak üzere ortaya koyduğu iddia edilmektedir. Janet, *Metalib ve Mezahip*, s. 360.

²⁹ Mehmet Emin, 'Kant ve Felsefesi', s. 42, 43.

³⁰ M.S. II. yüzyılda yaşamış bir kilise babası olan Lactantius'un (Öl. M.S. 340) aktarımına göre Epicurus'un formülasyonunun şu şekilde olduğu belirtilmektedir: 'Tanrı, ya kötülükleri ortadan kaldırmak isterde, kaldıramaz; veya kaldıracaktır, ama kaldırmak istemez; ya da ne kaldırmak ister ne de kaldıracaktır, yahut da hem kaldırmayı ister hem de kaldıracaktır. Eğer ortadan kaldırmak istiyor da kaldıramıyorsa, O güçsüzdür ki bu durum Tanrı'nın karakteriyle uyumsuz; eğer ortadan kaldıracaktır fakat kaldırmak istemiyorsa, O kiskançtır ki bu da aynı şekilde Tanrı ile uyumsuz; eğer O ne ortadan kaldırmayı istiyor ne de kaldıracaktır, hem kiskanç hem güçsüzdür, bu durumda da, Tanrı değildir; eğer hem ortadan kaldırmayı istiyor hem de kaldıracaktır, ki yalnızca bu Tanrı'ya uygundur, o zaman kötülüklerin kaynağı nedir? Ya da O kötülükleri niçin ortadan kaldırmamaktadır?' Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 11, 12.

³¹ David Hume'un meşhur dilemması şu şekildedir: '(Tanrı) kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor? O halde O erksizdir. Gücü yetiyor da istemiyor mu? O halde kötücüdür. Hem gücü yetiyor, hem canı istiyor mu? O halde kötülük nereden geliyor?'; David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, Ankara 1995, s. 209; krş. Nelson Pike, 'Hume on Evil', *Logical Analysis and Contemporary Theism*, Edited by John Donnelly, Fordham University Press, New York 1972. içinde, s. 143-160; Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 11, 12; John Hick, *Evil and The God of Love*, Collins, 1975, s. 5 (dipnot 1); Richard Swinburne, *Is There A God?* Oxford University Press, Oxford 1996, s. 95; Keith Ward, *Rational Theology and the Creativity of God*, Oxford 1982, s. 189 vd.

³² Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 11, 12.

³³ Werner, *Kötülük Problemi*, s. 29; Leibniz, *Teodise Denemeleri İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, s.xxix; Bayle'in bu konuda şöyle sorarak cevap verdiği dile getirilmektedir: 'Eğer Tanrı varsa, dünyada bunca adaletsizliğe ve her türlü kötülüğe nasıl müsaade ediyor?' Kendi sorduğu soruya Bayle şöyle bir cevap vermeye çalışır: 'Hiçbir şey kesinlikle iddia edilemez, hiçbir şey kesinlikle bilinemez'. Bkz. Paul Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, çev. Erol Güngör, Ötüken Yay. İst. 1996, s.126.

³⁴ Leibniz, *Teodise Denemeleri İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, s.xxix.

³⁵ Leibniz, *Teodise Denemeleri İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, s.xxv, xxvi. Bayle göre, bu iki saha birbirine karıştığı zaman ortaya ciddi problemler çıkabilmektedir. O, bu düşüncesiyle dine hücum etmediğini, hatta ona saygılı olduğunu da belirtmektedir. Bkz. Hazar, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, s. 126, 127.

³⁶ Bkz. Immanuel Kant, 'On the Failure of All Attempted Philosophical Theodicies', Michael Despland, *Kant On History and Religion*, McGill-Queen's University Press, Montreal and London 1973 içinde, s. 283-297.

³⁷ Mehmet Emin, 'Kant ve Felsefesi', s. 51.

Teodise hakkındaki bu ön bilgilerden sonra Kant'ın teodiseyi nasıl tanımladığını görmek gerekirse, o teodisenin eleştirisini kaleme aldığı makalesinde şöyle der: 'Teodiseler ile, aklın, alemdeki hikmet maksadına zıt olan şeylerin varlığına işaret ederek yaptığı ithamlara/şikayetlere karşı, yaratıcının en yüce hikmetinin savunmaları anlaşılmalıdır'.³⁸ Kant'a göre, buna, bir anlamda 'Tanrı'nın amacını/davasını savunma'³⁹ da denilmektedir.

Kant'a göre her teodise, tabiatın bir yorumu olmalıdır ve Tanrı'nın iradesinin maksatlarını tabiatla nasıl açıkladığını ortaya koymalıdır. Yasa koyucunun iradesinin bu nevi ifadesi ya doktrinal/kuramsal ya da otantik olmaktadır. Dolayısıyla Kant'a göre iki tür teodiseden söz etmek mümkün gözükmektedir: Doktrinal/kuramsal teodise (doctrinal) ve otantik/hakiki (authentic) teodise.⁴⁰

Doktrinal ya da kuramsal teodise, başka kaynaklardan öğrenilen maksatların ışığında kanun koyucu tarafından kullanılan açıklamaları yorumlamaya çalışır. Söz gelişi Tanrı'nın bir eseri/işi olarak alem, Onun iradesinin maksatlarının ilahi bir açılımı olarak düşünülebilmektedir. Bu nedenle alem, kapalı bir kitaptır. Daima ahlaki olan Tanrı'nın nihai maksadı, tecrübenin nesnesi olan bir alemden okunmak istendiğinde, o daima kapalı bir kitaptır. Kant'a göre, bu çeşit felsefi yorumlar doktrinaldir/kuramsaldır ve bunlar geleneksel anlamdaki bir teodiseyi oluşturur ki bunlara doktrinal/kuramsal teodise denilmektedir.⁴¹

Otantik teodise ise, kanun koyucunun kendisi tarafından yapılmaktadır. Yani Kant'a göre, Tanrı, aklımız sayesinde, alemde ortaya koyduğu iradesinin yorumlayıcısı olmaktadır. Bu anlamda Kant, ilahi hikmete yöneltilen bütün suçlamaların reddine de teodise adının verilmesi gerektiğini belirtmektedir. Ancak Kant'a göre bu red, ilahi yüce yargıya, bütün tecrübelerden önce ahlaki ve hikmetli bir varlık olarak Tanrı kavramını zorunlu bir şekilde veren aklın yargısına dayanmak zorundadır. İşte Tanrı'nın söz konusu bu akıl sayesinde kendi iradesinin yorumlayıcısı olmasına da otantik teodise denilmektedir. Bu teodisenin örneğinin de Kant, eski kutsal kitapta alegorik olarak ifadesini bulan Eyüp kıssasında bulunduğunu belirtmektedir.⁴²

Kant, teodise savunması yapanları, ilginç bir şekilde metaforik bir anlatımla 'Tanrı'nın avukatı' (advocate of God), teodise savunmasını da söz konusu avukatın kazanmak istediği bir 'dava' (case) olarak nitelendirmektedir. Aynı zamanda, bu dava, Kant'a göre, 'akıl mahkemesi' (the

³⁸ Immanuel Kant, 'On the Failure of All Attempted Philosophical Theodicies', s. 283. Kant'ın ifadesi şu şekildedir: 'By theodicies, one means defences of the highest wisdom of the Creator against the complaints which reason makes by pointing to the existence of things in the world which contradict the wise purpose'. Kant'ın söz konusu makalesi Türkçe'ye çevrilmiş olup zaman zaman bu çeviriden de istifade edilmiştir. Bkz. Immanuel Kant, 'Bütün Felsefi Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine', çeviren: Muhsin Akbaş, Doğu Batı Düşünce Dergisi, yıl:4, sayı:14, 2001, s. 195.

³⁹ Kant, 'On the Failure of All Attempted Philosophical Theodicies' s. 283.

⁴⁰ Kant, 'On the Failure of All Attempted Philosophical Theodicies' s. 291.

⁴¹ Kant, 'On the Failure of All Attempted Philosophical Theodicies' s. 291.

⁴² Kant, 'On the Failure of All Attempted Philosophical Theodicies' s. 291.

tribunal of reason) ya da 'felsefe mahkemesi' (the tribunal of philosophy)⁴³ önünde yapılmaktadır. Böylece teodise yazarı, saldırı altındaki müvekkilinin davasını, davacının bütün şikayetlerini kesin olarak reddetmek suretiyle savunan bir avukat konumundadır. Ne var ki ona göre bu davanın savunulması hiç de kolay değildir.⁴⁴

Kant, burada, teodise savunması davasını kazanmak için Tanrı'nın sözde avukatları olan teodise savunucularından şu üç husustan birisinin açıklığı kavuşturulmasını ister. Ona göre, a) dünyada var olan gayeliliğe aykırı sanılan şeyin öyle olup olmadığı; b) gayeliliğe aykırı olmakla beraber mutlak bir gerçek olmadığını, ancak eşyanın tabiatının kaçınılmaz bir sonucu olarak düşünülmesi gerekip gerekmediği; c) mutlak bir gerçek olmakla beraber, varlıkların, yüce Yaraticısının değil, ama insan ya da üstün ruhlarda nevinde iyi veya kötü başka bir sorumlu varlığın işi olup olmadığı, kanıtlanmalıdır.⁴⁵

Teodise yazarı (the author of the theodicy), Kant'a göre, bu konuda insan akli mahkemesinin yetersiz olduğunu bildirmeyebilir. Bu nedenle onun yapması gereken şey, şikayetleri dinlemek ve yüce hikmet kavramını eleştirmeyenler için itirazları çözüme kavuşturarak ve Yaraticının yollarının açıklanması suretiyle en yüce hikmeti anlaşılır kılmaktır.⁴⁶

Gençlik döneminde ve bu dönemde yazdığı yazılarda optimist olduğu bilinen, bu nedenle evrenin düzenliliği ve iyiliğini savunan Kant, hem kendisini 'dogmatik' felsefe uykusundan uyandıran Hume'un etkisiyle⁴⁷ hem de 'batı din felsefesinin bu tür literatüründe en fazla gönderme yapılan'⁴⁸ 1756'daki Lizbon depremi sonrası düşünceleriyle, ilahi hikmet ile dünyadaki inkar edilemez kötülüğün varlığının uzlaştırılmayacağını düşünmeye başlamıştır. Dolayısıyla söz konusu makalesinde o, ilahi hikmet ile kötülük realitesini uzlaştırmaya çalışan çabaları eleştirmekte ve bu tür çabaların tamamının başarısız olmak durumunda olduğunu ifade etmektedir.⁴⁹

Kant, özellikle, teodise alanında her çeşit felsefi teşebbüsün sonuçsuzluğunu konu aldığı söz konusu makalesinde, teist ve optimist felsefecilerin, ahlaki kötülüğün ve ahlaki eksikliklerin kaynağını yaratıcının gücünün eseri olarak görmediklerini dile getirmektedir. Onların, kötülüğü, sonlu ve noksan olan insan tabiatının sonucu olarak telakki ettiklerini vurgular. Ayrıca onlar, ahlaki kötülüğü bir zorunluluk olarak görmektedirler. Böyle olunca da, ahlaki yargıların, sorumluluk ve kınamanın da bir anlamı kalmamaktadır. Kant'a göre, optimistler, yine, alemdeki nimetlerin ve iyiliklerin kötülüklerin toplamından daha fazla olduğunu savunmaktadırlar. Ona göre bu iddianın nasıl ispat edileceği ise ayrı bir problemdir.⁵⁰

Öte yandan Kant'ın yadsıdığı ve optimistleri eleştiriye tabii tuttuğu bir başka konu da, onların, doğru ve seçkin insanların, ikiye bölünmüş ve kötü

⁴³ Bkz. Kant, 'On the Failure of All Attempted Philosophical Theodicies', 283, 290.

⁴⁴ Bkz. Kant, 'On the Failure of All Attempted Philosophical Theodicies', s. 287, 290

⁴⁵ Kant, 'On the Failure of All Attempted Philosophical Theodicies', s. 283.

⁴⁶ Kant, 'On the Failure of All Attempted Philosophical Theodicies', s. 283, 284.

⁴⁷ Mehmet Emin, 'Kant ve Felsefesi', s. 43.

⁴⁸ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 8.

⁴⁹ Ormsby, *İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' Sorunu (Teodise)*, s. 20.

⁵⁰ Mehmet Emin, 'Kant ve Felsefesi', s. 51.

adamlardan daha çok eleme ve acıya maruz kaldıkları ve bununla mücadele etmelerinin de faziletlerini arttırdığı iddiasıdır. Bu durumda Kant'a göre, şayet fazilet, reziletten daha çok eleme ve acıyı gerektiriyorsa, hayır sahibi ve faziletli olmaya uğraşanın, bu hayır işlerinden dolayı eleme ve acıya maruz kalması söz konusu olacaktır. Kant, kişinin çektiği sıkıntının hayırdan/iyiliğinden doğduğu yargısını da makul bulmamaktadır.⁵¹

İlahi hikmet ile kötülük gerçeğinin uzlaştırılmayacağını savunan Kant'ın buna gerekçe olan düşüncesi ise, insan aklının tabiatı itibariyle böylesi aşkın bir sorunu çözebilecek kabiliyette olmamasıdır. İnsan aklı ona göre bu sorunun üstesinden gelebilecek güce sahip değildir. Zira insan, aşkın olan ve insan aklını aşan 'akıl üstü hikmet'e teslim olmalı ve insan aklının sınırlarını aşan bu gibi hususları kavramaya güç yetiremeyeceğini bilmelidir. Bir anlamda ona göre, yüce hikmete başvurularak düğüm kesilebilir, ancak bununla teodiselerin başlangıçta verdikleri sözün düğümü çözülemez.⁵²

Kant'ın bu düşünceleri itibariyle, acaba bir fideist mi? Yoksa bir dindar şüpheli olarak mı? değerlendirilmesi gerektiği sorununu karşımıza çıkarmaktadır. Belki, bu noktada denilebilir ki, Kant'ın teodise eleştirisi, felsefi ve epistemolojik karakterde bir kritik değil, daha ziyade, konunun üstesinden gelinemeyeceğine dayanan ve insan aklının sınırlılığına vurgu yapılarak teslim olunan bir çekimserliği/ürkekliği göstermektedir. Dolayısıyla, Kant, dini şüphecilik ve aklın sınırlılığı iddialarıyla, teodise meselesini, hem kendi içinde çözülemez olarak görmekte hem de insanın üstesinden gelemeyeceği bir problem olarak telakki etmektedir.⁵³ Kant'ın teodise konusuna bu şekildeki yaklaşımı bir nevi agnostik bir tavır ya da psikolojik bir kaçış olarak da değerlendirilebilir.

Şu halde Kant'a göre, bu sorun halen çözüme kavuşmamıştır ve çözüme kavuşacak gibi de gözükmemektedir. Çünkü tecrübeler vasıtasıyla bilinen bu dünya ile ilahi hikmet arasındaki ilişki konusunda ne tamamen aklın güçsüz olduğu ne de güçlü olduğu gösterilebilir. Bu nedenle insan hikmetinin ilahi hikmetin yollarını anlama ve kavrama çabaları terk edilmelidir.⁵⁴

Diğer yandan, Kant önemli argümanlarının birinde şöyle sormaktadır: 'Şayet insana tabiat tarafından kötülük edilirse, insan hala kötü prensip gücünün içinde bulunurken ve geleceği iyileştirmenin yeterli kapasitesine sahip olarak kendini görmez iken kendi kendini bütün gücüyle Tanrı'yı oldukça iyi memnun eden bir kişi haline getireceğine nasıl inanacaktır?'.⁵⁵ Böyle bir soruya Kant şöyle cevap vermektedir: 'Tabiatı itibariyle kötü olan bir insanın kendi kendini nasıl iyi bir insan yapabileceği konusu tamamen bizim kavrama gücümüzü aşar'.⁵⁶ Bir başka ifadesinde Kant, kötülük karşı-

⁵¹ Kant, 'On the Failure of All Attempted Philosophical Theodicies', s. 288; Mehmet Emin, 'Kant ve Felsefesi', s. 51, 52.

⁵² Kant, 'On the Failure of All Attempted Philosophical Theodicies', s. 284, 287; bkz. Ormsby, *İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' Sorunu (Teodise)*, s. 20.

⁵³ Kant, 'On the Failure of All Attempted Philosophical Theodicies', s. 287, 290; bkz. Ormsby, *İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' Sorunu (Teodise)*, s. 20.

⁵⁴ Kant, 'On the Failure of All Attempted Philosophical Theodicies', s. 290.

⁵⁵ Kant, *Religion Within The Limits Of Reason Alone*, s. 108.

⁵⁶ Kant, *Religion Within The Limits Of Reason Alone*, s. 40.

sındaki insanın durumunu şu şekilde analiz etmektedir: 'Eğer bir insan kendi maksimlerinin en temelinde bozguna uğratılmışsa o insan kendi sahip olduğu güçleriyle bu gelişimini nasıl gerçekleştirebilir ve nasıl kendi kendisine iyi bir insan olabilir?'⁵⁷

Kant, bu tür bir konuya söz konusu makalesinde, eski kutsal kitapta alegorik olarak ifade edilmiş bir otantik teodise türü olan Eyüp örneğiyle ya da yorumuyla açıklık kazandırmaya çalışmaktadır. Ona göre, adı geçen örnekle anlatılmak istenen husus, zengin, mutlu, hür ve kendisi ile barış içinde iyi bir vicdana sahip biri olarak yaşayan Eyüp'ün denenmek için korkunç bir kaderle sahip olduğu imkanlardan yoksun kalması ve talihinin umulmadık bir şekilde tersine dönmesiyle şaşkına dönmesi ve ardından kendini toparladığında söz konusu bu kötü kaderinden şikayet etmeye başlaması ve daha sonra da kendisini teselli etmeye çalışan arkadaşlarıyla arasında tartışma çıkmasıdır. Tartışmanın mahiyeti, Kant'a göre, kötü talih'in ahlaki açıklamasını yani teodisesini yapan Eyüp'ün arkadaşlarının argümanları ile buna karşı çıkan Eyüp'ün itirazlarından oluşmaktaydı. Eyüp'ün arkadaşları, dünyadaki bütün kederleri ve kötülükleri ilahi adaletle izah ederek açıklamaya çalışmaktaydılar ve onlara göre tüm acılar ve kederler işlenen suçların cezalarıydı. Dolayısıyla Eyüp'ün arkadaşları, onun böyle bir suçu işlemiş olduğuna a priori olarak hükmetmiş oluyordular. Aksi takdirde ilahi adalet onun bu kedere düşmesine imkan vermezdi. Oysa bu alegorik anlatımda Eyüp, kendisinin böyle bir suç işlemediğini hatta kendisinden emin bir biçimde hayatı boyunca vicdanının kendisini suçlamadığını ileri sürmektedir. Belki Eyüp'ün söylediği yalnızca şuydu: Kendisinin kaçırılmaz insan zaafına sahip olduğu ve Tanrı'nın kendisini zayıf bir varlık olarak yaratmış olduğuydu. Bu nedenle o, şartsız ve kayıtsız olarak, 'Tanrı eşsizdir ve dilediğini yapar', ilahi hükmünü kabul etmekteydi. Kant, kutsal kitapta alegorik olarak dile getirilen söz konusu Eyüp kıssası ile ilgili olarak, hem lehte hem de aleyhte dile getirilen muhakemelerin yeterli olmadığını ısrarla vurgulamaya çalışır. Ancak Kant'ın burada dikkat çekmeye çalıştığı bir başka nokta da bu örnekte tarafların sergilemiş oldukları tavrıdır. Ona göre, Eyüp onun konumunda bulunabilecek her insanın konuşması ve takınması gereken bir tavır içinde olmuştur. Oysa söz konusu örnekteki Eyüp'ün arkadaşları, yargıladıkları davranışın kime ait olduğunu Yüce Kudret sahibinden gizli bir şekilde işitmiş ya da Tanrı'ya kulak misafiri olmuş gibi ve doğru söylemekten çok, doğru yargıyı vererek Tanrı'nın iltifatını kazanmaya çalışırcasına bir tavır takınmışlardır.⁵⁸

Nitekim Kant'a göre, bu tavır karşısında Eyüp de, arkadaşlarına, 'Tanrı'yı adil olmayan tezlerle savunmak ister misiniz? Onun şahsı için düşünceler mi üretmek istiyorsunuz? Savunmak istediğiniz gerçekten Onun davası mı?' diye sorarak tepkisini dile getirmektedir.⁵⁹ Kant'a göre Eyüp'le ilgili bu alegorik anlatımda sonuç şudur: Eyüp'ün ahlakını inancına değil inancını ahlakına dayandırdığıdır. Buna göre, inanç ne kadar zayıf

⁵⁷ Kant, *Religion Within The Limits Of Reason Alone*, s. 43.

⁵⁸ Kant, 'On the Failure of All Attempted Philosophical Theodicies', s. 291 vd.

⁵⁹ Kant, 'On the Failure of All Attempted Philosophical Theodicies', s. 292. Kant bu aktarımı kutsal kitaptan Eyüp 23:7-11, 16 alıntısıyla dile getirmektedir. s. 292 dipnotu.

olursa olsun doğruluğunu ve safiyetini bozmamış olmaktadır. O halde Kant'a göre, teodise bilimin işi değil, inancın konusudur.⁶⁰

Kant'a göre otantik teodise, işlerde önemli olan hususun düşünme olmayıp aklın güçsüzlüğünü kabulde dürüstlük ve ne kadar dindar olursa olsun yalana imkan vermeyen düşüncelerdeki samimiyet olduğuna vurgu yapmaktadır. Şu halde Kant'a göre, bu konuda incelenmesi gerekli olan nokta, inanç konularında temel zorunluluk olan samimiyet ile insan tabiatında bulunan ve temel kötülük kabul edilen yalan ve hileye dair eğilim arasındaki karşıtlıktır.⁶¹

Kant'a göre, herkesin hata edebileceği prensibi göz önüne alındığında, hiç kimse kendisine ya da başkalarına söylediği her şeyin doğru olduğunu garanti edemez, ancak söylediği şeyin samimi olduğunu garanti edebilir ve etmelidir. Çünkü Kant'a göre, samimiyet biçimsel vicdan olarak isimlendirilebilir. Maddi vicdan yanlış olan bir şeyi kesinlikle söylememe kaygısı iken, biçimsel vicdan, belli durumlarda bu kaygıyı savunma şuurundan ibarettir. Şu halde, bütün doğruluğun temeli olan biçimsel vicdan ya da şuur, insanın inandığından ve inanmadığından emin kılan ve insanın gerçekten emin olmadığı bir kanaati asla belirtmeme kaygısına bağlıdır.⁶²

Bu durumda, Kant'a göre çıkış yolu, bu konuda tüm sorumluluğu insana vermektir. Ona göre, bundan böyle kendi kutsallığının kemalinin bir sonucu olarak insan, gereken niteliklerinin eksikliğini giderici araçlara sahip olmalıdır. Dolayısıyla ona göre, eğer insanın kendinden sorumlu olduğu kabul edilirse böyle bir iyilik başkasından değil de sadece insanın kendisi sayesinde elde edilmiş olacaktır.⁶³

Görüldüğü üzere, Kant, kötülük problemini aşmak için Kutsal Kitap'ta ileri sürülen ilahi adalet ya da Hıristiyan teolojisindeki inayet veya ilahi merhamet anlayışından ayrılmaktadır. Yani bir anlamda Kant, kötülükten iyiliğe geçişte insana veya ilahi bir aracıya teslim olup olunamayacağı antinomisine işaret etmektedir. Dolayısıyla Kant, tabiat ile inayet arasındaki ilişkisinin eski bir tartışmasına parmak basmaktadır.

İyi insanın, sadece aşkın bir yardımla bir şeyler yapabileceğine karşılık olarak kendi çabası ve özgürlük yasalarıyla yapmaya güç yetirebildiklerinin, inayetten ayırt edilmesi için, Kant'a göre, tüm bu çabalar, tabiat olarak isimlendirilmektedir. Bunun özgürlükten ayrı fiziksel bir güç olduğu anlaşılmalıdır. Bunu da bizler iyi ahlak ve fazilet yasalarının bilgisine sahip olduğumuz zaman ya da akıl onun gözükebilen ve kavranabilen bir ip ucunu yakaladığında kullanırız. Bununla birlikte Kant'a göre bizler, inayetin bize ne zaman, ne kadar çok nasip olacağı konusunda ve bunların hangi yasalara göre oluştuğunu bilmediğimiz müddetçe tamamen karanlık bir durumda olmuş olacağız.⁶⁴ Öyle anlaşılmaktadır ki, Kant, yukarıdaki antinomilerin çözümünde bilinemezci bir tavır sergilemektedir. Yani ona göre bu antinomi hiçbir zaman çözülemez ve bizler de insanın kendiliğindenliği-

⁶⁰ Kant, 'On the Failure of All Attempted Philosophical Theodicies', s. 293 vd.

⁶¹ Kant, 'On the Failure of All Attempted Philosophical Theodicies', s. 294.

⁶² Kant, 'On the Failure of All Attempted Philosophical Theodicies', s. 294; bkz. Kant, 'Bütün Felsefi Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine', çev. Muhsin Akbaş, s. 206.

⁶³ Kant, *Religion Within The Limits Of Reason Alone*, s. 135.

⁶⁴ Kant, *Religion Within The Limits Of Reason Alone*, s. 179.

kendiliğindenliğinin işleyiş biçimi ile kurtarıcı inayetin işleyiş biçiminin nasıl uzlaşabileceğini bilemeyiz. Bu durum, ona göre, bizim aklımızın spekülatif kapasitesini aşan bir sorundur.⁶⁵

Yukarıdaki bilinemezci tavrı yanında Kant'ın söz konusu sorunun çözümlü yönünde bazı pratik mülahazalar da ortaya koyduğu görülmektedir.⁶⁶ Bu hususta Kant konuya irade hürriyeti açısından yaklaşmaktadır. Kant, 'özgür irademizi kullandığımızda ilk olarak ahlaki açıdan ne tür sorunlar ortaya çıkar?' diye sormaktadır. Bu hususta, Kant'a göre, tamamen Tanrı'nın bizim lehimize yardımlar yaptığı inancıyla mı? Yoksa Tanrı'nın yardımına layık olabilmenin çabası ile mi hareket etmeliyiz? antinomisini ortaya koymaktadır. Ona göre, bu noktada, ikinci durum konusunda, bizler, tereddüt edemeyiz.⁶⁷ Birinci duruma ait düşünce, Kant'a göre kiliseye ait (ecclesiastical) bir düşüncedir. O, bu düşünceye karşı bir anlamda mücadeleye girilmektedir.⁶⁸ Öyle anlaşılmaktadır ki Kant'a göre, 'bizler ilahi yardıma güvenemeyeceğimizden dolayı söz konusu ideali unutabilir ve kiliseye ait inançtan kaynaklanan bu unsurları ve ahlaki çabalarımızdan önce gelen ilahi vasıtaları bertaraf edebiliriz'.⁶⁹ Bu, bir anlamda, Kant'ın fikirlerinden hareketle, 'eğer bizler iyi eğilimlerle çabalarsak, Tanrı'nın bizim hatalarımızı telafi edeceği şeklindeki ümidimiz, ahlaki insanın yaşantısı için temel oluşturmaktadır'⁷⁰ sonucuna da ulaşmaya imkan verebilir. Böylece Kant, inayetin işlevinin olabileceğini de tamamen yadsımamış gözükmektedir. Söz gelişi, iyi ahlaka doğru olan çabalarımızın eksikliklerini tamamlamak için inayetin işlevinin zaruri olduğunu ileri sürmek Kant için olağandır.⁷¹

Genel olarak, Kant'ın inayet konusundaki düşünceleri şöyle özetlenebilir: İnayet bizde tabiatın yapamadığı etkiyi yapacak şeklindeki genel varsayımdan ayrı olarak bizler, bizim kendi güçlerimizi tam kapasiteyle kullandığımız takdirde bile, Tanrı'nın yardımını kendimize nasıl çekebileceğimiz açısından sebatkar bir çabanın ötesini ifade etmektedir. Bu düşünce tamamen aşkın ve kutsal değeri olan saygıya layık bir konudur.⁷² Ayrıca ona göre, inayetin bizatihi kendisi, ahlaki kesinlikle inanılması gereken bir durumdur.⁷³ İlahi vahye karşılık verme açısından onun bir parçası olarak görülen inayeti ummak, ilahi yardıma güvenmek, akıl sınırları içerisinde dinin bir parçasıdır. Böyle bir inayet ve vahiy anlayışı, aklın sınırları içerisinde dini inancın ayrılmaz objeleridir ve evrensel bir sistemdir.⁷⁴

Her ne kadar Kant'ın burada, bu hususlara ilişkin çok olumsuz görüşler ileri sürmemesine rağmen, yine de ihtiyatı elden bırakmadığını belirtmemiz gerekir. Çünkü genel olarak Kant'a göre, semboller, güvenilir bir biçimde dinin sınırlarının ötesinde tutulmalıdır. Aksi takdirde, ahlaki olarak

⁶⁵ Kant, *Religion Within The Limits Of Reason Alone*, s. 108.

⁶⁶ Kant, *Religion Within The Limits Of Reason Alone*, s. 109.

⁶⁷ Kant, *Religion Within The Limits Of Reason Alone*, s. 108.

⁶⁸ Kant, *Religion Within The Limits Of Reason Alone*, s. 109.

⁶⁹ Desplan, *Yalnız Aklın Sınırları İçerisinde Din*, s. 281.

⁷⁰ Desplan, *Yalnız Aklın Sınırları İçerisinde Din*, s. 281.

⁷¹ Kant, *Religion Within The Limits Of Reason Alone*, s. 162.

⁷² Bkz. Kant, *Religion Within The Limits Of Reason Alone*, s. 178, 179.

⁷³ Bkz. Kant, *Religion Within The Limits Of Reason Alone*, s. 177.

⁷⁴ Bkz. Kant, *Religion Within The Limits Of Reason Alone*, s. 89, 109, 134, 162.

tehlikeli olan durumlar doğabilecektir. Ancak Kant'a göre iyimser bir bakışla ve bu hususlara derin bir düşünceyle inanılabilir ama dogmatik bir biçimde inanılmamalıdır.⁷⁵

Tüm bunlar yanında, bazı Kant yorumcularına göre, onun düşüncesinde inayet doktrininde bir soru cevapsız kalmıştır; o soru da şudur: 'Bizim iyi yaşantı kapasitemiz köklü olarak sorgulanıyor ve hatta kategorik olarak kabul edilmiyor iken ahlaklı yaşamamız yoluyla ilahi yardımı kendimize hak ettirmemiz için çabalamamız ne anlama gelir?'⁷⁶ Üstelik, öte yandan Kant, Despland'a göre, Tanrı'yı beklememizi, bize bağlı olan her şey yoluyla ilerlememizi ve Kralın/Rabbin bize vermesi için dua etmemizi şalık vermektedir.⁷⁷ Ancak bunu Kant da eserinde 'ne tür hazırlıklar onun vaki olmasını sağlayabilir?'⁷⁸ diyerek cevapsız bırakmıştır.

Her ne kadar burada bu soruların cevaplarının Kant tarafından cevapsız bırakıldığı söylenmiş olsa da, bu tamamen böyle değildir. O bu tür bir problemin cevabını kısmen de olsa 'On the Failure of All Attempted Philosophical Theodicies' adlı makalesinde ve 'Religion Within the Limits of Reason Alone' isimli eserinin sonunda vermektedir. Buna göre, sübjektif dürüstlük, bizim gerçekte neye inandığımız, ne hissettiğimiz ve ne bilip ne bilmediğimizin çarpılmamış bilgisi insanlar için erdemdir. Kendi vicdanımızın, kendi duygumuzun ya da zihnimizin iç durumuna ilişkin dürüstlük, bizim arzu etmekle başarabileceğimiz bir şeydir. Bu nedenle bizler, daima samimi ve sübjektif dürüstlüğü talep etmeliyiz. Bu durum, dinin bütün içsel yönünün ve vicdanın sürekli ve yabancılaşmayan temelidir.⁷⁹

Kant'ın bu düşünceleri, bazı yorumcular tarafından, İncil'in şu ifadeleriyle benzer görülmekte ve sanki onun bir yorumu gibi sunulmaya çalışılmaktadır: 'Kırık ve pişman bir kalbi Tanrı reddetmeyecektir'.⁸⁰ Buradan hareketle Kant'ın da ahlaki olarak vicdanlı bir kişinin, neşesizlikten ve kendini üstün görmekten kaçınmasını önerdiği savunulmaktadır. Yine Kant'ın, insanın kendini bilme ilkesinden hareket ederek, kendi gücünün sınırlarını bilmeyi önemseydiği vurgulanmaktadır.⁸¹

Gerçekten de her şeye rağmen Kant, insanlar için ümitsiz olmayı hoş görmemekte ve daima insanlara yanlış olmayan iyi ümitler verilmesini prensip olarak kabul etmektedir. Bir anlamda o, insana ahlaki mükemmellik sözü vermeden, ahlaki bütünlük sözü vermeye çalışır. Kant, günahkar ya da kötü insanın kötünden daha kötüye doğru ilerlediğini savunan kötümser bir anlayışın aksine, insanın kötünden daha iyiye doğru yavaş yavaş ve sebatkar bir tarzda ilerlediğini düşünen iyimser anlayışı daha fazla benimsemektedir.⁸²

⁷⁵ Despland, *Yalnız Aklın Sınırları İçerisinde Din*, s. 282.

⁷⁶ Despland, *Yalnız Aklın Sınırları İçerisinde Din*, s. 285.

⁷⁷ Despland, *Yalnız Aklın Sınırları İçerisinde Din*, s. 285.

⁷⁸ Kant, *Religion Within The Limits Of Reason Alone*, s. 92.

⁷⁹ Bkz. Kant, *Religion Within The Limits Of Reason Alone*, s. 173, 178 vd.; Kant, 'On the Failure of All Attempted Philosophical Theodicies', s. 294, 295.

⁸⁰ Despland, *Yalnız Aklın Sınırları İçerisinde Din*, s. 285.

⁸¹ Despland, *Yalnız Aklın Sınırları İçerisinde Din*, s. 285, 286.

⁸² Kant, *Religion Within The Limits Of Reason Alone*, s. 15 vd.

Kant'a göre, Kutsal metinlerde Adem öyküsü ile, insan eğilimleri ve ihtirasları iradeye egemen kılınarak düşüşün gerçekleştiği anlatılmak istenmektedir. Ona göre, böyle bir anlayıştan kurtulmak gereklidir. İnsanın ahlak yasasına uyarak ahlaki bir uyanış gerçekleştirebileceğini savunan Kant'a göre, nasıl ki insanın eğilimlerini iradesine egemen kılarak düşüşü bir sır olarak telakki ediliyorsa, iradenin ahlak yasasına uyarak ahlaki yenilik ve değişime erişmesi de açıklanması mümkün gözükmeyen bir sır olarak tasavvur edilmelidir. Nitekim ona göre, Hıristiyanlık da bu olayı, ilahi inayete yüklemek suretiyle açıklanamayacak bir sır saymaktadır. Ancak bu açıklamalar, ahlaklılığın temelini ve mahiyetini ihlal edecek şekilde olmalıdır. Söz gelişi ilahi inayet ya da lütuf düşüncesi, insan, davranışlarını düzeltmek için hiçbir şey yapmadığı halde dua ve yakarma ile veya Tanrı'nın bir yardım ve özel bağışlaması ile sapıklıktan, kötülükten kurtaracağı inancını beslememelidir. Zira ona göre, böyle bir inanç ahlaki kökünden yıkar. Oysa Kant'a göre, herkes kendi çabası oranında ahlaki uyanıklığa erişebileceği için, hiç kimse boşu boşuna ilahi bağış/inayet/lütuf beklememelidir. Üstelik iradenin, ihtiras ve eğilimlerin köleliğinden kurtarmayı gerektiren gücün de bir sır olduğu fikri ileri sürülmemelidir. Aksine ona göre, ahlak yasası, kayıtsız şartsız ahlaki davranışı buyurduğundan dolayı bu tür davranışlarla ve iyiyi yapmakla yükümlüyüz; o halde iyi niyete dayanan çabalarla hem ahlaki davranışları ortaya çıkaracak gücü elde etmiş hem de iyiliği hedefleyecek bir yenilik elde etmiş oluruz.⁸³

III. Kötülük Problemi Karşısında Teodiseler ve Kant

Her ne kadar Kant'ın kötülüklerin mevcudiyeti karşısında İlahi adaleti eleştirmiş olduğunu görsek de bu konuda her hangi bir sorun bulunmadığını ve tüm var olan kötülüklerin İlahi adalete mugayir olmadığını düşünen filozoflar da mevcuttur. Bunların belli başlılarına en güzel bir örnek olması hasebiyle, sadece Leibniz'i⁸⁴ kısaca zikretmekle yetinerek konunun bir bütünlük arz etmesini arzu ediyoruz.

Söz gelişi Leibniz, Tanrı'nın mümkün olan dünyaların en mükemmelini seçmiş olduğundan dolayı, tüm var olan kötülükler Onun hikmetine teşmil edilmelidir.⁸⁵ Yani özetle ona göre 'bu dünya olası dünyaların en iyisidir' tezi, kötülük probleminin çözümünde en temel felsefedir.⁸⁶ Bu nedenle, Leibniz'e göre, Tanrı'nın iradesine boyun eğip onun daima iyiyi isteyeceğine inanmak gereklidir.⁸⁷ Leibniz bu düşüncelerini ileri sürerken, St. Augustinus'un bütün 'insanlar Ademin günahı yüzünden lanete uğramaktalar, Tanrı hepimizi sefaletle terk edebilecekken, sırf iyilik olsun diye içimizdekilerden bir kısmını kurtarmaktadır, şeklindeki fikirlerini de dikkate almaktadır. Buradan hareketle Leibniz, başkasının işlediği günah niçin benim lanete uğramama sebep olsun? diyerek kendi argümanını geliştirir.

⁸³ Mehmet Emin, 'Kant ve Felsefesi', s. 55, 56.

⁸⁴ Leibniz'in kötülükler karşısında teodise savunması ile ilgili daha detaylı bilgi için bkz. Yaran, 'Leibniz'de Teodise ve 'Savunma'', s. 72-88; Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, s. 164; H. Ömer Özden, 'İbn Sina ve Leibniz'de Kötülük Problemi', EAÜİFD, XII, s. 269-286.

⁸⁵ Leibniz, *Teodise Denemeleri İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, s. xxxii, xxxiii.

⁸⁶ Werner, *Kötülük Problemi*, s. 29.

⁸⁷ Leibniz, *Teodise Denemeleri İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, s. vii.

Augustinus merkezli düşünceler, ona göre, bu tür çıkarımlarıyla meseleyi çözmemektedir. Aksine onlar içinden çıkılmaz daha mühim sorunlara kapı aralamaktadırlar. Örneğin bu defa, Tanrı'nın niçin herkesi değil de, sadece bazı kimseleri kurtardığı sorunu ortaya çıkacaktır. Bu tercihte hangi sebep egemen olmaktadır? Leibniz'e göre, en iyi çıkış yolu Tanrı'nın iyi ve adaletli olduğu fikridir. Tanrı'nın gücünün sınırı olmamakla beraber, Onun hikmeti, bu gücün, keyfi istediği gibi despotça kullanılmasına engeldir, aksi takdirde Onun zalim güç sahibi biri olmaktan farkı olmazdı.⁸⁸

Tüm bu sorunlar yanında, kaza, kader, kötülüğün kaynağı, Tanrı'nın bu kötülükleri bildiği halde, Onun iradesi dışında hiçbir şey gerçekleşmezken neden bunlara izin verdiği ya da göz yumduğu sorularına Leibniz, genel olarak Tanrı'nın lûtfu (Grace) çerçevesinde cevap bulmaya çalışmaktadır. Günümüz çağdaş teizmi açısından bir çok tartışma ve eleştiriye kapı aralayan Leibniz'in düşüncelerine göre, biz ancak Tanrı'nın lûtfu ve inayeti ile imana geliriz. Onun yardımı olmaksızın iyilik yapamayız. O, tüm insanların kurtulmasını istemekle birlikte kötü niyet taşıyanları kurtarmaz. İnsanlar Onun lûtuf ve inayetinden faydalanmak istedikleri oranda onlara yetecek kadar lûtuf ve inayet bahşedilmektedir. Bu tür bir 'önceden görme' ya da 'önceden belirleme' Leibniz'e göre, imanın Tanrı'nın bir armağanı olduğunu ve Tanrı'nın imana değer gördüklerini üstün bir kararla seçtiğini ve gerek lûtuf dağıtılırken gerekse diğer harici hususları düzenlerken ki hikmetinin derinliğinin akıl ermez bir durum olduğunu göstermektedir.⁸⁹

Kant ise daha önce de kısmen vurgulandığı üzere, optimist bakış açısına sahip teist filozofların ilahi adalet/ilahi hikmet savunması (teodise) yapan filozoflarını ve düşünürlerini başarılı bulmamaktadır. Ona göre, teist felsefeler, alemde ilahi adaletin varlığını yeteri kadar ispat edememektedir. Öte yandan Kant, pesimist felsefelerin de bunun tersini ispat edemeyeceğini düşünür. Dolayısıyla Kant'ın teodise eleştirisinden yola çıkarak, alemde, tamamen kemalsizlik, uyumsuzluk ve kötülükler bulunduğunu ileri sürmek de mümkün değildir. Zira ona göre, alemde kemal kemalsizlik, düzen düzensizlik, iyi ve kötülük bulunduğu gibi, bu dilemmalardan herhangi birisine olumlu ya da olumsuz cevap vermek mümkün değildir. Yani ona göre, bu konu, ne olumlu ne de olumsuz olarak çözülebilir. Bu tartışmalar Kant'ın düşüncesine göre boşunadır.⁹⁰

O halde Kant'a göre, bu konu nasıl ele alınmalıdır? Ona göre, kötülük, Tanrı ile alem arasındaki ilişki konusunun bir yönüdür. Bu konu ise, ne müdrike ne de akıl için çözülebilir ve bilinebilir bir husustur. Hal böyle olunca, Kant'a göre, insan için bilinemeyen bu konunun boşu boşuna tartışılıp durulması anlamsızdır.⁹¹

Kant'a göre, kötülük, doğal eğilimlerimizle ahlak irademiz arasındaki karşıtıktan doğmaktadır. Buna göre, kötülüğün kaynağı doğadır da

⁸⁸ Leibniz, *Teodise Denemeleri İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, s. xxi, xxii.

⁸⁹ Leibniz, *Teodise Denemeleri İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, s. xxiv.

⁹⁰ Kant, 'On the Failure of All Attempted Philosophical Teodicies', s. 287, 290; bkz. Mehmet Emin, 'Kant ve Felsefesi', s. 52; Muhammet Emin, 'Kant'da Din Felsefesi', s. 58.

⁹¹ Kant, 'On the Failure of All Attempted Philosophical Teodicies', s. 290; bkz. Mehmet Emin, 'Kant ve Felsefesi', s. 52; Muhammet Emin, 'Kant'da Din Felsefesi', s. 58.

denilemez. Diğer yandan kötülüğü insana yüklemek de doğru değildir. Yani irade de öz olarak kötü olamaz. Buradan anlaşılacak olan, Kant'ın kötülüğün reel varlığını reddettiği değildir. Onun kötülüğün kaynağını ya da kötülüğün varlık sebebini nerede gördüğüdür. Kant'a göre, kötülük denilen olgu, bizde var olan ahlak yasasıyla belirlenen irademizle, hayvani iç güdüler ile bencillik gibi eğilimler arasındaki karşıtlıktan doğmaktadır. O halde, Kant'ın düşüncesinden anlaşıldığına göre, alemdeki kötülüğü, ancak ödevin gerektirdiği irade ile doğal eğilimler arasındaki karşıtlıkla açıklamak mümkün gözükmemektedir.⁹²

Bu bakımdan, Kant'a göre, kötülük, doğal eğilimler ile ahlaki irade arasındaki karşıtlık olarak izah edilebilir. Bu nedenle, ona göre, alemin doğrudan doğruya ahlaklılığa ve iyiliğe engel olduğu düşünülerek kötülüğün kaynağını buraya dayandırmamak gereklidir. Öyleyse, insanın kötülüğü de, zorunlu olarak doğanın egemenliği altında kalması değil, kendi iradesiyle kendi kendine verdiği yönle ahlak yasasına aykırı olan gerekli yolu bulamamasından kaynaklanmaktadır.⁹³

Şu halde, Kant felsefesine göre, kötülüğün kaynağı ne alemdir ne de insan iradesidir. Hele hele insan iradesi hiçbir şekilde kötü olamaz. Özü itibarıyla insan iradesi iyidir. Kant'a göre, bilakis, pratik akıl ve irade, ahlak yasasını oluşturmaktadır. Böylece de ödevin bildirimini yapmaktadır. İnsan da eğilimlerini ahlak yasasına göre değil de iradesinin keyfine, duygusallığına ve sonsuz isteklerine boyun eğmesine göre yaptığında, kendini aldatarak 'ödev'in gerektirdiği yolu bırakıp, eğilimlerin ve duyguların yolunu tercih etmiş olmakta; sonuçta da kötülük ortaya çıkmış olmaktadır.⁹⁴ Bir başka ifadeyle kişi, bir eylemi eğilimler ile değil de ödev bilinciyle yapıyorsa bu eylemin ancak ahlaki bir değeri vardır. Bu durumda ödev, ahlaki yasaya saygı gereği yapılan bir eylemin zorunluluğu olmaktadır.⁹⁵ Dolayısıyla, Kant'a göre, bir şeyin ahlakça iyi olması için sadece ahlak yasasına uygun olması yetmez, aynı zamanda onun ahlak yasasının uğruna yapılmış olması da gereklidir.⁹⁶

Kötülüklerin izahını ya da çözümünü Kant, eğilimler ile ahlak yasasının sağlıklı bir ilişkisinde görmektedir. 'Ahlaki iradeyi her türlü kayıttan uzak tutarak özgürleştiren'⁹⁷ Kant, bizde var olan ahlak yasasına uymakla sorumlu olduğumuzdan dolayı, bu sorumluluğu yerine getirmeye gücümüz yeterli olduğuna göre, özgür olduğumuz ortaya çıkacak ve irademizi de ahlak yasasına uydurma imkanımız mümkün olacaktır. Böylece, Kant'a göre, irade ile duygular arasında doğal bir ilişki kurulabilir ve eğilimler de iradeye uyan bir araç durumuna gelebilir.⁹⁸ Bu da bir anlamda Kant'ın

⁹² Mehmet Emin, 'Kant ve Felsefesi', s. 53; Muhammet Emin, 'Kant'da Din Felsefesi', s. 59.

⁹³ Mehmet Emin, 'Kant ve Felsefesi', s. 53; Muhammet Emin, 'Kant'da Din Felsefesi', s. 59.

⁹⁴ Mehmet Emin, 'Kant ve Felsefesi', s. 53; Muhammet Emin, 'Kant'da Din Felsefesi', s. 59.

⁹⁵ Lokman Çilingir, *Ahlak Felsefesine Giriş*, Elis yay., Ankara 2003, s. 19.

⁹⁶ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 5.

⁹⁷ Hüsameddin Erdem, *Ahlak Felsefesi*, Hü-Er Yayınları, Konya 2003, s. 47. Kant, 'özgürlüğü geleneksel özgürlük anlayışının tersine çevirmiş, 'özgür olduğumuz için sorumlu olmamız' değil de, 'sorumlu olduğumuz için özgür olmamız' gerektiğini savunmuştur. Ona göre, sorumluluk, özgürlüğe değil, özgürlük sorumluluğa dayanmaktadır'. Erdem, *Ahlak Felsefesi*, s. 47.

⁹⁸ Mehmet Emin, 'Kant ve Felsefesi', s. 55; Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 13.

ahlaklılığa yüklediği anlamı ifade etmektedir. Geleneksek ahlak anlayışının aksine olarak Kant, ahlaklı olmayı, ahlaki eylemin sonucuna değil, onun hazırlanışına, yani iyi niyete bağlamaktadır. Şu halde mutlak olarak iyi olan yegane şey, iyi niyettir. İnsan için asıl olan iyiyi istemesidir. 'İyi isteme kavramını içeren ödev'⁹⁹ duygusundan ya da iyi niyete dayalı ve ödev duygusundan doğan eylemlerin sonucu ne olursa olsun bu eylemler ahlakidir. Oysa eylemdeki niyet menfaate ya da iyi niyet dışında başka bir nedene dayanırsa kötüdür.¹⁰⁰ Demek ki, Kant'a göre, 'iyi istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılacak hiçbir şey düşünülemez'¹⁰¹ için iyi niyet en yüksek ahlaki ilke olarak deklare edilmektedir. Bununla birlikte, 'yapabildiği yerde iyilik yapmak ödevdir'¹⁰² diyen Kant'a göre, ahlaki iyi ve kötünün belirlenmesinde vicdanın da pratik ölçü olarak alınması söz konusudur. Şu halde; ahlaki olarak iyi olan, vicdana uygun olan, kötü olan ise vicdana aykırı olan şeydir. Hem iyi niyet hem de temiz bir vicdan Kant için ahlaklılığın ya da ahlaki iyiliğin temeli olmaktadır. Kısacası Kant'a göre, iyi niyet ve vicdanla birlikte hoşgöründen daha yüce erdem olmadığı gibi, bu değerlerin kötüye kullanıldıklarında doğacak sapma ve kargaşadan da kötü bir durum olamaz.¹⁰³

Kant'ın en yüce erdem dediği iyi niyet ve vicdanla birlikte hoşgörüyü de kapsayan bu değerler, her ne kadar geçmişte bir ideal olduğu için en üstün iyiyi/summum bonum'a ulaşmak pek mümkün görülmesede, aynı zamanda insan mutluluğunu oluşturan en üstün iyidir.¹⁰⁴ Bu anlamda ona göre, cennet, iyinin ve iyiliğin en yüksek derecesiyle bir araya gelmiş ahlakın en yüksek derecesi; cehennem ise, sefaletin en büyük derecesiyle birleşmiş kötünün ve kötülüğün en yüksek derecesi olarak düşünülmektedir.¹⁰⁵

Sonuç

Bu çalışmamızda Kant'ın kötülük problemi ve buna karşı geliştirilen teodise çabalarına yönelik eleştirilerinin, özellikle söz konusu teist karakterli optimist teodise savunmalarının ya da teşebbüslerinin yeterli başarıda olmamasına dayandırıldığı görülmektedir. Ona göre, bu anlayışlar alemde ilahi adaletin varlığını yeteri kadar ispat edememektedir. Buna karşın, pesimist felsefeler bunun tersini ispat edebilecek de değildir. Yani, teodise eleştirisinden hareketle, alemde, büsbütün yetkinsizlik, uyumsuzluk ve kötülükler bulunduğunu iddia etmek de mümkün değildir. Kant'a göre, alemde yetkinlik, yetkinsizlik, düzen, düzensizlik, iyilik ve kötülükten yalnızca birisinin bulunduğunu iddia etmek de bir yanılgıdır. Dolayısıyla, bu konu, ne olumlu ne de olumsuz olarak çözülebilir.

⁹⁹ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 12.

¹⁰⁰ Erdem, *Ahlak Felsefesi*, s. 47; Akarsu, *Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi*, s. 88 vd, 94 vd.

¹⁰¹ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 8.

¹⁰² Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 13.

¹⁰³ Bkz. Kant, 'On the Failure of All Attempted Philosophical Theodicies' s. 296; Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 9; Çilingir, *Ahlak Felsefesine Giriş*, s. 21, 22.

¹⁰⁴ Immanuel Kant, *Etik Üzerine Dersler I*, Çev. Oğuz Özügül, Kabalıcı yay., İstanbul 1994, s. 17; bkz. Kant, *Religion Within The Limits Of Reason Alone*, Introduction, s. lvi vd; Gilles Deleuze, *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, çev. Taylan Altuğ, Payel Yay. İstanbul 1995, s. 81.

¹⁰⁵ Kant, 'Felsefi Teolojiye Giriş', s. 148.

Kant'a göre, acaba bu konu nasıl ele alınmalıdır? Ya da burada çözüm nedir? denildiğinde, şöyle söylenebilir, evrende var olan kötülük, Tanrı ile alem arasındaki ilişkinin bir yönünü oluşturmaktadır. Bu nedenle problem, ne idrak ne de akıl için bilinebilir ve çözülebilir mahiyettedir. O halde, Kant'a göre, mahiyeti bilinmeyen ve çözülemeyen bu konunun tartışılması da bir anlamda gereksizdir. Ancak bu problemin nasıl ortaya çıktığının ve ne şekilde ele alınması gerektiğinin tespit edilmesi de önemlidir. Ona göre, bir problem olarak kötülük, doğal eğilimlerimizle ahlak irademiz arasındaki zıtlıktan dolayı ortaya çıkmaktadır. Buradan hareketle, kötülüğün kaynağı doğadır da denilemez. Öte taraftan kötülüğü insan eğilimlerine ve iradesine/istencine de bağlamak sorunu çözmek demek değildir. Yani, irade de temelde kötü olamaz. Bu ifadeler Kant'ın kötülüğün reel varlığını reddettiği anlamına gelmemektedir. Aksine bunlar, onun, kötülüğün kaynağını nerede gördüğünü ifade etmektedir. Kötülük olgusu, Kant'a göre, insandaki ahlak yasasıyla belirlenen iradenin, hayvani iç güdülerle etkinleşen eğilimler arasındaki karşıtlıktan doğmaktadır. Öyleyse, kötülüğü, ancak ödevin gerektirdiği irade ile doğal eğilimler arasındaki karşıtlık ya da zıtlıkla açıklamak mümkündür.

Şu halde, Kant'a göre, kötülük, doğal eğilimler ile ahlaki irade arasındaki zıtlığın bir ifadesi olmaktadır. İnsanın kötülüğü de, zorunlu olarak doğanın egemenliği altında kalması değil, kendi iradesiyle kendi kendine verdiği kararlar ahlak yasasına aykırı olan bir tercihte bulunmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, kötülüğün kaynağı, doğrudan doğruya ne alemdir ne de insan iradesidir. İnsan iradesi hiçbir şekilde kötü olamaz. Bilakis insan iradesi iyidir. Kant'ın düşüncesinde, pratik akıl ve irade, ahlak yasasını oluşturmaktadır ve böylece ödevin bildirimini yapmaktadır. İnsan ahlak yasasına göre değil de iradesinin keyfine, duygusallığına ve sonsuz isteklerine boyun eğerek, 'ödev'in gerektirdiği yolu bırakıp, eğilimler ve duygular yönünde tercihte bulunmasıyla kötülüğe meydan vermiş olmaktadır. Bu nedenle, Kant'a göre, insan eylemleri eğilimler ile değil de ödev bilinciyle yapıyorsa ancak o zaman ahlaki bir değeri vardır. Ahlaki yasaya saygı gereği yapılan eylem de ödev olmaktadır. Öyleyse, bir şeyin ahlakça iyi olması için yalnız ahlak yasasına uygun olarak yapılması değil, aynı zamanda onun ahlak yasasının uğruna yapılmış olması gerekmektedir.

Denilebilir ki, Kant'a göre, kötülüklerin izahı ya da çözümü, eğilimler ile ahlak yasasının sağlıklı bir ilişkisinde düşünülmemektedir. Yaygın ahlak anlayışının aksine olarak, ahlaklı olmayı, Kant, ahlaki eylemin sonucuna değil, onun hazırlanışına, yani iyi niyete bağlamaktadır. O halde, sonucu ne olursa olsun ahlaki ve iyi olan şey, iyi niyete ve iyinin istenmesine dayalı olan şeydir. Ahlaki iyi ve kötünün belirlenmesinde, vicdanın önemli bir rolü vardır. Bir anlamda, ahlaki olarak iyi olan, vicdana uygun olan, kötü olan ise vicdana aykırı olan şeydir. Hem iyi niyet ve hem de vicdan ahlaklılığın ya da ahlaki iyiliğin belirlenmesinde belirleyicidir. Kısacası ona göre, iyi niyet ve vicdandan daha yüce bir erdem ve iyilik olmadığı gibi, bunların kötüye kullanılmaları sonucunda oluşacak olumsuzluktan da daha kötü bir durum olamaz.

Câhız'ın Varlık ve Tabiat Anlayışı

Yrd. Doç. Dr. Mehmet BAKTIR*

Özet

Varlık anlayışı, bir düşünce sistemini belirleyen önemli unsurlardan birisidir. Cahız'a göre varlık, Allah tarafından belli özelliklerde yaratılmıştır. Onların bu özellikleri hiç bir zaman değişmez. Varlıklarda ortaya çıkan yeni özellikler yeni bir yaratma olmayıp, onların içinde yaratılıştan gizli olan özelliklerdir.

Anahtar Kelimeler: Cahız, Varlık, Tabiat, Kumun, Yaratma

Abstract

The idea of existence is one of the important effective things at the system of the thought. For Cahız, the existence is created by Allah in special form. This form doesn't change in any time. The new forms appear at these existence isn't a new creating but hidden character in the creating time.

Key Words: Cahız, Existence, Nature, Kumun, Creating

Konumuza geçmeden önce okuyucuya bir zihni hazırlık sağlamak için Câhız'ın kim olduğu konusunda fazla detaya girmeden kısa ve özlü bir bilgi vermeye çalışacağım.

Câhız'ın Hayatı

Mutezile alimlerinden olan Câhız'ın asıl adı Ebu Osman Amr b. Bahr b. Mahbub b. Fezâre el-Kindi el-Fukaymi el-Leysi (150/767-225/839)'dir.¹ Nessa'lardan Ebü'l-Kalemes Amr b. Kal el-Kinânî el-Fukaymi'nin kölesi olduğu nakledilir. Yemut b. El-Muzerra, Câhız'ın annesin dayısı ve onun dedesinin Amr b. El-Kinânî'nin develerini güden Fezâre isminde bir zenci olduğunu söyler.² Kinâne kabilesine mensup olduğu söylense de onun bu kabileye köle olarak geldiği kabul edilir.³ Çirkin olması ve gözlerinin dışarı doğru duruşundan dolayı, çıkık gözlü anlamına gelen "Câhız" lakabıyla anılır.⁴

* Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi (mbaktir@cumhuriyet.edu.tr).

¹ İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-A'yân*, Beyrut, 1970, III, 470; ez-Zirikli, Hayreddin, *el-A'lâm*, Beyrut, 1992, V, 74.

² İbni Asâkir, Ebu Kasım Ali b. Hasan, *Tarihu Medineti Dimaşk*, Tah. Ali Şîrî, Beyrut, 1996, XXXV, 433; el-Bağdâdî, el-Hatîp, *Tarihu Bağdâd*, Beyrut, ts. XII, 213.

³ Emin, Ahmet, *Duha'l-İslâm*, Beyrut, 1936, I, 386.

⁴ Ez-Zirikli, *el-A'lâm*, V, 74; Danışman, Nafiz, *Kelam İlmine Giriş*, Ankara, 1955, s. 92.

Câhız'ın doğum tarihi konusunda farklı rivayetler bulunmaktadır. Genel kanaate göre Basra'da hicri 150 yılları civarında ikinci Abbasi halifesi el-Mansurun döneminde dünyaya gelmiştir.⁵ Nitekim Câhız, Ebu Nuvas'tan bir yaş büyük olduğunu ve onun H. 150 yılın sonunda kendinin de aynı yılın başında dünyaya geldiğini söylemektedir.⁶

Çocukluğunda hayli sıkıntı çeken ve Seyhan nehri kenarında ekmek ve balık satmakla geçimini sağlayan Câhız, kırk beş elli yaşlarından sonra refaha kavuşmuştur. Abbasi sarayından aldığı aylıktan başka, muhtelif münasebetlerle idarecilerin ihsanlarına nail olmuştur.⁷

Sıkıntılı bir hayatı olmasına rağmen ilimle uğraşmaktan ve okumaktan geri durmamış, tüm gayretiyle kendini yetiştirmeye çalışmıştır. Bunun için Bağdat'a gitmiş ve zamanın ünlü hocalarından ders almıştır.⁸ Ebu Ubeyde, Câhız'ın, tarih, rivayet ve tabii ilimler, Asmaî (-216), Arap edebiyatı, Ebu Zeyd Ensârî, nesep ve ahval,⁹ Ahfeş (-250), gramer,¹⁰ İbrahim Ebu İshak b. Seyyar en-Nazzâm (-231), kelam, fıkıh, felsefe ve tabii ilimler, onun sık sık ziyaret edip aralarında, haftalarca kaldığı Mirbed Arapları da fesahat hocasıdır.¹¹

Câhız özgürlüğüne düşkün ve sözünü esirgemeyen bir ilim adamı olduğu, doğru kabul etmediği konularda hocası bile olsa onu eleştirmekten kaçınmadığı¹² onun bu halinin idarecilerin tepkisini toplasa da kıvrak zekasıyla onların gözüne girmeyi başardığı söylenir.¹³

Câhız, başta edebiyat, kelam ve tabiat olmak üzere birçok konuda eserler vermiş olup, onun eserlerinden en meşhurları ve günümüzde de basılmış olanları, Kitabü'l-Hayavân, el-Beyân ve't-Tebyin ve risalelerinin bir arada olduğu er-Resâil'dir.

Câhız'ın son günlerinde felçten ve mesane tıkanıklığından şikayet ettiği ve kütüphanesinin alt kısmından bir kitap çekerken üstüne devrilen kitapların altında kalarak¹⁴ H. 225 yılında Basra'da öldüğü rivayet edilir.¹⁵

Câhız'ın hayatıyla ilgili detaylı bilgiler kaynak kitaplarda yer alsa da araştırmamızın alanını gölgelememesi için bu kadarla yetinmeye çalışacağız. Bundan sonraki bölümde Câhız'ın varlık ve bununla bağlantısı olduğunu düşündüğümüz onun tabiat nazariyesiyle ilgili görüşlerini incelemeye

⁵ İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-A'yân*, III, 470; ez-Zırıklî, *el-A'lâm*, V, 74; Emin, *Duha'l-İslam*, I, 386.

⁶ El-Hamevî, Yakut, *Mucemü'l-Üdebâ*, Beyrut, 1980, XVI, 74.

⁷ El-Hamevî, *Mucem*, XVI, 74; Danişman, *Kelam İlmîne Giriş*, s. 94.

⁸ El-Hamevî, *Mucem*, XVI, 75; Kehhâle Ömer Rıza, *Mucemü'l-Müellifin*, Şam, 1959, VIII, 7.

⁹ İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-A'yân*, III, 470; ez-Zırıklî, *el-A'lâm*, V, 74; El-Hamevî, *Mucem*, XVI, 74; Emin, *Duha'l-İslam*, I, 386.

¹⁰ Câhız, Ebu Osman Amr, *Kitabü'l-Hayavân*, Tah. Abdüsselam Muhammed Harun, Mısır, 1965, I, 45; Danişman, *Kelam İlmîne Giriş*, s. 98.

¹¹ El-Hamevî, *Mucem*, XVI, 75; Kehhâle, *Mucemü'l-Müellifin*, VIII, 7; Emin, *Duha'l-İslam*, I, 386; Danişman, *Kelam İlmîne Giriş*, s. 97.

¹² Câhız, *Kitabü'l-Hayavân*, I, 45, IV, 99.

¹³ El-Hamevî, *Mucem*, XVI, 76-80, 113.

¹⁴ İbnü'l-İmâd, Şihabüddin Ebu'l-Fellâh Abdülhay b. Ahmet b. Muhammed el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, Tah. Abdülkadir el-Arnâvut, Mahmut el-Arnâvut, Beyrut, 1988, II, 232.

¹⁵ El-Hamevî, *Mucem*, XVI, 113; İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-A'yân*, III, 473; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, II, 231; ez-Zırıklî, *el-A'lâm*, V, 74.

gayret edeceğiz. Yalnız Câhız'ın varlık anlayışının daha iyi anlaşılmasını sağlamak için kısa da olsa varlığın tanımıyla ilgili bilgi verme gereğini hissediyoruz.

Varlığın Tanımı

Sözlük Anlamı

Varlık, sözlük anlamı itibariyle var olma hali, var oluş, mevcudiyet, var olan, zenginlik vb. anlamlara gelmektedir.¹⁶ Arapça da ise bunun karşılığında mevcut kavramı kullanılmaktadır. Bazen mevcut yerine vücut kavramı da kullanılır ancak bu iki kavram içerik bakımından birbirinden farklı olduğu düşünülmektedir. Vücut ve mevcut Arapçada bir şeyi elde etmek, kazanmak mal sahibi olmak, zengin olmak ve zenginlik anlamlarına gelen (و ج د) kökünden gelmektedir.¹⁷ İngilizce karşılığı ise "being veya existence"¹⁸ kelimeleridir. Bu kelimeler hem var olanı hem de var olma halini ifade etmek için kullanılmaktadır. Türkçede ise varlık kavramı sadece var olanları içine almaktadır.¹⁹

İlk dönem kelimeler kitaplarında "vücut" kavramı yerine "şey" kavramı kullanılıyordu. Şey kelimesinin kullanılacağı yerler tartışmalı olduğundan Allah ve var olmayan varlıklar yani adem için kullanılıp kullanılmayacağı tartışılıyordu.²⁰

Daha sonraları felsefe eserlerinin Arapçaya çevrilmesi sırasında cevher ve arazi içine alabilecek bir kavram olması amacıyla mevcut kelimesi kullanılmaya başlanmıştır.²¹ Aslında vücutla mevcut kelimesi birbirinin anlamını karşılarsa da vücut kavramı var olma anlamını da içerdiği için bu kavramdan maksadın var olan mı yoksa var olma hali mi olduğu kapalı kalacağından dolayı var olan için mevcut kavramı tercih edilmiştir. Bu durum ise farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.²²

Varlık kavramına sözlük açısından bu anlamlar verilirken onun kavramsal olarak neleri içine alacağı veya ne olduğu konusu tartışmalara sebep olmuştur. Yalın bir kavram olması nedeniyle de tanımında bir ittifak sağlanamamıştır.

İstilah Anlamı

İster filozoflar arasında isterse kelimacılar arasında olsun varlığın mantıksal tanımının yapılamayacağı görüşü hakimdir. Çünkü onlara göre varlığın mantıksal tanımının yapılabilmesi için cins ve fasıllarının olması

¹⁶ Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu, Ankara, 1998, s. 2332.

¹⁷ El-İsfehâni, er-Râgıp, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, Tah. Muhammed Halit İyâtânî, Beyrut, 2001, s. 528; İbni Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, Beyrut, ts. III, 445.

¹⁸ Webster, A Meriam, *Webster's*, Massachusetst, 1991, s. 141, 435.

¹⁹ Geniş bilgi için bkz. Atay, Hüseyin, *İbni Sina'da Varlık Nazariyesi*, Ankara, 2001, s. 34.

²⁰ El-Eş'ari, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail, *Kitabü Makâlâti'l-İslamiyyîn*, Tah. Hellmut Ritter, Wiesbaden, 1980, s. 518; Mâtüridî, Ebu Mansur, *Kitâbü't-Tevhid*, Tah. Fethullah Huleyf, İstanbul, 1979, s. 38.

²¹ İbni Rüşd, *Risale ma Bade't-Tabia*, Tah. Dr. Refikü'l-Acem, Beyrut, 1994, s. 38.

²² Izutsu, Toshihiko, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, Ter. İbrahim Kalın, İstanbul, 2003, s. 91.

gerekir. Varlığın ise yalın olması, cins ve faslının olmaması onun mantıki tanımının yapılmasını güçleştirmektedir.²³ Buna rağmen bazı alimler mantıki tanım dışında bazı tanımlama yöntemlerinin de olduğunu ileri sürerek²⁴ bu yolla varlığın tanımının yapılabileceğini öne sürmektedirler. Onlara göre varlık kavramını hatırlatan veya ona işaret eden başka kavramlarla tanımlanabilir. Adsal tanımlama diye de adlandırılan bu yöntemde, varlık, ona yakın ve onu hatırlatacak kavramlar olan mevcut, hasıl olma, kevn, sübut ve tahakkuk gibi kelimelerle tanımlanabilir. Bazı alimler, bu kavramların her biri varlık kavramını hatırlatır veya kısmi de olsa onun yerine kullanılabilen görüşünde olmalarına rağmen, bazıları ise tahakkuk ve sübut kavramının daha umumi, varlığın ise daha özel olduğunu savunarak birbirinin yerine kullanılmasının doğru olmayacağını iddia ederler. Nitekim Mutezile, yokun yani madumun yokluk şeklinde sabit olduğunu savunmak için bu kavramların birbirinin yerine kullanılabilenliğini savunsa da.²⁵ Sadrüşşeria buna karşı çıkmakta ve gerçekleşmenin varlıkla eş anlamlı kabul edilmesinin bazı sakıncaları olacağını ileri sürmektedir. Mesela, gerçekleşme kavramı varlık kavramıyla eş tutulduğunda, Allah'ın ortağının olmadığı gerçeğinin gerçekleştiğini söylemek, olmayan bir şeyin varlığını söylemek demektir. Bu nedenle varlıkla tahakkuk ve sübut kavramlarının aynı tutulmaması gerekir.²⁶ Durum böyle olunca da varlığın başka kavramlarla tanımının yapılıp yapılamayacağı konusunda iki farklı görüş ortaya çıkmaktadır. Kendi düşünce sistemleri açısından sakınca olmayanlara göre varlığın diğer kavramlarla tanımlanabilirken, düşünce sistemleri açısından sakıncalı görülenlere göre de varlığın tanımlanması yapılamamaktadır.

Varlığın tanımının yapılıp yapılamayacağını alimler arasında tartışma konusu olmasına rağmen, varlıkla ilgili tanımlar da yapılmaya devam edilmiştir. Yapılan bu tanımlarda varlık, çeşitli alanlarda kullanılmaktadır. Buna göre varlık, varlığın oluş hali, varlığın bizzat kendisi ve varlığın münferiden var oluşu gibi anlamlara gelmektedir. Bunlar içerisinde en yalını var oluş anlamına gelen "varlık" kavramıdır.²⁷ Bu kavramdan maksat, varlık alemine gelen tüm varlıkların ortak noktasını içeren var olma ameliyesidir. Bu ameliyenin tek olup çeşidi olmadığı için her varlık var olmada müşterektir. Ancak tek tek varlık alanlarına çıkışları sırasında her varlık, kendi cinsine göre bir vücut kazanmaktadır. Mesela insan olarak var olan bir varlık, var olma açısından bir taşla aynı ama varlık haline geldiklerinde birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Nitekim taşın özellikleriyle insanın özelliklerle-

²³ İbni Sina, Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah b. Ali el-Belhî, *en-Necat fi'l-Mantık ve'l-İlahiye*, Tah. Abdurrahman Ümeyye, Beyrut, 1992, I, 98, II, 48; a.mlf. *eş-Şifa*, İlahiyat, Tah. Sait Zade, el-Eb Kanvâti, by. ts, 29; er-Râzi, Fahrettin Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Muhassal*, Tah. Taha Abdurrauf Sa'd, Beyrut, 1984, s. 76; a. mlf. *İslam İncancının Ana Konuları*, Ter. Nadim Macit, Erzurum, 1996, s. 29; İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, s. 90; Atay, Hüseyin, *İbni Sina'da Varlık Nazariyesi*, s. 33; Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara, 1982, s. 36,37;

²⁴ Semerkandî, Şemseddin, *es-Sahâifü'l-İlahiyye*, Tah. Ahmet Abdurrahman Şerif, Kuveyt, 1985, s. 73-74; Ay, Mahmut, *Sadrüşşeria'da Varlık*, Ankara, 2006, s. 88.

²⁵ Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ebi Bekir, *el-Milel ve'n-Nihal*, Tah. Muhammed Seyyid Kılânî, Beyrut, ts. I, 77.

²⁶ Ay, *Sadrüşşeria'da Varlık*, s. 89.

²⁷ İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, s. 90.

ri birbirlerinden tamamen farklıdır. Ama bu iki varlık var olma özelliği açısından bakıldığında müşterektir.²⁸

Belli bir mahiyetle varlık alemine gelmiş anlamında varlık ise, ister cismani olsun ister ruhani olsun birbirinden ayrı niteliklere sahip olan ve bilgiye konu teşkil edebilen münferit varlıklardır. Bu varlıklar hem çok hem de birbirlerinden ayrıdırlar. Hatta aynı cinsler içinde aynı türden olan varlıklar mahiyet itibariyle birbirlerine benzeseler bile birbirlerinden farklı özelliklere sahip olmanın yanında ayrı vücutlara da sahiptirler. Dolayısıyla her varlık var olma konusunda var olanlarla eşit olsalar ve aynı mahiyeti taşı-salar bile tek tek varlık sahasına çıkmakta ve çok az da olsa bazı farklılıklar taşımaktadırlar.

Bizim üzerinde duracağımız varlık türü ise varlık alemine gelen ve belli mahiyeti içerenler anlamındaki varlıktır. Bu varlık, varlığın kendisi olan zat ve bu zatin özellikleri olan mahiyet olmak üzere iki gurupta toplanır.²⁹ Mahiyet de varlığın özellikleri ve bu özelliklerin zihinde oluşan izleri olmak üzere iki kısma ayrılır. Zat ise karşımızda duran veya varlığı oluşturan vücut olduğu için, asıl sorun soyut olan mahiyetin varlıkla olan ilişkisinde kendini göstermektedir. Bu sebeple varlık-mahiyet ayrımının açığa kavuşturulması gerekir.

Varlık Mahiyet Ayrımı

Mahiyet, varlığın kendi özellikleri ve bu özelliklerin zihinlerindeki karşılığı olan bilgi diye iki kısma ayrılır. Mahiyet kavramıyla bizzat bir varlığı varlık yapan özellikler kastedildiğinde alimlerin çoğunluğu mahiyetle varlığın aynı olduğunu,³⁰ mahiyetle bu varlıkları varlık yapan özelliklerin bilgisi kastedildiğinde ise mahiyetle varlığın ayrı olduğunu savunurlar.³¹ Çünkü varlıkla bu varlığın içeriğinin bilgisi hem varlık açısından hem de yapısı açısından birbirinden farklıdır. Nitekim varlık, bu alemde herhangi bir yerde varlığını sürdürürken, onun bilgisi başka bir yer olan zihinde bulunmaktadır. Bu açıdan bakıldığında varlıkla mahiyetin hem vücutları hem de yapısı birbirinden farklıdır. Çünkü varlık cismani olduğu halde, varlığın bilgisi cismani değildir. Üstelik varlığın bilgisi varlıktan adet açısından da çok olabilir ve farklı yerlerde bulunabilir. Mesela bir insanın mahiyetiyle ilgili bilgi birkaç zihinde bulunabilirken o bilinen insandan tek bir tane vardır. Başka insanlar var olsa da o insan bir tane olup başka yoktur. Bu nedenle varlıkla mahiyet birbirinden farklı olmak zorundadır.³²

Mâtüridî ve Eş'arî alimlerine göre bilgi anlamındaki mahiyet ele alındığında varlıkla mahiyet birbirinden ayrı şeylerdir.³³ Mahiyetten varlığın

²⁸ Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, s. 112.

²⁹ Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, s. 112.

³⁰ Er-Râzî, Fahrettin Muhammed b. Ömer, *el-Erbâin fî Usûli'd-Dîn*, Tah. Ahmet Hicazi es-Seka, Kahire, 1982, s. 82-85; -Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, Beyrut, 1983, s. 22; Ay, *Varlık*, s. 91.

³¹ Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, s. 113, 114.

³² İbni Arâbî, Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, Tah. Mahmut el-Gurab, by. 1985, s. 42-48; İbni Sina, *eş-Şifâ*, İlahiyat, I, 31; Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, s. 116, 121.

³³ Er-Râzî, *el-Erbâin fî Usûli'd-Dîn*, s. 82-85.

cevherinde bulunan arazlar anlamındaki özellikler kastedilmesi durumunda varlıktan ayrılması mümkün değildir. Çünkü onlara göre arazların çok azı cevherden ayrılabilir. Bu da mahiyetle zat ayrımını gerektirmeye yetmemektedir.³⁴ Mâtürîdî ve Eş'arî alimlerinin mahiyet diye kastedtiği bilgiler ise varlıktan ayrıdır. Onların bu görüşte olmasının nedeni, Allah'ın ilminin maduma taalluk ettiği kanaatidir.³⁵ Bu da dolaylı yoldan mahiyetin varlıktan ayrı ve önce olmasını gerektirmektedir. Çünkü Allah varlıkları ezeli bilgisine göre yarattığına göre, mahiyet dediğimiz varlıkların özelliklerinin varlıktan önce olması gerekir. Aksi takdirde Allah'ın bilgisi olmayana taalluk etmeyeceği için varlıkları yaratırken onları bilmemesi gibi bir durum ortaya çıkar ki bunun Ehlisünnet itikadına göre olması mümkün değildir.

Mutezile ise varlıkların özellikleri hep değiştiği için cevherlerle arazları birbirinden ayırmaktadır. Aksi takdir de varlıkların özelliklerini hep aynı kalması gerekirdi.³⁶ Arazlar da varlıkların özellikleri olarak ele alınırsa mahiyetin varlıklardan ayrılması gerekmektedir. Yine Mutezileye göre madum malum olduğu için, malum olan mahiyet varlıktan ayrı olmalıdır.³⁷

Genel olarak düşünüldüğünde mahiyetten bilgi kastedilirse varlıktan ayrı olması, varlıkları oluşturan özellikler olarak düşünülürse varlıkla aynı olması gerektiğine inanılmaktadır. Mahiyet, varlıkların özelliklerinin bilgisi olarak ele alınıp varlıktan ayrı olduğuna kanaat getirildiğinde mahiyet ve varlıktan hangisinin önce olduğu sorunu ortaya çıkmaktadır.

Varlık Mahiyet Önceliği

Varlık-mahiyet önceliği tartışması, varlıkla mahiyet ayrımı yapıldığı zaman ortaya çıkmaktadır. Yani varlık mahiyet ayrımı yapmayanlar için varlık mı önce gelir, yoksa mahiyet mi önce gelir gibi bir sorun yoktur. Varlığın mı mahiyetten, mahiyetin mi varlıktan çıktığı veya önce geldiği, varlık mahiyet ayrımına gidenler için bir sorun teşkil etmektedir.

Bu sorunun çözümü, düşünce sistemlerinin varlık anlayışına göre değişiklik arz etmektedir. Varlığın yaratıldığını ve bu yaratmanın Allah'ın ezeli bilgisine göre olduğunu savunan düşünce sistemine göre, mahiyet varlıktan önce gelmelidir. Bu durumda bilgi eşyadan önce var olacağı için eşyanın bilgisi anlamındaki varlıktan önce gelir. Varlığın bir bilgiye istinaden yaratılmadığını savunan düşünce sistemine göre varlık mahiyetten önce gelmelidir. Yine bilginin varlıklardan elde edildiğini savunan bir düşünce sistemine göre de mahiyet varlıktan sonra gelmelidir.³⁸

Bu anlattıklarımız göz önüne alınacak olursa, İslam alimlerinin çoğunun, mahiyet varlıktan önce geldiğini kabul etmesi gerekirken, bazı alimler

³⁴ El-Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, s. 22; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 15; er-Râzi, *el-Erbain fî Usûli'd-Dîn*, s. 21; el-Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tahir b. Muhammed, *Usûlü'd-Dîn*, İstanbul, 1928, s. 56.

³⁵ El-Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, s. 64; en-Nesefî, Ebü'l-Muin Meymûn b. Muhammed, *Tabsîretü'l-Edille*, Tah. Hüseyin Atay, Ankara, 1993, s. 257.

³⁶ Kadı Abdülcabbar, *Şerhu'l-Usulil'-Hamse*, Nşr. A. Fuad el-Evhâni, Kahire, ts. s. 92-93.

³⁷ Kadı Abdülcabbar, *Şerhu'l-Usulil'-Hamse*, s. 176.

³⁸ Farklı yorumlar için bkz. Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, s. 129-141.

varlığın öncelikli olduğunu savunmaktadırlar.³⁹ Bunun nedeni ise konuya kavramsal yaklaşımlarıdır. Konuya kavramsal yaklaşıldığında, insani bilgi sistemine zorunlu olarak tabi olunması gerekir. Zira kavramlar, varlıklardan kazanılan insani bilgilerden oluşmaktadır. Bu durumda varlığın önce olması gerekir. Ama ilahî bilgi sistemine göre, varlıklar, ezeli bilgiye uygun olarak yaratılmak zorundadır. Aksi takdirde Allah'ın her şeyi bilmesi ve bu alemi iradesiyle yaratmasının anlamı kalmaz. Bu nedenle de ilahî bilginin varlığını kabul edenlere göre mahiyet varlıktan önce gelmek zorundadır.

Bu konu klasik kelim kitaplarında Allah'ın bilgisinin maduma taalluku meselesi içerisinde işlenir. Genel kanaat Allah'ın bilgisinin maduma taalluk ettiği yönündedir. Ancak bu bilginin nasıl taalluk ettiği konusunda ihtilaf söz konusudur. Bazılarına göre Allah madumu madum şeklinde, bazılarına göre ise madumu olacağı gibi bilir. Ama olmadan önce olmadığı şeklinde olacağı zamanda olacağı gibi bilir.⁴⁰ Böylece Allah var olanı da var olmayanı da ve var olacağı da bilir. Bu durumda da mahiyet varlıktan önce olmak zorundadır. Çünkü bir şeyin özellikleri önceden biliniyorsa o şey var olmadan önce onun özelliklerinin bütünü olan mahiyette var demektir. Aksi takdirde Allah'ın o varlıkların özelliklerini bilmemesi gibi bir durum ortaya çıkar ki, bu İslam kelamına göre mümkün değildir. Allah varlıkları önceden biliyorsa mahiyet de varlıktan önce demektir.⁴¹

Görüldüğü üzere, varlık konusu ihtilafli olmasının nedeni her disiplin kendine göre bir varlık anlayışı benimsemesidir. Çünkü varlık anlayışı düşünce sistemlerinin temelini oluşturan ana etkenlerden biridir. Bir düşünce sisteminin varlık hakkındaki anlayışı o düşünce sisteminin diğer konularını da etkilemektedir. Onun için varlık görüşü disiplinlerin kendi iç dinamiğine uygun şekilde biçimlenmektedir. Bu da varlık anlayışlarının farklılaşmasına neden olmaktadır.

Bu farklı varlık anlayışlarının önü alınamayacağına göre her alim mensup olduğu düşünce sisteminin içinde kalmak zorundadır. Konumuzu oluşturan Câhız da kendi düşünce sistemi içerisinde varlığa bir yer ayırmıştır.

Câhız'ın Varlık Anlayışı

Önceki dönemlerde olduğu gibi Câhız'da da varlık konusunun işlenmesinin altında yatan ana etken, varlığın yaratılmış ve onun bir yaratıcısının olduğunu ispat etmektir. Bu konuda "Kitabü'd-Delâil ve'l-İtibâr ale'l-Halk ve't-Tedbir" adıyla bir risale kaleme almıştır. Bu risalesinde alemin mükemmel bir şekilde yaratıldığından ve bunun bir yaratıcısının olması gerektiğinden bahseder. Câhız, bu risalede anlatımlarını bir yaratıcının olduğunu ispat etme üzerine kurmuştur. Varlıkla ilgili diğer görüşlerin ise "Kitabü'l-Hayavân" adlı eserinin satır aralarına serpiştirmiş ve bunları ho-

³⁹ Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, s. 135-139.

⁴⁰ Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed Sadrü'l-İslam, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, Çev. Şerafettin Gölcük, İstanbul, 1988, s. 10-11; el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 95; el-Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, s. 64; er-Râzî, *el-Erbâin fî Usûli'd-Dîn*, s. 192-198.

⁴¹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. er-Râzî, *el-Erbâin fî Usûli'd-Dîn*, s. 85-89.

cası Ebu İshak en-Nazzâm'ın delilleriyle desteklemeye çalışmıştır. Hocasının görüşlerinden katılmadıklarını da zikretmekten geri durmamıştır.

Câhız eserlerinde varlık mahiyet ilişkisini sistematik bir tarzda ele almaz. Ne var ki biz onun konuyla ilgili görüşlerini varlıkla ilgili ileri sürmüş olduğu tabiat anlayışından çıkarabilmekteyiz. Câhız'ın varlıkları oluşturan özellikler anlamındaki mahiyeti, varlıkla aynı tuttuğunu söyleyebiliriz. Çünkü ona göre varlıklar Allah tarafından belli özelliklerde yaratılırlar ve asla bu özelliklerinden ayrılmazlar. Hatta bu özelliklerin bir kısmı da yine varlıklarda gizli olup belli şartlar altında ortaya çıkarlar.⁴² Câhız'ın bu görüşleri göz önüne alındığımızda, onun varlıklarla mahiyetleri aynı gördüğü sonucuna varabiliriz. Bilgi anlamındaki mahiyet konusunda ise Câhız, Allah'ın bilgisinin sınırı olmadığını ve varlıkların kaynağının bu bilgiler olduğunu söylemekte ve şöyle demektedir: "İnsanların bilgilerinin sınırlı, yaratıcının bilgisinin sınırsız olduğunu anlamak istersen denizlere bakınız. Oradaki canlıların ne olduğunu insan bakarak öğrenmekte ve tecrübe sahibi olmaktadır. Ama yaratıcı onu bu şekilde tasarlamış ve yaratmıştır. İnsan yaratılanlardan faydalanarak bilgi elde ederken, yaratıcı özgün varlıklar ortaya koymaktadır. Yani insanların bilgisi Allah'ın yaratıklarının çok azından öğrendikleriyle sınırlıdır. Allah ise bu varlıkları var olmadan önce bilen ve yaratandır."⁴³ Câhız, Allah'ın bilgisini varlıkların olmasına sebep göstermektedir. Bunu göz önüne alarak Câhız'ın bilgi anlamındaki mahiyeti varlıklardan ayrı kabul ettiğini söyleyebiliriz.

Câhız'a göre varlıklar belli özelliklerde ezeli bir bilgiyle Allah tarafından yaratılmıştır. Yaratılan bu özellikler varlıklardan asla ayrılmazlar ama Allah onları kendi ezeli bilgisine göre yaratmıştır.

Varlıkların Yaratılması

Câhız'a göre varlıklar, Allah tarafından belli özelliklerde bir defada yaratılmış olup, Eş'ari kelamında olduğu gibi yaratma sürekli değildir.⁴⁴ Ona göre varlıkların yaratılmış olmasının delili, bu alemin belli bir düzen içinde olmasıdır. Bir varlığın belli bir düzen içinde var olabilmesi için bir gaye ürünü olması gerektiğinden onun bir yaratıcısının olması gerekir. Bir amaca uygun olarak düzenli bir şekilde yaratılan bu alemin rasgele oluşması imkansızdır.⁴⁵

Alemin yaratılmış olmasını kabul etmeyenlere göre, alem rasgele kendiliğinden oluşmuştur. Onlara göre bu alemin bazı eksiklikler ve tabii afetleri içinde barındırması nedeniyle, tam bir düzen içinde olduğunu söylemek çok zordur. Bu durumdaki bir alemin her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten bir yaratıcı tarafından yaratılmış olması mümkün değildir. Eğer bu alem iddia edildiği gibi bilgi ve irade sahibi yüce bir varlık tarafından yaratılsaydı bazı düzensizliklerin olmaması gerekirdi. Alemde düzensizlik hakim olduğuna göre, o bir yaratıcı tarafından yaratılmayıp, belli unsurla-

⁴² Bkz. Câhız, *Kitabü'l-Hayavân*, I, 26.

⁴³ Câhız, Ebu Osman Amr, *Kitabü'd-Delâil ve'l-İtibâr ale'l-Halk ve't-Tedbir*, Beyrut, 1988, s. 40.

⁴⁴ Gazâlî, *el-İktisat fi'l-İtikat*, s. 60; Câhız, *el-Halk ve't-Tedbir*, s. 13.

⁴⁵ Câhız, *el-Halk ve't-Tedbir*, s. 43.

rın bir şekilde birleşip ayrışması neticesinde kendiliğinden oluşmuştur ve oluşmaya da devam etmektedir.⁴⁶

Câhız'a göre ise alemdeki bazı düzensizlikler ve tabii afetler, öncelikle Allah'ın böyle takdir etmesindedir.⁴⁷ Bunun yanında alemin düzenini bozanlar yine bu alemde bulunan varlıklardır.⁴⁸ Mesela bu alemin düzeninin bozulmasına etki eden varlıklardan biri olan insanlar, bu dünyada haddi aşmış zulüm yaptıkları için, Allah da onları uyarmak için tabii afetleri yaratmaktadır. Ona göre insanlar şayet tabii afetlerle uyarılmasaydı, güçlü olanlar, zayıfları ezecekler ve bu yaptıkları şey onların yok olmasına neden olacaktı. İnsanlar Allah tarafından uyarıldıkları için zayıfları ve dolayısıyla bu alemin varlıklarını korumuşlardır.⁴⁹ Dahası bu alem, farklı varlıkların hayatını bir arada sürdürmeleri için yaratılmış olup, başka türlü olsaydı insanların ve diğer canlıların hayatını sürdürmeleri mümkün olmayabilirdi. Ona göre alemde bulunan bazı varlıklar sırf boş ve zarar verici şeyler olmayıp, onlar sayesinde alemin düzeni sağlanmaktadır.⁵⁰

Yine Câhız'a göre eğer bu aleme düzensizlik hakim ise neden bu düzensizlikler çoğalıp alem tamamen yok olmuyor? Eğer iddia edildiği gibi bu alemin bir düzenleyicisi ve yaratıcısı olmasaydı tamamen yok olması gerekmez miydi? Oysa ki bu alem bir düzen içinde ve muhafaza altındadır.⁵¹ Dolayısıyla bu alemin, Allah tarafından belli özelliklerde yaratılmış olduğunu kabul etmemek mümkün değildir. Bu özelliklerin bir kısmı doğuştan gelmekte, bir kısmı ise sonradan kazanılmaktadır.⁵² Câhız'ın bu ifadesi ilerde anlatılacak kûmün nazariyesine ters düşer gözükmemektedir. Ancak onun sonradan kazanılan özellikler diye kastettiği şey, özellikle insanların sonradan kazanmış olduğu bilgilerdir. Dolayısıyla bu ifadeyle, varlıkların temel özelliklerinin tamamını sonradan kazandığı kastetmediğinden bu ifadelerinin kumün nazariyesine ters düşmediği kanaatindeyiz.

Câhız, sebeplilik ilkesini kabul etse de onun sebeplilik ilkesi, tabiatçıların sebeplilik ilkesinden farklıdır. Ona göre menfaat sevgiyi, zarar ise öfkeyi gerektirdiği gibi, bazı şeyler diğer bir takım şeyleri gerektirebilir.⁵³ Ancak Câhız, burada sebeplilikten daha çok fitrattan yani Allah'ın insanları yarattığı sırada verdiği özelliklerden bahsetmektedir. Dolayısıyla Câhız'ın bahsettiği bu etkileşime tam anlamıyla sebeplilik denmesi mümkün değildir. Çünkü onun varlıklar için öngördüğü temel şey onların yaratılmış olmasıdır. Bunun yanında Câhız, suyun bitkilerin yetişmesine neden olduğu gibi bir şeylerin başka bir şeylerin var olmasına sebep olduğunu da söylemektedir.⁵⁴ Bu ifade de sebeplilik ilkesini çağırıştırırsa da tam bir sebepliliği ifade etmemektedir. Çünkü ona göre varlıklar yaratılmıştır. Allah bazı şeylerin olmasına bazı şeyleri sebep olarak vermiştir. Buna dolaylı yaratma da

⁴⁶ Câhız, *el-Halk ve't-Tedbir*, s. 61.

⁴⁷ Câhız, *el-Halk ve't-Tedbir*, s. 61.

⁴⁸ Câhız, *el-Halk ve't-Tedbir*, s. 61.

⁴⁹ Câhız, *el-Halk ve't-Tedbir*, s. 46, 63, 65.

⁵⁰ Câhız, *el-Halk ve't-Tedbir*, s. 20, 25, 40, 14, 19.

⁵¹ Câhız, *el-Halk ve't-Tedbir*, s. 46.

⁵² Câhız, Ebu Osman Amr, *er-Resâil*, "el-Meâş ve'l-Meâd", Tah. Abdüsselam, Muhammed Harun, Kahire, ts. I, 97.

⁵³ Câhız, *er-Resâil*, "el-Meâş ve'l-Meâd", s. I, 110.

⁵⁴ Câhız, *er-Resâil*, "Kitabü'l-Gıyân", s. I, 97

denebilir.⁵⁵ Dolayısıyla onun gerçek anlamda sebeplilikten bahsettiğini söylemek zordur.

Kısacası ona göre bu alem Allah'ın takdirine göre belli düzen içinde bir gayeye matuf olarak yaratılmıştır. Onu belli bir süreç içinde (ki bu süreç her zaman kayıt altına alınamayacak kadar uzun tutuluyor), kendi başına oluşması mümkün değildir. Câhız, bu tezini tabiat görüşü ve kümün nazariyeleri ile desteklemiştir. Bunlardan birincisi olan tabiat nazariyesi, varlıkların Allah tarafından belli özelliklerde yaratılmış olması, ikincisi olan kümün nazariyesi ise, daha çok hocasının ileri sürmüş olduğu ama kendinin de desteklediği, varlıkların ilk bakışta görülmeyen ancak belli şartlarda veya bileşimlerde ortaya çıkan özelliklere sahip olmasıdır. Bu sonuncusu olan kümün aslında tabiat nazariyesinin izahından ibarettir denebilir.

Biz Câhız'ın bu görüşlerini zikretmeden önce onun varlık nazariyesinde kabul etmediği varlık teorilerini işlemek istiyoruz. Dolayısıyla Câhız'ın görüşlerinin daha iyi anlaşılmasını hedefliyoruz. Zira tabiat ve kümün nazariyeleri bu teorilerin aksini ifade etmektedir.

Dört Unsur Nazariyesini Ret

Daha çok filozoflarca savunulan bu nazariyeye göre alem, toprak, su, hava ve ateş gibi dört temel maddeden meydana gelmiştir. Tüm varlıklar bu temel dört maddenin uzun bir süreç içerisinde belli oranlarda birleşmesi veya ayrışması sonucu kendiliğinden oluşmuştur.⁵⁶ Bu temel maddelerin birleşip ayrışması tamamen rasgele ve maddelerin kendi özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Bu dört unsurun, ısı, soğuk, nem ve kuruluk gibi özellikleri, ses, renk ve kokunun oluşmasını sağlamaktadır. Hava bunlar içinde değişmeye ve yer değiştirmeye en müsaidi olduğu için temel unsurlar arasında dolaşarak onları etkilemekte ve bazı oluşumlara sebep olmaktadır. Hava hem kendisi gezindiği ve hem de değişime uğradığı için diğer unsurlarla birleşip koku, renk vb şeyleri oluşturur. Hava bu özellikleri sayesinde hem süfli aleme hem de ulvi aleme ulaşabilmektedir. Bu durumda havanın, yukarı çıkacak unsurları yukarı çıkarmak, aşağı incek unsurları aşağı indirmek ve kendine uygun olanı beraberinde taşımak şeklinde üç görevi vardır.⁵⁷

Câhız, hocası Ebu İshak'ın bu konuya itirazını şöyle nakleder: Hava da su gibi bu aleme hapsedilmiştir. Elbette hapsedilen hava bu alemin içinde dolaşacağı için yukarıdan aşağı geldiğinde rüzgarı oluşturacaktır. Havanın kendisi bizzat soğuk ve sıcaklığa dönüşmeyip, soğuk rüzgardan ayrı bir şeydir. Eğer soğukun kendine özgü özelliği olmasaydı, insanlara serinlik vermezdi. Havanın sıcak ve soğuk olarak kabul edilmesinin nedeni, bu görüşü savunanların, bir şeyin yokluğunu diğer bir şeyin varlığı kabul etmelerindedir. Mesela onlara göre kuruluk ıslaklığın, soğuk ise sıcaklığın, karanlık da ışığın olmamasıdır. Onları, havanın diğer cisimlere dönüşmesi fikrine götüren şey işte bu anlayışlarıdır. Aslında bu alemde soğuk da sıcak da ayrı ayrı varlıklardır. Onların var veya yok olmaları birbirine dönüşmele-

⁵⁵ Câhız, *er-Resâil*, er-Ret ale'n-Nasârâ, III, 341.

⁵⁶ Câhız, *Kitabü'l-Hayavân*, III, 378.

⁵⁷ Câhız, *Kitabü'l-Hayavân*, V, 42-43.

riyle değil, birinin gelip diğerinin gitmesiyledir. Dolayısıyla bu alemde bazı varlıklar, dört unsurun ve özellikle de havanın değişken özelliği sayesinde ortaya çıkmazlar. Onlar zaten bu alemde bulunmaktadırlar ama bir engelden dolayı gizlenmektedirler ve bu engel kalkınca ortaya çıkarlar.⁵⁸

Yine dört unsurun savunucularının, alemde ıslaklığın ve kuruluğun olmasının nedeni, kuruluk bulunmayınca ıslaklığın olması, ıslaklık bulunmayınca da kuruluğun olması, bunların her ikisinin bir arada bulunmasını imkansızlaştırır şeklindeki görüşlerine⁵⁹ Ebu İshak şöyle yanıt verir, onların savunduğu görüşe göre, bu alemin ya tamamen kuru ya da tamamen ıslak olması gerekirdi. Ama alemin bir kısmı ıslak bir kısmı ise kuru olduğu için onların dediği gibi ya hep kuru ya da hep ıslak olması mümkün değildir.⁶⁰

Câhız, alemin dört unsurun bir şekilde birleşip ayrışmasından veya havanın değişken özelliğinden oluşamayacağını savunan hocası Ebu İshak'ın görüşüne katılmaktadır. Ona göre beşinci bir cinsin varlığı kabul edilebilir, ama bu dört unsurun birleşiminden yeni bir cinsin türemesi imkansızdır. Çünkü bu dört maddeyi meydana getiren özellikler ayrıldıklarında tek tek bir varlık oluşturamadıkları gibi cinslerini de kaybetmektedirler. Ebu İshak, mürekkep yapmak için kullanılan malzemelerin hiç birinin siyah olmaması ama karıştırılınca siyah mürekkep ortaya çıkmasının dört unsurun bileşimlerinden yeni cinslerin ortaya çıkabileceğine delil gösterilmesine şöyle cevap verir: Belirli maddelerin bileşiminden mürekkebin çıkması yeni bir cinsin oluşumu olmayıp, varlıkta gizlenen özelliklerin ortaya çıkmasıdır. Eğer siz de bunu kastediyorsanız o zaman fikrinizden caymış olursunuz.⁶¹

Bu dört unsurun birleşmesiyle yeni bir varlığın ortaya çıkacağına delil olarak ileri sürülen diğer bir örnek ise ateş meselesidir. Bu mesele aynı zamanda hem Câhız'ın tabiat hem de hocasının kümün nazariyesi için önemli bir misaldir. Tüm tartışmalar ateş misali çevresinde toplanmaktadır. Çünkü ateş alemde tek başına bulunmayan ancak belli işlemlerden sonra ortaya çıkan varlıktır. Gerçi dağlardan fıskıran lavlar birer ateş olsalar da onlar, Câhız'a göre odunun içinde gizlendiği gibi yerde de gizlenmektedir.⁶² Hem dört unsuru savunanların hem de kümünü savunanların aynı misali vermelerinden dolayı ateş, her iki taraf için de önemli bir delildir.

Dört unsuru savunanlara göre odundan ateşin hasil olması, odunun sürtünmeyle ısınması sonucu etrafındaki havanın ısınarak incilmesi ve sonunda iyice kuruyup ateşe dönüşmesinden ibarettir. Hava, sıcak, ince ve yumuşak olduğu için, hızla değişmeye ve yanmaya müsaittir. Alev, odunun içinde bulunamayacağı için onun etrafındaki değişim geçirmiş havadır. Bu nedenle ateş odundan daha büyük gözükmektedir. Hava, nemli ve sıcak olduğu için ateşe dönüşmeye daha yatkınken nem soğuk olduğu için onların arasında bir engeldir. Hava ısınca kuruyup nem kaybolduğundan ateşe dönüşmektedir. Dolayısıyla hava, nemli ve şeffaf olması bakımından suya, sıcaklık ve hafiflik bakımından ise ateşe yakındır. Bu nedenle hava, ateş ile suyun her ikisine birden hem muhalif hem muvafiktir. Ebu İshak'a

⁵⁸ Câhız, *Kitabü'l-Hayavân*, V, 44-45.

⁵⁹ Câhız, *Kitabü'l-Hayavân*, V, 45.

⁶⁰ Câhız, *Kitabü'l-Hayavân*, V, 45.

⁶¹ Câhız, *Kitabü'l-Hayavân*, V, 48.

⁶² Câhız, *Kitabü'l-Hayavân*, V, 86.

göre, onların anlattıkları bu misaldeki havanın tabiatının hızla değişip yeniden eski haline dönebilmesi meselesi, araz nazariyesini çürüteceği için onların aleyhinedir.⁶³

Ebu İshak'a göre ateş, Allah tarafından odun yaratıldığı sırada, gö-zükmesin diye onun içine bir engel vasıtasıyla gizlenmiştir. Bu engel ortadan kalktığı zaman ateş de ortaya çıkmaktadır. Bunun amacı, ateşin rasgele ortaya çıkarılıp her şeyi yakmasını ve zarar vermesini engellemektir. Üstelik ateşin ortaya çıkarılma şekli şursuz varlıklara öğretilmeyip sadece insanlara öğretilerek gereğinde ortaya çıkarılmasına imkan tanınmıştır. İnsanların ondan faydalanması sağlanırken, diğer canlıların bu faydadan nasiplerine karşılık onlara da başka özellikler verilmiştir.⁶⁴ Dolayısıyla Allah, bu alemdeki varlıkları çeşitli özelliklerde yaratarak onların yaşam ortamlarının rahatlamasını ve bu alemin bir düzen içinde varlığını sürdürmesini sağlamıştır.

Varlık Çeşitleri

Akli Hükümler Açısından Varlık Türleri

Câhız, varlıkları vacip, mümteni ve mümkün olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. Bunlardan mümteniye ve mümkünü de tekrar birkaç sınıfa daha ayırır. Onun bu ayrımları kendine özgü bazı yönleri de içinde taşır.

Varlığı kendisinden olan ve başkasına muhtaç olmayan varlık ki buna vacip denir. Câhız bu varlık için felsefi izahlarda bulunmaz. Sadece onun varlığını yani bu alemin yaratıcısı olan mutlak varlığın ispatına çalışır. Bu nedenle alemin düzeni ve varlıkların mükemmel yapısından hareketle alemin yüce bir varlık tarafından yaratıldığını ispatlamak için gayret gösterir. Bu konuda "Kitabü'd-Delâil ve'l-İtibâr ale'l-Halk ve't-Tedbir" adıyla bir kitap yazmıştır.

Câhız, var olması bir mani ile engellen mümteni varlığı, kaldırılması mümkün bir mani ile engellenen ve kaldırılması mümkün olmayan bir mani ile engellenen diye iki kısma ayırır. Ortadan kaldırılması mümkün olan maninin mümteniye engel olması tam bir engel sayılmazken ortadan kaldırılması mümkün olmayan mani tam bir engeldir. Bu iki engelin arasındaki en bariz fark ise varlığın kendisidir. Câhız mümteniye böyle anlatırken muhale karıştırılmamasının gerektiğini vurgular. Ona göre muhal olma imkanı bulunmayan varlıkların adıdır. Mümteni ise muhale göre var olma imkanı olmasına rağmen bir maniden dolayı varlık alemine çıkamayandır.⁶⁵

Câhız, olup olmaması müsavi olan ve var olmak için mutlak varlığa ihtiyaç duyan mümkün varlığı, daima olan, neredeyse olacak olan ve azlık-çokluğun nedeni olan şekilde üç kısma ayırır, ancak detaylı bilgi vermez. Bunun yerine mümkün varlıkların bu alemde bulunanlarını sınıflar. Bizde bunun için alemde bulunan varlık türlerin kısa bir şekilde Câhız'ın üslubuyla sıralamaya çalışacağız.

⁶³ Câhız, *Kitabü'l-Hayavân*, V, 15-16.

⁶⁴ Câhız, *el-Halk ve't-Tedbir*, s. 13.

⁶⁵ Câhız, *Kitabü'l-Hayavân*, III, 373.

Alemde Bulunan Varlıkların Çeşitleri

Câhız'a göre alemdeki varlıklar üç türdür. Bunlardan bir kısmı muhtelif, bir kısmı zıt, diğer bir kısmı ise müttefiktir. Bunların hepsi ise çoğalanlar (canlılar) ve çoğalmayanlar (cansızlar) diye iki kısma ayrılır.⁶⁶ Çoğalmayan varlıklardan maksat, taş toprak gibi maden cinsinden varlıklardır. Bu varlıklar, aynı zamanda hareket etme kabiliyetinden yoksundurlar. Arapçada toprağa camit denildiği gibi, hiç mahsul vermemiş toprağa da (memat) ölü denir. Zira Araplar, "Ölü toprak diriltendir" derler. Alemdeki felekler, burçlar, yıldızlar, güneş ve ay ne canlı ne de cansızdırlar. Su, ateş, diğerlerinden ayrı kaldığı müddetçe duygusuz ve nemasız oldukları için ne camit ne de memat sayılırlar. Ölü ve diri olma vasıf ise dört unsurdan sadece toprak için kullanılır. Yeryüzünü, hayvanların yaşamasına elverişli olduğu için canlılardan sayanlar olsa da çoğunluk bu görüşü kabul etmez.⁶⁷

Câhız, türeyenleri yani çoğalanları, hayvanlar ve bitkiler diye iki kısma ayırır. Hayvanları ise yürüyenler, uçanlar, yüzenler ve zıplayanlar diye dört kısma ayırır. O, yürüyenleri de insanlar, hayvanlar, yırtıcılar ve haşereler diye dört kısma ayırır.⁶⁸

Câhız, hayvan kelimesinin tüm canlılara kullanılabileceğini söyler ve insanları hayvanlardan ayıran özelliğinin onun konuşması olduğu şeklindeki kanaati kabul etmez.⁶⁹ Çünkü ona göre, birbirleriyle anlaşmayı sağladığı için canlıların çıkardığı seslerin hepsi kendine has birer konuşmadır. Farklı dillere sahip insanların birbirini anlamamaları onların konuşmadığı anlamına gelmediği gibi diğer canlıların çıkardığı sesteki insanların bir şey anlamamaları da onların konuşmadığı anlamına gelmez.⁷⁰

Câhız'a göre aslında insanı diğer canlılardan ayıran şey onun şekli değil, aklı ve bilgisidir. Ancak bu iki şey insanın güçlü olması için yetmez. Bu nedenle Allah, insanlara akıllarını ve bilgilerini ortaya koyabilmeleri için fiziki güç de vermiştir. İnsanlara verilen fiziki güç diğer canlılara verileden daha zayıf olmasına rağmen onlar akılları sayesinde tüm varlıklardan daha güçlü hale gelmektedirler.⁷¹

Câhız, varlıklar içinde türeyenler olarak vurgulamasa da cinlerden ve ruhtan bahseder.⁷² Cinleri anlatırken insanların sahip olduğu akıl ve bilgi gibi vasıflara sahiplermiş gibi anlatır ve bazı yönlerden insanlardan daha üstün olduğunu söyler. Ancak şeytanın akıl yönüyle insanlardan üstün olduğu şeklindeki görüşü kabul etmez.⁷³ Onların üstün olduğu yönlerinin ise cüsse sahibi varlıkların şekline girmeleri ve hızlı hareket etmeleri olduğunu söyler.⁷⁴ Ona göre Allah cinlere diledikleri şekli girebilme özelliği vermiştir. Ancak peri bunlardan hariçtir. Çünkü o sadece kadın şekline

⁶⁶ Câhız, *Kitabü'l-Hayavân*, I, 26.

⁶⁷ Câhız, *Kitabü'l-Hayavân*, I, 27.

⁶⁸ Câhız, *Kitabü'l-Hayavân*, I, 27.

⁶⁹ Câhız, *Kitabü'l-Hayavân*, V, 287.

⁷⁰ Câhız, *Kitabü'l-Hayavân*, VII, 57.

⁷¹ Câhız, *Kitabü'l-Hayavân*, V, 544.

⁷² Câhız, *Kitabü'l-Hayavân*, VI, 264.

⁷³ Câhız, *Kitabü'l-Hayavân*, VI, 266.

⁷⁴ Câhız, *Kitabü'l-Hayavân*, VI, 221.

girebilmektedir. Onların cismani varlıkların şekline girmelerini, meleklerin bazı şekillerde peygamberlere gözüktüğü şeklindeki haberlere dayanarak ileri sürmektedir.⁷⁵

Câhız, *Kitabü'l-Hayavân*" adlı eserinde varlıklardan özellikle de canlılardan çok detaylı bir şekilde bahsetmektedir. Onların hepsini bizim burada işlememiz, konumuz açısından uygun düşmeyeceği için çok kısa şekilde anlatmayı uygun gördük. Câhız'ın canlılar hakkındaki detaylı anlatımları için adı geçen kitabına bakılabilir.

Câhız'a göre bütün bu varlıkların kendine özgü yaratılmış özellikleri bulunmaktadır. Varlıklar bu özelliklerine göre hareket ederler veya varlıklarını sürdürürler. Câhız varlıkların bu özelliklerine tabiat adını vermektedir.

Tabiat Anlayışı

Câhız'ın tabiat anlayışının temeli yaratmaya dayanır. Ancak bu yaratma Eş'ari ekolünün anlayışındaki sürekli yaratma anlamından biraz farklıdır. Ona göre varlık, belirli özelliklerde belirli bir zamanda yaratılmakta ve bu özellikler varlık var olduğu sürece ondan ayrılmamakta, yani her an yeniden yaratılmamaktadır. Bilindiği gibi Eş'ari kelamına göre varlık her an yeniden yaratılmaktadır.

Câhız'a göre tabiat, Allah'ın varlıkları yaratırken onlara verdiği özelliklerdir. Bu özellikler, varlıklardan varlıklara değiştiği gibi aynı varlıklar arasında da farklılık gösterebilmektedir. Ona göre alemde canlı (çoğalan) ve cansız (çoğalamayan) diye iki türlü varlık olup, bu varlıkların tabiatları da kendilerine göre farklılık göstermektedir.⁷⁶

Cansız varlıklar, Allah tarafından yaratıldıkları zaman kendilerine verilen özellikleri hiç kaybetmezler. Ancak belli şartlarda ve belli işlemlerle kendilerinde gizli olan niteliklerini ortaya çıkarabilirler. Yine bu nitelikler yaratma sırasında Allah tarafından verilmiş olup sonradan yaratılmamıştır. Buna Câhız bir neviden başka bir nevinin çıkması adını vermektedir. Ona göre bu varlıklar cevherlerden oluşmakta ve bu cevherler asla yok olmamaktadır. Bileşimler vb. şeylerle belli niteliklerini ortaya çıkarsalar da asla öz niteliklerini kaybetmezler. Mesela ona göre odun, ısı, su, duman ve külden ibarettir. Ancak odunun temel unsurlarından oluşumu bir bileşim değil karışımdır.⁷⁷ Bunun dört unsur nazariyesinden farkı, birçok cevherin bulunması ve bu cevherlerin özelliklerini kaybetmemesidir. Dört unsur nazariyesinde ise hava, ateşe ve suya dönüşmektedir. Kümün nazariyesinde ise varlığı oluşturan cevherler özelliklerin korumakta ancak gizli özellikler belli şartlarda ortaya çıkmaktadır.⁷⁸

Bu nedenle bir cansız varlık başka bir cansız varlıkla birleşince veya değişik şartlar altında yeni bir nevi üretebilir. Mesela susam tanesi öğütüldüğünde yağ ortaya çıkabilir ya da toprak belli işlemler sonucu çömlek

⁷⁵ Câhız, *Kitabü'l-Hayavân*, VI, 221.

⁷⁶ Câhız, *Kitabü'l-Hayavân*, I, 26.

⁷⁷ Câhız, *Kitabü'l-Hayavân*, V, 13-14.

⁷⁸ Câhız, *Kitabü'l-Hayavân*, V, 15-16.

haline gelebilir. Eğer Allah bu varlıklara bu özellikleri vermeseydi ve insanları da bu varlıklara müdahale edecek kapasitede yaratmasaydı, bu varlıkların işlenip başka bir varlık haline getirilmesi imkansız olurdu. Tüm bunlar Allah'ın varlıklara verdiği fitrat yani tabiat sayesinde olmaktadır.⁷⁹

Câhız bu değişimleri hocası Ebu İshak'ın kümün nazariyesiyle açıklamaktadır. Bu nazariyeye göre varlıkların, bir kısmı görünür, bir kısmı ise belli işlemlerden sonra ortaya çıkan bir takım özellikleri vardır. Ebu İshak varlıkların bazı özelliklerin ortaya çıkmasını engelleyen şeye mani demektedir. Bu maniler yok olunca gizli olan özellikler de ortaya çıkmaktadır.⁸⁰

Câhız, cansız varlıkların tersine, farklı canlıların birleşmelerinden yeni bir cinsin ortaya çıkmasını yeni bir tür olarak kabul etmemektedir. Çünkü bir cinsin başka bir cinsle normal şartlarda birleşmesi çok zor olmasına rağmen, bir şekilde birleşseler bile ya bu yeni tür yaşamaya elverişli olmamakta ya da yaşasalar bile müstakil bir nesil olmamaktadır.⁸¹ Câhız'ın cansız varlıklar için aynısını düşünmemesinin nedeni, cansız varlıklar kendi benzerlerini üretemeyip, canlı varlıkların kendi benzerlerin üretebilmeleridir. Aslında cansızların birleşerek yeni bir tür meydana getirmeleri canlılardaki türlerin birleşimiyle yeni bir türün ortaya çıkmasından farklı olmasa da canlılarda türün çoğalarak devam etme zorunluluğu onları cansızlardan ayırmaktadır. Ama cansız varlıkların bileşimlerle ortaya koydukları yeni türün alemde yalın halde bulunmaması dikkate alınacak olursa canlı varlıklardan farklarının olmadığı görülecektir. Çünkü cansızlardan bakırla demirin alaşımından oluşan tuncun, atla merkebin birleşmesinden doğan katırın gayri tabii oluşları bakımından aynı olduğu söylenebilir. Her ikisi de alemde tabii olarak değil de her hangi bir şekilde oluşan bileşimler sayesinde elde edilmektedirler.

Câhız'a göre canlı varlıklar da cansızlarda olduğu gibi kendi aralarında birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Onların bir kısmı canlı olmalarına rağmen hareket edemeyen, olduğu yerde yaşamaya mahkum bitkiler, diğer bir kısmı da hareket edebilen hayvanlar olmak üzere ikiye ayrılmaktadırlar. Ayrıca hayvanlar da kendi aralarında akıl sahibi ve içgüdü sahibi olanlar şeklinde iki kısma ayrılırlar.⁸²

Câhız bitkilerden fazla bahsetmez, çünkü onlar her ne kadar canlı olsalar da diğer cansız varlıklarla birçok yönde birleşirler. Cansız varlıkların tek farkı çoğalabilmeleri ve yerlerinde de olsa kısmen hareket edebilmele-ridir. Câhız nedeninin pek açıklamasa da daha çok hayvanlar üzerinde durmaktadır. Ona göre Allah, hayvanlara bir kısmı doğuştan bir kısmı da sonradan kazanılan olmak üzere yaşamlarını sürdürecektir birtakım özellikleri vermiştir. Bu canlılardan birçoğu sadece doğuştan getirdikleri yetenek ve içgüdülerle ömürlerini sürdürürler. Câhız bu canlılara şuursuzlar adını vermektedir. Allah'ın onlara vermiş olduğu bu içgüdü sayesinde insanların

⁷⁹ Câhız, *er-Resâil*, "Huvecü'n-Nübüvve", III, 246.

⁸⁰ Câhız, *Kitabü'l-Hayavân*, V, 13-14.

⁸¹ Câhız, *Kitabü'l-Hayavân*, I, 142.

⁸² Câhız, *Kitabü'l-Hayavân*, I, 26, 29.

yapamayacağı şeyler yaparlar. Mesela arının bal yapması ve örümceğin ağ örmesi buna en güzel misaldir.⁸³

Bu canlılar bazı yönlerden insanlardan güçlü olsalar ve çok büyük maharetle donatılsalar da insanların hayatını kolaylaştırmak ve onlara hizmet etmek için yaratılmışlardır. İnsanlar onlardan daha zayıf olmalarına rağmen onları akılları sayesinde emirleri altına alabilmektedirler.⁸⁴

Belli özelliklerle donatılmış varlıklar ilk bakışta zararlı veya gereksizmiş gibi gözükseler de onlar belli hikmet için yaratılmıştır. Her canlı bu alemde üzerine düşen işlevi yerine getirmek üzere planlanmış olup rasgele yaratılmış değildir. Onlar bir bakıma bu alemin bu günkü deyimiyile ekolojik dengesini sağlamaktadırlar.⁸⁵

Bu alemin en üstün varlığı ise akıl ve şuur sahibi olan insanlardır. Allah insanlara doğuştan belli hayvani özelliklerin yanı sıra akıl ve şuur gibi diğer hayvanlarda olmayan büyük nimetler vermiştir. İnsan bu özelliği sayesinde aleme hakim olmayı başarmıştır.⁸⁶ Câhız'a göre bu özellikler insana doğuştan verilmektedir. Yani klasik deyimle ifade edecek olursak insanlar fillerden önce o fil için gerekli güçle donatılmışlardır. Malum olduğu gibi Eş'arilere göre ıstıta fille beraber kula verilmektedir.⁸⁷

İnsanların diğer hayvanlardan üstün bir başka yönü olarak konuşması gösterilir. Ama Câhız buna katılmaz ve ona göre diğer canlıların çıkardığı sesler de bir tür konuşma sayılabilir. Çünkü konuşmanın amacı iletişim sağlayıp anlaşmaktır. Hayvanlarda kendi aralarında çıkardıkları bu sesler sayesinde anlaştıklarına göre hayvanların çıkardığı seslere de konuşma denmesi mümkündür. Onların çıkardığı seslerin insanlar tarafından anlaşılması veya anlamsız kabul edilmesi konuşma olmamasını gerektirmez. Nitekim insanlar kendi aralarında konuşarak anlaşmalarına rağmen her dilde konuşulanı anlamamakta, sadece kendi dilleriyle yapılan konuşmaları anlamaktadırlar. Bu nedenle hayvanların çıkardığı sesler, biz anlamasak da kendi aralarında anladıkları için onlara konuşma denebilir. Ancak Câhız'a göre insanların konuşması hayvanlarınkine göre daha fasihtir.⁸⁸ Câhız'ın belirtmediği bir şey de insanların kavramlarla konuşuyor olmasıdır. Bu kavramlar sayesinde insanlar bilgi üretebilmekte, daha doğrusu kavram üretebilmekte ve bu kavrama işaret edecek ses icat edebilmektedir. Hayvanlar ise Allah tarafından kendilerine ilham edilenin dışında hiçbir şey üretmeye kadir değildir.⁸⁹

Câhız'a göre, insanlar da kendi aralarında farklı özelliklerde yaratılmışlardır. Onların bu şekilde yaratılmasının nedeni kabiliyetlerine göre meslek sahibi olmaları ve toplum içinde yerlerini almalarıdır. Ona göre insanların tabiatları farklı olmasa idi farklı meslekler edinecek kimse

⁸³ Câhız, *Kitabü'l-Hayavân*, II, 147.

⁸⁴ Câhız, *Kitabü'l-Hayavân*, II, 147.

⁸⁵ Câhız, *Kitabü'l-Hayavân*, III, 301.

⁸⁶ Câhız, *Kitabü'l-Hayavân*, V, 544.

⁸⁷ Gazâlî, *el-İktisat*, s. 60.

⁸⁸ Câhız, *Kitabü'l-Hayavân*, V, 278.

⁸⁹ Câhız, *Kitabü'l-Hayavân*, II, 147.

bulunmaz, herkes aynı işi yapmaya kalkışır, dolayısıyla da düzen bozulurdu.⁹⁰

Câhız, türlerin değişimi konusuna giren, insanın hayvan olması veya bir hayvanın başka bir hayvana dönüşmesini ilahi bir müdahale olmaksızın tabii seyriyle mümkün görmez. Ancak, Allah dilediğini yapmaya kadir olduğu için, insanlara ibret olarak hayvanları buldukları türlerden başka türlere çevirmesi mümkündür.⁹¹ Bunun dışında çevre şartlarının varlıklar üzerindeki etkisini de inkar etmese de bu etkinin hayvanların özgün tabiatlarını değiştirecek noktaya gelmesini yani günümüz diliyle söyleyecek olursak, ister canlı olsun ister cansız olsun evrim geçirmelerini kabul etmez.⁹²

Kısacası bu alemde bulunan varlıklar belli özelliklerle donatılmış olarak yaratılmıştır. Bu özellikler onlara yaratılmaları sırasında verilmiş olup sonradan bir özellik eklenmediği gibi bu özellikler yok da olmamaktadır. Yani varlık özelliklerini kaybedip ya da değiştirip bir başka varlık halini almamaktadır. Ama bu özelliklerin bir kısmı varlıklarda gizli olup, belli şartlarda veya belli işlemler sonucu ortaya çıkmaktadır. Câhız varlıklardaki özelliklerin ortaya çıkmasını engelleyen etkenlere mani, bu özelliklerin varlıklarda gizlenmesine kümün adını vermektedir.

Kümün Nazariyesi

Hocası Ebu İshak İbrahim b. Nazzâm tarafından ortaya atılan ve Câhız'ın da benimsediği bu nazariyeye göre, Allah varlıklara verdiği bazı özellikleri çeşitli nedenlerden dolayı gizlemiştir. Varlıklardaki bazı özelliklerin gizlenmesine kümün denmektedir. Ebu İshak bunu ateş misaliyle açıklar. Ona göre ateş, odun yaratıldığı sırada Allah tarafından onun içine gizlenmiş yani ona bir gizli özellik olarak verilmiştir. Çünkü ateş böyle gizlenmeseydi şuurlu olmayan varlıklar tarafından ortaya çıkarılır ve kontrol edilemez yangınlar çıkabilirdi. Bu nedenle Allah ateşi odunun içine gizlemiş ve onun çıkmasını engelleyen bir mani koymuştur. Akıl sahibi varlıklar bu maniyi ortadan kaldırıncaya da ateş ortaya çıkmaktadır. Böylece Allah ateşi sadece kontrol etme yeteneği olan insanların hizmetine vermiştir.⁹³

Ebu İshak ateşin odunun içinde olduğunu ispatlamak için yağın susamın içinde olmasını delil olarak göstermiştir. Susam ezildiğinde içinden yağ nasıl çıkıyorsa, odunda tutuşturulduğunda içinde bulunan ateş de öyle ortaya çıkmaktadır. Ona göre ateş vb. şeylere odunun arazi demek yeterli bir cevap değildir. Çünkü bir varlığın bazı özelliklerine araz denebilir ama tüm özellikleri için bunu söylemek mümkün değildir. Üstelik varlığın özelliklerinin bir kısmının da gizli olması onun araz olmasını gerektirmez.⁹⁴

Arazcılar kümün nazariyesini kabul etmezler ve ateşin odunun içine sığmasının mümkün olmadığını söylerler. Onlara göre ateş; sürtünmeden dolayı ısınan odunların ısısından etrafındaki havanın inceltip iyice kuruyarak alevlenmesiyle oluşur. Çünkü hava sıcak, ince ve yumuşak olduğu için

⁹⁰ Câhız, *Kitabü'l-Hayavân*, III, 243-245.

⁹¹ Câhız, *Kitabü'l-Hayavân*, I, 142.

⁹² Câhız, *Kitabü'l-Hayavân*, IV, 74.

⁹³ Câhız, *el-Halk ve't-Tedbir*, s. 13.

⁹⁴ Câhız, *Kitabü'l-Hayavân*, V, 13-14.

hızla değişime uğramaya ve yanmaya müsaittir. Odundan daha büyük görünen ateş aslında havadır.

Ebu İshak'a göre ateş dönüşüm geçirmiş hava olmayıp, odunun içinde gizli olan, odun yakılınca onun içinden çıkan şeydir. Eğer ateş odunun etrafındaki değişim geçiren hava olsaydı, küllerin de değişim geçirmiş hava olması gerekirdi. Ama hiç kimse küllerin dönüşüm geçirmiş hava olduğunu kabul etmez. Dolayısıyla ateşin dönüşüm geçirmiş hava olması mümkün değildir. Üstelik havanın ateşe dönüşmesi araz nazariyesine ters düşmektedir. Çünkü havanın tabiatı hızla değişir ve yeniden eski haline dönerse araza gerek kalmaz. Doğrudan kendisi zaten o varlığa dönüşmektedir.⁹⁵

Kümün nazariyesini inkar edenlere göre, eğer odunda ateş gizlenmiş olsaydı, insanlar ona dokunduğunda bunu hissetmeleri gerekirdi. Oduna dokunan hiç kimse ateşin varlığını hissetmediğine göre ateş odunda gizli değildir. Eğer oduna dokunan kişilerin ateşi hissetmemesinin nedeni, ateşin ortaya çıkmasını engelleyen nedenin ısıyı da engellemiş olmasıdır denilirse, bu durumda ısının ortaya çıkmasını engelleyen maninin soğuk olması gerekir. Dolayısıyla odun yandığı zaman da bu soğukun bir yere gitmesi gerekir. Bu soğuk ateşin artığı olan şeylerde hissedilmediğine göre odunda soğukun olmaması gerekir. Eğer odun yanınca ateş soğuk giderir denilirse, soğukun muhalifi olan ısının neden odunda tek başına bulunmadığının açıklanması gerekir.⁹⁶ Bunun bir açıklaması olamayacağına göre ateş odunda gizlenmiş değildir.

Ebu İshak ise araz görüşünü benimseyenlere şöyle cevap verir; yer-yüzü soğuk olan su ve hava gibi iki şeyle kaplı olup, çoğunluk olan soğuk azınlık olan ateşin galip gelemeyeceği için ateşin etkisi ortadan kalkınca soğuk geri yerine gelmektedir. Dolayısıyla bir şeyin yanması, bir ateşin gelip yanma özelliği olan varlığa yaklaştırılınca ondaki ateşi ortaya çıkarmasıdır. Ateşin yanma özelliği olan bir varlığa yaklaşması cisimlerdeki ateşin ortaya çıkmasına mani olan engeli ortadan kaldırmaktadır. Mesela sıcaklığın insan vücudunu ısıtmasının nedeni, insan vücudundaki sıcaklıkla birleşip engeli ortadan kaldırmasıdır.⁹⁷

Kısacası Câhız'ın hocası Ebu İshak'a göre bu alemde bulunan varlıklara yaratıldıkları sırada bazı özellikler verilmekte ve bu özelliklerin bir kısmı zahiren ortada olmasına rağmen bir kısmı ise belli şartlarda ortaya çıkması için Allah tarafından gizlenmektedir. Varlıklarda bazı özelliklerin gizlenmesine de Ebu İshak, kümün adını vermektedir. Gizlenen bu özellikler ise şartlar oluştuğunda ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla varlıklar yaratılırken kendilerine has müstakil özelliklerde yaratılmakta olup, bu özelliklere sonradan sahip olmamaktadırlar. Yani ona göre varlıkların türleri veya çeşitleri yaratılmadan önce belirlenmekte ve ona göre yaratılmaktadır.

⁹⁵ Câhız, *Kitabü'l-Hayavân*, V, 15-18.

⁹⁶ Câhız, *Kitabü'l-Hayavân*, V, 19.

⁹⁷ Câhız, *Kitabü'l-Hayavân*, V, 20-23.

Sonuç

Câhız eserlerinde varlığın tanımı ve çeşitlerinden çok varlığın tabiatı ile hocasının tezi olan ve kendisinin de kabul ettiği kûmün nazariyesini işlemektedir. Onun elimizde olan eserlerinde varlık felsefesiyle ilgili görüşlerine rastlayamadık. Bu nedenle varlığın tanımı, mahiyeti ve varlık çeşitleri konusundaki görüşlerini varlıkla ilgili diğer görüşlerinden çıkarmaya çalıştık. Cahız'ın varlık ve mahiyetiyle ilgili görüşlerini temellendirdiğimiz konular, onun tabiat anlayışı ve kûmün nazariyesidir.

Her şeyden önce ona göre varlıklar belirli özelliklerde ve bir gayeye matuf olarak Allah tarafından yaratılmıştır. Bu yaratma Eş'ari mezhebinin anlayışı olan, yenilenen bir yaratma olmayıp, bir defada oluşan bir yaratmadır. Cahız, yaratılan bu varlıklara verilen özelliklere tabiat demektedir. Bu özelliklerin bir kısmı zahiri bir kısmı da gizli olup, varlıklardan asla ayrılmazlar. Varlıklarda zahiren görünen özellikler herkes tarafından algılanabilmekte ve bilinmektedir. Ama gizli olan özellikler ise ancak belli aşamalardan sonra elde edilebilmekte veya ortaya çıkmaktadır. Cahız'a göre varlıkların zamanla belirli özellikler kazanması veya bir başka varlıkla birleşerek yeni bir tür oluşturması aslında varlıklarda gizli olan bu özelliklerin ortaya çıkmasından başka bir şey değildir. Ona göre, bazı özellikler, varlıkların içine bir engel vasıtasıyla gizlenmiştir. Bu engeller bir şekilde aşıldığında gizli olan özellikler ortaya çıkmaktadır. Bu engellerin kaldırılma usulü ise sadece şuur sahibi varlık olan insanlara öğretilmiştir. Çünkü bu özellikler, kendiliğinden ortaya çıkma imkanına sahip olsalar veya şuursuz varlıklar onları ortaya çıkarabilselerdi alemin düzenin kontrol edilmesi mümkün olmayacaktı. Bu nedenle varlıkların bazı özellikleri alemin düzenini bozulmaması ve sadece bunlardan insanların yararlanabilmesi için Allah tarafından yaratılma sırada gizlenmiştir. Bu gizlenme olayına Cahız, kûmün adını vermektedir.

Varlıkların içlerine gizlene veya açıkta olan özellikleri insanların faydalanmasına uygun bir şekilde yaratılmıştır. Eğer bu alemde bulunan varlıklar insanların istedikleri gibi faydalanmalarına müsait bir şekilde yaratılmasaydı onlardan faydalanmak mümkün olmayacaktı. Üstelik bu özellikler varlıklarda sabit olmaları veya insanların ulaşmasına kapalı olsalardı, onlardan bilgi elde edilmesi ve bu bilgi sayesinde aletler üretilmesi mümkün olamazdı. İnsanlık medeniyetinin dayanağı olan bilimin ve kültürün gelişmesi varlıkların bu özelliklerinin daimi ve insanlar tarafından kullanılabilir olmasına bağlıdır. Bu nedenle yaratıcı onların insanların faydasına açık olduğu gibi aynı zamanda değişmez bir şekilde yaratmıştır.

Câhız'a göre varlıklar belli özelliklerle yaratıldığı ve bu özelliklerin onlardan hiçbir şekilde ayrılmalarının mümkün olmadığından göre, varlıkları oluşturan özellikler anlamındaki mahiyetle varlığın aynı olması gerekir. Ancak ona göre varlıklar Allah tarafından belli bir amaca göre yaratılmaktadır. Belli bir amaca göre yaratılan varlıkların ne olduğunun önceden Allah tarafından bilinmesi gerekir. Yani mahiyetin varlık yaratılmadan olması gerekir ki Allah o mahiyete göre varlıkları yaratsın. Mahiyet Allah tarafından bilinmesi gerektiğine göre, bilgi anlamında olan mahiyetin varlıktan ayrı olması gerekir. Ayrı olan bilgi anlamındaki bu mahiyet varlık olmadan önce bulunduğu göre varlıktan da önce gelmektedir. Kısacası ona göre

varlığı oluşturan özellikler anlamındaki mahiyetin varlıktan ayrılması mümkün değilken, varlıkların bilgisi anlamındaki mahiyetin varlıkla aynı olmasının imkansızdır.

Varlık çeşitleri konusunda ise, akli hükümler açısından varlıkların çeşitlerinin sadece kısımların saymakla yetinirken, varlık alemine gelmiş varlıkların çeşitlerinden çok detaylı bir şekilde bahsetmektedir. Hatta bu konuda "Kitabü'l-Hayavân" adlı çok hacimli bir kitap da yazmıştır. Bu kitabında daha çok canlılardan özellikle hayvanlardan bahsetmektedir. Varlıkla ilgili görüşlerini ise bu kitabının aralarına serpiştirmiştir.

Câhız'ın Nübüvvet Anlayışı

Yrd. Doç. Dr. Mehmet BAKTIR*

Özet

Akılıcı olarak bilinen bir mezhebin mensubu olan Cahız'ın kendi düşünce sisteminde nübüvveti nereye oturttuğunun önemi açıktır. O, aklın alanın sınırlı olduğunu savunmakta ve nübüvveti aklın ulaşamadığı konularda insanlara yardımcı olarak görmektedir.

Anahtar Kelimeler: Cahız, Nübüvvet

Abstract

It is clear that is an important thing; Cahız, who is a members of a school known as a rasyonel, set up the nubuvvet matter in their system of thinking. He is thinking the human reason was limited and it was as an assistant for the human in the area that human can't contact with it.

Key Words: Cahız, Nubuvvat

Giriş

Câhız (150/767-225/839), kelâmî akımlar içerisinde daha çok akla önem vermekle bilinen Mutezile ekolünün "Câhızıyye" koluna mensup bir mütekellimdir.¹ Bu açıdan düşünüldüğünde akılcılığıyla meşhur olmuş bir mezhebin akli metotları içinde nübüvveti nereye oturttukları sorusuna cevap bulmak önemlidir. Genelde akılcılığı ön plana çıkaran sistemler söz konusu olunca akla ilk gelen şey, dogma haline getirilmiş dinsel yaklaşımlara karşı eleştirel bir tavır sergilemeleri ya da nasları akli delillere uygun bir tarzda yorumlamalarıdır. Selefî yaklaşımları benimseyenler alimlerden bahsedilince hatırlanan ilk şey ise, akli delillerle dinin kaynaklarının yorumlanmasını doğru bulmamaları ve onların nakillerle yorumlanmasını benimsemeleridir. Akıl, insanın ait olduğu kültürün normlarına göre düşünmektir. Dolayısıyla burada tartışma yapılan şey, aklın bizzat kendisi değil, vahiy kültüründen uzak bir kültürün düşünce yapısıyla harmanlanmış olan kavramlarla nasların yorumlanıp yorumlanamayacağı sorunudur. Yoksa nasları, yine naslara dayanarak yorumlayan bilginler, bu yorumlama işini dini akıllarıyla yapmaktadırlar. Buradaki fark sadece yorumlarda kullanılacak tanımlayıcı kavramların vahiy kültürüne ait olup olmamsıdır.

* Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi (mbaktir@cumhuriyet.edu.tr).

¹ Bkz. eş-Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ebi Bekir, *el-Milel ve'n-Nihal*, Tah. Muhammed Seyyid Kılânî, Beyrut, ts. 25.

Kelâmî düşüncede akılcı ve nakilci diye bilinen akımların metotları arasındaki bu fark, daha çok akıl nakil sorunu olarak bilinir. Gerçekte akıl ve naklin çatışacağı kabul edilmese de en azından naklin yorumlanması sırasında kullanılan üslupla ilgili tartışmanın olmadığını da söylemek mümkün değildir. Tüm bunlar dikkate alındığında naklin insanlara ulaştırılmasında tek yetkili olan peygambere, akılcı diye tanımlanan bir mezhebin alimlerinin yaklaşımlarının ve ona düşünce sistemlerinde verdikleri yerin önemli olduğunu düşünüyorum.

Nebi Resul Kavramlarının Tanımı

Nübüvvetinin tanımını yapılıp yapılamayacağı konusunda bazı tereddütler bulunmaktadır. Kimileri nübüvvetin tanımının yapılabileceğini savunurken kimileri de tam aksine onun tanımının yapılamayacağını ileri sürmektedir. Niçekim Gazâlî'ye risalet tarifle açıklanamaz. Çünkü eşyayı tanımlamak, onların cins ve faslını bulmaya bağlıdır. Nübüvvetinde cins ve fasılları olamayacağı için tanımının yapılması oldukça güçtür.² Ama bu güçlüğe rağmen nübüvvetin tanımı yapılmıştır. Biz de gelenek içinde yapılan bu tanımlar ışığında nebi ve resul kavramlarını izaha çalışacağız.

Sözlük Anlamları

Nübüvvet, Arapçada haber ve haber verme anlamına olan (ن ب ا) kökünden türemiş bir kelimedir. Haberi getirene, peygamber anlamına gelen (نبي) "haberci" denir. Aslında bu kavram Arapça bir sıfat kalıbında olup, fail kalıbının anlamını taşımaktadır. Çünkü bu kelime üç harfli kullanıldığı zaman haber verme anlamını içermemektedir. Bu kavrama haberci anlamı verebilmesi için ya "İfal" kalıbının isim formunda ya da üç harfli kalıplardan fail anlamı taşıyan bir kalıpta gelmesi gerekirdi. Bu nedenle, peygambere haberci anlamını yüklemek için, aslında üç harfli kelimelerde şeklen fail kalıbı olmamasına rağmen fail anlamı veren sıfat kalıbı, (نبي) kullanılmıştır.³ Ancak bu kalıp iki ayrı kökten gelen kelimeler için de kullanılabilirdiğinden iki türlü anlam içermektedir. Bu iki kök kelimedenden birisi haber verdi anlamına gelen (ن ب ا) (N-b-e) diğeri ise yükselmek anlamına gelen (ن ب و) (N-b-v) dir. Ama bunların her ikisinin de sıfat kalıbı (نبي) (Nebi) şeklinde gelmektedir.⁴ Bu nedenle de nebinin asıl anlamı konusunda farklı görüşler ortaya çıkmaktadır. Nebi kelimesi hemzeli olarak kullanılırsa, Allah'tan haber getiren elçi, vavlı olarak gelirse Allaha yaklaştırılmış kişi anlamını taşır.⁵

Nübüvvet kavramının Arapçada yüce ve şerefli anlamına gelen (ن ب و) kökünden geldiğini savunanlara göre bu kavram, yüce bir makam ol-

² el-Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, Ter. Serkan Özburun, İstanbul, 1995, s. 133-136.

³ İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükrim el-Afrîkî el-Mısırî, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, ts I, 162.

⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I, 162.

⁵ Kadı Abdülcabbar, *Şerhu'l-Usulü'l-Hamse*, Tah. Abdülkerim Osman, ts. s. 567.

duğu için bu kökten gelmiştir. Çünkü peygamberin Allah katındaki yeri diğer insanlara göre çok daha yüksektir. Bu makama gelen kişinin Allah katındaki yüceliğini ifade etmek için de ona nebi denmiştir.⁶ Kuran'da Hz. Peygambere "Biz onu üstün bir makama yükselttik"⁷ denmesinin sebebi de budur. Üstelik nebi kelimesinin hemzesiz kullanılması da bu kavramın yükselmek anlamındaki (ن ب و) kökünden geldiği görüşünü güçlendirmektedir.

Nübüvvet kavramının (ن ب ا) kökünden geldiğini savunanlara göre, Hz. Peygamberin derecesinin yüceliği konusunda bir endişe söz konusu olmadığından onu tekrar vurgulamak için bir kavramın kullanılmasına gerek yoktur. Bir de Hz. Peygamberin görevinin büyük bir kısmı hatta tamamı, Allah ile kullar arasında elçilik yapmak olduğu için ona haber getiren anlamında nebi denmesi daha doğrudur. Çünkü onun Allah katındaki derecesini bahsetmenin, elçi olmasıyla bir alakası bulunmamaktadır. Elçi olmayan birinin de Allah katında derecesi yüksek olabilir. Ama bu onun elçi olmasını gerektirmez. Nebi kelimesinin hemzesiz kullanılmasının nedeni ise iddia edildiği gibi geldiği kökten dolayı değil, bu kelimeyi hemzeli telaffuz etmenin zor olmasındandır. Çünkü her dilde olduğu gibi Arapçada da zorluklardan dolayı bazı kelimelerin telaffuzları olması gerekenin dışında kullanılabilir.⁸ Bu nedenle haber getiren anlamında ki nebi kelimesinin nübüvvetin aslı olması daha uygundur.

Resul kavramı da Arapça asıllı olup, vakar, sebat ve müsamaha anlamına gelen (ر س ل) kökünden gelmektedir. (ارسل) kalıbına çevrilirse, elçi gönderme anlamını alır. Resul (رسول) kelimesi ise haberlere tabi olan ve kendisinde haber bulunan kimse demektir. Bu kelimenin müzekker ve müennesinin aynı kalıpta geldiği yani müzekker ve müennes ayrımı olmadığı söylenir. Resul kökünden türeyen kelimelerin, rahatlık, sürü, mal vb. anlamları bulursa da vakarlı olma, haber alma, elçi olma ve görev gibi anlamları konumuza daha uygundur.⁹ Ayrıca Kuran'da resul kavramı, insan dışındaki Cibril, Rüzgar vb. bazı varlıklar için de kullanılmaktadır. O halde nebi haber getiren anlamına gelirken, resul de bu haberleri insanlara ulaştırır demektir.

Bi'set kavramı da Arapça asıllı olup, gönderme anlamına gelen (ب ع ت) kökünden gelmektedir. Daha çok elçi vb. şeyleri gönderme anlamına gelen¹⁰ bu kavram, peygamberin kendisinden çok gönderilmesini ifade etmek için kullanılmaktadır.

Istilah Anlamları

⁶ Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihah*, Beyrut, 1990, VI, 2500; Ebü'l-Bekâ, Eyyüb b. Musa el-Kefevî, *Külliyâtü'l-Mu'cem fî'l-Mustalahât ve'l-Furûki'l-Lügaviyye*, Beyrut, 1982, s. 900; Zebîdî, Murtaza Muhammed b. Muhammed, *Tâcü'l-Arûs*, by. 1988, XX, 213, I, 255; el-Bağdâdî, Abdülkahir b. Tahir, *Usulü'd-Din*, İstanbul, 1928, s. 153-154.

⁷ Meryem, 19/17.

⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I, 162; el-Îcî, Adudiddîn Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkif fî İlmi'l-Kelâm*, Beyrut, ts. s. 337.

⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI, 281-285; Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, XXIV, 282.

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, II, 112; Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, III, 171.

Genel olarak resul ve nebi kavramları lafız bakımından farklı iseler de mahiyet bakımından aynı anlama gelirler. Bu açıdan bakıldığında nebi ve resul, Allah'ın kendisiyle insanlar arasındaki iletişimi sağlamak için seçilen elçilere denir.¹¹ Özel anlamları ele alacak olursak resul, kendisine yeni bir kitap verilen, nebi ise, daha önceki peygamberlerin getirdiği kitapla amel eden ve insanları hidayete davet eden elçidir.¹² Bu nedenle resuller, kendisine melek gönderilen, kitap verilen ve kendinden önceki kitapların hükümünü kaldıran olarak nebiden ayrılmaktadır. Nebi ise sadece Allah ile irtibatı sağlaması ve onunla iletişim kurması içi ilham veya bir melek ile vahiy almaktadır.¹³ Ancak nebiye gelen vahiy veya ilham yeni bir dini hüküm getirmemekte olup, onu bilgilendirme ve desteklemeyi amaçlamaktadır. Nebilerin görevi de insanlara tebliğde bulunup onları doğru yola çağırmasıdır. Kendisinden önce gönderilen kitaba uyması nedeniyle nebiler, daha çok inanan veya inanmış da daha sonra gaflete düşen topluluklara gönderilmektedir. Resuller ise ister daha önce kendilerine kitap gönderilsin isterse gönderilmesin, yeni bir kitaba tabi olmaları için tüm topluma gönderilmektedir.¹⁴

CÂHİZ'İN NÜBÜVVET ANLAYIŞI

Nebi ve Resul

Câhiz'a göre peygamberler, Allah tarafından insanlara gönderilmiş elçilerdir. Bu elçilerin bir kısmına kitap verilmişken bir kısmına da kitap verilmeyip kendisinden önceki peygamberin kitabıyla amel etmesi istenmiştir. Ona göre kendisine müstakil kitap verilen peygambere resul, kitap verilmeyene ise nebi denmektedir.¹⁵ Kadı Abdülcabbar'a göre ise, Allah, her ikisini de kitabında beraber kullandığı için, nebi ile resul arasında fark yoktur.¹⁶ Dolayısıyla Câhiz, nebi ve resul ayrımı yapmakla Mutezileden ayrılmaktadır. Ama ne var ki Câhiz, resul ve nebi ayrımı yapmasına rağmen, bu ayrımı destekleyen delil ortaya koymaz. Muhtemelen edebiyatçı olması onun resul nebi ayrımına gitmesine neden olmuştur. Çünkü sözlüklerde genelde nebi ile resul arasında bir ayrım yapılmaktadır.

Kuran'dan anladığımız kadarıyla tarihsel süreçte toplumlara gönderilen elçilere değişik isimler verilmiştir. Elbette insanlığa gönderilen bu elçilerin yararı vardır. Asıl sorun elçilerin gelişyle insan davranışlarının disiplini edilmesinde ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu elçiler geldikleri zaman insan davranışlarına sınırlama getirmektedirler. Bu davranışlarının sınırlanması ister istemez insanı bu işin nedenlerini araştırmaya itmiştir. Bundan dolayı gerek felsefe ve gerekse kelâmda nübüvvetin gerekliliği tartışma konusu yapılmıştır.

¹¹ et-Taftazânî, Sa'düdin Mesud b. Ömer, *Şerhü'l-Akaid*, İstanbul, 1973, s. 61.

¹² et-Taftazânî, *Şerhü'l-Akaid*, s. 9.

¹³ el-Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, s. 154.

¹⁴ Bkz. Yavuz, Salih Sabri, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, İstanbul, ts. s. 17-18.

¹⁵ Câhiz, Ebu Osman Amr b. Bahr, *er-Resâil*, Tah. Abdüsselam, Muhammed Harun, Kahire, ts. Makâletü'z-Zeydiyye ve'r-Râfıza, IV, 323.

¹⁶ Kadı Abdülcabbar, *Şerhu'l-Usulü'l-Hamse*, s. 567.

Nübüvvetin Gerekliliği ve Yararı

Câhız, nübüvvetin gerekliiği konusuna, birincisi insani diğeri Allah açısından olmak üzere iki cepheden yaklaşmaktadır. O, işin insani cephesini aklın sınırları ve insanların tabiatları bağlamında ele almaktadır. Öncelikle bilgiyi oluşturmada aracı olan aklın bizatihi kendisi sınırlı olduğu gibi, diğeri yandan akla bilgi sağlayan vasıtaların da sınırlı olması hasebiyle akıl her şeyi bilme imkanına sahip değildir. O halde dünya ile ilgili şeyleri bilme noktasında sınırlı olan akıl, nasıl olurda tek başına Allah'ın emirlerini bilme imkanına sahip olabilir?¹⁷ Akıl, bazı şeyleri tümel olarak bilebilir ama dinde tafsilat peygambere aittir. Düşünelim ki insan, akıl sayesinde bu bilgileri uzun yıllar boyunca edindiği tecrübeler sonucu öğrendi. Bu öğrendiği doğruları hiç ayırım yapmaksızın uygulamaya koyabilir mi? Câhız'a göre, eğer insanlar bu alemde kendi başlarına bırakılsa idi, yaptıkları zulüm sonucu çıkan fesatla kendilerini yok ederlerdi. Çünkü kendi menfaat ve rahatını sağlamayı öngören insan fitratı, şehvet ve nefis güdüleriyle akla galip gelirse kötü şeyler yaptırabilir. Zira akıl birçok unsurun etkisine açıktır. Bunun için Allah peygamberleri vasıtasıyla insanları uyarmış, onlara doğruluktan ayrılmamalarını emretmiş ve ayrılanları da ahirette cehennem azabıyla cezalandıracağını bildirmiştir.¹⁸ Bunun için din ortaya koyduğu yaptırımlarla insan fitratına karşı akla destekçidir. Nitekim insanlar kanunlardan korktukları için bazı şeyleri yapmaktan kaçınırlar.

Genel Mutezile düşüncesine göre, Allahın fiillerinde mutlak hikmet vardır. Peygamber gönderme de Allah'ın fiilleri kapsamına girdiğine göre, peygamber göndermek de vaciptir. Çünkü Câhız'a göre Allah, kulların yararına olanı gözetir.¹⁹ Zira insanlar, tabiatları gereği kendi yararına olan şeyleri yapma ve bu konuda hırslı olma duygusuna sahip oldukları için, aralarındaki zayıfları kollamak yerine kendi menfaatlerini peşinden koşarken onlara zarar verebilirler. Bu tutum, zayıflar aleyhine toplumsal destek sistemini ortadan kaldıracığı için, sosyal sorunların ortaya çıkmasına zemin hazırlar. İnsanlığın toplumsal çatışmaya sürüklenip yok olmaması için Allah'ın, onları bu fitneden koruyacak ve onların varlığının devamını sağlayacak önderler göndermesi gerekir.²⁰

Câhız'a göre Allah'ın peygamber göndermesinin bir başka nedeni ise, ahirette hesaba çekilirken, insanlara ileri sürecekleri bir bahane ve mazeret bırakmamaktır. Çünkü insanlar bu dünyada yaptıkları işlerden hesaba çekilirken, yapmış oldukları kötülüklerin cezasından kurtulmak için çeşitli bahaneler ileri süreceklerdir. Allah da onların ileri süreceği asılsız mazeretleri geçersiz kılmak için peygamberler göndermiştir.²¹

Câhız'a göre, hem akıllarının sınırını aşması hem de fitratları gereği fitneye yatkın olmalarından dolayı doğruları yapmaya güçleri yetmeyen insanlara hiç katkıları olmadan kuralları koyup onu da insanları yönlendire-

¹⁷ Câhız, *er-Resâil*, el-Cevâbât ve İstihkâkü'l-İmame, IV, 320; *Kitabü'd-Delâil ve'l-İtibar ale'l-Halk ve't-Tedbir*, Beyrut, 1988, s. 68

¹⁸ Câhız, *er-Resâil*, el-Cevâbât ve İstihkâkü'l-İmame, IV, 300.

¹⁹ el-Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslamiyyin ve İhtilafü'l-Musallin*, Tah. Helmut Ritter, Beyrut, 1980, s. 555.

²⁰ Câhız, *er-Resâil*, Makâletü'z-Zeydiyye ve'r-Râfize, IV, 319.

²¹ Câhız, *er-Resâil*, Hucecü'n-Nübüvve, III, 240.

cek bir elçiyle bildirmesi,²² insanlara kolaylık sağladığı ve menfaat çatışmalarının gölgesini onların üzerinden attığı için aynı zamanda bir lütuftur.²³

Her toplumun peygambere olan ihtiyacı ortadadır. Ancak gelen bu peygamberlerin kim olduğunun bilinmesi bir sorundur. Çünkü elçi gönderen merci toplumla doğrudan muhatap olmamaktadır. Zaten toplumla doğrudan muhatap olacak olsa elçiye gerek kalmazdı. Nitekim Allah, "Allâh bir insanla (karşılıklı) konuşmaz. Ancak vahiy ve perde arkasından konuşur yahut da izniyle dilediğini vahyedecek bir elçi gönderir,"²⁴ buyurmaktadır. Elçiye ihtiyaç olduğuna göre hem elçi gönderenin hem de elçinin insanlar tarafından bir şekilde tanınması gerekir.

Nebinin tanınmasını, Allah tarafından peygamber olarak atanması ve insanların onu Allah'ın elçisi olarak kabul etmesi şeklinde iki grupta toplayabiliriz. Elçi seçme ve bu elçinin ne zaman kimlere gönderileceği konusunda yegane söz sahibi Allah'tır. Ancak peygamber gönderilmesinin mümkün olması için, toplumun peygamber gönderecek vasıfta bir ilah anlayışına sahip olması gerekir. Yani Allah'ın bilgi, irade ve kudret gibi vasıflarının olduğuna inanılması gerekir. Her ne kadar Câhız'a göre Allah, kullarının hayrına olanı yapmak durumunda olduğu için, biraz irade hürriyeti salah-aslah prensibiyle sınırlanmış olsa da peygamber göndermesine mani olacak bir durum gözükmemektedir. Yani Câhız, peygamber gönderecek sıfatlara haiz bir Allah anlayışına sahiptir.²⁵ Yine Allah'ın elçiliğini yapacak kişinin ona layık ahlaka ve karaktere sahip olmalıdır. Câhız bu konuda, "nebinin ahlakı peygamberliğine en büyük delidir",²⁶ demektedir. Onun için yüce bir varlık olan Allah'a elçi olacak kişinin sıradan kötü alışkanlık sahibi kişiler olması mümkün olmadığı gibi iyi ahlak sahibi olmakla da nübüvveti hak etme gibi bir durum da söz konusu değildir.

Allah tarafından elçi olarak atanan kişinin insanlar tarafından kabul edilebilmesi için, onun Allah tarafından gönderildiğinin ilan ve ispat edilmesi gerekir. Bunun için de elçi olarak atanan kişi elçiliğini ilan etmek ve bunu kanıtlamak zorundadır. Çünkü Allah'ın insanlara elçi gönderdiğini doğrudan bildirmesi durumunda bir elçi göndermesine gerek kalmaz. Zira elçi göndereceğini söyleyen yaratıcı, diğer isteklerini de insanlara doğrudan iletebilir. Dolayısıyla bu işi yapacak başka biri olmalıdır. Bunun için de elçinin gelişinin bildirilmesi ve kanıtlanması işini yapacak en uygun kimse elçinin yine kendisidir. Elçinin de bu işi yapabilmesi için delil veya mucize gibi bazı desteklere ihtiyacı vardır.²⁷ Her ne kadar Nazzâm'ın mucizeyi kabul etmediği nakledilse de²⁸ Câhız, peygamberlerin tanınması için mucizenin gerekli olduğu görüşündedir.²⁹

²² Câhız, *er-Resâil*, el-Cevâbât ve İstihkâk'ü'l-İmame, IV, 288.

²³ Câhız, *er-Resâil*, er-Red ale'n-Nasârâ, III, 309.

²⁴ eş-Şurâ, 42/51.

²⁵ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 26.

²⁶ Câhız, *er-Resâil*, Hucecü'n-Nübüvve, III, 280.

²⁷ Câhız, *er-Resâil*, Hucecü'n-Nübüvve, III, 259-260.

²⁸ İbn Kuteybe ed-Dineverî, *Hadis Müdafası*, Ter. Hayri Kirbaşoğlu, İstanbul, 1989, s. 89; Aydınlı, Osman, "Mutezile Düşüncesinde Nübüvvet Meselesi ve Hz. Muhammed", *İslamî İlimler Dergisi*, 2006, I, s. 13.

²⁹ Câhız, *er-Resâil*, Hucecü'n-Nübüvve, III, 259.

Nübüvvetin Kanıtı: Mucize

Mucize, Allah'ın peygamberlerine elçi olduklarını ispatlamaları için verdiği, insanların normal şartlarda yerine getiremediği, olağan üstü olaylardır. Bir olayın mucize olabilmesi için olağan üstü olmasının yanın da bazı şartları taşıması gerekmektedir. Bu şartları taşımayan, olağan üstü olan her olay mucize değildir. Öncelikle bir olayın mucize olabilmesinin ön şartı, insanların yapabileceği şeyler olmamasıdır. Örneğin, bazı maharet sahiplerinin geliştirmiş oldukları aletler sayesinde sıra dışı işler yapması mucize değil, sihir ve illüzyon olabilir. Çünkü bu tür işlerin nasıl yapıldığını halk bilmese de o kişinin yakın dostları vemeslektaşları bunun bir şekilde farkındadırlar. Bu ise günün birinde çeşitli şekillerde ortaya çıkar ve o olayın mucize olmadığı anlaşılır. Böyle bir şeyin nübüvveti ispat edecek bir delil olması düşünülemez.³⁰

Mucizenin diğer bir şartı ise olağan üstü hal gösterilirken nübüvvet iddiasıyla yapılması gerekir. Nübüvvet iddiası taşımayan hiçbir olağan üstü olay mucize olarak kabul edilmez. Çünkü bir iddiaya dayanmayan olayın bir şeyi ispatlama gibi bir amacı olamaz. Farklı amaçlar için yapılan işler, kastedildiği amacı gerçekleştirilmek için yapılır. Amacı nübüvvet iddiasını ispatlamak olan bir olağan dışı olay mucize olurken, amacı insani bir fayda sağlamak olan bir olağan dışı olay, faydayı temin etmek için kullanılan araç olmaktan öteye geçmez. Bu tür olayların, yapanın niyetinin ötesine geçmesi ve Allah'ın da insanları peygamberin kim olduğu konusunda yanıtacak olaylara izin vermesi mümkün değildir. Zira failin faili kendi içinde taşıdığı niyetin dışına çıkamadığı gibi, olağan dışı olayların olmasına imkan tanıyan yaratıcının bu olayların amaç dışı kullanımına izin vermez.³¹

Peygamberlerin risaletinin insanlar tarafından onaylanması için verilen deliller, o toplumun yapısına ve kültürüne uygun düşmelidir. Bu nedenle her topluma gelen peygambere o toplumun yapısına uygun mucize verildiğinden her peygamberin mucizesi farklı olmaktadır.

Hız. Peygambere Verilen Mucizeler

Her peygambere kendi dönemine ve içinden çıktığı topluma uygun olarak verilen maddi ve manevi mucizeler her ne kadar önceki peygamberlerin mucizelerinden şekil ve zaman açısından farklı olsa da hedefi nübüvveti ispat olduğu için aynı amaçlar taşırlar. Dolayısıyla mucizelerin zamanın ve şeklinin farklı olması onun delil olmasına engel teşkil etmemektedir. Hız. Peygambere de elçi olarak geldiği toplumun yapısına uygun ve onları iknada yeterli olan, bir kısmı akli, bir kısmı da hissi (duyusal) deliller ihtiva eden mucizeler verilmiştir.³²

Hissi mucizeler, genelde vuku imkansız olan fiziki olayların Hız. Peygamberin duası üzerine meydana gelmiştir. Bunların bir kısmını, muhatapların talepleri üzerine gönderilirken, bir kısmı da sahabenin zorda kaldığı

³⁰ Câhız, *er-Resâil*, Hucecü'n-Nübüvve, III, 259-264.

³¹ Bkz. Câhız, *er-Resâil*, Hucecü'n-Nübüvve, III, 263.

³² Bkz. Câhız, *er-Resâil*, Hucecü'n-Nübüvve, III, 259.

günlerde Allah tarafından destek amaçlı verilmiştir. Câhız, maddi mucizelerin varlığını kabul etse de tespit edebildiğimiz kadarıyla bahsettiği hissi mucizenin sayısı birkaç taneden öte geçmemektedir.³³ Hz. Peygamber zamanında meydana gelen bu olaylar hem insanların inanmasına vesile olurken hem de inananların ruhen güçlenmelerine yardımcı olmuştur. Ancak hissi mucizelerin çoğu günümüz insanı için, ikna edici özelliğini kaybetmiştir. Çünkü o devirde yaşayan insanlar bu mucizeleri gözleriyle görürken bu günkü insanlar haber olarak duymaktadırlar. Elbette gözyle görenle haber olarak duyanın durumu bir değildir. Bu nedenle Câhız, mucizelere şahit olan kişilerde oluşan bilgiler zorunludur, demektedir.³⁴ Dolayısıyla maddi mucizeler zamana ve mekana ait deliller olarak kalmaya mahkumdur.

Hz. Peygambere verilen mucizelerden bir kısmı ise manevi mucizelerdir. Câhız, biri Hz. Peygamberin şahsiyle, diğeri de getirmiş olduğu kitabın özellikleriyle alakalı iki mucizeden bahseder. Ona göre delillerin en önemlisi, elçi olarak gelen kişinin ahlaki durumudur. Çünkü güvenilir bir kişinin vereceği haber asla reddedilmeyen bilgidir. İster elçi gönderen, isterse elçi gönderilen taraf için olsun, elçilik görevini yürütecek kişide olması gereken en önemli şey onun güvenilir olmasıdır. Güvenirliği olmayan birini Allah'ın elçi tayin etmesi düşünülemez gibi, toplumun bu tür insanlara itimat etmesi de mümkün değildir. İnsanlarda bulunan bu üstün ahlakı ve meziyeti toplumda yaşayan her insanın kavraması mümkün olmayabilir. Çünkü toplumda yaşayan insanların bilgi gücü ve anlayış kapasiteleri birbirinden farklıdır. Bu nedenle üstün ahlak sahibi kişilerin değerini aydın diyebileceğimiz eğitimli ve kültürlü şahıslar anlayabilir.³⁵

Câhız'a göre Hz. Peygambere verilen manevi mucizelerden ikincisi, elçi olarak geldiği toplumun edebi şahsiyetlerine meydan okuyan Kuran'dır. Ona göre Kuran, taklit edilmesi mümkün olmayan ve kimsenin de başaramadığı akli bir mucizedir. Zira Hz. Peygamber, Kuran için ileri sürülen, "uydurma bir kitap" iddiasına karşı, iddialarını doğrulamaları için onlara Kuran'ın bir benzerini, hatta onun bir ayetinin benzerini getirmeye davet etmiştir. Ancak hiç kimse Kuran'ın benzerini getirmeye muktedir olmamıştır.³⁶

O gün benzerini getirilemeyen kitabın, bu gün sıradan bir kitap olduğunu veya onun değiştirildiğini savunanlar, amaçları farklı olsa da temel itibariyle Müslümanların elinde bulunan kitaba ve onu bu nesillere aktaran insanlara ithamda bulunmaktadırlar. Câhız'a göre ise bu kitap, Hz. Peygamberden işitildiği günkü özelliklerini bu gün de korumaktadır. Sahabeye itham edilen değiştirme veya eksiltme ifadeleri yersizdir. Çünkü o zamanda Kuran herkes tarafından biliniyor ve ezberleniyordu, eğer bir değişiklik veya eksiklik olsaydı o insanlar bunu kabul etmez itiraz ederlerdi. Üstelik bu insanların sayısı da birkaç kişi olmayıp binlerle ifade edilecek kadar çoktu. Bir iki kişiyi ikna etmek mümkün olsa da bu kadar kalabalık bir

³³ Câhız, *er-Resâil*, Hucecû'n-Nübüvve, III, 267 - 268.

³⁴ Câhız, *er-Resâil*, el-Cevâbât ve İstihkâkû'l-İmame, IV, 62-64.

³⁵ Bkz. Câhız, *er-Resâil*, Hucecû'n-Nübüvve, III, 280.

³⁶ Câhız, *er-Resâil*, Hucecû'n-Nübüvve, III, 251.

toplumu yanlışa ikna etmek veya yanlış karşısında sessiz kalmalarını sağ-
lamak mümkün değildir.³⁷

Kuran'ın nüzul ortamında yaşayan insanlar, Hz. Ebu Bekir gibi, mal-
larını İslam'ın yayılması için harçamış ve ihtiyaçları olduğu halde çocukla-
rına miras bırakmamış, şahsiyetlerden oluşmuştu. Bu ahlaka sahip insan-
ların dünya menfaati için sahtecilik yapmaları mümkün değildir. Öyle bir
şahsiyete sahip olsalardı, hiçbir insanın dayanamayacağı sıkıntılara katla-
narak İslam'ın yayılmasına hizmet etmezler, daha kolay yoldan karlı işlere
bakarlardı. Hem de etraflarında toplanan insanlar bu üstün ahlakı görme-
selerdi onların peşinde destekçi olmazlardı. Binlerce insan, dostlarını, ya-
kınlarını ve her şeyden ötesi alışkanlıkların terk ederek yeni bir hayata
atılmazdı.³⁸

İşte bu insanları, büyük fedakarlıkta bulunmaya sevk eden şey, İs-
lam'ın ve onun peygamberinin yüce ahlakıdır. Hiçbir dünyevi neden insan-
ların mallarını, mülklerin ve sevdiklerini terk etmesini sağlayamaz. Dolayı-
sıyla insanlara en sevdikleri şeyi terk ettiren neden terk ettiklerinden daha
üstün olmalıdır. Bu nedenle sahabenin sahip oldukları şeyleri arkada bira-
kıp, peşinden gittikleri şahsiyet asla sıradan bir insan değildir.

Peygamberlerin Özellikleri

Her şeyden önce peygamberler, gönderilmiş olduğu toplumun diğer
fertleri gibi insandırlar. Onların insanüstü bir özellikleri olmadığı gibi insan-
ların yaşadığı şartlarında yetişmişler ve yine insanlar gibi bu dünyadan göç
etmişlerdir. Ancak diğer insanlardan farklı olarak peygamberlere Allah
katından yardımlar gelebilmektedir. Bu yardımların Allah dostlarına da
geldiği düşünülecek ve peygamberliği ispat için verilen mucizelere istisna
edilecek olursa peygamberlerin insanlık açısından diğer fertlerden farklı bir
yönlerinin olmadığı anlaşılacaktır. Tüm bunlara rağmen peygamberler sı-
radan bir insan olarak değerlendirilmeleri doğru değildir. Çünkü insanlar
içerisinden topluma yön veren, çağlar açıp kapayan zeki insanlar çıktığı
gibi, yine aynı insanlar arasından zeği, güvenilir ve kabiliyetli bir insan
olan peygamberler de çıkmaktadır. Aradaki fark, biri kendi iradesiyle top-
lumu yönlendirirken diğeri bu işi görevli olarak yapmaktadır. Dolayısıyla
Câhız'a göre peygamberler insanların en zekileri olup, onlara diğer sıradan
insanların ulaşması imkansızdır.³⁹

Câhız'a göre peygamberler için gerekli olan özelliklerden en önemlisi
onların ahlaklı yani güvenilir olmasıdır. Çünkü elçilik görevini üslenecek
kişi, güvenilir olduğu zaman, hem elçi gönderene hem de elçi gönderilen
topluma faydalı olur. Aksi takdirde, güvenilir olmayanı Allah'ın elçi tayin
etmesi düşünülemez gibi, hiçbir toplumun da ona tabi olması müm-
kün değildir. Eğer bir şahıs çok sayıda toplulukları etrafında toplayabiliyor-
sa o kişi güven sahibidir. Güven sahibi olmayan şahısların topluluklar bir
yana, bir kaç kişiyi bile kendi etrafında toplaması mümkün değildir.⁴⁰ 'Do-

³⁷ Câhız, *er-Resâil*, Hucecü'n-Nübüvve, III, 229.

³⁸ Bkz. Câhız, *er-Resâil*, Hucecü'n-Nübüvve, III, 227-228.

³⁹ Bkz. Câhız, *er-Resâil*, Hucecü'n-Nübüvve, III, 240.

⁴⁰ Bkz. Câhız, *er-Resâil*, Hucecü'n-Nübüvve, III, 260, 280.

layısıyla her şeyi bir yana bırakıp etrafında toplanılan kişi insanlara karşı o güveni verecek ahlaka sahip demektir. Câhiz peygamberlerin üstün ahlak sahibi kişiler olduğunu belirtmesine rağmen bu ahlaka nasıl sahip olduklarına ait bir bilgi vermez. Yani ona göre peygamberler masum mu, mahfuz mu yoksa kendi istidatlarıyla mı bu ahlaki ediniyorlar, belli değildir.

Câhiz'a göre üstün ahlaka sahip bu peygamberlerin kendi aralarında kıyaslama yapılmamalıdır. Çünkü her peygamberin özelliği kendi toplumu ve yaşadığı devre göredir. Onların birinin diğerinden üstün olması gibi bir konunun olmaması gerekir. Eğer böyle bir şey olması mümkün olsa, peygamberlerin en üstününün, Allah ile doğrudan görüştüğü ve cennette kaldığı için insanlığın atası Hz. Adem olması gerekir. Yoksa diğer peygamberlerin kendi aralarında üstün olmaları gibi bir şey mümkün değildir.⁴¹

Peygamberler arasında fark görmeyen Câhiz, onların belli soydan gelmelerinin yani bir millete ait olmalarının gerekli olmadığı ve her milletten peygamber gelebileceği görüşündedir.⁴² Hz. Peygamberin de tüm aleme peygamber olarak gönderildiği inancındadır.⁴³

Alemlere rahmet olarak gönderilen peygamberlerin üstün ahlakının olduğunu söyleyen Câhiz, bu durumlarının onlara suç işleyen müminlerin günahlarını affettirmeye yetkisi veremeyeceğini savunmaktadır. O, peygamberlerin günahkar müminlere şefaet etme yetkisinin olmadığını ve şefaet görüşünü savunanların dini tahrif ettiğini ileri sürmektedir. Çünkü ona göre, şefaet ve icma gibi konular Muaviye ve ondan sonraki dönemlerde ortaya çıkmıştır.⁴⁴

Câhiz'a göre önderler, resul, nebi ve devlet başkanı olmak üzere üç türdür. Bunlardan resul, hem nebi hem devlet başkanı iken, nebi ise aynı zamanda devlet başkanıdır. Devlet başkanları ise ne resul ne de nebi olup sadece insanları yöneten bir kişidir. Bunların en üstünü, resul, sonra nebi, daha sonra da devlet başkanıdır.⁴⁵

Câhiz bu açıklamasıyla peygamberlerin aynı zamanda devlet başkanı olduğunu vurgulamakta, ancak devlet başkanlığının dini bir mertebe olmadığını da savunmaktadır.⁴⁶ Çünkü ona göre devlet başkanın resul veya nebi olması şart değildir. Ama buradan belki devlet başkanları da Allah tarafından seçilebilir fikrinin ortaya çıkması mümkün görülse de Câhiz devlet başkanı seçiminin dünyevi iş olduğunu savunmakta ve Şianın ileri sürdüğü delillere ayrı ayrı cevap vermektedir.⁴⁷ Ona göre devlet başkanın seçimi dini olmadığı gibi onun nasıl seçileceği konusunda da sahabenin uygulamaları delil değildir. Yani onların yaptığı uygulamalar devlet başkanının seçimi için bağlayıcı bir unsur değildir. Çünkü dört halifeden her biri kendine göre bir yöntemle halefinin belirlenmesini talep etmiştir.⁴⁸

⁴¹ Câhiz, *er-Resâil*, er-Red ale'n-Nasârâ, III, 341-343.

⁴² Câhiz, *er-Resâil*, Makâletü'z-Zeydiyye ve'r-Râfıza, IV, 323.

⁴³ Câhiz, *Kitabü'l-Hayavân*, Tah. Abdüsselam Muhammed Harun, Mısır, 1965, V, 71.

⁴⁴ Bkz. Câhiz, *er-Resâil*, Risale fi'n-Nâbite, II, 11.

⁴⁵ Câhiz, *er-Resâil*, el-Cevâbât ve İstihkâkü'l-İmame, IV, 321.

⁴⁶ Câhiz, *er-Resâil*, el-Cevâbât ve İstihkâkü'l-İmame, IV, 306.

⁴⁷ Câhiz, *er-Resâil*, Makâletü'l-Osmaniye, IV, 27 - 33.

⁴⁸ Câhiz, *er-Resâil*, el-Cevâbât ve İstihkâkü'l-İmame, IV, 306.

Devlet başkanın seçikle olacağını savunan Câhız, kimlerin seçime katılacağı konusunda oldukça ilginç bir tez ortaya atmaktadır. Ona göre devlet başkanın seçimi sıradan insanların işi olamaz. Çünkü devlet başkanlığı işi, alimler arasında ihtilafli olan bir konu olduğu için sıradan insanların bunu çözmesi mümkün değildir. Dolayısıyla devlet başkanını toplumun ileri gelenleri seçmeli halk ta ona tabi olmalıdır.⁴⁹

Devlet başkanın seçimini ileri gelen insanlara bırakan Câhız, onların bu seçiminde tamamen hür olmadıklarını, bu seçimi belli kurallara göre yapmak zorunda olduklarını savunur. Çünkü ona göre devlet başkanı olacak kişinin belli özellikleri taşıması gerekir.⁵⁰ Bu özellikleri bulundurmeyen bir devlet başkanına halk tabi olmak zorunda değildir. Halk ancak şartlara uygun bir devlet başkanına uymak zorundadır.⁵¹ Yani toplumun ileri gelenleri tarafından seçilen devlet başkanın insanlar tarafından kabul edilmesi gerekir. Onların kabul etmeleri için de devlet başkanın belirli şartları taşıması gerekir.

Belli şartlara haiz devlet başkanın seçilmesi tüm inananlara vaciptir. Devlet başkanı olmadan yaşanılacağını savunanlar olsa da Câhız, bunu eleştirmekte ve hukuki garantörün olmadığı bir ortamda, insanların hakları korunamayacağı için, devlet başkanı olmayan bir hayatın, haksızlıklara ortam sağlayacağını savunmaktadır. Dolayısıyla devlet başkanını tayin edilmesi ve şartlara uygun devlet başkanına tabi olunması tüm halka vaciptir.⁵²

Câhız'ın bu görüşlerinden, onun aynı zamanda devlet başkanlığını yürüten peygamberlerin bu görevlerini dünyevi işler olarak algıladığı ve devlet başkanlığı göreviyle nübüvvet görevini birbirinden ayırdığı anlaşılmaktadır.

Sonuç

Akılcılığıyla bilinen Mutezile mezhebinin bir kolunun temsilcisi olan Câhız, duyuların sınırlı olması nedeniyle insanların bilgisinin sınırlı olacağını kabul etmektedir. O, duyuların sınırı bir şekilde aşılabilir de insanların tabiatları gereği kendi menfaatini gözetmek durumunda olduğunun altını çizerek, kendi nefislerine uyup doğruyu yapmaktan kaçınacaklarını vurgulamaktadır. Tüm bunları göz önüne alan Câhız, insanların peygamberlere ihtiyacının olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, Allah kullarının hayrına olanı, ilahlılığının gereği olarak yapmak durumunda olduğu için, insanların ihtiyacı olan peygamberleri göndermek de O'na vaciptir. Aksi takdirde Allah'ın sıfatlarına halel geleceği düşüncesini taşımaktadır.

Her şeyde akli ön planda tutan Mutezile mezhebinin mensupları, kendilerine ulaşan şeyleri akılla değerlendirme taraftarı olmalarına rağmen, insanların bilgi edinme vasıtalarının sınırlı olması ve tabiatlarının

⁴⁹ Câhız, *er-Resâil*, Makâletü'l-Osmaniye, IV, 36.

⁵⁰ Câhız, *er-Resâil*, el-Cevâbât ve İstihkâkû'l-İmame, IV, 306.

⁵¹ Câhız, *er-Resâil*, Huçecû'n-Nübüvve, III, 231.

⁵² Câhız, *er-Resâil*, el-Cevâbât ve İstihkâkû'l-İmame, IV, 288.

menfaatlerini yapma eğilimleri nedeniyle aklın tüm sorunları halletme de yetersiz kalacağını savunmaktadırlar. Bu nedenle peygamberin gönderilmesini bir ihtiyaç gören Câhız, onun tanınması için de akli ölçülerin gereğini vurgulamaktan da geri durmamaktadır. Ona göre bir kişinin peygamber olup olmadığının bilinmesi için akli bazı delillerin bulunması ve insanların bu delillerle ikna edilmesi gerekir. Câhız mucize diye adlandırdığı bu delilleri akli ve hissi diye ikiye ayırsa da daha çok akli delil olarak nitelediği Kuran üzerinde durmaktadır.

Câhız, vahiyle yönlendirilen peygamberlerin her ne kadar Allah'tan yardım görseler de toplumun en zeki kişileri olduğunu ve bu zekaları nedeniyle toplumu bir arada tutmayı başardıklarını savunmaktadır. Ona göre, zeki olan bu elçilerin en önemli ikna edici yönleri ise sahip oldukları ahlaklarıdır. Câhız, insanların samimi ve dürüst olan kişilere tabi olduklarını ve zeki bile olsalar güven vermeyen şahıslara tabi olmaktan geri durduklarını belirtmektedir.

Akılcı bir mezhebin temsilcisinden beklenen yaklaşımın, nübüvveti ikinci plana koyacak bir tavır olması beklenebilir. Ancak bu yaklaşım, sadece akli kabul edip de ilahi bir otoriteyi tanımayanlar için geçerli olabilir. İlahi otoriteyi kabul eden ve akılcı yaklaşımlara sahip olan bir düşünce sisteminin yapacağı şey ise Câhız'ın sergilemiş olduğu tutumun bir benzeri olacaktır. Yani aklın belli bir sınırının olduğunu ve bu sınırı aşan konularda ilahi desteğe ihtiyaç duyulduğudur. Burada yapılacak şey akli biraz daha ön plana çıkarıp ilahi desteği bir lütuf olarak ileri sürmek olabilirdi. Ama Câhız, bunun yerine aklın imkanlarının kısıtlı olduğundan hareketle ilahi desteğe ihtiyacın olduğunu vurgulamaktadır. Câhız'ın bu yaklaşımı akli bir yaklaşım olsa da akli ön plana yerleştirmeyi her zaman bir düstur olarak görenler için ikna edici olmayabilir. Yani akılcılığıyla meşhur olan bir mezhebin mensuplarından aklın yetersiz olduğunu duymak biraz şaşırtıcı olmanın yanında savundukları ilkeyi zayıflatıcı bir özellikte taşımaktadır.

Gelişim Psikolojisi Açısından Kur'an'da "Bülûğ" Olgusu

Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU*

Özet

İnsanın gelişim evreleri Kur'an'da "bülûğ" ifadesiyle anlatılmıştır. Bu ifade çeşitli kelimelerle yan yana gelerek ergenlik, yetişkinlik, orta yaş, ihtiyarlık gibi hayatın temel süreçleri açıklanmıştır. Kur'an hem Allah'ın sıfatlarına dikkat çekmek hem de insanın dünyadaki ihtiyaçlarını gözetmek amacıyla gelişim evrelerine yer vermiştir.

Anahtar Kelimeler: Gelişim psikolojisi, ergenlik, orta yaş, ihtiyarlık.

Abstract

The stages of man's growing up in Holy Kur'an are described with reference to the term "bülûğ". Used in various contexts this term is explained with an appeal to the main processes of life in connection with the distinctive terms such as adolescence, adulthood, middle-agedness and old agedness. Emphasizing God's attributes, Kur'an locates the phases of man's growing up with the aim of securing the needs of man in the world.

Key Words: Growing Up Psychology, adolescence, middle-aged, old-aged.

Giriş

Bülûğ, insanın gelişim evrelerini bir süreç halinde anlatan önemli bir Kur'an ifadesidir. Bu ifade, insanın ergenliğe girişini ve onun ardından ölüme kadar uzanan temel gelişim evrelerini anlatır. Bülûğ ifadesi Kur'an'da değişik kelimelerle yan yana gelerek insanın ergenliğe girişini, ergenlik ve onu izleyen yetişkinlik sürecini, orta yaş dönemini ve ihtiyarlık çağını tanımlar, tasvir eder.

Kur'an'da insanın gelişim evrelerinden bahsedilmesinin iki temel amacı vardır. Bunlardan birisi, metafizik amaçlardır. Kur'an, insanın dikkatini Allah'ın sıfatlarına çekebilmek ve âhiret konusunda onu bilinçlendirmek için insanın gelişim evrelerine dikkat çeker. Diğer bir amaç ise, dünya hayatına ilişkindir. Kur'an, insanın gelişim evrelerini, sağlıklı, dengeli ve anlamlı bir şekilde yaşayabilmesi için temel ilkeler sunar, yol gösterici tavsiyelerde bulunur.

Araştırmamızda, Kur'an'da bülûğ kavramıyla işaret edilen gelişim süreçlerini inceleyeceğiz. Kur'an'ın, insanın gelişim süreçlerine değinme ihtiyacı duymasının maddî ve metafizik gayelerini belirlemeye çalışacağız.

Konuyla ilgili âyetleri incelerken müfessirlerin yorumları yanında, günümüz psikolojisinin verilerinden de yararlanacağız.

I. Ergenlikte Fizyolojik ve Psiko-Sosyal Gelişim

İnsan, doğumu ile ölümü arasında farklı dönemlerden geçmekte, beden yapısına ve içinde bulunduğu yaşa göre değişik özellikler göstermektedir. Hayatı boyunca, çocukluk, gençlik/ergenlik, yetişkinlik, orta yaş, yaşlılık ve ihtiyarlık evrelerinden geçmektedir. Bu evrelerin herbirinden diğerine geçişte kesin bir yaş sınırı belirlenmemektedir. Bununla birlikte söz konusu gelişmeler ardışık olarak birbirini izlemektedir.

Buluğa erme, genel olarak çocukluktan ergenliğe geçişin bir belirtisi olarak kabul edilir. Bu dönem ergenliğin başlangıcı sayılır.¹ Ergenlik, genel hatlarıyla oniki ile ondokuz yaşları arasında denk düşen bir geçiş dönemidir. Bununla birlikte ergenlikte bu iki yaşın dışına sık sık taşma durumu söz konusudur. Bu yaş aralığında bireyler arasında farklılık yaşanır. Ergenlik çağı, cinsel açıdan olgunlaşma ile tam yetişkinliğe erişme arasında kalan dönemdir. Bu çağ, fiziksel, zihinsel, duygusal, ahlâkî ve manevî açılardan belli başlı gelişmelerin yaşandığı zaman dilimidir. Ergenlik çağını, erinlik öncesi, erinlik yılları, erinlik sonrası diye üç evreye ayırmak mümkündür.²

Ergenliğin fizyolojik değişiklikleri kızlarda ilk aybaşı kanamasıyla, erkeklerde ise erlik gözelerinin yapımıyla zirveye ulaşır. Bu dönemde kızlar östrojen, erkekler ise testosteron adı verilen cinsiyet hormonu salgılar. Büyüme tüm bedende değişik hızla gerçekleşir. Önce eller, ayaklar, burun ve çene büyür. Kızlarda kalçalar, erkeklerde omuzlar genişler. Kızlarda artan yağ dokusu nedeniyle göğüsler büyür ve bedensel hatlar ovalleşir; erkeklerde kas dokusu çoğalır.³

Ergenlikte gelişimin görevleri arasında şunlar vardır: Her iki cinsten yaşlılarla yeni ve daha olgun ilişkiler kurmak, anne babadan ve diğer yetişkinlerden duygusal bağımsızlığı gerçekleştirmek, ekonomik bir mesleğe, evliliğe ve aile yaşamına hazırlanmak, toplumsal açıdan sorumlu bir davranışı istemek ve gerçekleştirmek, davranışın rehberi olarak bir ahlak sistemi kazanmak, bir ideoloji geliştirmek.⁴

Freud, on iki ile on sekiz yaşlar arasında genital döneme geçildiğini ileri sürer. Genital dönem, psikoseksüel gelişim dönemlerinin sonuncusudur. Bu dönemde fizyolojik yapıda –genital organlarda ve hormonlarda-

¹ Adnan Kulaksızoğlu, *Ergenlik Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1998, s. 16.

² Paul W. Swets, *Ergen Çocuğunuzla Konuşma Sanatı*, Çev. Bahar Atlamaz, Varlık Yayınları, İstanbul, 1998, s. 24-25; Rita L. Atkinson ve diğerleri, *Psikolojiye Giriş*, Çev. Kemal Atakay ve diğerleri, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1995, I/125; Cavit Binbaşıoğlu, *Ailede ve Okulda Eğitim Sorunları*, M.E.B., İstanbul, 2000, s. 153.

³ Atalay Yörükoğlu, *Gençlik Çağı*, Özgür Yayın Dağıtım, İstanbul, 1989, 33-34; Ayhan Aydın, *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*, Anı Yayıncılık, Ankara, 1999, s. 22; Halide Yavuzer, *Ergenlik Çağında Büyümeyi Etkileyen Güçler*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1986, s. 3-5.

⁴ Mary J. Gander, Harry W. Gardiner, *Çocuk ve Ergen Gelişimi*, Çev. Ali Dönmez ve diğerleri, İmge Kitabevi, Ankara, 1998, s. 407-409; Banu Yazgan İnanç ve diğerleri, *Gelişim Psikolojisi*, Nobel Kitabevi, İstanbul, 2004, s. 230-231; Ramazan Arı ve diğerleri, *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*, Mikro Yayınları, Konya, tsz., s. 18.

meydana gelen değişiklikler, daha önceki evrede sakin kalan dürtülerin canlanmasına yol açar. Bu yüzden cinsel dürtülerden kaynaklanan çatışmalar yeniden ortaya çıkar. Kişi, cinsel organları ve duyguları arasında bir ilişkinin bulunduğunu fark etmeye başlar. Ergenlik ve ergenliğin ilk dönemini içine alan genital dönemde birey, çocuk kişiliğinden çıkıp yetişkin bir insan olmaya çabalar. Karşı cinse ilgi duyma, uygun ve olgun tepkiler geliştirme, sosyalleşmeyi hızlandıran gurup etkinliklerine katılma, yetişkinlerle ilişkilerini düzenleme, kendi sorunlarını kendi güç ve yeteneğiyle çözebileceğine dair bir inanç geliştirme, toplumun kendinden beklediği rolü benimseme, evliliğe ilişkin planlar kurma ve meslek seçimi bu evrenin başlıca özellikleridir.⁵

Erikson'a göre, ergenlik dönemi boyunca "ego benliği" meselesi çözümlenmelidir. Birey, geçmişi ile geleceği arasında süreklilik sağlayacak bir kendilik imgesi geliştirmek ve böylece kimliğini pekiştirmek zorundadır. Bu dönemde güçlü bir benlik duygusu geliştirebilen bireyler, yetişkin yaşamına ilişkin sorunlarla başa çıkmada yeterli donanımına sahip olurlar.⁶

Erikson'un, gelişim evrelerine göre, "Kimliğe karşı rol karmaşası", beşinci sırada yer alır. On iki ile on sekiz yaş dönemini kapsayan bu evrenin çözüm bekleyen temel sorunu, bireyselleşme olgusudur. Bu evrede ergen, pekişmiş bir kimlik duygusu oluşturmakla; kim olduğunu, amaçlarını, hayatına nasıl yön vereceğini araştırmakla meşguldür. Ayrıca toplumca kabul gören değer ve amaçlara yönelmenin baskısı altındadır. Yetişkin rolüne hazırlandığı bu evrede ergenin düşünsel ve duygusal yapısı köklü değişikliğe uğrar. Ergen bu dönemde, geleceği, eğitimi ve mesleği ile ilgili sorumluluklar yüklenir; kendine özgü değerler sistemi oluşturur. Sosyal guruplar içerisinde kendisini kanıtlayarak, varlığını kabul ettirmek amacıyla akran guruplarına yönelir.⁷

Piaget, ergenlik sırasında ikinci/yeni bir bilişsel yetenek evresinin ortaya çıktığını savunmuştur. Bilişsel gelişimin son evresinin on bir on iki yaşlarında başladığını ve ergenlik boyunca devam ettiğini ileri sürmüştür. Ona göre, bu dönemde yeni ve güçlü bilişsel kabiliyetler gelişir. Çocuk artık yetişkinlere benzer şekilde soyut olarak düşünmeye başlar. Soyut düşünceleri analiz edebilir, sentezleyip değerlendirebilir. Soyut işlemler düzeyine gelebilen bir birey, yetişkinler dünyasıyla tam olarak iletişime girmeye hazır hale gelir. Bu evrede sorunlara değişik açılardan bakabilen ve başkalarının görüş açılarını kavrayabilen bireyler, olumlu sosyal ilişkiler içerisinde kendilerini geliştirebilirler. Başkalarının görüş ve değer yargılarını ciddiye alabilirler, kendi davranışlarını onların tepkide bulunma biçimle-

⁵ Sigmund Freud, *Psikanalize Giriş Dersleri*, Çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınları, Ankara, 1997, s. 372; Calvin S. Hall, *Freudyen Psikolojiye Giriş*, Çev. Ersan Devrim, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999, s. 130; Ziya Selçuk, *Gelişim ve Öğrenme*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2000, s. 51-52; Aysel Köksal Akyol, "Psikoseksüel Gelişim", *Gelişim ve Öğrenme*, Ayten Ulusoy (Editör), Anı Yayıncılık, Ankara, 2003, s. 133; Arı ve diğerleri, *a.g.e.*, s. 33-34.

⁶ Duane P. Schultz, Sydney Ellen Schultz, *Modern Psikoloji Tarihi*, Çev. Yasemin Aslay, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2001, s. 513.

⁷ George H. Orvin, *Ergenlik*, Çev. Ayşe Güran, Hekimler Yayın Birliği, Ankara, 1997, s. 89; Nuray Senemoğlu, *Gelişim Öğrenme ve Öğretim*, Gazi Kitabevi, Ankara, 2001, s. 84; Gürhan Can, "Kişilik Gelişimi", *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*, Binnur Yeşilyaprak (Editör) PeGemA Yayıncılık, Ankara, 2002, s. 125; Aydın, *a.g.e.*, s. 83-84.

rine göre şekillendirebilirler, böylece toplumsal yaşama etkin bir biçimde katılabilirler.⁸

Buraya kadar ergenlik hakkında naklettiğimiz açıklamalar, ilerde ergenliğe ilişkin âyetleri incelerken, konuların izahına katkı sağlayacak verilerdir.

II. Ergenlik Çağı ve Cinsel Eğitim

Kur'an, *bülûğ* ifadesini iki kez "hulum" kelimesiyle birlikte kullanarak, ergenlik öncesi gelişim ve ergenlik sonrasında bahseder. Kur'an, çocukların ve yetişkinlerin birlikte yaşadıkları evlerde; anne babanın odasına izin-siz girme ve cinsel uyarıya maruz kalma konusunda eğitilmelerini isterken *bülûğ* ifadesini *hulum* ile birlikte kullanır.

Evde anne babanın odasına izinle girme kuralının anne babanın rahatsızlığa ve sıkıntıya maruz kalmamalarını sağlamak için konulduğu bir gerçektir. Fakat bu olaydan olumsuz etkilenenler sadece anne baba değildir, mahremiyete tanık olan çocuklar da bu durumdan etkilenirler. Âyet, bu gibi durumlarda hem anne babanın ruhsal durumunu hem de çocukların sağlıklı gelişimini dikkate alır.

Hulum kelimesi Arapça'da, rüyada cinsel ilişkide bulunmak ya da cinsel içerikli tecrübeler yaşamak anlamına gelir. Kur'an'da *bülûğ* kelimesiyle birlikte kullanılan *hulum*, bu manaya gelir.⁹ *Bulûğ* kelimesi, Kur'an'da farklı kavramlarla yan yana gelerek insanın gelişim evrelerine ve özelliklerine vurgu yaptığına yukarıda işaret etmiştik. Nitekim *bulûğ* kelimesinin *hulum* kelimesiyle yan yana geldiği âyetlerde, öncelikle cinsel gelişimin anlatıldığı anlaşılmaktadır.

Kur'an, çocuğun ya da ergenin evde cinsel açıdan uyması gereken önemli bir kurala vurgu yaparken, cinsel gelişime dikkat çekmiştir. Ergenlik öncesinde ve ergenlik sonrasında cinsel gelişim açısından önemli bir ilke olan, "anne babanın odasına izinle girme kuralı"nın çocuklara öğretilmesini ve benimsetilmesini istemiştir.

Kur'an, herhangi bir alanda koyduğu kuralları temel bir örnekle ilke haline getirir. Söz konusu alana ilişkin diğer ilkeleri ise tek tek saymaz. Burada da, cinsel eğitimle ilgili önemli bir uygulamaya örnek olarak vurgu yapar. Fakat cinsel eğitimle ilgili diğer ayrıntılara girmez. Bununla birlikte biz, Kur'an'ın, cinsel eğitim alanında yapılması gereken bütün olumlu faaliyetleri ve uyulması gereken tüm yapıcı kuralları tavsiye ettiği sonucunu çıkarabiliriz.

Evde çocukların, anne balarının odalarına izinli girme kuralı modern psikolojinin de cinsel eğitim alanında, üzerinde özenle durduğu konulardan birisidir. Kur'an'ın bu sahaya ilişkin öğretilerine yer vermeden önce, psikolojinin verilerini aktarmayı uygun görüyoruz.

⁸ C. M. Charles, *Öğretmenler İçin Piaget İlkeleri*, Çev. Gülten Ülgen, Anı Yayıncılık, Ankara, 1999, s. 18-19; Aydın, a.g.e., s. 39; Akyol, a.g.e., s. 60-61; Swets, a.g.e., s. 32.

⁹ Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed İbn Mükrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1997, XII/145.

A. Psikoloji ve Eğitim Bilimlerinde Cinsel Eğitim

Buna göre, çocukların ergenlik çağına kadar cinsellik konusuna ilgisiz kaldıkları ve bu alanda duygularının bulunmadığını düşünmek yanlıştır. Bu yüzden çocuklar anne babalarının yatak odalarına geceleyin girmemeli, gündüzleri ise, kapıyı vurarak, izin isteyerek girmelidirler. Çocuklara, yatak odalarını gözlemenin, kapıyı vurmaktan içeri girmelerinin uygun olmadığı öğretilmelidir. Anne baba, mahrem ilişkilerin yerini, zamanını çocukların ilgilerini konuya çekmeyecek biçimde düzenlemelidirler.¹⁰

Yetişkinlerin ortalıkta çıplak vaziyette dolaşmaları ve çocukla birlikte yıkanmaları, gereksiz yere onun merakını kamçılayabilmektedir. Kavramaya hazır olmadığı bu görüntüler çocuğun kafasını karıştırabilmektedir. Çocuğun anne babanın yatağında yatması da benzer sonuçlar doğurabilmektedir. Özellikle cinsel ilişkiye tanık olmak, çocuklar için korkutucu ve ürkütücü olabilmekte, suçluluk duygusuna yol açabilmektedir. Bu durum çocuklar için çok farklı şekillerde yorumlanabilmektedir. Anne babasının ilişkisine şahit olan çocuk bu olayı düşleyebilir; hatta yanlış değerlendirip babanın anneye uyguladığı bir şiddet olarak yorumlayabilir. Yaşadığı tecrübe çocukta travma meydana getirebilir. İlk çocukluk yıllarında yaşanan bu tür tecrübeler, ileriki yaşlarda cinsel amacın sadistlik doğrultusunda yön değiştirmesine katkıda bulunabilir. Ayrıca cinsel ilişkide bulunurken çocuğu tarafından izlenmek, anne baba için oldukça rahatsız edici bir durumdur.¹¹

Bilerek ya da bilmeyerek çocuğa karşı yöneltilen birtakım cinsel kötü davranışlar vardır. Bu davranışlar çocuğu cinsel sapmaya yöneltebilmektedir. Cinsel amaçla çocuğun başkasını gözlemesine izin vermek ve onun görebileceği biçimde cinsel ilişkiler sergilemek, çocuğa yöneltilen cinsel kötü davranışlar arasında sayılır.¹²

Ergenlik çağında ve cinsellik konusunda bilgi sahibi olan bir çocuk da anne babanın cinsel ilişkisine tanık olduğunda, onun tepkisi, ergen olmayan çocuğun tepkisinden daha başka şekilde ortaya çıkar. Bu olay, ergen üzerinde cinsel uyarıcı rolü üstlenebilir, ileriki yaşamında sakıncalı gelişmelere yol açabilir.¹³

¹⁰ Christine Brunet, Anne-Cecile Sarfatı, *1-7 Yaş Arası Çocuğun Eğitimi*, Kapital Medya, Ankara, 1999, s. 395; Mitat Enç, *Eğitim Ruhbilimi*, İnkılâp ve Aka Kitapevleri, İstanbul, 1981, s. 76-77; Günsel Koptagel-İlal, "Çocuk ve Cinsellik -Ne diyelim? Nasıl Söyleyelim?-" Aile ve Çocuk, sayı: 2, 1982, s. 53; Celaledin Atamanalp, *Çocuk Terbiyesi ve Eğitimi Rehberi*, KEV Yayınları, Erzurum, 1999, s. 141; Jülide Sevim, *Çocuğun ve Ergenin Cinsel Eğitimi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2002, s. 35.

¹¹ Sigmund Freud, *Cinsellik Üzerine*, Çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınevi, Ankara, 1997, s. 112; Helmut Kentler, *Anneler ve Babalar Cinsel Eğitimi Öğreniyorlar*, Çev. Gülderen Pamir, AFA Yayıncılık, İstanbul, 1988, s. 108; Atalay Yörükoğlu, *Çocuk Ruh Sağlığı*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1986, s. 177; Talat Parman, *Ergenlik ya da Merhaba Hüzün*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2000, s. 92; Hüsnü Uçar, *Çocukların Cinsel Eğitimi ve Bazı Cinsel Sorunlar*, Mert Yayıncılık, İstanbul, tsz., s. 82.

¹² İbrahim Ethem Başaran, *Eğitim Psikolojisi*, Gül Yayınevi, Ankara, 1996, s. 157.

¹³ Lee Salk, *Çocuğun Duygusal Sorunları*, Çev. Erzem Onur, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1995, s. 131.

B. Kur'an'da Cinsel Eğitim

Anne babanın cinsel mahremiyetlerine tanık olmanın doğuracağı ruhsal sakıncaları dikkate alan Kur'an, bu alanda birtakım ahlâkî kuralların çocuklara kazandırılması gereğine işaret etmiş ve şöyle buyurmuştur:

"Ey inanlar, ellerinizin altında bulunan (köleler, hizmetçiler) ve henüz ergenliğe girmemiş (ihtilam olmamış) çocuklarınız üç vakitte odalarınıza girmek için izin istesinler: Sabah namazından önce, öğle vakti elbiselerinizi çıkarıp yatacağınız zaman ve yatsı namazından sonra. Bunlar sizin üstünüzün açılacağı üç vakittir. Bunların dışında ne size ne de onlara bir günah yoktur. Onlar sizin yanınızda dolaşırlar, birbirinizin yanına girip çıkarırsınız. Allah âyetleri size böyle açıklar. Allah bilendir, hikmet sahibidir. Çocuklarınız ergenlik çağına geldikleri zaman kendilerinden öncekilerin izin istedikleri gibi izin istesinler. İşte Allah size âyetlerini böyle açıklıyor. Allah bilendir, hikmet sahibidir."¹⁴

İhtilâm olma yaşı, erkek çocukların ergenliğe ulaştıkları dönemdir ve ihtilam olma ifadesi erkekler için kullanılır. Fakat âyetteki davranış kuralı hem erkek hem de kız çocukları için geçerlidir. İhtilam olmak, erkekler için ergenliğe ulaşmanın başlangıcı sayılırken, aybaşı kanaması kızların ergenliğinin başlangıcı olur. Âyette geçen ihtilam olmayı, hem kızlar hem de erkekler için ergenlik çağına erme anlamında değerlendirmek doğru olur.¹⁵

Âyette sözü edilen avretin ilk akla gelen anlamı, kişinin başkalarının önünde açmak istemediği bedeninin gizli bölümü, başkasının görmesinden hoşlanmadığı özel durumudur. Âyette, insanın eşiyle birlikte bulunduğu ve mahrem yakınlaşma sağladığı, çocuğu bile olsa başkasının görmesinin uygun olmadığı, bedeninin açık kalma ihtimali olan bazı vakitler –sabah namazı öncesi, öğle uykusuna yatılacağı zaman, yatsı sonrası– avret/mahrem olarak nitelenmiştir. Örneğin, sabah namazı öncesinde kişi kalkar ve uyurken giydiği elbisesini çıkarır; yatsı namazından sonra ise, insanlarla birlikteyken giydiği elbiselerini çıkarır, uyumak için başka bir elbise giyer. Bu vakitlerde, çocuklara ve ergenlere kadın ya da erkeğin yanına izin almadan girmemeleri gerektiğinin öğretilmesine işaret edilmiştir. Ergen olmasa bile, akıl yeteneği belli ölçüde gelişmiş çocukların da bu kurala uyması gerekli görülmüştür. Böylece küçük yaşta çocukların kavrayamadığı, fakat zihinlerini meşgul edebilecek karı- koca hallerinin gizliliğinin korunması önerilmiştir.¹⁶

Âyette geçen ve iki kez tekrar edilen üç sayısı konu bütünlüğü içerisinde değerlendirildiğinde, kesin ve sayısal bir değer ifade etmez. Çocukların ve ergenlerin dikkat etmeleri gereken ve avret diye nitelenen durumların doğasındaki tekrara işaret eder. Âyette sayılan vakitler, insanın bed-

¹⁴ Nûr, 24/58-59.

¹⁵ Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, Çev. Muhammed Han Kayani ve Diğerleri, İnsan Yayınları, İstanbul, 1989, III/500-501; İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, Çev. Mustafa Altınkalya ve Diğerleri, Ekin Yayınları, İstanbul, 1998, VI/370; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1991, VI/209.

¹⁶ Abdullah İbn Ahmed en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1996, III/226; Ahmed Mustafâ el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, VI/372; Muhammed Mahmûd Hicâzî, *et-Tefsîru'l-Vâzih*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1991, II/698-699; el-Mevdûdî, *a.g.e.*, III/501; Ateş, *a.g.e.*, VI/208-209; M. Zeki Duman, *Kur'an-ı Kerim'de Adâb-ı Muâşeret*, Tuğra Neşriyat, İstanbul, 1992, s. 166.

ninin çıplak ve avret sayılan yerlerinin görünürde olabileceği vakitler arasında en yaygın ve sık olanlardır. Çoğu zaman karı koca bu vakitlerde mahrem vaziyette birlikte olurlar.¹⁷ Sayılan vakitlerin dışında da aynı durum söz konusu olabilir.

Böylece belli vakitlerde, ergen olan veya henüz olmayan çocukların izin almaksızın anne babalarının yanına girmeme kuralı getirilmiştir. Yüce Allah, bu eğitim ve yönlendirmeyi yaptıktan sonra iki kez kendisinin bilgi ve hikmet sıfatlarına vurgu yapmıştır. Buna göre Allah, ilim ve hikmetiyle insanların dünyadaki işlerini düzenlemeye ve âhiretteki durumlarını yoluna koymaya yönelik kurallar getirmiştir. Çünkü Allah insanların durumlarını eğitecek ve sorunlarını düzene koyacak bilgiye ve hikmete sahiptir.¹⁸

III. Metafizik Amaçlar Açısından Gelişim Süreçleri (Ergenlik ve Onu Takip Eden Yetişkinlik Çağı)

Kur'an, insanın yaratıldığı ham maddeden, anne karnında geçirdiği evrelerin ardından, doğumu izleyen çocukluk, gençlik ve yaşlılık evrelerini dile getirir; bütün bu evreleri yaratanın ve bir süreç olarak devam ettirenin Yüce Allah olduğuna vurgu yapar.

İnsan, hayatı boyunca tecrübe ettiği gelişim evrelerinin yaratıcısının, kendisi ya da kendi dışındaki herhangi bir maddî güç olmadığına farkındadır. Allah, insanın yaşadığı bu büyük ve derin tecrübeye vurgu yaparak, onun dikkatini kendi ilâhî sıfatları üzerine çekmeye çalışmaktadır.

Kur'an, insanın fizyolojik ve psikolojik gelişiminin gözlenmesini, hatta araştırılıp incelenmesini önerir. Fakat sadece maddi amaçlar için bunun yapılmasını istemez. O, belli metafizik amaçları gerçekleştirebilmek için de insan gelişiminin gözlenmesini, araştırılmasını tavsiye eder. Onun, insan gelişimini konu edinmesinin en önemli amaçlarından birisi, insanın ilgisini Allah'ın sonsuz sıfatlarına yöneltmek ve onu âhiretin gerçekliği konusunda bilgilendirmektir.

"O'dur ki, önce sizi topraktan sonra nutfeden, sonra da alâkadan yarattı. Sonra sizi çocuk olarak (annelerinizin karnından) çıkarıyor. Sonra güçlü çağınıza eresiniz, sonra da ihtiyar olursunuz diye sizi yaşıyor. İcinizden kimi de daha önce öldürüyor. Belli süreye erişmeniz ve aklınızı kullanıp Allah'ın bundaki hikmetlerini anlamanız için böyle yapıyor."¹⁹

Yüce Allah bu âyette, insanın yaşamını çocukluk, "bülûğu'l-eşüdd" ve ihtiyarlık olmak üzere üç temel evreye ayırmaktadır. Allah, insanı çeşitli evrelerden geçirerek, çocukluktan sonraki evrede akıl ve diğer kapasiteler açısından olgun düzeye ulaştırmaktadır. Bu âyette insanın gelişim evrelerine dikkat çekilmesinin amacı, Allah'ın yetkin sıfatlarının -eşsiz bir ilâh oluşunun, sonsuz kudretinin, sınırsız tasarruf yetkisinin, yaratıcılığının,

¹⁷ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, 1997, VIII/418; İzzuddin Abdülazîz İbn Abdisselâm ed-Dimeşki, *Tefsîru'l-Kur'ân*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1996, II/410; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul, 1997, s. 721.

¹⁸ el-Merâğî, *a.g.e.*, VI/373; Derveze, *a.g.e.*, VI/369.

¹⁹ Mü'min, 40/67.

hayat ve rızık verici olmasının- eserlerini/yansımalarını insana hatırlatmaktadır. Allah'a inanmaya, O'na kullukta tevhit ilkesine uymaya, motive etmektedir.²⁰

Kur'an'ın, insanın gelişim evrelerini konu edinmesinin amaçlarından birisi de, âhîret gerçeğini anlamayı kolaylaştırmaktır. Bu amaçla Allah, insanın gelişim evrelerini kendi zatına nispet etmiştir. İnsanı evreden evreye geçirerek geliştiren Yüce Allah'tır. İnsan doğumundan itibaren Allah'ın kendi üzerindeki tasarrufunu bütün benliğiyle tecrübe eder. Kur'an, insanın bu tecrübesini âhîret ve yeniden dirilme konusunda kullanmasını ister.

Allah, insanı yoktan var ettiğini, sonra onun ölümünü takdir ettiğini, ölümden sonra da yeniden dirilteceğini haber verir. Aynı şekilde, insanı evreden evreye geçirerek geliştirdiğini açıklar. İnsandan, bu iki durumu mukayese etmesini ister. Gelişim evrelerini bütün benliğinde tecrübe eden insanın, yeniden dirilme konusunda verilen bilgilere inanmasının mümkün olduğuna işaret eder ve şöyle seslenir:

*"Ey insanlar, eğer öldükten sonra dirilmekten kuşkuda iseniz bilin ki, biz sizi önce topraktan, sonra nutfeden, sonra alâkadan, sonra yaratılışı belli belirsiz bir çığnem et parçasından yarattık ki, size kudretimizi açıkça gösterelim. Dilediğimizi belirtilmiş bir süreye kadar rahimlerde tutuyoruz, sonra sizi bir bebek olarak çıkarıyoruz. Sonra güç ve kabiliyetlerinize ermeniz için sizi büyütüyoruz."*²¹

Demek ki Yüce Allah, bir bebek olarak insanı son derece zayıf ve bilgiden yoksun olarak dünyaya getirir. Sonra, onu güç, akıl, temyiz kabiliyeti yönünden olgunlaştırarak büyütür. Bu olgunluğa ulaşması için gerekli olan terbiye ve gıdayı insana sunar. Böylece, insanın doğumuyla olgunluğu arasında önemli bir gelişim farkı ortaya çıkar.²²

IV. Ergenlik ve Yetişkinlik Çağında Ahlâkî Gelişim

Bu bölümde ele alacağımız âyetlerde Kur'an, "beleğâ eşüddeh" ifadeyle dile getirdiği gelişim düzeyini, insana ilim ve hükmün verildiği bir evre olarak açıklar. Bu düzey, insanın tam anlamıyla bilgiye sahip olabilme, onu kullanabilme, bilgi davranış uyumunu sağlayabilme aşamasıdır. İnsanlar, ergenlik çağıyla birlikte başlayan süreçle birlikte böyle bir aşamaya erişirler. Nitekim belli başlı ahlâkî gelişim teorileri de, ergenlik sonrası süreçte ahlâkî bilinç ve tutumlarda önemli bir olgunlaşmanın varlığını

²⁰ Muhammed İbn Ali İbn Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1995, IV/620; Ebussuûd Muhammed İbn Muhammed el-İmâdî, *İrşâdu'l-akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, 1994, VII/283; el-Merâğî, *a.g.e.*, VIII/333; Ebû Bekr Câbir el-Cezâirî, *Eyseru't-Tefâsîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, IV/551; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1985, VII/3168.

²¹ Hac, 22/5.

²² Ebu'l-Kâsım Cârullah Muhammed İbn Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizî't-Tenzîl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, III/142; er-Râzî, *a.g.e.*, VIII/205; Muhammed İbn Muhammed İbn el-Muhtâr eş-Şankîti, *Azvâu'l-Beyân fî İzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1995, IV/269; İsmâil Hakkı el-Bursevî, *Tefsîru Rûhu'l-Beyân*, Mektebetü Eser, İstanbul, 1389 h., VI/7; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, tsz., V/3383.

kabul ederler; çocukluk dönemi ahlâk anlayışıyla, ergenlik sonrası gelişen ahlâk anlayışı arasında önemli farklar olduğunu ileri sürerler.

A. Psikolojide Ahlâk Gelişimi

Piaget, ahlâk gelişimi evrelerini ikiye ayırır. Bunların birincisi; yetişkinliğe tek yanlı saygı ile doğasal ahlâkî gerçekliğin yer aldığı bağımlı ahlâktır. İkincisi ise, zihinsel yapının gelişimine bağlı olarak ortaya çıkan özerk/otonom ahlâktır.²³ Bu evrede birey, soyut işlemler düzeyine ulaşır, kişiliğinin oluşumuna bağlı olarak duygu ve düşünceleriyle yetişkinler topluluğuna bağlanır.²⁴

Piaget, ikinci aşamayı on bir yaşlarında ulaşılan özerk ahlâk anlayışı olarak değerlendirmiştir. Özerk ahlâk evresine geçişte bilişsel olgunlaşmanın önemli bir rol oynadığını kabul etmiştir. Bu aşamada çocuk anne babasını mutlak otorite olarak görmez; ahlâkî kesin kurallar olarak değerlendirmeyi; kendi kurallarına uyar. Başkalarının değerlendirmelerinden çok, kendi değerlendirmelerine göre davranmaya başlar. Bir şeyin doğru ya da yanlış olduğunu ileri sürerken durumsal ve içsel faktörleri dikkate alır. Gerektiğinde, insanın ihtiyacına göre kuralların çignenebileceğine inanır. Örneğin, birisinin hayatını kurtarmak söz konusuysa aracın hız limitini aşabileceğini kabul eder. Bir davranışın iyi ya da kötü olduğuna karar verirken, onun altında yatan niyeti de dikkate alır. Çocuk, özerk ahlâk evresinde toplumsal sorumlulukları ve değerleri içselleştirir. Piaget'e göre, özerklik evresi devam eden bir süreçtir.²⁵

Kohlberg, ahlâkî gelişim sürecini üç düzeye ayırmıştır. Birinci düzey, gerçek anlamda herhangi bir ahlâkî ölçütün bulunmadığı, benmerkezci evredir. Bu dönemde çocuk otoriteye körü körüne bağlı ve bencildir. Davranışlarında güdü ve gereksinmelerinin doyurulması esastır. Cezadan kaçındığı ya da ödüle ulaşmak istediği için kurallara uyar. İkinci evre, yasaya uyma dönemidir. Çocuk bu aşamada ahlâkî sorunlara toplumsal beklentiler, geleneksel değerler açısından yaklaşır. Başkalarının kabul ve onayını kazanmak için kurallara uyar. Üçüncü düzey, toplumsal ve bireysel değerlerin evrensel ahlâk ilkeleriyle sentezlendiği bir süreçtir. Bu düzeydeki bireyler, ahlâkî sorunlara sadece mevcut yasalar ya da geleneksel değerler açısından değil, insan hakları, demokrasi, eşitlik, özgürlük gibi evrensel kavramlar açısından yaklaşır.²⁶

Kohlberg'in ahlâkî gelişim evrelerinde birinci düzey, genellikle çocukların akıl yürütmelerini belirler. Bu devre, mantık öncesi, sezgisel düşün-

²³ Refia Ugurel-Şemin, *Gençlik Psikolojisi*, İ.Ü.E.F. Yayınları, İstanbul, 1984, s. 49; Meral Çileli, *Ahlâk Psikolojisi ve Eğitimi*, V Yayınları, Ankara, 1986, s. 42.

²⁴ Jean Piaget, *Çocukta Zihinsel Gelişim*, Çev. Hüsen Portakal, Cem Yayınevi, İstanbul, 1999, s. 16.

²⁵ Münire Erden, Yasemin Akman, *Eğitim Psikolojisi*, Arkadaş Yayınları, Ankara, 1995, s. 103-105; Z. Fulya Temel, Ayşe B. Aksoy, *Ergen ve Gelişimi*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2001, s. 66; Abide Güngör, "Ahlaki (Törel) Gelişim", *Gelişim ve Öğrenme*, Ayten Ulusoy (Editör), Anı Yayıncılık, Ankara, 2003, s. 76; Gander, Gardiner, *a.g.e.*, s.330; Selçuk, *a.g.e.*, s. 110-111.

²⁶ Aydın, *a.g.e.*, s. 52-53; Bkz., Erden, Akman, *a.g.e.*, s. 106-11; Senemoğlu, *a.g.e.*, s. 70-73; Arı ve diğerleri, *a.g.e.*, s. 78-83.

cenin var olduğu çağdır. İkinci düzey, erinlikle birlikte ortaya çıkar, ergenlik boyunca devam eder ve yetişkinlerin düşüncelerinde kendini gösterir. Üçüncü düzey de ergenlik ve yetişkinlik yıllarında ortaya çıkar. Birinci düzey on yaşına kadar devam ederken, on yaşından sonra diğer düzeylere geçiş yapılır.²⁷

B. Kur'an'da Ahlâk Gelişimi

Kur'an da, Hz. Yusuf ve Hz. Mûsâ'nın gelişim evrelerinden bahsederken, gelişmenin en ileri noktasında kendilerine verilen hüküm ve ilimden söz eder. Ondandır anladığımız göre, her iki peygambere hüküm ve ilim verilmesi, fiziksel ve psikolojik gelişmelerinin en üst düzeyde olduğu bir evrede gerçekleşmiştir. Onlara verilen hüküm ve ilmin; kişiliklerini tamamlayan, şekillendiren, olgunlaştıran unsurlar olduğunu düşünürüz.

"(Yusuf), güç ve kuvvetine kavuşunca (beleğâ eşüddehû) ona hüküm ve ilim verdik. İşte biz, güzel hareket edenleri böyle mükâfatlandırırız."²⁸

Burada Hz. Yûsuf'un ulaştığı gelişim safhası, bedensel ve zihinsel gelişim, ergenlik çağına gelme, insanî potansiyellerinin en ileri noktası, gençliğinin güçlülük evresi olarak yorumlanmıştır. Onun rûştünü tamamlama, sözü edilen olgunluğa ulaşma yaşı olarak, on sekiz, yirmi, yirmi beş, otuz, otuz üç, otuz küsür, kırk, altmış gibi rakamlar telaffuz edilmiştir.²⁹ Müfessirlerin Hz. Yusuf'un ulaştığı çağ ile ilgili "yaş" yorumları, çocukluk döneminden tamamen çıkıldığını göstermektedir. Yusuf'un bu dönemde en az on sekiz, yirmi yaşlarında olması muhtemeldir. Âyette sözü edilen özellikler daha ileriki yaşlarda da görülür. Fakat *beleğâ* ifadesinin, sözü edilen çağa ilk ulaşılan anları kastetme ihtimali daha yüksektir. Bu yüzden onsekiz, yirmi yaşları Yusuf'un ulaştığı evre için daha uygun düşmektedir. Kırk, orta yaş dönemini, altmış ise, ihtiyarlık öncesi dönemi çağrıştırmaktadır. Hz. Yusuf'a vahiy ve peygamberliğin bu yaşlarda verilmiş olduğunu düşünenler böyle bir yorumda bulunmuş olabilirler.

Hz. Yûsuf ulaştığı gelişim evresinde belli özellikler kazanmıştır. Bunlardan birisi hüküm, diğeri ise ilimdir. Burada ilim kavramı, anlayış, rüya yorumlama yeteneği, peygamberlik olarak değerlendirilmiştir. Hüküm ise, akıl, dünya bilgisi, işleri yoluna koyabilmek için gerekli olan akıl yürütme, otorite, davranışlarda amaçlılık, peygamberlik, önemli meseleleri ve problemleri çözebilecek sağlıklı bakış açısı şeklinde yorumlanmıştır.³⁰

Hakîm ile âlim arasında fark vardır. Hakîm, bilgisini davranışa dönüştüren kişidir. Âlim kelimesi yalın anlamıyla, davranış olmaksızın bilgiye sahip olmayı dile getirir.³¹ Buradaki hüküm kelimesinin, kudret ve iktidar

²⁷ Çileli, a.g.e., s. 54-55; Güngör, a.g.e., s. 81; Selçuk, a.g.e., s. 112; Yörükoğlu, *Gençlik Çağı*, s. 51.

²⁸ Yûsuf, 12/22.

²⁹ Ebu'l-Hasen Ali İbn Muhammed İbn Habîb el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, tsz, III/20-21; eş-Şevkânî, a.g.e., III/20; el-Merâğî, a.g.e., IV/390; Vehbe ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Münîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1991, XII/236.

³⁰ el-Mâverdi, a.g.e., III/20-21; el-Merâğî, a.g.e., IV/390.

³¹ el-Mâverdi, a.g.e., III/21.

anlamında olduğu ve bu iktidarın ilimle desteklendiği konusunda görüş ileri sürenler de vardır.³²

Kur'an, Hz. Yusuf'un yaşadığı kişilik gelişiminin bir benzerini Hz. Mûsâ'nın şahsında gösterir. Bu âyete getirilen yorumlar, ahlâkî gelişimin fiziksel ve zihinsel gelişime paralel bir seyir izlediği yönündedir: "(Mûsâ), güçlü çağına erişip, olgunlaşınca biz ona hüküm ve ilim verdik. İşte güzel davrananları böyle mükâfatlandırırız."³³

Âyette geçen "beleğa eşüddeh" kavramı, Hz. Mûsâ'nın güç ve kapasitesinin son aşamasına kadar geliştiğini, aklî olgunluğunu tamamladığını anlatır. Bazıları buna, fiziksel/bedensel güç ve bunu kullanma yönünden gelişim anlamını vermişlerdir.³⁴ Buna ergenlik çağı diyenler bile vardır.³⁵

Yine âyette geçen "istevâ" kelimesi ise, akli kullanma ve sağduyulu olma, mizaç konusundaki gelişim olarak yorumlanmıştır. Bu kavram, fiziksel yapı ve yaratılıştaki olgunlaşma olarak değerlendirilmiştir.³⁶

Hz. Mûsâ'ya verilen "hüküm", hikmet ve peygamberlik; "ilim" ise Hz. İbrahim'e verilen ilâhî değerlerin bilgisi, anlayış, dünya ve âhiret işlerini yoluna koyabilecek bilgidir.³⁷ Bu iki olgunun birlikte Hz. Mûsâ'ya verilen bilgiyi ve ahlâkî anlattığını söyleyenler de vardır. Hüküm ve ilim, hem rasyonel düşünceye hem de onunla birlikte hareket eden üstün ahlâkî ve manevî bilince işaret eder.³⁸

"Beleğa eşüddeh" ifadesiyle anlatılan, Hz. Yusuf ile Hz. Mûsâ'nın eriştiği gelişim seviyesi, ergenlik çağını takiben ortaya çıkmıştır. Bu çağın, ergenliğin hemen başları değil, daha ileriki bir dönem olması muhtemeldir. Nitekim müfessirler bu doğrultuda tahminlerde bulunmuşlardır.

Hz. Yusuf ve Hz. Mûsâ'ya gelişimlerinin en olgun evresinde, Allah tarafından hüküm ve ilim verilmiştir. Bu iki unsur onların kişiliklerini bütünlüştürmüştür. Bu iki kavrama müfessirler tarafından ana hatlarıyla; akıl ürünü ve ilâhî kaynaklı bilgi, bilgi-davranış uygunluğu, ahlâk ve peygamberlik gibi anlamlar verilmiştir. Peygamberlik de, ilâhî bilgiye sahip olmayı, onlara uygun inanç ve davranışlar sergilemeyi ifade eder.

Hz. Yusuf ve Hz. Mûsâ'nın gelişim sürecinde, bilgiye ve bilgi davranış uyumuna vurgu yapılması, burada ahlâkî gelişimden söz edildiğini göstermektedir. Her iki peygamberin aklın ve vahyin öngördüğü bilgiye sahip oldukları, bu bilgi doğrultusunda inanıp eylemde buldukları anlaşılacaktır.

Hz. Yusuf ve Hz. Mûsâ'nın ahlâkî gelişim düzeylerini Piaget ve Kohlberg'in teorileriyle karşılaştırdığımızda; bu iki peygamberin ergenlik

³² el-Mevdûdî, a.g.e., II/422; Ateş, a.g.e., IV/392.

³³ Kasas, 28/14.

³⁴ er-Râzî, a.g.e., VIII/583; Ebû Muhammed Abdulhak İbn Gâlib İbn Atıyye el-Endelûsî, el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, IV/280; en-Nesefî, a.g.e., III/332; Kutub, a.g.e., V/2681.

³⁵ er-Râzî, a.g.e., VIII/583; el-Endelûsî, a.g.e., IV/280.

³⁶ er-Râzî, a.g.e., VIII/583; el-Endelûsî, a.g.e., IV/280; el-Kâsimî, a.g.e., V/417; Seyyid Kutub, Fî Zilâli'l-Kur'ân, Dâru's-Şurûk, Kahire, 1997, V/2681.

³⁷ el-Endelûsî, a.g.e., IV/280; en-Nesefî, a.g.e., III/332.

³⁸ er-Râzî, a.g.e., VIII/584; Esed, a.g.e., s. 784.

sonrası ulaşılan ahlâkî gelişim düzeyinde olduklarını, bir çocuğun ahlâkî bilinç düzeyini çoktan aşmış buldukları anlaşılmaktadır.

Âyetlerde dikkat çeken önemli bir husus, hüküm ve ilmin Allah tarafından verilmiş olmasıdır. Yani söz konusu ahlâkî değerlerin bilgisi ilâhî kaynaklıdır. Hz. Yusuf ve Hz. Mûsâ, Allah'a itaat etmiş olmak amacıyla bu değerlere uymaktadırlar. Ayrıca onlar körü körüne Allah'a itaat etmemişlerdir; uydukları ilâhî değerlerin altında yatan amaçların farkına varmışlardır.

V. Ergenlik ve Yetişkinlik Çağında İnanç-İdeal Gelişimi

Kur'an'da *bülûğ* ifadesi, bir âyette (Sâffât, 37/102) "sa'y" ifadesiyle açıklanmıştır. Bu ifade, âyette sözü edilen gelişimin, ergenlik sonrasında edinilen inanç ve ideal gelişimi olduğuna işaret etmektedir. Âyet, Hz. İbrahim'in oğlunun, babasının inanç ve ideallerini paylaşabilecek olgunluk düzeyini şöyle anlatmaktadır:

"(Çocuk) onun yanında koşma çağına erişince (İbrahim ona): "Yavrum dedi, ben uykuymda görüyorum ki seni kesiyorum; düşün bak, ne dersin?" (Çocuk): "Babacığım, sana emredileni yap, inşallah beni sabredenlerden bulacaksın." dedi."³⁹

Âyette sözü edilen çocuğun "koşma çağına erişmesi" değişik şekillerde yorumlanmıştır. Zâhirî anlamda bu ifade, çocuğun babasıyla birlikte yürüyüp, işlerinde ona eşlik etmesidir. Bu ifade mecâzî olarak, ergen ya da genç olma, akıl kapasitesindeki ilerleme/olgunlaşma, oruç, namaz gibi ibadetleri yerine getirmede gayret gösterme gibi anlamlara gelir. Mecâzî anlamda çocuğun babasının yanında koşacak çağa erişmesi, onun inançlarını ve hedeflerini anlayacak ve paylaşacak bir yaşa gelmesini anlatır.⁴⁰

Hız. İbrahim'in çocuğunun yetişkinler dünyasıyla tam bir iletişime girmeye hazır hale geldiği, yetişkin yaşamına ilişkin sorunlarla başa çıkabilecek yeterli donanıma sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bir yetişkin olan babasına eşdeğer adımlar atabilecek düzeyde bulunduğu görülmektedir. Bu gelişmeler, onun en azından ergenlik aşamasında ya da daha ileri bir gelişim düzeyinde olduğu manasına gelmektedir. Çünkü söz konusu gelişmeler, ergenlikten sonra ortaya çıkarlar.

Bir yetişkin olarak İbrahim'in oğlu, davranışlarına rehber olan bir inanç sistemi kazanmış, manevî açıdan belli bir olgunluk düzeyine ulaşmış, kim olduğunu, amaçlarını ve hayatına nasıl yön vereceğini belirlemiştir. Daha doğrusu, babasının inanç ve dünya görüşünü hayatına yön veren rehber ve amaç olarak edinmiştir.

Yüce Allah, Hz. İbrahim'in imanını, ilâhî amaçlar uğruna gösterebileceği fedakarlığın derecesini ölçmek istemiştir. Bu gayeyle, oğlu İsmâil'i Kendisi için kurban etmesini istemiştir. Hz. İbrahim de güçlü ve sarsılmaz bir imanla ilâhî iradeye boyun eğmiştir. Hz. İbrahim, ilâhî amaçlar uğruna kurban edilme durumunu, oğlu İsmâil'e açıkladığında, o da aynı inanç ve

³⁹ Sâffât, 37/102.

⁴⁰ el-Mâverdî, a.g.e., V/60; eş-Şevkânî, a.g.e., IV/499-500; el-Kurtubî, a.g.e., XV/66; Esed, a.g.e., s. 916.

kararlılıkla ilâhî iradeye teslim olmaları gerektiğini açıklamıştır. Bu durum baba ile oğlun inanç düzeylerinin birbirine paralel bir seyir izlediği anlamına gelir. "Oğlun baba ile birlikte koşacak çağa gelmesinin", aynı inançları paylaşacak düzeye ulaşması şeklinde yorumlanması, konu bütünlüğü açısından da tutarlılık göstermektedir.

VI. Ergenlik ve Yetişkinlik Çağına Kadar Çocukların Korunması

Kur'an, toplumun bir insana ergenlik çağına kadar ve ergenlikten sonra nasıl davranması gerektiği konusunda ipuçları verir. Yetişkinlerin, bir çocuğun bakış açısının, ergenlik öncesinde ve sonrasında değişik olması gerektiğini savunur. Çocukluk döneminde neredeyse bütünüyle yetişkinlerin gözetim ve sorumluluğu altında yaşayan bir insana, ergenlik sonrası sorumluluk ve bağımsızlık verilmesini savunur. Kur'an, ergenlikten itibaren insanın kazanmış olduğu olgunlaşmanın, onun sorumluluk almasına ve yetişkinlerden bağımsız davranabilmesine temel teşkil ettiğini ileri sürer. Kur'an, bu konuda yapmış olduğu tespitlere ve getirmiş olduğu kurallara örnek olarak, yetim çocuklarla vâsîleri arasındaki ilişkiyi gösterir ve şöyle buyurur:

"Yetimin malına yaklaşmayın; yalnız ergenlik çağına erişinceye kadar onun malına en güzel biçimde (yaklaşabilir, onu uygun tarzda sarfedebilirsiniz)."⁴¹ "Yetimin malına yaklaşmayın, ancak ergenlik çağına erişinceye kadar en güzel tarzda (onun malını kullanıp geliştirebilirsiniz)."⁴²

Küçük yaşta yetim çocuklar yalnız başlarına kendi çıkarlarını koruyamazlar. Vâsîler, sorumlulukları altında bulunan yetimlerin mallarını uygun tarzda, adalet ve hak ölçüleri içerisinde korumak ve değerlendirmek durumundadırlar. Yetim, belli kabiliyetlerini kazanınca, kısaca rüşd çağına erişince, akıl kapasitesini yeterince kullanmaya başlayınca, ergenliğe ulaşınca, malını uygun şekilde değerlendirebilecek -koruyabilecek, artırabilecek- kapasiteye sahip olunca, vâsî, çocuğun mallarını ona teslim etmelidir.⁴³

Bazı yorumcular, kendisine mal teslim edilebilecek çocuğun olgunluk durumuyla ilgili olarak "yaş"ı gündeme getirmişlerdir. Kendisine mal teslim edilecek yetim çocuğun otuz, kırk, altmış yaşlarında olabileceğini ileri sürülmüştür.⁴⁴ Fakat günümüzde, ergenlik çağına ulaşmış ve belli psikososyal yetenekleri kazanmış bireylere otuz-kırk yaşlarından çok daha erken bir dönemde mal-mülk teslim edilip bunların sorumluluğu verilebilir.

⁴¹ En'âm, 6/152.

⁴² İsrâ, 17/34.

⁴³ el-Kâdi Nâsiruddîn el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, I/327; İmâduddîn Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1997, II/197; Muhammed Cemâluddîn el-Kâsimî, *Tefsîru'l-Kâsimî*, Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, 1994, III/465-466; Abdurrahman İbn Nâsir es-Sa'dî, *Teysîru'l-Kerîmî'r-Rahmân fî Tefsîri Kelâmi'l-Mennân*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1996, s. 309; Yazır, a.g.e., III/2095; Bilmen, a.g.e., II/978-979, IV/1871.

⁴⁴ İbn Kesîr, a.g.e., II/197.

Yukarıdaki yorumu yapanların, "otuz-kırk-altmış" gibi yaşlardan söz ederken hangi ölçüleri esas aldıklarını bilemiyoruz.

Kur'an, yetimlerin ekonomik alanda sorumluluk alacak derecede gelişmesini "nikâh çağına varmak" olarak açıklar: "*Nikâh çağına varıncaya kadar öksüzleri deneyin, eğer onlarda bir olgunluk görürseniz, hemen mallarını kendilerine verin.*"⁴⁵

Yüce Allah, yetimlerin eğitim ve öğretim yoluyla hayata hazırlanmasını istemiştir. Ergenlik çağına geldiklerinde ise, akıl, kişilik, günlük hayatta işlerini yoluna koyabilme yönünde denenmelerini öngörmüştür. Ergenlik çağına gelen yetimlerin zihinsel ve dinî eğitimlerinin belli bir olgunluğa ulaştığının fark edilmesi, kendilerini sağlıklı bir şekilde idare edebileceklerinin anlaşılması üzerine, mallarının ellerine teslim edilmesini kararlaştırmıştır.⁴⁶

Âyette geçen "*bülûğu'n-nikâh*", hulum yani ergenliğe giriş olarak açıklanmıştır. Ergenlik/bülûğ, kişinin ihtilam olması ve evliliğe, üremeye elverişli hale gelmesidir. Ergenlik, kadınlarda hayız görme ve hamile kalabilecek olgunluğa erişme şeklinde belirtiler gösterir. Ergen kişi, dinin zorunlu emirlerini yerine getirmek, toplumsal davranışlarının sorumluluklarını üstlenmek durumundadır. Kur'an, ergenlik çağına erişen yetimlere mallarının verilebilmesi için ayrıca *rüşd* diye nitelenen belli bir olgunluğu taşımalarını şart koşturmaktadır. Burada *rüşd*, akli kullanma, acizlik göstermeden, saçıp savurmadan malını sarfedebilme, koruyabilme ve dini yaşama konusunda sağlıklı bir duruş sergilemektir. İslâm düşünürleri, rüşdün bülûğu/ergenliği izleyen bir süreç olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁴⁷

"*Bülûğu'n-nikâh*" ifadesi, artık çocukluktan çıkan yetimin karşı cinsle ilgi duymaya ve olgun ilişkiler geliştirmeye, evliliğe ilişkin planlar yapmaya başladığı, aile kurmaya hazırlandığı bir süreci anlatmaktadır. Ergenliği takip eden süreçte bu tür gelişmeler olur.

Âyette, yetimlerin muhakemelerinin gelişip gelişmediği, mallarını koruyabilecek düzeye gelip gelmediği konusunda denenmeleri istenmektedir. Yetimlerin denenmeye alınması ise, "nikâh çağı"nda yapılacaktır. Çocuğun ergenlik çağına ulaşmış ulaşmadığı, ulaştıysa muhakeme yönünden yeterli olup olmadığı denenecektir. Vasiler, yetimin davranışlarını gözleyerek, onun psikolojik kabiliyetlerini kullanıp kullanmadığını anlamaya çalışacaklardır.

Kur'an, yetimlere mallarının sorumluluğunun devredilmesinde, onların fizyolojik, zihinsel ve sosyal gelişimini esas almıştır. Dolaylı olarak, günlük hayattaki bu ve benzer sorunların çözümünde gelişim psikolojisinin dikkate alınmasını önermiştir. Günümüzde, başta zekâ testleri olmak üzere, çeşitli yöntemler kullanılarak bireylerin gelişim düzeyleri ölçülmektedir. Burada, Kur'an'ın bu tür uygulamaları bir ilke olarak önerdiğini söyleyebiliriz.

⁴⁵ Nisâ, 4/6.

⁴⁶ ez-Zemahşerî, a.g.e., I/462-463; Yazır, a.g.e., II/12925-1293.

⁴⁷ ez-Zemahşerî, a.g.e., I/463; Ebû Abdullah Muhammed İbn Ahmed el-Kurtûbî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, V/24-27; Ebussuûd, a.g.e., II/145; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, tsz., I/259.

Kur'an, ergenlik çağını izleyen gelişim sürecinde, yetimlerin mallarının kendilerine verilmesini karara bağlamıştır. Çünkü bu çağdan itibaren birey, soyut olarak düşünmeye başlamakta, yetişkinlerden duygusal olarak bağımsızlaşmakta, ekonomik bir mesleğe hazırlanmakta, çocukluktan çıkıp yetişkinler gibi davranmaya çalışmakta, kendi güç ve yeteneğiyle sorunlarını çözebilmekte, sosyalleşmeyi hızlandıran gurup etkinliklerine katılmakta, toplumun kendisinden beklediği rolü benimsemekte, pekişmiş bir kimlik duygusu oluşturmakta, yetişkinler dünyasıyla tam olarak iletişime girmeye hazır hale gelmektedir. Kur'an, bütün bu gelişmelere bağlı olarak, yetim bir kimsenin mallarının tasarruf ve sorumluluğunun kendisine (yetime) devredilmesini istemektedir. Onu, kendi malları konusunda tasarrufta bulunabilecek olgunlukta kabul etmektedir.

Kur'an, konuyla ilgili âyetlerde, ergenlik ve onu takip eden gelişim sürecini ekonomik hayatla ilişkilendirerek anlatmıştır. Ergenlikteki gelişim, ekonomik alan için olduğu gibi, hayatın diğer bütün alanları için de geçerlidir. Ayrıca vasi ile yetim arasındaki ilişki, diğer anne-baba ve çocuk ilişkileri için de söz konusudur. Ergenlik öncesi anne-baba çocuk ilişkisi ile ergenlik sonrası ilişkiler doğal olarak farklılık gösterecektir ve göstermelidir. Kur'an, böylece, yetişkinler ile yetismekte olanlar arasındaki ilişkilerde, ergenliğin önemli bir dönüm noktası olduğuna dikkat çekmektedir. Yetismekte olanlar, gelişimlerini sağlıklı bir şekilde tamamlasınlar diye, yetişkinleri onlara nasıl davranmaları gerektiği konusunda eğitmektedir. Ergenliğe ulaşmış ve belli bir gelişim düzeyine erişmiş bireylere çocuk muamelesi yapmayı sürdürmenin doğru olmadığına işaret etmektedir.

Kur'an, Hz. Mûsâ'nın hayatından aktardığı bir kesitte de, çocuğa ekonomik bağımsızlık verilmesinde belli bir gelişim düzeyine ulaşılmasını şart koşar.⁴⁸

VII. Orta Yaş

Psikolojik verilerin açıkladığı şekilde, orta yaş, gerek olgunlaşma, gerekse hayatı yeniden gözden geçirme adına insan yaşamının önemli evrelerinden birisidir. Kur'an da bu durumu dikkate alarak, insanın Allah ile ve diğer insanlarla olan ilişkileri konusunda kendini muhasebeye çekmesini

⁴⁸ "(Yıkılmak üzere olan o) duvar ise, şehirde iki yetim çocuğun idi. Altında onlara ait bir hazine vardı. Babaları da iyi bir kimse idi. Rabb'in istedi ki onlar büyüyüp güçlü çağlarına ersinler ve Rabb'inden bir rahmet olarak hazinelerini çıkarsınlar." (Kehf, 18/82) Hz. Mûsâ, Allah'ın katından bilgi verdiği bir insanla yolculuk yapmıştır. Mûsâ, kendisine ilâhî bilgi verilen kimsenin bazı davranışlarını görünüşe bakarak anlamlandıramamıştır. Bu davranışlardan birisi, kendisine ilâhî bilgi verilen kimsenin, bir şehirde, yıkılmak üzere olan bir duvarı tamir etmesidir. Bu kişi, duvarı tamir etmesinin gerekçesini şöyle açıklar: Duvar, babaları iyi bir insan olan iki yetim çocuğa aittir. Duvarın altında çocuklara ait bir hazine saklıdır. Duvarın yıkılması halinde hazine ortaya çıkıp ziyan olabilir. Çocuklar yetişip o hazineye sahip çıkabilecek yaşa gelinceye kadar, duvarın sağlam kalması gerekir. (Kehf, 18/60-82) Âyette, çocukların hazineye sahip çıkabilecekleri yaş ile ilgili olarak "*en yebülûğâ eşüddehumâ*" ifadesi kullanılmıştır. Bu ifade çocukların büyüyüp yetismelerini, ergen olup sağlıklı düşünüp değerlendireme yapabilmelerini, fiziksel ve zihinsel açıdan olgun bir yaşa gelmelerini anlatmaktadır. (el-Beyzâvî, a.g.e., II/21; el-Endelûsî, a.g.e., III/537; Hicâzî, a.g.e., II/433; Bilmen, a.g.e., IV/1985) Yüce Allah bu âyette çocukların gelişimini kendi zatına nispet etmiştir. Böylece, çocukların gelişiminin/ergen olmalarının kendi kudretiyle gerçekleştiğini vurgulamıştır. (İbn Kesîr, a.g.e., III/105)

istemmiştir. Ulaşılan olgunluğa rağmen, insanın bu evrede de eğitime yönlendirilmeye ihtiyacı duyduğuna işaret etmiştir.

A. Psikolojinin Verilerine Göre Orta Yaş Evresi

Orta yaşlı yetişkinler, gelişimin en ileri noktasına ulaşmış kimselerdir. Gelişimde orta yılların ne zaman başladığına dair kesin bir saptama yapma imkanı yoktur. 35 yaşlarından başlayarak 65 yaşına kadar olan dönem gelişimde orta yıllar olarak gösterilebilmektedir. Aslında bu da yapay bir sınırlamadır.⁴⁹

Yetişkinliğin orta yıllarında kişilik sistemi içinde bir denge durumu söz konusudur. Bireyin toplumsal dünyasının gelişme hızı belli bir limite ulaşmış ve birey bu genişlemeyle başa çıkabilecek beceriler geliştirmiştir.⁵⁰

Orta yaş, değişikliklerin yaşandığı bir dönem olması nedeniyle, birey olarak gelişebilmek için son fırsattır. Bu evrede meydana gelen değişikliklerin her biri, kişiye "kendi" olabilme, hayal ve ideallerini gerçekleştirebilme imkanı sunar. Birey kırkların başlarında, görüşlerini ve davranışlarını yeniden yönlendirir. Kırkların ortalarında benlik duygusunda artan bir değişiklik baş gösterir. Bu dönemde pek çok insan kararlılık, yeterlilik, sorumluluk ve olgunluk aşamasına ulaşır. Birçok insan için 40-45 yaşları, geçmişte yaşananların muhasebesiyle tanımlanan duygusal ve zihinsel bir kriz dönemidir.⁵¹

B. Kur'an'da Orta Yaş Döneminin Ele Alınışı

Kur'an, *bülûğ* ifadesiyle insanın gelişim evrelerinden bahsederken sadece bir âyette (Ahkâf, 46/15) yaş belirlemesi yapar. *Beleğâ eşüddeh* ifadesiyle tasvir ettiği gelişim evresini kırk yaşına ulaşmak olarak açıklar. Âyette sözü edilen gelişim evresinin orta yaşı anlattığı açıkça anlaşılmaktadır. Kanaatimizce burada, ergenlikle başlayan psiko-sosyal gelişimin kırk yaşlarında olgunluğun doruk noktasına ulaştığı ifade edilmektedir,

Kur'an, gelişimin en olgun noktasına gelen insanın ilâhî değerlere uygun inanç ve davranışlara sahip olmasını önermektedir. Fiziksel ve psiko-sosyal açıdan elde edilen olgunluğun, ilâhî değerlerle tamamlanmasını istemektedir. Kur'an, insanı geliştirip olgunlaştıranın Allah olduğunu ve söz konusu olgunluğu tamamlayacak en önemli faktörün Allah'a inanmak ve O'nun ilkelerine uygun davranışlarda bulunmak olduğunu vurgulamakta ve şöyle buyurmaktadır:

"Biz insana, ana babasına iyilik etmesini tavsiye ettik. Anası onu zahmetle taşıdı ve zahmetle doğurdu. Ana karnında taşınması ile süttten kesilmesi otuz ay sürdü. Nihayet insan güçlü çağına erip kırk yaşına varınca: "Ey Rabbim dedi, beni, bana ve anama, babama verdiğin nimete şük-

⁴⁹ Bekir Onur, *Gelişim Psikolojisi*, İmge Kitabevi, Ankara, 1995, s. 143.

⁵⁰ Onur, *a.g.e.*, s. 153.

⁵¹ Peter Lambley, *Orta Yaşın İsyani*, Çev. Semra Eren, Hekimler Yayın Birliği, Ankara, 199, s. 70-71; Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2000, s. 557; Onur, *a.g.e.*, s. 157.

retmeye razı olacağın yararlı işler yapmaya sevk. Benim için zürriyetim içinde de salâhı devam ettir (benden gelecek olanları da iyi insanlar yap). Ben sana yüz tuttum ve ben sana teslim olanlardanım.⁵²

Kur'an burada insanın doğum ve ilk çocukluk devresinden bahseder. Ardından onun akıl ve diğer kabiliyetler alanındaki olgunluk, sağlamlık evresine nasıl ulaştığını belirtir. Bazı yorumcular bu evreyi, ergenlik bazıları da kühûlet yani orta yaş olarak tasvir eder. Âyette, "beleğâ eşüddeh" ifadesi, "beleğâ erbâine seneh" ifadesiyle açıklanmıştır. İnsanın söz konusu olgunluğunun kırk yaşında ortaya çıktığı belirtilmiştir.⁵³ İnsan çocukluktan sonra gençlik, yetişkinlik çağına girer, zihinsel ve diğer potansiyelleri gelişme gösterir. Kırk yaşında ise, insan akıl, anlayış, karakter ve fiziksel olgunluğunun en ileri noktasına ulaşır. Âyette geçen ve bir şeyin nihayetini bildiren "hattâ" kelimesi olgunlaşmadaki ileri dereceyi dile getirir.⁵⁴

Kur'an, bu evrede ideal bir insanın takınması gereken tavrı tasvir eder. Buna göre, ideal insan, Allah ile olan ilişkisini şükür ve minnettarlık üzerine kurar. Başta, Allah'ın vermiş olduğu hayat olmak üzere, hayatı devam ettirmeyi sağlayan -akıl, sağlık, geçim kaynakları gibi- bütün imkanlar ve en büyük değer olan din/iman nimeti dolayısıyla O'na şükreder. Allah'ın istediği, ilâhî değerlere uygun, iyi/olumlu davranışlar yapmaya çalışır. Bu değerlere uygun davranmadığı yani günah işlediği durumlarda Allah'tan bağışlanma dileğinde bulunur.⁵⁵ Kur'an burada, orta yaşlarını yaşayan ideal bir insanı tasvir etmektedir. Yaptığı bu tasvirle onun örnek alınmasını önermektedir. Dolaylı olarak, bütün mü'minlerden bu şekilde tutum ve davranış geliştirmelerini istemektedir.

VIII. İhtiyarlık Çağı

Kur'an, *bülûğ* ifadesini "kiber" kelimesiyle niteleyerek yaşlılık çağını dile getirir. O, yaşlılık çağına vurgu yaptığı âyetlerde yaşlı kimselerin çevrelerinden neler beklediklerine ve onların özel ilgilerine dikkat çeker. Araştırmamızın bu bölümünde Kur'an'da yaşlılık çağını konu alan âyetleri incelemeye geçmeden önce, psikolojinin verileri doğrultusunda yaşlılık sorunları ve tedavi yolları üzerinde kısa bir değerlendirme yapacağız.

A. Psikolojide İhtiyarlık Çağı

Yaşlılık, biyolojik yapı ve işlevlerde görülen yıpranma, bireyin zihinsel fonksiyonlarının ve psikolojik aktivitelerinin yetersiz kalması ve çevre uyumunu sağlayamaması sonucu meydana gelen kaçınılmaz bir süreçtir.

Yaşlılıkta meydana gelen değişmeler arasında, görme, koku alma ve tat duyumlarında azalma, boyda küçülme, sesin erkeklerde inceliş ve kadınlarda kalınlaşması, dişlerin dökülmesi, hazım zorlukları ve hazım sistemi hastalıkları, besin ihtiyacının azalması, cildin kuruması, incilmesi, saçların

⁵² Ahkaf, 46/15.

⁵³ el-Beyzâvî, *a.g.e.*, II/395; el-Merâğî, *a.g.e.*, IX/153; es-Sâbûnî, *a.g.e.*, III/195-196; Yazır, *a.g.e.*, VI/4346; Bilmen, *a.g.e.*, VII/3363.

⁵⁴ el-Merâğî, *a.g.e.*, IX/153; ez-Zuhaylî, *a.g.e.*, XXVI/34; es-Sâbûnî, *a.g.e.*, III/195-196.

⁵⁵ ez-Zuhaylî, *a.g.e.*, XXVI/34-35; Yazır, *a.g.e.*, VI/4346; Bilmen, *a.g.e.*, VII/3363.

dökülmesi ve ağarması, enerji ve dinçliğin kaybolması sayılabilir. Ayrıca yaşlılarda, kol ve bacaklarda, başta, çenede titremelere ortaya çıkar, el ve ayaklar soğuk olur.⁵⁶

Modern psikolojiye göre, yaşlılıkta ortaya çıkan önemli sorunlardan birisi cinsel alanda ortaya çıkan gerilemelerdir. Yaşın ilerlemesiyle birlikte cinsel işlevde azalma olur. Bu durum, libidonun zayıflamasına neden olan cinsel organlarda ortaya çıkan arızalara bağlıdır.⁵⁷

Egonun güçlerini yitirmeye başladığı ve narsistik incinmenin giderek arttığı bu dönemde yaşlılar benlik saygılarını korumaya çalışırlar.⁵⁸ Yaşlanmayı etkileyen önemli faktörlerden birisi, faydasızlık ve gereksizlik düşünceleri, artık işe yaramadığı, evde fazlalık olduğu kuruntularıdır.⁵⁹

Toplum ve ailesi tarafından yeterince ilgi gösterilmeyen yaşlılar çevrelerine karşı sitemkâr ve kızgın olurlar. Sevginin ve ilginin dışında kalmış bir yaşlının hayatı, psikotik gelişmeye bir örnek olarak gösterilebilir.⁶⁰

Eski fiziksel gücünden çok şeyler yitiren, yaşlı bir bedenin beraberinde getirdiği pek çok hastalığa maruz kalan, bazı önemli hazzardan kısmen yoksun kalan, önceki üretkenlik ve verimliliğini artık sergileyemeyen yaşlı bir insan kendini oldukça zayıf ve çaresiz hisseder. Bu duygular içerisindeki insana en ciddi desteği ailesi sağlayabilir.

Yakınları ile sıkı ilişkileri olan yaşlıların önemli bir kısmının yalnızlıktan şikâyet ettikleri gözlenmiştir. Burada önemli olan ilişkilerin şekil boyutu değil, duygusal içeriğidir. Örneğin, yaşlı bir kimse sevmediği çok sayıda ziyaretçinin yerine sevdiği bir ziyaretçiyi görmekten daha fazla hoşlanır.⁶¹

Yaşlı kimselerin alışık oldukları çevreden, anılarından, kendilerine ait olan eşyalarından, sevgi uyarılarından yoksun bırakılması olumsuz sonuçlar doğurmaktadır. Nitekim hayat şartları ve konforu iyi olmasına rağmen huzurevlerine bırakılan yaşlıların durumu pek iç açıcı olmamıştır. Bir araştırmada, huzur evlerine kabul edilen yaşlıların yüzde sekizinin ilk haftada, yüzde yirmi dokuzunun ilk ayda, yüzde kırk beşinin ilk altı ayda öldüğü gözlemlenmiştir.⁶²

Huzurevine ya da hastaneye bırakılan yaşlılar yalnızlık duygusuna kapıldıklarında, ani bir çöküşle ölümü yaşayabilirler. Onlar için yalnızlık duygusu önemli bir psikolojik sorundur. Çocuklarını ve yakınlarını göremeyen yaşlıların hayat yükünü taşımaları zorlaşır. Onlar, duygu dünyalarını

⁵⁶ Anthony Smith, *İnsan: Yapısı ve Yaşamı*, Çev. Erzen Onur, Nida Tektaş, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1972, s. 286-287; Lambley, *a.g.e.*, s. 31; Ayhan Songar, *Psikiyatri*, Matematik Araştırma Enstitüsü Baskı Atölyesi, İstanbul, 1976, 264; Adnan Ziyalar, *Sosyal Psikiyatri*, Yüce Yayın, İstanbul, 1999, s. 306-307; Gülseren Kozacıoğlu, Hülya Ekberzade Gördürür, *Bireyden Topluma Ruh Sağlığı*, Alfa Basım Yayım, İstanbul, 1995, s. 65.

⁵⁷ Simone de Beauvoir, *Yaşlılık*, Çev. M. Ali Kayabal, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1970, II/126; Turan Örnek ve diğerleri, *Geriatrik Psikiyatri*, Saray Tıp Kitabevleri, İzmir, 1992, s. 11, 181.

⁵⁸ Örnek ve diğerleri, *a.g.e.*, s. 221.

⁵⁹ Ziyalar, *a.g.e.*, s. 311.

⁶⁰ Alfred Adler, *Nevroz Sorunları*, Çev. Ali Kılıçoğlu, Say Yayınları, İstanbul, 2004, s. 24.

⁶¹ Ziyalar, *a.g.e.*, s. 312.

⁶² Eflatun Adam, "Yaşlanma ve Psiko-Sosyal Etkenler", *XXI. Ulusal Psikiyatri ve Nörolojik Bilimler Kongresi Bildirileri*, Adana, 1985, s. 32.

dengeli bir düzeyde tutabilmek için ailelerinin ve yakın çevrelerinin ilgisine muhtaçtırlar.

Yaşlı hastanın tedavi süreçlerinde ailesinin etkin katılımı büyük önem taşır. Ailesi ve yakın çevresi, yaşlı kimseye toplumsal kimliğini sürdürürebilme imkanı, duygusal destek ve maddi yardım sağlayabilmektedir. Özellikle geleneksel toplumlarda bu desteğin daha güçlü olduğu göze çarpmaktadır. Toplumdan soyutlanmak ise yaşlı kimseler için oldukça yıkıcı sonuçlar doğurabilmektedir.⁶³

Yaşlıların mutluluğunu sağlamak için hazırlanması gereken en ideal ortam, ailedir. Kendisini, ailenin sevilen, sayılan ve işe yarayan bir üyesi olarak gören; ailenin mutluluğunun kendisine bağlı olduğuna inanan yaşlı bir kimse huzurlu ve mutlu olur. İşte aile bireyleri yaşlı büyüklerine bu huzur ortamını sağlamak durumundadırlar.

Uzun yıllar boyunca kendi kendilerine yetebilen anne-babalar, durumlarında meydana gelen bazı temel değişiklikler nedeniyle yardıma ihtiyaç duyabilirler. Kendilerini çocuklarına bağımlı hissetmeye başlayabilirler. Bu durum, orta yaşlardaki çocukları üzerinde bir baskı doğurabilir. Çocuklar anne babalarının ihtiyaç ve isteklerini karşılamak zorunda kalabilirler. Böylece roller değişir, çocukluğunda bağımlı kişi rolündeyken, yetişkinliğinde bir şeyler sağlayan taraf olur. İşte bu koşullarda çocukların yapması gereken şey, anne babalarına yaşamlarını sürdürmede yardımcı olmaktır.

Anne-baba ile çocuk arasındaki ilişkilerde rol değişikliği, ortaya çıkan bu yeni durumu çok hassaslaştırır. Çocuk, anne-babasıyla karşı karşıya geldiğinde kendini hâlâ çocuk gibi algılamayı sürdürür. Anne baba da kaç yaşına gelmiş olursa olsunlar, çocuklarını henüz küçük yaştaymış gibi görüp öyle davranırlar. Bu durumda çocuk, anne babasına nasıl davranacağı konusunda zorlanabilir. Bunun çözümü, çocukların anne-babalarına "bana ihtiyaç duyduğunuzda doğru olanı yapıp sizinle ilgileneceğim" demeleridir.⁶⁴

Fakat ailenin desteği, yaşlıyı bir noktaya kadar teselli edebilir. Kendisiyle barışık, huzurlu ve mutlu, hayatın tadını çıkaran bir ihtiyarın tavırlarında daha çok inancın gücü etkili olur.⁶⁵

B. Kur'an'da İhtiyarlık Çağı

Kur'an, yaşlılarla olan ilişkilerde, onların beklenti ve ruh hallerine uygun söz ve davranışlarda bulunmayı bir dinî görev olarak tavsiye eder ve şöyle buyurur: "*Rabb'in, yalnız kendisine tapmanızı ve anaya babaya iyilik etmenizi emretti. İkisinden birisi ya da her ikisi, senin yanında ihtiyarlık çağına ulaşırsa sakın onlara "Öf!" deme, onları azarlama! Onlara güzel söz söyle. Onlara acımandan dolayı, küçülme kanadını indir, (onlara karşı al-*

⁶³ Onur, a.g.e., s. 243; Örnek ve diğerleri, a.g.e., s. 234.

⁶⁴ Bert Hellinger, *Sevgi Düzenleri*, Çev. Seda Teksoy, Sistem Yayıncılık, İstanbul, 2003, s. 290-291.

⁶⁵ Nevzat Tahrán, *Psikiyatri Penceresinden İnsan ve Toplum*, Zafer Yayınları, İstanbul, 2001, s. 101.

çak gönüllü ol) ve: "Ey Rabb'im! Bunlar, beni küçükken nasıl acıyıp yetiştirdilerse, sen de bunlara öyle acı!" de.⁶⁶

Âyette geçen "yebluğanne'l-kiber" ifadesi, kişinin ömrünün sonunda gösterdiği zayıflık ve acizliği dile getirir.⁶⁷

"Üf!" ya da "öf!"; usanç, memnuniyetsizlik, sıkıntı, tiksinti hallerinde sarfedilen, hoş gitmeyen şeyleri belirtmek için kullanılan bir ünlemdir. İnsan yaşlı ana babasından dolayı sıkıntı çektiğini, zorlandığını onlara belli edecek ifadeler kullanmaktan kaçınmalıdır. Onların sıkıntıları karşısında sabırlı olmalı, anlayış göstermelidir. Örneğin, yaşlılık dolayısıyla rahatsızlık veren kötü bir kokuya neden olmaları durumunda hemen "öf!" gibi ifadelerle olumsuz tepki vermemelidir. Burada sözü edilen "öf!" ifadesi, yaşlılara karşı sarfedilebilecek kötü sözlerin en hafif olanıdır. İster az olsun ister çok, kişi, onlardan sıkıntı duyduğunu hiçbir şekilde belli etmemelidir. Ayrıca hoş gitmeyen durum ve davranışlarından dolayı onları azarlamamalı, yapıcı, gönül alıcı iletişimini sürdürmelidir. Olur olmaz her konuda onlara karşı çıkarak, onları yalanlayıp reddederek azarlamamalı, hayatı onlar için çekilmez hale getirmemelidir.⁶⁸

Kişi yaşlı anne babasıyla olumlu/yapıcı ve saygılı bir tarzda konuşmayı sürdürmeli, sesinin tonunu iyi ayarlamalı, yüzlerine öfke ve nezaketsizlik belirten bir ifadeyle bakmamalıdır.⁶⁹

Âyette tasviri yapılan, "acıma, esirgeme ve alçak gönüllülük kanadını indirmek", mecazî bir ifadedir. Bu ifade, kuşun yuvadaki yavruları üzerine şefkat ve esirgeme kanatlarını germesinden ilham alınarak söylenmiştir. Bu ifadeye göre, kişi yaşlı anne babasına karşı olabildiğince merhametli, saygılı ve mütevazı olmalıdır.⁷⁰

Kur'an, anne-baba ile çocuk ilişkilerinde iki ilginç rolün yaşandığını dile getirmektedir. Çocukluk çağında insanın anne babasına bağımlı olduğuna, ama yaşlanan anne babanın zamanla çocuğuna bağımlı hale geldiğine işaret etmektedir. Çocuğun anne babasının ilgi ve bakımına ihtiyaç duyduğuna, ama yaşlılıkta anne babanın çocuğunun ilgi ve bakımına muhtaç duruma düştüklerine dikkat çekilmektedir.

Âyette geçen, "senin yanında ihtiyarlık çağına ulaşırsa" ifadesi, yaşlı anne babanın aile ortamında çocuklarıyla birlikte yaşamını sürdürmesine işaret ediyor olabilir. Nitekim psikolojik araştırmalar, yaşlı kimseler için en ideal ortamın aile olduğunu vurgulamaktadır.

Kur'an, yaşlılarla olan ilişkilerde çok dikkatli olmayı ve her zaman yapıcı tutum sergilemeyi önerir. Çünkü yaşlı kimseler, içine düştükleri durum dolayısıyla çok hassaslaşırlar ve çabuk incinebilecek bir ruh haline sahip olurlar. Kur'an, yaşlıların kendilerini fazlalık, işe yaramaz, istenmeyen, sevilmeyen biri olarak hissetmelerine yol açacak her türlü tutum ve davranıştan uzak durulmasını önerir. Onlara, sevildiklerini, önemli, değerli

⁶⁶ İsrâ, 17/23-24.

⁶⁷ er-Râzî, a.g.e., VII/324; el-Merâğî, a.g.e., V/304.

⁶⁸ er-Râzî, a.g.e., VII/325-326; İbn Kesir, a.g.e., III/37; el-Merâğî, a.g.e., V/304; Esed, a.g.e., s. 564; Bilmen, a.g.e., IV/1863; Ateş, a.g.e., V/210.

⁶⁹ er-Râzî, a.g.e., VII/326; el-Merâğî, a.g.e., V/305; Bilmen, a.g.e., IV/1864.

⁷⁰ er-Râzî, a.g.e., VII/326; Esed, a.g.e., s. 564; Bilmen, a.g.e., IV/1864.

ve mutluluk kaynağı olduklarını hissettirebilecek sözler ve davranışlarla yaklaşılmasını ister.

Yaşlılıktan kaynaklanan fiziksel zorluklara katlanmada, psiko-sosyal sorunları aşmada yakın çevrenin sağladığı destek inkâr edilemez. Ama ihtiyarlık çağında bireyin moralini yüksek tutan en önemli güç Allah inancıdır. Âyette, evlâdın, yaşlı anne babası için yaptığı "Ey Rabb'im, bunlara acı!" şeklindeki dua, yaşlılıkta ilâhî desteğin yerini anlatır. Yaşlı kimseleri, içinde buldukları zor durumda rahat ettirebilecek kimsenin Allah olduğuna dikkat çeker.

Kur'an, yaşlılık çağında insanın en önemli beklentilerinden birisine vurgu yapar. Bu, insanın yaşlılık çağında kendi ideallerini ve dünya görüşünü yaşatacak, kendisinden sonra devam ettirecek bir nesle sahip olmak istemesidir. Kur'an, insandaki bu doğal gereksinimi Hz. Zekeriyâ'nın şahsında dile getirir:

"Orada Zekeriyya, Rabb'ine dua etmişti: "Rabbim, demişti, bana kadından temiz bir nesil ver. Sen duayı işitensin!" Zekeriyya, mabette durmuş namaz kılarken melekler ona: "Allah sana, Allah'tan bir kelimeyi doğrulayıcı, efendi, nefesine hakim ve iyilerden bir peygamber olacak Yahyâ'yı müjdeler", diye ünlədiler. Dedi ki: "Rabb'im bana ihtiyarlık gelip çatmış, karım da kısırken, benim nasıl oğlum olur?"⁷¹

H. Zekeriya, "beleğaniye'l-kiber" sözüyle, tam manasıyla yaşlandığını, yaşlılığın kendisini zayıf düşürdüğünü anlatmak istemiştir.⁷² O, bu şartlar altında Allah'tan iyi huylu, temiz karakterli bir çocuk istemiştir. Allah da, onun bu beklentisine uygun olarak, ismi Yahya olan, kendisine peygamberlik verilen, toplumda üstün ahlâkiyle öne çıkan, arzu ve eğilimlerine hakim olan, ilerde peygamber olarak görevlendirilecek Hz. İsâ'yı her yönüyle doğrulayan bir oğul müjdeler.⁷³

Kur'an, Hz. Zekeriyâ'nın yaşlılık çağında gelecek nesli oluşturma isteğini ikinci kez tekrar eder. Zekeriyâ, bu isteğini tekrarlarırken, ihtiyarlıktan dolayı içine düştüğü durumu tasvir etmeye çalışır: *"Rabb'im, demişti, bende kemik gevşedi; baş ihtiyarlık aleviyle tutuştu. Rabb'im sana dua ile hiçbir zaman bahtsız olmadım. Doğrusu ben arkamdan yerime geçecek yakınlarımın iyi hareket etmeyeceklerinden korkuyorum; karım da kısır. Ne olur, kadından bana yerime geçecek bir velî lütfet. Ki o, bana ve Yakup oğullarına mirasçı olsun. Rabb'im onu beğendiğin bir insan yap. Allah buyurdu: Ey Zekeriyya, biz sana bir oğul müjdeleriz, adı Yahya'dır. Daha önce ona hiç kimseyi adaş yapmadık. Zekeriyya: "Rabb'im, dedi, benim nasıl oğlum olur? Karım da kısırdır. Ben ise ihtiyarlığın son sınırına vardım."⁷⁴*

Âyette geçen "belağtü mine'l-kiberi itiyâ" ifadesi, ömrün son anlarına ulaşma, yaşlılığın çok fazla ilerlemiş olması durumunu anlatır. Özellikle, şiddetli olma ve haddi aşma anlamına gelen "itiyâ" kelimesi, yaşlılıkta varılan noktayı tasvir eder. Hz. Zekeriyya, burada tam bir ihtiyarlık halini

⁷¹ Âl-İmrân, 3/38-40.

⁷² ez-Zemahşerî, a.g.e., I/354; el-Kâsimî, a.g.e., II/60-61; es-Sâbûnî, a.g.e., I/199.

⁷³ el-Kâsimî, a.g.e., II/60; Hicâzî, a.g.e., I/229; es-Sa'dî, a.g.e., s. 106.

⁷⁴ Meryem, 19/4-8.

yaşamakta olduğu belirtmektedir. Bedenin en güçlü yapısını teşkil eden kemiklerinin zayıfladığını, dolayısıyla diğer bedensel organlarının benzer durumda bulunduğunu, hatta daha fazla yıpranmış olduğunu, bu yüzden gücün kuvvetten düştüğünü dile getirmiştir. Tıpkı ateşin alevlerinin yansması gibi, saçlarını beyazlığın kapladığını söylemiştir.⁷⁵ Hz. Zekeriyâ'nın yaşlılığını bu derece öne sürmesinin ve tasvir etmesinin amacı, eşiyile birlikte olup cinsel davranışta bulunma imkanının kalmadığını dile getirmektir.⁷⁶

Hz. Zekeriyâ, ihtiyarlığın iyice baş gösterdiği bu evrede, kendisinden sonra gelecek yakınlarının dini değerleri yaşama ve yaşatma konusunda gayretli olmayacaklarını, kendi izinden gelmeyeceklerini tahmin etmiştir. Bu yüzden kendi yolunu takip edecek ve manevî mirasına sahip çıkacak bir oğul vermesini Allah'tan dilemiştir. Bu çocuğun, kendi bilgisine ve davranışlarına, peygamberliğine vâris olmasını, Hz. Yâkup ve onun yolundan gidenlerin erdemine, üstün özelliklerine sahip olmasını istemiştir.⁷⁷

Hz. Zekeriyâ'nın hayatından sunduğu kesitlerde Kur'an, yaşlı bir insanın fazla eğilim gösterdiği, ilgi duyup önem verdiği hususlardan birisine dikkat çeker. Hz. Zekeriyâ, yaşlılık çağında, o ana kadar sahip olmadığı, kendi ülküsünü yaşatacak, yolundan yürüyecek bir çocuğunun olmasını istemektedir. İyi nitelikli, kişilikli, tevhîd inancı doğrultusunda yaşayacak, dinî değerlere sahip çıkacak çocuğunun olması için duâ ve temennide bulunmaktadır. Onun en büyük arzusu, önemli bulduğu değerleri ve idealleri çocuklarına bırakabilmektir. Bu duygu ve düşüncelerle, kendinden sonra gelecek nesil için putlara tapmaktan uzak kalmaları, Yüce Allah'a kulluk etmekten ayrılmamaları yönünde duâ etmiştir.

Hz. Zekeriyâ'nın yaşlılık çağıyla ilişkilendirilerek ortaya konulan bu eğilim Erik H. Erikson'un, yaşam boyu devam eden kişilik gelişimi kuramının son aşamalarından birisine yani duraklamaya karşı üretkenliğe karşılık gelir. Fakat Erikson'un kuramında söz konusu eğilim orta yaş kapsayan dönemin kişilik özelliği olarak değerlendirilir. Kur'an'da bu değerlendirmenin aksi ifade edilmemekle birlikte, yaşlılık dönemine vurgu yapılmaktadır. Kur'an, belki de insanda genellikle orta yaşlarda başlayan bu eğilimin üzerine yaşlılık çağında daha fazla düşüldüğünü, bu konuda daha fazla istek ve özlem duyulduğunu belirtmek istemiş olabilir.

Erikson'a göre üretkenlik, temel olarak kendi neslini devam ettirmeye, gelecek kuşağı kurmakla ve gelişimiyle ilgilenmekle ve rehberlik edip yönlendirmekle ilgilidir. Çocuklar aracılığıyla soyun sürdürülmesini, onlar için yapılabilecek girişimleri içerir. Orta yaş kapsayan bu dönemde üretilen şeylerin başında çocuk gelir.⁷⁸ Kur'an, gelecek nesli oluşturma eğilimi-

⁷⁵ el-Beyzâvî, *a.g.e.*, II/26-27; en-Nesefî, *a.g.e.*, III/47-50; es-Sâbûnî, *a.g.e.*, II/211-212; el-Kurtûbî, *a.g.e.*, XI/52-53, 57, Bilmen, *a.g.e.*, IV/2005-2007.

⁷⁶ el-Merâğî, *a.g.e.*, VI/31.

⁷⁷ el-Beyzâvî, *a.g.e.*, II/27; en-Nesefî, *a.g.e.*, III/48-49; el-Mevdudî, *a.g.e.*, III/193; Bilmen, *a.g.e.*, IV/2005.

⁷⁸ Erik H. Erikson, *İnsanın Sekiz Çağı*, Çev. T. Bedirhan Üstün, Vedat Şar, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1984, s.36; Aysel Ekşi, *Çocuk Genç Ana Babalar*, Bilgi Yayınevi, İstanbul, 1990, s. 68; Münire Erden, Yasemin Akman, *Eğitim Psikolojisi*, Arkadaş Yayınları, Ankara,

nin ileriki yaşlarda da etkin olduğunu, Hz. Zekeriyâ örneğinde olduğu gibi, bir tür özleme, tutkuya dönüştüğünü ifade eder.

Sonuç

Bülûğ ifadesi, Kur'an'da çeşitli kelimelerle yan yana kullanılarak, insanın ergenlikle birlikte başlayıp yaşlılığa kadar uzanan gelişim süreçlerini anlatan âyetlerde merkezî fiil olarak karşımıza çıkar. Bu yüzden, *bülûğ* kelimesini, insanın gelişim psikolojisini konu alan anahtar ifadelerden biri olarak değerlendirebiliriz. Bu ifade, Kur'an'da yan yana bulunduğu kelimelerle birlikte, insanın fiziksel, zihinsel, cinsel, ahlâkî ve sosyal gelişimini konu edinir.

Kur'an'da insanın gelişim psikolojisine *bülûğ* ifadesi çerçevesinde yer verilmesinin hem dünyevî hem de metafizik amaçları vardır. Kur'an'da Allah'ın sıfatlarının bir yansıması ve âhiretle ilgili verilen haberlerin bir kanıtı olarak, insanın gelişim süreçlerine vurgu yapılır. Kur'an'da ağırlıklı olarak gelişim süreçlerini yaratan ve insanı süreçten sürece geçiren güce dikkat çekilir. Kur'an, bu yönüyle günümüz psikolojisinin, gelişim konusuna yaklaşmasından daha farklı bir bakış açısı ortaya koyar.

Bununla birlikte Kur'an, gelişim psikolojisinden bahsederken, daha çok insanın dünyevî iş ve ilişkilerinin düzenlenmesine öncelik verir. Cinsel gelişme ve bu gelişmenin sağlıklı olması için uyulması gereken eğitime dikkat çeker. Çocukluktan çıkan ve belli bir yetişkinlik seviyesine ulaşan kişilere toplum içerisinde nasıl davranılması gerektiğine dair uyarılarda bulunur. Aynı şekilde ergenlik öncesine kadar çocukların kollanıp gözetilmesi, eğitilip yetiştirilmesi önerilir. Ama, ergenliğe girip belli bir gelişim düzeyine ulaşan bireylerin, toplumdaki hak ettikleri muameleyi görmeleri gerektiğini belirtir. Onlara, yaşlarına ve gelişim düzeylerine uygun sorumluluk ve haklar verilmesi tavsiye edilir.

Kur'an, ergenlik çağından itibaren teşekkül etmeye başlayan ahlâk gelişiminde, değerlerin bilgisine ve bu bilgiye uygun davranışlar sergilemeye büyük önem verir. Bununla birlikte, Kur'an'ın öngördüğü ideal ahlâk gelişiminde değerlerin bilgisi ilâhî kaynaklıdır. Birey bu değerlere uyarken, aynı zamanda ilâhî otoriteye de üymektedir.

Kur'an, insanın gelişim evrelerinin son aşaması olan ihtiyarlık çağını da *bülûğ* ifadesiyle niteler. Kur'an'a göre ihtiyarlık çağında insanın temel etkinliği gelecek nesli oluşturma çabası üzerinde yoğunlaşır. Yine Kur'an'a göre yaşlı kişi, çevresinin ilgisine ve desteğine her zamankinden daha çok ihtiyaç duyar. Bu yüzden Kur'an, yaşlı kimselere ihtiyaç duydukları ilgi ve sevginin gösterilmesini, onların ruh sağlığını koruyacak tarzda bir iletişim ve davranış örüntüsünün oluşturulmasını öngörür.

Vakf ve İbtidâ İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri

Dr. Veli KAYHAN*

Özet

Kur'an İlimleri içerisinde önemli bir yere sahip olan Vakf ve İbtidâ İlmi, Kırâat İlmi için olduğu kadar Kur'an tefsiri için de önemlidir. Mananın tamam olduğu duraklarda okumayı kesip nefes almak olan "vakf" ile mana bütünlüğüne uygun düşen yerlerden başlayarak okumayı sürdürmeyi ifade eden "ibtidâ", Kur'an'ın tefsiri, maksat ve manalarının ortaya çıkarılmasına da büyük katkı sağlamaktadır.

Mütaahhirinden bazı alimler, Sünnet olduğu gerekçesiyle vakf yapmak için fâsılları (ayet sonlarını) tercih yoluna gitmişler ise de alimlerin çoğunluğu mananın ve anlatımın tamamlandığı yerleri daha uygun bulmuşlar; uygulamada bu görüş ağırlık kazanmıştır. Vakf ve İbtidâ çeşitleri de mana esasına dayalı olarak, anlam bütünlüğünün oluşmasındaki derecesine göre genelin kabulünü kazanan tertiple tām vakf, kâfî vakf, hasen vakf ve -anlam bütünlüğü oluşturamaması hasebiyle yapılması uygun bulunmayan- kabîh vakf şeklinde sıralanmıştır. Konu etrafında geliştirilen diğer terminolojinin de anlam bütünlüğü üzerine bina edildiği görülecektir.

Sözlü anlatım ve öğretim yöntemiyle aktarılan bu bilgiler hicri üçüncü asrın hemen başlarında kitaplaşma, müdevven ilim olma aşamasına geçmiştir. Bu süreç devam ederken hicri dördüncü asırda yeni bir süreç başlamış, vakf çeşitleri işaretlerle, sembol harflerle gösterilmiş ve bunlar mushaflarda ilgili kelimenin üzerine konularak bizzat kullanılmıştır. Bu çalışmalar arasında Secâvendî (560/1164)'nin geliştirdiği vakf sistemi, terminoloji ve işaretler revaç bulmuş; sonradan geliştirilen terminoloji de onun üzerine bina edilerek yaygınlık ve süreklilik kazanmıştır. Bugün İslâm aleminin hemen tümünde basılmış olan mushaflarda kullanılan vakf sistemi bu sistemdir.

Vakf ve İbtidâ İlmi, Kur'an tefsirinde sahih İtikadın belirlenmesi; hükümlerin sağlam bir biçimde tespiti; doğru mananın ortaya konulması; sağlıklı haberin açığa çıkarılması; bilgilerin doğru olan kaynağa kanalize edilmesi; vb. bir çok açıdan inkarı kabil olmayan bir role sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Vakf, ibtidâ, kırâat, tefsir, fâsıla, mana.

Abstract

The Science of Waqf and Ibtidâ is one of the Qoranic Sciences and it's important for the commentary and recitation of the Qoran. This science stems from the Qoran itself since the "tartil" which is mentioned therein means "reading it without hurry, clearly, word by word, letter by letter... showing pauses and beginnings".

"Waqf" means "pausing during recitation when one is in need of breath" and "ibtidâ" means "starting recitation by beginning somewhere is suitable after breath". Both of waqf and ibtidâ have to suit perfect meaning of the Qoranic verse and ought to be made in somewhere suitable.

The main rule in waqf and ibtidâ is that the meaning has to be perfect, true, and complete. However some of the later scientists accepted the ends of Qoranic verses (fâsıla) for waqf as indicated in a prophetic tradition/practice. But this is not practical. A number of scientists accepted the first principle as a rule and they classified them in

relation to the meaning: the perfect (al-tāmm), the enough (al-kāfi), the well (al-hasan) and the ugly (al-qabīh) waqfs. The latter is forbidden to be made because of the meaning is not perfect and not sufficient to be understood.

The information collected along years about the subject were transmitted orally until the third century of the Hegira. Then at the beginning of this century this information was copied down into the books. After this period at the fourth century and later some symbol-letters were invented for all kinds of the waqfs. None was well-known until al-Sadjāwandī (560/1164) who came and set his special system up and it has found acceptance nearly all over the Islamic World up to now. These symbols are used in the Holy Qorans printed now a days.

This science helps the science of commentary to determine the correct meaning, which is vital for a sound belief.

Key Words: Waqf, ibtidā, recitation, commentary, fāsila, meaning.

Giriş

Yeryüzünde ve dünya tarihinde Kur'an-ı Kerim kadar üzerinde çalışmalar yapılmış; adetailmekilmek oya örer gibi harf harf, kelime kelime... irdelenmiş, incelenmiş bir başka kitap olmadığını söylemek herhalde büyük bir iddia olmaz. Zira, tarihî süreç, kaynakların kaydettiği ve kütüphanelerin muhafaza ettiği vesikalar, kitaplar buna delil olarak yeterli olacaktır. Bu boyuttaki ilginin nedeni ise onun bir din kitabı olduğu kadar da hayat kitabı olmasıdır. İnananlar, onunla ilgilenmeyi bir ibadet saymakta, periodik ibadetlerinin içerisinde de yine o bulunmaktadır. İbadetlerinin yanı sıra inançlarını, hayat düsturlarını, ahlak ilkelerini vs. çıkartmak için de yine onun lafızlarına baş vurmaktadırlar. Onun etrafında hâlelenen bu çift yönlü ilgiden ve ilişkiden, kaynağını ondan alan ve ona yönelen bilgiler, ilimler teşekkül etmiştir. Bunlar zaman içerisinde sistemleşmiş, büyük bir külliyyat oluşturmuş ve "Kur'an İlimleri" diye anılır olmuştur. "Vakf ve İbtidâ İlmi" de bunlardan birisidir.

Vakf ve İbtidâ İlmi, Kırâat İlminin bir parçası gibi algılanmış; bilhassa ülkemizde yapılan sınırlı bazı çalışmalar da bu yönü ön plana çıkartmıştır. Bu, doğru ama eksik bir tesbittir. Çünkü bu ilmin Kur'an kırâatine katkısı, onun sağlıklı ve doğru olan manaya uygun olarak okunmasını sağlamaktır ki, neticesi itibarıyla bu da anlamaya, tefsire yöneliktir. Buradan hareketle denilebilir ki, bu ilim Kur'an'ın maksat ve manalarının anlaşılması, tefsiri ile de çok önemli ve sağlam bir ilişki içerisinde. Tefsirle ilgisi olan diğer bazı disiplinlerle olan alakası da buradan gelmektedir.

Bu çalışma, Vakf ve İbtidâ İlmi'nin Kur'an'ın anlamı ve tefsiri ile alakasını ortaya çıkartmaya yöneliktir. Ancak, buraya doğru yol alırken bu ilim tanıtılmış; terminolojisi ve diğer bazı temel unsurları gözden geçirilmiş, diğer bazı ilimlerle olan ilişkisi tesbit edilmiş, oluşumu ve öğretimi sürecinde arz ettiği farklı görünüşleri gündeme getirilmiş, vakf ve ibtidâ yapılmasında esas kabul edilen ilkeler ve bunların bağlayıcılığı (huc-ciyyet) tartışılmış ve sonunda da tefsirle olan alakası ayetlerle misallendirilerek verilmeye gayret edilmiştir.

Konu işlenirken imkan ölçüsünde terimlerin orijinal lafızlarına yer verilmiş, Türkçeleştirilmeleri yerine aslı şekilleriyle kullanılmalarının daha uygun olacağı düşünülmüştür.

A.- Vakf ve İbtidâ İlminin Kullandığı Temel Terimler

1. Vakf

a- Vakf Kelimesinin Sözlük Manası

Vakf, kelime anlamıyla (ayakta) dur(dur)mak¹; herhangi bir şeyde eylemek²; kelimedede durmak (وقفت الكلمة وقفاً)³ demektir. "İmtina etmek/kaçınmak ve engel olmak" anlamında da bu fiil kullanılmaktadır.⁴ Vakf kelimesine " haps etmek, men etmek, engellemek" manaları da verilmiştir.⁵ "Söz ve fiil olarak imtina etmek/kaçınmak, yapmamak" anlamına da gelir.⁶ Bu kökten iştikak eden "أوقف" fiili de "konuşmaktan kaçınmak, susmak" anlamındadır.⁷ "الموقف"/el-mevkif de "durulan yer, durak" demektir.⁸

b- Vakf'ın Terim Manası

"Vakf" kelimesi için verilen ıstılah manaları şöylece sıralayabiliriz;

İbnu'l-Enbârî (328/939)'nin tarifi şöyledir: "Kelimenin sonunda bir süre sesi kesmektir ya da kelimeyi sonrakinden ayırmaktır."⁹

Ebû Amr ed-Dânî (444/1052), "Vakf, kelimeyi kendisinden sonraki kelimededen ayırmaktır."¹⁰ şeklinde tarif etmiştir.

Ensârî (926/1519), kelimeye iki terim anlam yüklemiştir: a) Okuyanın susması, okumayı durdurması manasına gelen kat'; ya da b) Kurrâ'nın susmak, okumayı durdurmak için belirlediği yerler, duraklardır. Okuyan durmasa bile buralardan her biri "vakf"tır; yani burası durulacak yerdir.

¹ İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh,, Tâcu'l-Luğa ve Sihâhi'l-Arabiyye*, tahk: Ahmed Abdulğafûr Attâr, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Mısır-t.y, "وقف" md; İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, nşr: Muhammed Ali Beydûn, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut-1420/1999, "وقف" md; er-Râğib el-Esbahânî, el-Huseyn b. Muhammed, *Mufredât fi-Garibi'l-Kur'ân*, (nşr: Muhammed Ahmed Halefullah, Mısır-1970'ten) İstanbul-1986, "وقف" md; İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerram el-İfrîkî, *Lisânu'l-'Arab*, Dâr Sâdır ve Dâr Beyrût, Beyrut-1388/1968, "وقف" md; ez-Zebîdî, es-Seyyid Muhammed Murtadâ (Murtaza), *Tâcu'l-'Arûs*, Dâr Lîbyâ, Bingazi-1386/1966, "وقف" md; el-Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Muessetu'r-Risâle, Beyrut-1407/1987, "وقف" md; Mütercim Asım Efendi, Ebû'l-Kemal Ahmed, *el-Okyânûsu'l-Basît fi-Tercemeti'l- Kâmûsi'l-Muhît (Kâmûs Tecümesi)*, nşr: Rizeli Hasan Hilmi Efendi, İstanbul-1304/1886, "وقف" md.

² İbn Fâris, *Mekâyis*, agmd.

³ İbn Manzûr, *Lisân*, agmd; Zebîdî, *Tâc*, agmd.

⁴ Cevherî, *Sihâh*, agmd; İbn Manzûr, *Lisân*, agmd.

⁵ Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, *el-Muktefâ fi'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, thk: Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşî, Muessetu'r-Risâle, Beyrut-1407/1987, s. 47.

⁶ Ahmed b. Muhammed b. Abdilkerîm el-Uşmûnî, *Menâru'l-Hudâ fi-Beyâni'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, el-Matba'atu'l-Hayriyye, Mısır (Cemâliye)-1307/1889, s. 5.

⁷ Ahmed b. Muhammed b. Abdilkerîm el-Uşmûnî, *Menâru'l-Hudâ fi-Beyâni'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, el-Matba'atu'l-Hayriyye, Mısır (Cemâliye)-1307/1889, s. 5.

⁸ Cevherî, *Sihâh*, agmd; İbn Fâris, *Mekâyis*, agmd; Râğib, *Mufredât*, agmd; İbn Manzûr, *Lisân*, agmd; Fîrûzâbâdî, *Kâmûs*, agmd; Dânî, *Muktefâ* s. 47.

⁹ Cevherî, *Sihâh*, agmd; İbn Fâris, *Mekâyis*, agmd; Râğib, *Mufredât*, agmd; İbn Manzûr, *Lisân*, agmd; Fîrûzâbâdî, *Kâmûs*, agmd; Dânî, *Muktefâ* s. 47.

¹⁰ Uşmûnî, *Menâr*, s. 5.

¹¹ Dânî, *Muktefâ*, s. 47.

Bunun anlamı, buralardan her birinde kesinlikle durmak gerekir, demek değildir; okuyanın nefesi geniş olsa dahi buralarda durmak uygun olur, anlamındadır.¹¹

“Vakf yapmak” denilince akla ilk gelen terim mana şöyledir: Okumayı sona erdirmek niyetiyle değil de vakf yapılan kelimedden ya da öncesinden yeniden kırāate başlamak (isti'nâf) maksadıyla, normal olarak nefes alabileceği bir süre miktarı sesi, okumayı kesmektir. Bu da ayetlerin bitiminde veya ortalarında olur; kelime ortasında yahut yazılış olarak bitişik olan iki kelime ortasında olmaz. Haliyle bu arada da zorunlu olarak nefes alınacaktır.¹²

Vakf'ın Yakın Terimleri

Kat' ve sekt, vakf'a yakın anlam ifade etmektedirler. Bu itibarla mütekaddimîne göre bunlar, bir kayıtla birlikte kullanılmadıkça “vakf”ı ifade etmekte idiler. Sonradan, müteahhirîn ve işin inceliklerini irdeleyen müteahhissîları, uzmanları tarafından bunların her birine ayrı terim manalar yüklenmiştir.¹³ Buna göre:

Kat'

a- Kat' Kelimesinin Sözlük Manası:

Kat' etmek, koparmayı, bir şeyi bir yerden ayırmayı ifade eder.¹⁴ Bir bedeninin parçalarını birbirinden ayırmak¹⁵ anlamı da vardır. Maddî cisimler gibi gözle görülebilen, duyu ile idrak olunan şeyleri ya da duyularla idrakin dışında kalan, basiretle idrak olunabilen makûl şeyleri fasıl etmek/ayırmaktır.¹⁶ “قطع (أقطع) لسانه” “bir ikramda bulunarak dilini/sesini kesmek” ifadesi de “susturmak” anlamında mecazî bir kullanıştır.¹⁷

b- Kat'ın Terim Manası:

Yukarıda geçtiği üzere, “kat” kelimesi bir kayıtla birlikte zikredilmedikçe, mütekaddimîn tarafından “vakf” manasına kullanılmakta idi. Ancak müteahhirîn ve bu fennin uzmanları bu kelimeye “kırāati/okumayı kesmek, tamamen sona erdirmek” terim anlamını yükleyerek “vakf”tan ayırmış oldular. Bu, her hangi bir şeyi bitirmek gibidir. Bu durumdaki birisi kırāati tamamlayıp, sona erdirip onun dışında bir başka işe, bir başka uğraşa geçen kimse durumundadır. Diyelim ki, birisi bir hizbi ya da aşrı okumayı

¹¹ Ebû Yahyâ Zekeriyâ el-Ensârî, *el-Maksad li-Telhîsi Mâ fi'l-Murşid fi'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, Matba'a Muhammed Efendî Mustafa, y.y.-1313/1895, s. 2; bk: Dâni, *Muktefâ*, s. 48.

¹² İbnu'l-Cezerî Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed ed-Dimeşkî, *en-Neşr fi'l-Kirâati'l-'Aşr*, nşr: Ali Muhammed ed-Dabbâ, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Mısır- t.y., I, 240; Suyûtî Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-İtkân fi-'Ulûmi'l-Kur'ân*, Matba'a Hicâzî, Kahire-1368/1948. I, 89; Bk: Ebû Muhammed Abdullah b. Ali el-Meymûnî el-Matîrî, *Hukmu'l-Vakf ve'l-İbtidâ' 'alâ-Ruûsi'l-Ây ve Tahrîcu'l-Hadîsi'l-Vârid fi-Zâlik*, yy-ty, s. 4. Not: Bu çalışmaya “almeshkat.net” sitesinden ulaşılmıştır.

¹³ Dâni, *Muktefâ* s. 48; Uşmûnî, *Menâr*, s. 5; İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, I, 238; Suyûtî, *İtkân*, I, 89.

¹⁴ İbn Fâris, *Mekâyis*, agmd; Fîrûzâbâdî, *Kāmûs*, agmd.

¹⁵ İbn Manzûr, *Lisân*, agmd.

¹⁶ Râğîb, *Mufredât*, agmd.

¹⁷ Zebîdî, *Tâc*, agmd; Fîrûzâbâdî, *Kāmûs*, agmd; Âsim Efendi, *Kāmûs Tercümesi*, agmd.

tamamladı ve rüku' yaptı; işte bu kişi okumayı "kat" etti ve kırâat dışında bir duruma intikal etmiş oldu. Kırâatin kat' edildiği böylesi yerler genel olarak kırâatin kesilmesine ve başka bir duruma geçmeye müsait olan yerlerdir ki, şayet daha sonra okumaya tekrar başlanacak olursa eûzü-besmele okumak gereklidir. İbn Eb'l-Huzeyl, bütünlük arz eden bir yere gelmeden kırâatlerini kesmediklerini nakletmektedir. Bu zat tâbî'ilerin büyüklüklerinden olduğuna göre ondan gelen bu söz Ashâb'ın namazda ve namaz dışında böyle yaptıklarını ifade etmektedir.¹⁸

Ancak ed-Dânî ve Uşmûnî*, kâfi vakf mahallinde de kırâatin kat' edilmesinin caiz olduğunu, Rasûlullah (a.s.)'ın uygulamasıyla bunun sabit olduğunu söylemektedir. İbn Mes'ûd (32/652) şöyle anlatıyor: Rasûlullah «Bana oku.» dedi. «Sana indirildiği halde ben mi sana okuyacağım?!» dedim. «Başkasından dinlemeyi çok seviyorum.» buyurdu. Nisâ suresinden başladım. ¹⁹ «فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَؤُلَاءِ شَهِيدًا» ayetinin sonuna geldiğimde gözlerimden yaşlar boşandığını gördüm. Bana «Yeter.» dedi. Müellifler, bu ayetin sonraki ayetle ilgili olduğunu ve anlatımın da onunla tamam olacağı için tâm vakfın orada olduğunu; buna rağmen Hz. Peygamber'in İbn Mes'ûd'u bu ayette durdurmasını sadece tâm vakf duraklarında değil kâfi vakf duraklarında da kırâatin kat' edilmesinin caiz olduğuna delil saymışlardır.²⁰

Sekt

a- Sekt Kelimesinin Sözlük Manası

Her biri farklı ifade kullanmış da olsa aynı şeyi anlatma sadedinde sözlüklerde aşağıdaki tarifleri buluyoruz: Kelime olarak "sözünü kesip/sözünü kesilip konuşmamak" demektir.²¹ Kelâm'ın/konuşma'nın zıddıdır.²² Bu kökten gelen "sükût" da konuşmayı terk etmenin ifadesidir.²³ "Sekt" ve "sükût" "nutk"un zıddıdır; "سكت الرجل"nın anlamı "Adam konuşmayı kesiti." demektir.²⁴ Konuşmayı terk etmektir ki, Türkçe'de "susmak" lafzıyla ifade edilmiştir.²⁵ Bu son tanımda Mütercim Asım Efendi kelimenin medlûlünü Türkçe dil mantığıyla dile getirmiştir.

Ayrıca "sekt" mûsikîde nefes tutmayı ifade eden bir kelime olup iki nağme meyânını nefes almaksızın susmak suretiyle ayırmaktır.²⁶ Tecvîd ehlinin kullandığı sekt/ekte terimi de buradan alınmadır.²⁷ Mûsikîdeki

¹⁸ İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, I, 239; Suyûtî, *İtkân*, I, 89; ayrıca bk: Uşmûnî, *Menâr*, s. 5; Matîrî, *Hukmu'l-Vakf*, s. 4.

¹⁹ Hicrî 11 asrın büyüklerinden olduğu zikredilmektedir (*Muktefâ*, s. 70) ki, miladî 16. asrın sonları ve 17. nin başlarına tekabül etmektedir.

²⁰ 4. Nisâ, 41.

²¹ Dânî, *Muktefâ*, s. 136; Uşmûnî, s. 7.

²² Cevherî, *Sihâh*, "سكت" md.

²³ İbn Fâris, *Mekâyis*, agmd.

²⁴ Râğib, *Mufredât*, agmd.

²⁵ İbn Manzûr, *Lisân*, agmd; Zebîdî, *Tâc*, agmd.

²⁶ Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, agmd.

²⁷ Râğib, *Mufredât*, agmd; İbn Manzûr, *Lisân*, agmd; Zebîdî, *Tâc*, agmd; Firûzâbâdî, *Kâmûs*, agmd; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, agmd.

²⁸ Zebîdî, *Tâc*, agmd; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, agmd.

kullanımını ilgilendiren bu İbnu'l-Enbârî, İdâhlar kelimesinin terim manasına yol göstermektedir.

b- Sekt'in Terim Manası

Sekt/sekte, mutâd olan vakf'ın dışında, derhal kırâate dönmek niyetiyle vakf müddetinin altında bir süre (iki vuruş miktarı) nefes almadan sesi kesmekten ibarettir.²⁸

Sektenin uygulanması, uzunluğu veya kısalığı konusunda imamların görüşleri farklılık arz etmektedir.²⁹ Ancak tesbit ettikleri esaslar muvacehesinde benimsedikleri kırâat tarzları olan tahkîk, hadr ve tavassut sistemlerinin her birine göre sektenin süresinin tabîî olarak vakf müddetinin altında olması hususunda ittifak etmişlerdir.³⁰ "Nefes almadan" kaydının mahiyetinde de görüş farklılıkları mevcuttur.³¹ Bütün bunlardan çıkan sonuç, süresinin kısalığının ya da uzunluğunun takdiri görüşlere bağlı kalmak kaydıyla, sektenin kesin olarak nefes almaksızın icra edileceğidir.³²

2. İbtidâ

a- İbtidâ Kelimesinin Sözlük Manası

Bir şeyi ilk olarak yapmak³³ anlamının yanında bir şeyi bir şekilde diğere takdim etmek, onun yapılmasını öne almak, ilk sırada onu yapmak³⁴ anlamı da vardır.

b- İbtidâ'nın Terim Manası

"İbtidâ" konusu "vakf" konusundan ayrı düşünülmediği için ona dayalı olarak tarif edilmiş, vakfın zıddı olarak tanımlanmıştır. Şöyle ki, manayı tamamlamak için kurrâ'nın belirlediği yerlerde durmak vakf olunca ibtidâ da, mananın bozulmaya ve değişikliğe uğramayacağı belirli yerlerden başlamak suretiyle kırâati sürdürme şeklinin bilinmesini sağlayan çok değerli bir ilim³⁵ diye tarif edilmiştir.

İbtidâ'nın Yakın Terimi

İsti'nâf

İsti'nâf (ve ona göre daha az kullanılan i'tinâf) kelimesi ibtidâ'nın anlamdaşı olan bir kelimedir.

²⁸ İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, I, 240; Suyûtî, *İtkân*, I, 89; bk: Matîrî, *Hukmu'l-Vakf*, s. 4.

²⁹ Dâni, *Muktefâ*, s. 48; Uşmûnî, *Menâr*, s. 5 vd; ayrıntı için bk: Suyûtî, *İtkân*, I, 89 vd.

³⁰ İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, I, 241.

³¹ Ayrıntı için bk: İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, I, 241 vd.

³² Ayrıntı için bk: İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, I, 242 vd; Matîrî, *Hukmu'l-Vakf*, s. 5 vd.

³³ Cevherî, *Sihâh*, "بدا" md; İbn Fâris, *Mekâyis*, "بدا" md; İbn Manzûr, *Lisân*, "بدا" md; Zebîdî, *Tâc*, "بدا" md; Fîrûzâbâdî, *Kâmûs*, "بدا" md; Âsim Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, "بدا" md; Dâni, *Muktefâ*, s. 48.

³⁴ Râğîb, *Mufredât*, agmd; Zebîdî, *Tâc*, agmd; Âsim Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, agmd.

³⁵ Dâni, *Muktefâ*, s. 48.

a- İsti'nâf Kelimesinin Sözlük Manası

Kelimenin kökü kabul edilen "أنف/enf" kelimesi "her şeyin baş tarafı/baş ucu"³⁶ demektir ki, Türkçe'de "burun" anlamındadır.³⁷ Bundan hareketle "isti'nâf (i'tinâf)" da "bir şeye başlamak; başına geri dönmek; başından almak; bir şeye yeniden/tekrar başlamak"³⁸ manalarına gelmektedir.

b- İsti'nâf'ın Terim Manası

Kelime anlamlarıyla birbirinin aynı gibi görünse de tespitimize göre isti'nâf kelimesi ibtidâ kelimesinden terim olarak ayrılmaktadır. Şöyle ki;

İbtidâ terimi kırâate ilk başlamayı ifade etmektedir ve bu anlamıyla kat'ın mukabili olmaktadır. İsti'nâf ise kırâat esnasında bir sebepten dolayı bir yerde -kuralları, ilkeleri, çeşitleri vs. ileride geleceği üzere- vakf yaptıktan sonra hemen devamından ya da gerisinde mana bütünlüğüne uygun düşecek bir yerden yeniden okumaya başlamak anlamındadır ve vakf'ın mukabili olmaktadır.

Ne var ki, uygulamada bunun pek ayırt edilmediğine; bu fennin mütehasislerinin gerek kırâate ilk başlamayı gerekse vakf yaptıktan sonra yeniden kırâati sürdürmeyi ifade etmek için ibtidâ terimini kullandıklarına şahit oluyoruz.

B.- Müdevven Bir İlim Olarak Vakf ve İbtidâ

- Vakf ve İbtidâ İlminin Kaynağı

Vakf ve İbtidâ İlmi'nin kaynağı tabiatıyla Kur'an-ı Kerim'in kendisidir. Bu ilim, onu doğru okuma ve sağlıklı bir şekilde anlamayı sağlayan disiplinlerden birisidir. Dayanağı ise Nebi (as)'ın öğretileri ve Ashâb'ın dile dalyalı bilgileri olmaktadır.

"ورتل القرآن ترتيلاً"³⁹ "ve Kur'an'ı tertîl üzere oku!" ayetinin tefsirini yaparken Ali b. Ebî Tâlib'in (ra) "Tertîl'i, harfleri hakkını vererek okumak (tecvîd) ve durakları (vakf'ları) bilmek" olarak tarif ettiği rivayet edilmiştir.⁴⁰

Nahhâs (338/949), İbn Omer (73/692) (ra)'tan şu sözü nakletmektedir: "Biz, ömrümüzde bizden her birine Kur'an'dan önce imanın nasip kılındığı bir dönem yaşadık; Muhammed (as)'a Kur'an nazil oluyor ve her birimiz onun helalini, haramını; emrini ve yasağını; onda vakf yapılması gereken yerleri (durakları) öğreniyorduk." Bu haber onların vakf ve

³⁶ Cevherî, *Sihâh*, "أنف" md; İbn Fâris, *Mekâyis*, "أنف" md; İbn Manzûr, *Lisân*, "أنف" md; Zebîdî, *Tâc*, "أنف" md; Fîrûzâbâdî, *Kāmûs*, "أنف" md.

³⁷ Âsim Efendi, *Kāmûs Tecümesi*, "أنف" md.

³⁸ Cevherî, *Sihâh*, agmd; İbn Fâris, *Mekâyis*, agmd; Râğîb, *Mufredât*, agmd; İbn Manzûr, *Lisân*, agmd; Zebîdî, *Tâc*, agmd; Fîrûzâbâdî, *Kāmûs*, agmd; Âsim Efendi, *Kāmûs Tercümesi*, agmd.

³⁹ 73. Muzzemmil, 4.

⁴⁰ İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, I, 225; Suyûtî, *İtkân*, I, 85; Dâni, *Muktefâ*, s. 49.

ibtidâya riayet ederek Kur'an kırâatine özen gösterdiklerinin ifadesidir. Onlar, Kur'an okumayı öğrendikleri gibi bu konuyla ilgili meseleleri de öğreniyorlar ve ağızdan ağıza aktararak (müşâfehe) bu bilgileri birbirlerine ulaştırıyorlardı.⁴¹

Bu rivayetler ve yorumlar, bu ilmin kaynağını ve dayandığı temeli açıklamak için yeterlidir.

- Vakf ve İbtidâ İlminin Önemi

Konuşurken iyi bir başlangıç yapmak ve uygun düşen yerde/yerlerde durmanın konuşan açısından da muhatap açısından da önemli olduğu reddedilemez.. Bir de bu açıdan söz konusu olan Allah sözü Kur'an-ı Kerim olursa, bu haysiyetle onu ilgilendiren vakf ve ibtidâ ilminin önemi de izah-tan varestedir. Bu önemi belirtme sadedinde çeşitli akîf ve naklî açıklamalar yapılmış; değişik dönemlerden farklı misaller sergilenmiştir:

Temîm et-Tâî (93/811)'nin Adıyy b. Hâtim (68/687)'den aktardığı şu enstantane konuyla ilgili tüm kaynaklarda yer almaktadır: Rasûlullah (as)'a iki, kişi geldi. Onlardan birisi şahâdet kelimesi okuduktan sonra " مَنْ يُطِيعَ الرَّسُولَ فَقَدْ رَشِدَ وَمَنْ يَعْصِيَهُمَا... " dedi ve durdu.⁴² Bunun üzerine Hz. Peygamber: "Kalk! -ya da, git!-; sen ne kötü konuşmacı imişsin!" demiştir.⁴³

ed-Dânî bu haberi, sözün hakikatini ve maksadını ifade eden kısmının as elemanı olan bir lafızda yapılan yersiz, hoş olmayan bir duruşun sevimsizliğinin açıklaması olarak yorumlamaktadır. Çünkü Rasûlullah (as) konuşmacıyı, sözü uygun olmayan yerde kesti diye kaldırmıştır. O, sözün burasında vakf yapınca itaat edenle isyan edenini ayırtmış; aralarındaki farkı ortaya çıkaramamıştır. Halbuki (فَقَدْ رَشِدَ)'de vakf yapıp sonra da yeniden başlayıp "وَمَنْ يَعْصِيَهُمَا فَقَدْ غَوَى" ⁴⁴ diye bitirmesi gerekirdi. Böyle bir durum yaratılmışların, insanların sözlerinde çirkin bulunuyorsa alemlerin rabbinin sözü olan Kelâmullah'ta çok daha çirkin düşer; öyle ise bundan kaçınmak çok daha gereklidir.⁴⁵

⁴¹ Dâni, *Muktefâ*, s. 49; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil en-Nahhâs, *el-Kat' ve'l-İ'tinâf*, thk: Ahmed Hattâb el-'Umer, Matba'atu'l-'Ânî, Bağdat-1398/1978, s. 87, "Nitekim siz de bugün Kur'an'ı öğreniyorsunuz. Günümüzde öyle adamlar gördüm ki, imandan önce onlara Kur'an öğretiliyor; emredenini, yasak koyanını; vakf yapılması gerekenleri kavramadan, sıradan bir hurmayı seriyormuş gibi onu başından sonuna okuyup gidiyor." ilavesiyle.

⁴² Bu şekliyle anlamı: Kim Allah'a ve Rasûlü'ne itaat ederse doğru yola ermiştir, onlara isyan eden de." olur ki, bu durumda iman edenle isyan edenini denk, eşit göstermiş olmaktadır. Bu anlama denk düşen söyleniş itibariyle aradaki vâv harfi atıf (bağlaç) olmuştur. Halbuki asıl elde edilmek istenen anlama göre bu harf isti'nâf (söze kaldığı yerden yeniden başlama) vâvidir ve sonrasındaki şart-cevap cümlesini başlatmaktadır.

⁴³ Muslim, Ebû'l-Huseyn Muslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, Çağrı Yayınları, *el-Musnedu's-Sahîh*, İstanbul-1981 (1401), Cum'a, 48; Ahmed İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed İbn Muhammed eş-Şeybânî, *el-Musned*, Çağrı Yayınları, İstanbul-1982 (1402), IV, 256, 379; Nahhâs, *el-Kat'*, s. 92; Dâni, *Muktefâ*, s. 133; Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî-ulûmi'l-Kur'ân*, thk: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Dâru't-Turâs, Kahire-t.y., I, 343.

⁴⁴ Anlamı: "Kim de o ikisine isyan etmişse kesinlikle doğru yoldan sapmıştır." demektir.

⁴⁵ İbnu'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Beşşâr el-Enbârî, *İdâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, thk: Muhyiddîn Ramadân, Mecma'u'l-Luğati'l-'Arabiyye, Dimeşk-1390/1971, I, 23; Dâni, *Muktefâ*, s. 134; Zerkeşî, *Burhân*, I, 343.

a- İsti'nâf Kelimesinin Sözlük Manası

Kelimenin kökü kabul edilen "أنف/enf" kelimesi "her şeyin baş tarafı/baş ucu"³⁶ demektir ki, Türkçe'de "burun" anlamındadır.³⁷ Bundan hareketle "isti'nâf (i'tinâf)" da "bir şeye başlamak; başına geri dönmek; başından almak; bir şeye yeniden/tekrar başlamak"³⁸ manalarına gelmektedir.

b- İsti'nâf'ın Terim Manası

Kelime anlamlarıyla birbirinin aynı gibi görünse de tespitimize göre isti'nâf kelimesi ibtidâ kelimesinden terim olarak ayrılmaktadır. Şöyle ki;

İbtidâ terimi kırâate ilk başlamayı ifade etmektedir ve bu anlamıyla kat'ın mukabili olmaktadır. İsti'nâf ise kırâat esnasında bir sebepten dolayı bir yerde -kuralları, ilkeleri, çeşitleri vs. ileride geleceği üzere- vakf yaptıktan sonra hemen devamından ya da gerisinde mana bütünlüğüne uygun düşecek bir yerden yeniden okumaya başlamak anlamındadır ve vakf'ın mukabili olmaktadır.

Ne var ki, uygulamada bunun pek ayırt edilmediğine; bu fennin mütehasislerinin gerek kırâate ilk başlamayı gerekse vakf yaptıktan sonra yeniden kırâati sürdürmeyi ifade etmek için ibtidâ terimini kullandıklarına şahit oluyoruz.

B.- Müdevven Bir İlim Olarak Vakf ve İbtidâ

- Vakf ve İbtidâ İlminin Kaynağı

Vakf ve İbtidâ İlmi'nin kaynağı tabiatıyla Kur'an-ı Kerim'in kendisidir. Bu ilim, onu doğru okuma ve sağlıklı bir şekilde anlamayı sağlayan disiplinlerden birisidir. Dayanağı ise Nebi (as)'ın öğretileri ve Ashâb'ın dile dayalı bilgileri olmaktadır.

"ورتل القرآن ترتيلاً"³⁹ "ve Kur'an'ı tertîl üzere oku!" ayetinin tefsirini yaparken Ali b. Ebî Tâlib'in (ra) "Tertîl'i, harfleri hakkını vererek okumak (tecvîd) ve durakları (vakf'ları) bilmek" olarak tarif ettiği rivayet edilmiştir.⁴⁰

Nahhâs (338/949), İbn Omer (73/692) (ra)'tan şu sözü nakletmektedir: "Biz, ömrümüzde bizden her birine Kur'an'dan önce imanın nasip kılındığı bir dönem yaşadık; Muhammed (as)'a Kur'an nazil oluyor ve her birimiz onun helalini, haramını; emrini ve yasağını; onda vakf yapılması

³⁶ Cevherî, *Sihâh*, "أنف" md; İbn Fâris, *Mekâyis*, "أنف" md; İbn Manzûr, *Lisân*, "أنف" md; Zebîdî, *Tâc*, "أنف" md; Fîrûzâbâdî, *Kâmûs*, "أنف" md.

³⁷ Âsım Efendi, *Kâmûs Tecümesi*, "أنف" md.

³⁸ Cevherî, *Sihâh*, agmd; İbn Fâris, *Mekâyis*, agmd; Râğîb, *Mufredât*, agmd; İbn Manzûr, *Lisân*, agmd; Zebîdî, *Tâc*, agmd; Fîrûzâbâdî, *Kâmûs*, agmd; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, agmd.

³⁹ 73. Muzzemmil, 4.

⁴⁰ İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, I, 225; Suyûtî, *İtkân*, I, 85; Dâni, *Muktefâ*, s. 49.

gereken yerleri (durakları) öğreniyorduk." Bu haber onların vakf ve ibtidâya riayet ederek Kur'an kırâatine özen gösterdiklerinin ifadesidir. Onlar, Kur'an okumayı öğrendikleri gibi bu konuyla ilgili meseleleri de öğreniyorlar ve ağızdan ağıza aktararak (müşâfêhe) bu bilgileri birbirlerine ulaştırıyorlardı.⁴¹

Bu rivayetler ve yorumlar, bu ilmin kaynağını ve dayandığı temeli açıklamak için yeterlidir.

- Vakf ve İbtidâ İlminin Önemi

Konuşurken iyi bir başlangıç yapmak ve uygun yerde/yerlerde durmanın konuşan açısından da muhatap açısından da önemli olduğu reddedilemez.. Bir de bu açıdan söz konusu olan Allah sözü Kur'an-ı Kerim olursa, bu haysiyetle onu ilgilendiren vakf ve ibtidâ ilminin önemi de izah-tan varestedir. Bu önemi belirtme sadedinde çeşitli akîf ve nakîf açıklamalar yapılmış; değişik dönemlerden farklı misaller sergilenmiştir:

Temîm et-Tâî (93/811)'nin Adıyy b. Hâtım (68/687)'den aktardığı şu enstantane konuyla ilgili tüm kaynaklarda yer almaktadır: Rasûlullah (as)'a iki kişi geldi. Onlardan birisi şahâdet kelimesi okuduktan sonra " مَنْ " *"يُطِيعَ الرَّسُولَ فَقَدْ رَشِدَ وَمَنْ يَعَصِيهِمَا..."* dedi ve durdu.⁴² Bunun üzerine Hz. Peygamber: "Kalk! -ya da, git!-; sen ne kötü konuşmacı imişsin!" demiştir.⁴³

ed-Dânî bu haberi, sözün hakikatini ve maksadını ifade eden kısmının as elemanı olan bir lafızda yapılan yersiz, hoş olmayan bir duruşun sevimsizliğinin açıklaması olarak yorumlamaktadır. Çünkü Rasûlullah (as) konuşmacıyı, sözü uygun olmayan yerde kesti diye kaldırmıştır. O, sözün burasında vakf yapınca itaat edenle isyan edenî aynılaştırmış; aralarındaki farkı ortaya çıkaramamıştır. Halbuki (فَقَدْ رَشِدَ)'de vakf yapıp sonra da yeniden başlayıp " وَمَنْ يَعَصِيهِمَا فَقَدْ غَوَى " *"فَقَدْ رَشِدَ"* diye bitirmesi gerekirdi. Böyle bir durum yaratılmışların, insanların sözlerinde çirkin bulunuyorsa alemlerin rabbinin sözü olan Kelâmullah'ta çok daha çirkin düşer; öyle ise bundan kaçınmak çok daha gereklidir.⁴⁵

⁴¹ Dâni, *Muktefâ*, s. 49; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil en-Nahhâs, *el-Kat' ve'l-İ'tinâf*, thk: Ahmed Hattâb el-'Umer, Matba'atu'l-Ânî, Bağdat-1398/1978, s. 87, "Nitekim siz de bugün Kur'an'ı öğreniyorsunuz. Günümüzde öyle adamlar gördüm ki, imandan önce onlara Kur'an öğretiliyor; emredenini, yasak koyanını; vakf yapılması gerekenleri kavramadan, sıradan bir hurmayı seriyormuş gibi onu başından sonuna okuyup gidiyor." ilavesiyle.

⁴² Bu şekliyle anlamı: Kim Allah'a ve Rasûlü'ne itaat ederse doğru yola ermiştir, onlara isyan eden de." olur ki, bu durumda iman edenle isyan edenî denk, eşit göstermiş olmaktadır. Bu anlama denk düşen söylenişi itibariyle aradaki vâv harfi atıf (bağlaç) olmuştur. Halbuki asil elde edilmek istenen anlama göre bu harf isti'nâf (söze kaldığı yerden yeniden başlama) vâvidir ve sonrasındaki şart-cevap cümlesini başlatmaktadır.

⁴³ Muslim, Ebû'l-Huseyn Muslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, Çağrı Yayınları, *el-Musnedu's-Sahih*, İstanbul-1981 (1401), Cum'a, 48; Ahmed İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed İbn Muhammed eş-Şeybânî, *el-Musned*, Çağrı Yayınları, İstanbul-1982 (1402), IV, 256, 379; Nahhâs, *el-Kat'*, s. 92; Dâni, *Muktefâ*, s. 133; Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi-Ulûmi'l-Kur'an*, thk: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Dâru't-Turâs, Kahire-t.y., I, 343.

⁴⁴ Anlamı: "Kim de o ikisine isyan etmişse kesinlikle doğru yoldan sapmıştır." demektir.

⁴⁵ İbnu'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Beşşâr el-Enbârî, *İdâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, thk: Muhyiddîn Ramadân, Mecma'u'l-Luğati'l-'Arabiyye, Dimeşk-1390/1971, I, 23; Dâni, *Muktefâ*, s. 134; Zerkeşî, *Burhân*, I, 343.

Ebû Bekr (r)'tan nakledilen şu olay da konuşmada anlama; maksada uygun vakfın ve başlangıcın nasıl olacağına güzel bir misalidir: O, yanında devesi olan birisine: Onu satar mısın? dedi. Adam da "لا عافاك الله" karşılığını verdi.⁴⁶ Ebû Bekr de ona: "Öyle söyleme; "لا وعافاك الله" şeklinde söyle."⁴⁷ der. İfade düzgünlüğü, şiirde olsun nesirde olsun Arapların meramlarını ifadede üzerine çok düştükleri çok önemli bir keyfiyettir.⁴⁸

Hz. Ali'den "tertil" ile ilgili nakledilen "harfleri hakkını vererek okumak (tecvîd) ve durakları (vakf'ları) bilmek" açıklaması, bu ilmin bilinmesi ve öğrenilmesinin vucûbuna delil kabul edilmiştir.⁴⁹ Konuyla ilgili olarak İbn Ömer (r)'dan gelen ve Kur'an'la birlikte vakfları da öğrendiklerini ifade eden haber de onların bunu bizzat Rasûlullah'tan (as) öğrendiklerini (tevkîfî) ve bunların öğrenilmesi ve öğretilmesi hususunda Ashâb'ın icmâ'nin/ittifakinin bulunduğu delili sayılmıştır.⁵⁰

Meymûn b. Mihrân (116/734)'ın söyledikleri de ilgi çekicidir: "Bazı insanların kırâatlerinden kesinlikle tüylerim ürperiyor. Onlar sanki aşrı tamamlamamayı kendileri için bir mecburiyet görüyorlar. Halbuki kurrâ, uzun da olsa kısa da olsa, kıssaları bir bütün olarak okurlardı. Bugün bunlardan birisi kalkıyor, "وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ" ayetini⁵¹ okuyor; sonraki rekatta da "أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ" ayetini⁵² okuyor."⁵³ Meymûn'un bu söyledikleri de Ashâb'ın Kur'an kırâatinde birbiriyle bitişik olan, başı ile sonunun ilgisi bulunan kelâmı, ayetleri kat' etmediklerini, ayırmadıklarını ortaya çıkarmaktadır. Çünkü o, tâbî'ilerin büyüklerindedir ve Sahâbe'den pek çoğuyla görüşmüştür. Bunları da onlardan aktarmıştır. Bütün bu anlatılanlar bir araya getirilince de bu hususları öğrenme-öğretme ve gereği gibi uygulamanın vacip olduğunu ifade etmektedir.⁵⁴

İbnu'l-Enbârî, vakf ve ibtidâ bilgisini Kur'an'ın i'râbını, manalarını ve ğarîb'ini bilmenin tamamlayıcısı kabul eder ve okuyucunun (kârî') vakfın tüm çeşitlerini bilmesi gerektiğini söyler.⁵⁵ Nekzâvî (683/1284)'nin ifadesine göre de vakf konusu çok değerli ve çok da riskli bir konudur.⁵⁶ Çünkü fasılaları, vakf yapılacak yerleri bilmeden Kur'an'ın manalarını bilmek de ondan şer'î hükümler istinbât etmek de kabil değildir.⁵⁷

İbn Evs (341/952 sonrası), bu ilmin Kur'an okuyanın muhtaç olduğu en güzel şeylerden birisi olduğunu; buna rağmen pek azı hariç avamın

⁴⁶ Bu söz bu şekliyle beddua formundadır ve anlamı "Allah sana afiyet vermesin!"dir.

⁴⁷ Doğru şekliyle anlamı: "Hayır, Allah senin iyiliğini versin." olur ve sözün sahibinin esas maksadı da her halde bu olmalıdır.

⁴⁸ İbnu'l-Enbârî, *İdâh*, I, 22; Nahhâs, *el-Kat'*, s. 93; Dâni, *Muktefâ*, s. 7.

⁴⁹ İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, I, 225; Suyûtî, *İtkân*, I, 85.

⁵⁰ Uşmûnî, *Menâr*, s. 3; Dâni, *Muktefâ*, s. 134; İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, I, 225; Suyûtî, *İtkân*, I, 85.

⁵¹ 2. Bakara, 11.

⁵² 2. Bakara, 12.

⁵³ Dâni, *Muktefâ*, s. 135.

⁵⁴ Aynı eser, aynı yer.

⁵⁵ İbnu'l-Enbârî, *İdâh*, I, 21 vd, 108; Uşmûnî, *Menâr*, s. 4; Suyûtî, *İtkân*, I, 85.

⁵⁶ Suyûtî, *İtkân*, I, 85.

⁵⁷ Uşmûnî, *Menâr*, s. 4; Dâni, *Muktefâ*, s. 57; Suyûtî, *İtkân*, I, 85.

vakf ve ibtidâ yapılacak yerleri bilmeden okuduklarını müşahede ettiğini belirtmektedir.⁵⁸

İbnu'l-Cezerî (833/1492) ve Kastallânî (923/1517), nefes almanın insanın özelliklerinden olduğunu; bir sureyi ya da kıssayı tek nefeste okumak mümkün olmadığına göre nefes alıp dinlenmek için bir durak/vakf, bunun akabinde de bir başlangıç/ibtidâ yerinin seçiminin zorunlu olduğunu belirtmektedirler. Her iki yerin de manayı bozan ve anlamayı ihlal eden biçimde olmamaları vaz geçilmez bir zorunluluktur. Çünkü kırâat ilmi bunlara dayanmakta; Kur'an'ın i'câzi böylece açığa çıkmakta ve onun manalarına böyle ulaşılmaktadır. Bu yüzden, bunların hoş ve nâhoş olanının bilinmesini temin edecek kanunlara ve ilkelere ihtiyaç vardır. Önemine binâen imamlar da bunları bilmeyi ve öğrenmeyi teşvik etmişlerdir.⁵⁹ Bu anlamda imam İbnu'l-Cezerî, sözünün devamında; "Bizim imamlarımız da kendi şeyhlerinden aynen aldıkları bir gelenek olarak bizi her bir lafızda durdururlar ve parmaklarıyla bunları bize gösterirlerdi." demekte ve imamların icâzet verenlere, vakf ve ibtidâyı öğrenmeden hiç kimseye icâzet vermemelerini şart koştuklarını belirtmektedir.⁶⁰

Vakf ve ibtidâ ilminin özellik ve önemini gösteren dikkat çekici bir başka husus da bu konuda eser vermiş olanların her birinin kurâdan ve nahiv alimi olmasıdır. Kırâat imamı ya da dil alimi olup da bu konudaki telif faaliyetine katılmamış olanı pek azdır.⁶¹

Yukarıdakilerin sonucunu almaya çalışırsak diyebiliriz ki; vakf ve ibtidâ konusu Kur'an'ın hem kırâati/okunuşu hem manasının anlaşılması ve hem de ondan hüküm istinbâtı/çıkarılması bakımından önemlidir. Bu ilim sayesinde bu maksatlara ulaşılır ve müşkilata düşmekten güvende olunur.⁶² Bu maksatlara ulaştıran ya da yardımcı olan bir ilim de elbette önemli olmalıdır.

- Vakf ve İbtidâ İlminin Gayesi

İlk bakışta yalnızca Kur'an kırâati ile ilgili olduğu düşünülen Vakf ve İbtidâ ilminin bağlantıları -ileride konu edileceği üzere- geniştir. Bu bağlantıları da göz önünde bulundurularak hedefi, gayesi şöylece tespit edilebilir: -İster Arapça bilsin ister bilmesin- Kur'an okuyan kimsenin;

1.- çeşitli tefsir vecihlerine, ihtimallerine uygun düşecek;

2.- mananın doğru olmasını sağlayacak; ve

3.- dilin/Arapça'nın doğru kullanımına ve bunu temin eden sarf, nahiv vb. dilbilimleri ve diğer bazı ilimlerin gereklerine uygun düşecek olan duraklarda vakf yapmasını sağlamaktır. Böylece, okuyucu kırâatin tüm maksatlarını bihakkin yerine getirmiş olur. Sonuçta kırâat hiçbir şekilde tefsir vecihlerinin, ihtimallerinin ve dilin münasip bulunan kullanışlarının

⁵⁸ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Evs el-Mukrî, *Kitâbu'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Bölümü, no: 31, v. 3a.

⁵⁹ Bk: İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, I, 224; Suyûtî, *İtkân*, I, 85.

⁶⁰ İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, I, 225.

⁶¹ Dâni, *Muktefâ*, s. 49.

⁶² Bk: Zerkeşi, *Burhân*, I, 339.

dışına çıkmaz; Arapça'nın üslûbuna ve ifade tarzlarına muvafık olur. Uzun vadede de Kur'an'ın okunmasında asil olan maksat hasıl olur: Onu idrak etmek ve kavramak. Kur'an okuyan, ifadenin bitiminde en uygun durakta vakf yapmayı gözettiği gibi ondan sonra da kesinlikle en mükemmel düşecek bir yerden ibtidâ yapmayı becerecektir. Bu ilmin gayeleri arasında bunun temini de yer almaktadır.⁶³

- Vakf ve İbtidâ İlminin Diğer Bazı İlimlerle İlişkisi

Başta kırâât olmak üzere bazı konularda önem arz eden bu ilim diğer bazı ilimlerle karşılıklı ilişki ve etkileşim içerisindedir. Bunlar, olmayınca olmaz bağlantılardır ve büyük öneme sahiptir. Konunun uzmanı alimlerimizden bazılarının konuyla ilgili ifadelerine şöylece yer verelim:

İbn Mucâhid (334/939), tâm vakfı uygulayabilecek, bu ilmin üstesinden gelebilecek, meselelerinin içinden bihakkın çıkabilecek olanların ancak kırâatleri, tefsiri, özet ve ayrıntı olarak kıssaları, Kur'an'ın indiği dili, aynı şekilde fıkıh ilmini de bilen nahivciler olabileceğini ifade etmiş⁶⁴, Uşmûnî de benzer ifadelerle onun görüşüne iştirak etmiştir.⁶⁵

ed-Dânî, konuyla ilgili bilgileri müfessirlerin görüşlerinden, kurrânın ve nahivcilerin eserlerinden elde ettiğini; gerek duyulan yerlerde müsned hadis, tefsir, kırâât, me'ânî ve i'râbı da -fazla uzatmaksızın- ihmal etmediğini⁶⁶ belirtirken konunun ilişkilerini ve kaynaklarını da göstermiş olmaktadır.

ed-Dânî'nin, eseri Muktefâ'da i'râp ve nahiv ile ilgili (617) meseleye yer vermiş olması⁶⁷ Nahnâs'ın bu ilmi Kur'an'ın i'râbının tamamlayıcısı sayması⁶⁸ bu ilimler arasındaki sıkı ilişkiyi belirtmesi açısından önemlidir. Konuyu biraz açacak olursak;

Nahiv ilmini ve ona bağlı olarak değerlendirmeler yapabilmek, bizzat uygulayabilmek bu ilimde icrâsı açısından çok önemlidir.⁶⁹ Mesela; "ملة" ⁷⁰terkibinde "ملة" lafzını iğrâ (teşvik) olarak değerlendiren burada vakf yapar.⁷¹ Fakat mâkablîni/öncesinde geçen başka âmil(ler)i bir yorumla bunda da âmil sayan, başında hazf edilmiş cerr harfi kâf (ك)) var olduğunu takdir eden ve bundan dolayı mansûp (fethalı) okuyan kimse ise onun öncesinde vakf yapmaz.⁷² Keza, muzâf-ı ileyh'i bırakıp muzâf'ta, merfû'u bırakıp onu ref eden âmilde, mansûb'u bırakıp onu nasbedende, ma'tûf'u bırakıp ma'tûf-u 'aleyh'te ...ilh. Sonuç itibarıyla sonrasıyla alakası olan şeylerde alakalı olduğu sonrakinini bırakıp öncesinde vakf yapmak caiz

⁶³ Bk: Dâni, *Muktefâ*, s. 7; İbnu'l-Enbârî, *İdâh*, I, 21 vd.

⁶⁴ İbnu'l-Enbârî, *İdâh*, I, 25;" Nahnâs, *el-Kat*, s. 94; Dâni, *Muktefâ*, s. 58; Zerkeşî, *Burhân*, I, 343; Suyûtî, *İtkân*, I, 89.

⁶⁵ Uşmûnî, *Menâr*, s. 3.

⁶⁶ Dâni, *Muktefâ*, s. 129.

⁶⁷ Dâni, *Muktefâ*, s. 8 ve 15.

⁶⁸ *İdâh*, I, 108.

⁶⁹ Zerkeşî, *Burhân*, I, 344; Suyûtî, *İtkân*, I, 89.

⁷⁰ 22. Hacc, 78.

⁷¹ Suyûtî, *İtkân*, I, 89.

⁷² Uşmûnî, *Menâr*, s. 179; Zerkeşî, *Burhân*, I, 344; Suyûtî, *İtkân*, I, 89.

değildir.⁷³ Bu ilişkilerin sağlıklı olmasını sağlayan, bu disiplini bu yolla destekleyen de nahiv ilmi olmaktadır.

Vakf ve İbtidâ İlminin ilk akla gelen ilgisi Kırâât İlmi'yle olanıdır. Bu itibarla, bu disiplinin gereklerini mükemmel olarak yerine getirebilmek için kırâatlerle ilgili ayrıntılara da incelikleriyle hakim olmak gerekir. Çünkü bir kırâate göre durak olan yer bir diğerine göre durak olmayabilir.⁷⁴ "ويقولون " حَجْرًا " ayet-i kerimesi⁷⁵ hâ harfinin fethasıyla (حَجْرًا) şeklinde okunacak olursa vakf ayetin sonunda tamam olur. Şayet hâ harfinin zammesiyle (حُجْرًا) okunacak olursa o takdirde bu kelimedede vakf yapılmalıdır. Çünkü Araplardan birisi, başına bir bela geldiğinde ("Yapma, etme, kıyma; Senden Allah'a sığınırım." vb. anlamlarına gelmek üzere) "حُجْرًا" derdi. Ayetin bütününde anlatılan olay bağlamında kendilerine böyle diyerek istimdat eyleyen kafirlere meleklerce denilir ki: "Burada - Âhîret'te- Dünya'da korunduğunuz gibi korunmanız söz konusu değildir. Kıyamet gününde Allah kafirlere bunu haram kılmıştır (محجوراً)."⁷⁶

Tefsir ilminin ayrıntılarına ve inceliklerine vâkîf olmak da bu konunun gerekleri arasındadır. Mesela; "فإنها محرمة عليهم أربعين سنة" ayetin⁷⁷ burasında vakf yapılırsa, ayette sözü edilen topluluğun o şehirden mahrumiyet süresinin (40 yıl) olduğu anlamı çıkar. Şayet ayetin "فإنها محرمة عليهم" bölümünde vakf yapılacak olsa onların mahrumiyetinin ebedî olduğu anlamı çıkar. Halbuki "şaşkın şaşkın dolaşmaları"nın süresi (40 yıl)dir. Burada da tefsir ilmi ve onun yan disiplinlerine başvurularak doğru olan bilgiye uygun vakf yapılır.⁷⁸

Fıkıh/İslam Hukuku İlmi'ni bilmek de vakf ve ibtidâyı sağlıklı icra etmek için gereklidir. Nekzâvî (683/1284) ve bazı alimler böyle düşünmüşlerdir. Çünkü yerine göre, meşhur fıkıh imamlarının görüşlerini bilmek vakf ve ibtidâ konusunda destek olur. Zira Kur'an'da öyle yerler var ki, bir mezhebe göre orada vakf yapmak gerekli iken bir başkasına göre gerekli değildir.⁷⁹ Bundan dolayıdır ki, günahsız birine zina iftirası atmış olan birisinin şahitliğini -tövbe etmiş de olsa- asla kabul edilmeyeceği görüşünde olanlara göre vakıf "ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا" ayetinin⁸⁰ burasında yapılır; aksi görüştekilere göre ise vakıf, takip eden ayetin sonunda olmalı; iki ayet vasledilerek/ulanarak okunmalıdır.⁸¹

⁷³ Dâni, *Muktefâ*, s. 58; ayrıntı için bk: Zerkeşi, *Burhân*, I, 355 vdd.

⁷⁴ Suyûtî, *İtkân*, I, 89.

⁷⁵ 25. Furkân, 22.

⁷⁶ Dâni, *Muktefâ*, s. 58; Zerkeşi, *Burhân*, I, 345; ayrıntı için bk: Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'an*, Dâru'l-Kâtibi'l-'Arabî, Mısır-1387/1967, XIII, 20. Not: Zamme ile okuyuş şekli el-Hasen ve Ebû Racâ'nın kırâatidir. Furkân, 22. ayetin meâli: "Melekleri göreceklere gün, işte o gün mücrimlere (inanmayanlara) asla müjde yoktur. (Melekler onlara) "Yasak (müjde size) yasak!" diyeceklerdir."

⁷⁷ 5. Mâlde, 26.

⁷⁸ Dâni, *Muktefâ*, s. 58; Zerkeşi, *Burhân*, I, 345.

⁷⁹ Suyûtî, *İtkân*, I, 89.

⁸⁰ 24. Nûr, 4.

⁸¹ Zerkeşi, *Burhân*, I, 343, ayrıntı için bk: Nahhâs, *el-Kat'*, s. 94.

Vakf ve ibtidâ'nın sağlıklı olabilmesi için Kur'an metninde anlam bütünlüğünün olduğu yerleri bilmek de önemlidir. Gerçi müteahhiründen bazıları, Ümmü Seleme (ra)'dan nakledilen Nebi (as)'ın her ayette vakf yaparak okuduğu şeklindeki habere istinaden mananın tamamlanmasının esas alınmasına karşı çıkmışlar; her hali karda ayet başlarında vakf yapmak sünnet ve evlâ görmüşler ise de kurrâ'nın çoğunluğu manayı ön planda tutmuşlar, vakf ve ibtidâ yapmak için anlamın ve maksadın tamamlandığı yeri -ayet bitimi (fâsıla) olsun olmasın- gözetmişlerdir.⁸²

C - Vakıfların Kategorik Olarak Tasnifi

İmamlar, Kur'an okunurken vakf yapılacak durakları ve bunların çeşitlerini tesbit etmede ve bunları isimlendirmede farklı yöntemler benimsemişler; telif ettikleri uzun ya da kısa eserlerde konuyu işlerken kimisi nahivcilerin görüşlerine ağırlık vermiş; kimisi kurrâdan yapılan nakilleri tercih etmiş; bazıları mevcut görüş ve rivayetleri de göz önünde bulundurarak yaptığı kişisel istinbatlarını esas almış; konuyla ilgili birikimi değerlendirenler olmuş; mutlak olarak fâsılalarda vakf yapmak suretiyle Sünnet'e uymayı tercih edenler olmuştur. Ortalıkta genel-geçer bir yöntem bulunmadığından her birinin tesbit ve isimlendirmesi kendisine göre olmuş; bu durumda da konunun tümüne şamil standart bir terminoloji oluşmamıştır. Hatta öyle olmuş ki, mesela İbnu'l-Enbârî vakf çeşitlerini sıralarken bir yerde tâm, kâfi ve kabîh adlarını kullanmış; bir başka yerde ise kâfi terimi yerine hasen-terimini kullanmıştır.⁸³

Bu çalışmaların bir kısmı tüm Kur'an'a şamil sistem oluştururken bazıları maksât ve kapsam itibarıyla sınırlı kalmış; bazıları arasında bir şekilde ortak ve benzer görünen bir terminoloji oluşmuş, kimilerinin terimleri bireysel kalmıştır. Bu hususları göz önünde bulundurarak baktığımızda aşağıdaki tabloyu görebiliriz:

I. Vakıfların İhatalı/Kapsamlı Tasnifi

Bu başlık altında geçen vakf olgusu Kur'an'ın tümüne şamil olan, tümü için söz konusu olan türlerdir. Alimler, tüm Kur'an'ı ayet ayet, kelime kelime bu maksatla irdeleyerek çeşitlerini tesbit etmişlerdir. Bu kategoriye önce iki kısma ayırabiliriz:

a- İzdırârî Vakf:

Okuyanın, mananın tamam olmasını gözetmeksizin, yapmak zorunda kaldığı zorunlu vakıftır. Buna da sadece nefes kesilmesi sebep olmaktadır. Bu durum da belli bir yere/yerlere özgü değildir; nefes nerede kesilirse orada vakf yapılmak suretiyle ızdırârî vakf oluşmuş olur. Sonuç itibarıyla

⁸² Bk: Dâni, *Muktefâ*, s. 59.

⁸³ Bk: Uşmûnî, *Menâr*, s. 6; Zerkeşî, *Burhân*, I, 354; 'Alemuddîn Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Abdissamed es-Sehâvî, *Alemu'l-İhtidâ fî-Ma'rifeti'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, thk: Ali Huseyn el-Bevvâb, Mektebetu't-Turâs, Mekke-t.y. (Müellifin "*Cemâlu'l-Kurrâ*" ve "*Kemâlu'l-İkrâ*"sının da bulunduğu bir serinin içerisinde 10. kitap olarak neşredilmiş.), s. 552. (Not: Nihat Temel, "*Vakf ve İbtidâ*", s. 35"te bu müellif ve eser adını hataen "İlmüddîn..., İlmü'l-İhtidâ!..." olarak vermiştir.)

"kabîh vakf" olarak adlandırılan çeşidi intaç eder. Anlamın oluşmaması ya da fâsit bir manayı ortaya çıkaracağı için yapılması caiz görülmemiştir. Bunun hükümleri ve kelimelerde nasıl vakf yapılacağı, konunun bütünlüğü içerisinde ortaya çıkmaktadır. Ancak, mesela imam Hazma (156/772)'nin kırâatinde, ortasında veya sonunda hemze bulunan her bir kelimedede hemzeyi teshîl etmek istediğinde -mananın tamam olmadığını bir şekilde ihsas eyleyerek⁸⁴- vakf yaptığı, dahası muzâf-ı ileyh'ten ayırıp muzâf'ta vakf yaptığı vs. rivayet edilmektedir.⁸⁵

b- İhtiyârî Vakf:

Sözün iki parçası arasında sıradan bir ayırmaya göre değil de tercihe, seçime bağlı olarak yapılan vakf çeşididir. Bir diğer ifadeyle, ibarenin/anlatımın sona ermesi sebebiyle yapılan vakıftır. Bu da mananın tamam olmasına dayanır. Mutlak ifade olarak vakıf adı geçince akla gelen, kastedilen de bu olmaktadır. Üstün bulunan tür budur; bakış açısına bağlı olarak taksimi yapılan da budur.⁸⁶

İmamların kaba hatlarla ya da ince hat ve ayrıntılarla bakışına göre vakf çeşitlerin sayısı değişmektedir:

Câiz olan ve câiz olmayan vakıf olmak üzere ikiye ayıranlar olmuştur.⁸⁷

Sözün iki parçası arasındaki alakaya göre tâm vakıf ve nâkıs vakıf olarak ayıran da olmuştur.⁸⁸

Bazıları da ikili taksimi tâm vakıf ve kabîh vakıf olarak yapmışlardır.⁸⁹

İbnu'l-Enbârî ve Sehâvî'ye göre ise vakıflar tâm, hasen ve kabîh olmak üzere üç çeşittir.⁹⁰

Bazıları da tâm, kâfî ve kabîh vakıf olmak üzere üç çeşit olarak tesbit etmişlerdir.⁹¹

en-Nahhâs vakıfları tâm vakıf, kâfî vakıf ve sâlih vakıf şeklinde üç gruba ayırmıştır.⁹²

⁸⁴ Ayrıntı için bk: Zerkeşî, *Burhân*, I, 359.

⁸⁵ Bk: Zerkeşî, *Burhân*, I, 359; İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, I, 225; Suyûtî, *İtkân*, I, 87.

⁸⁶ Bk: Aynı eserler, aynı yerler.

⁸⁷ Ahmed Hattâb el-'Umer, "*Mukaddime fî'l-Vakf ve'l-İbtidâ*", *Âdâbu'r-Râfideyn*, c. VIII, Musul-1977, s. 169 (en-Nekzâvî, *el-İktidâ fî'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, v. 8'den naklen.)

⁸⁸ Bk: Zerkeşî, *Burhân*, I, 360.

⁸⁹ Dâni, *Muktefâ*, s. 138; Zerkeşî, *Burhân*, I, 350.

⁹⁰ İbnu'l-Enbârî, *İdâh*, I, 108; Uşmûnî, *Menâr*, s. 6; Dâni, *Muktefâ*, s. 138.

⁹¹ Ensârî, *Maksad*, s. 3; Zerkeşî, *Burhân*, I, 350.

⁹² Nahhâs, *el-Kat'*, s. 74.

Kurrâ'nın çoğunluğuna nisbet edilen taksimde ise vakıflar dört çeşittir: muhtâr da denilen tâm vakıf; câiz olarak da adlandırılan kâfi vakıf; mefhûm ismi de verilen hasen vakıf ve metrûk de denilen kabîh vakıf.⁹³

Mekke kırâat imamlarından Kavvâs (240/854)'ın, biz nefesimiz kesildiği yerde vakf yapardık, dediğini kendi şeyhlerinden Ebû'l-Feth Fâris b. Ahmed (401/1010)'den nakleden ed-Dânî, bu dörtlü taksimi en isabetli kategorik ayırım olarak nitelendirmektedir. Ona göre, kıssa ya da ibare/pasaj uzun olursa okuyan kimse tâm veya kâfi vakf yapamayacağına göre, kendisine bir kolaylık olmak üzere hasen vakf yapar. Bu da Sünnet ve Arapça açısından bir sıkıntıya, bir arızaya sebep olmaz.⁹⁴

Sahâvî ve Zerkeşî tâm vakıf ve şebîhi (benzeri), nâkis vakıf ve şebîhi, hasen vakıf ve şebîhi, kabîh vakıf ve şebîhi, şeklindeki sekizli taksimi Cümhûr'a nisbet etmişler, Uşmûnî ve Suyûtî de "Tenzîl'de vakıf sekiz çeşittir, diyen de olmuştur." şeklinde bir ifadeyle bu sekizli ayırımı vermiştir.⁹⁵

Ensârî tâm vakıf, hasen vakıf, kâfi vakıf, sâlih vakıf, mefhûm vakıf, câiz vakıf, beyân vakfı ve kabîh vakıf şeklindeki sekizli taksimi tercih etmektedir.⁹⁶

Uşmûnî de vakıfları tâm ve etemm; kâfi ve ekfâ, hasen ve ahsen, sâlih ve aslah, kabîh ve akbah şeklinde derecelendirdikten sonra aralarındaki farklılığa kısaca deyinmiş ve bir de beyân vakfını eklemiştir; böylece onun taksimi onbir çeşide ulaşmıştır.⁹⁷

İhtiyârî Vakfta Ortak Özellik Arzeden Vakf Çeşitleri

Her ne kadar bazılarınca, ortak bir yöntem bulunmadığından ortak bir terminoloji oluşturulamadığı ifade edilmekteyse de manayı esas alan kategorik ayırmalarda aynı içeriğe farklı isimler verilmesi; mesela tâm vakfa muhtâr⁹⁸, kâfi'ye sâlih, mefhûm ya da câiz⁹⁹, hasen'e sâlih¹⁰⁰ ve kabîh'e de zaruret vakfı¹⁰¹ veya metrûk vakfı¹⁰² denilmesi; ayrı isimlere rağmen muhtevada ortak zemin bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Bazen de alt ve üst dereceler, ara terimler oluşmuştur. Bu kadar geniş bir coğrafyada yapılan çalışmalarda yine de muhtevadaki ortak tesbitler önemli olmalıdır. Bu başlık altında sözü edilecek olanlar da, terimlerin kapsamları hususunda imamlar arasında benzerlik ve yakınlık bulunan vakflardır. Zaten imamlar

⁹³ Uşmûnî, *Menâr*, s. 6; Ensârî, *Maksad*, s. 3; Dâni, *Muktefâ*, s. 138; Sehâvî, *Alemu'l-İhtidâ*, s. 563; Zerkeşî, *Burhân*, I, 350. Not: Her ne kadar bu dörtlü tasnif çoğunluğun kabulüne mazhar olmuş ise de -muhTemel, *Vakf ve İbtidâen* içerik, mukabilindeki isimle aynı olmakla birlikte- terim adlar farklılık gösterebilmektedir. Mesela Nahhâs, "hasen" terimi yerine "sâlih"i kullanmaktadır. Bk: Nahhâs, *el-Kat*, s. 74.

⁹⁴ Dâni, *Muktefâ*, s. 139.

⁹⁵ Bk: Sehâvî, *Alemu'l-İhtidâ*, II, 552; Zerkeşî, *Burhân*, I, 354; Uşmûnî, *Menâr*, s. 6; Suyûtî, *İtkân*, I, 87.

⁹⁶ Ensârî, *Maksad*, s. 3.

⁹⁷ Uşmûnî, *Menâr*, s. 6.

⁹⁸ Sehâvî, *Alemu'l-İhtidâ*, s. 563.

⁹⁹ Aynı eser, aynı yer.

¹⁰⁰ Dâni, *Muktefâ*, s. 145.

¹⁰¹ Dâni, *Muktefâ*, s. 148.

¹⁰² Dâni, *Muktefâ*, s. 138.

rın çoğunluğunun kabulünü kazanmış vakf çeşitleri olarak da kaynaklarda bunlar verilmiştir. Bu çeşitleri şöyle sıralayabiliriz:

I. Tâ'm Vakf

Kendisinden sonraki ile lafız ilişkisi de mana ilişkisi de bulunmayan bir kelamın bitiminde yapılan vakıftır. Söz, lafız olarak da mana itibarıyla da kesin olarak tamamlanmış olduğundan bu adı almıştır. Buna "muhtâr vakf" da denilmiştir.¹⁰³ Burada vakf yapmak da sonrası ile ibtidâ yapmak da fevkalade yerindedir. Mesela, "وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُقْلِحُونَ"¹⁰⁴ bitiminde vakf yapmak gibi.¹⁰⁵

Tâ'm vakf çeşidi kendi içerisinde, aralarındaki çok ince farklılıklardan dolayı derece farkı arz edebilmektedir. Nitekim imamlar da alt ve üst derceler tesbit ederek buna dikkat çekmişlerdir: Yukarıda zikri geçen (2. Bakara, 5.) ayeti etemm (daha da tâ'm, üst düzeyde tâ'm)dir; çünkü müminlerin anlatımı bununla bitiyor, sonrasında da kafirlerin anlatımı başlıyor. Duraktan sonraki kısmın, öncesi ile hiçbir alakası da bulunmamaktadır.¹⁰⁶

Ama mesela, Fâtiha suresinde "إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ"¹⁰⁷ ayetindeki vakıf da tâ'm'dır. Allah Teâlâ'ya senânın son noktası olması hasebiyle sonrasında bağımsızdır. Ancak bu ayet de bir sonraki de mütekellimden/I. şahıstan sadır olup muhataba/II. şahsa yönelik olması hasebiyle yine de öncekinin sonrakiyle anlam alakası bulunmaktadır. Bu haysiyetle bu ve benzeri yerlerde yapılacak vakfa bazıları "şebih bi't-tâm" (tâm vakfa benzeyen) demişlerdir.¹⁰⁸

Suyûtî, maksut manayı ifade etmede ve açığa çıkarmada sonrasında bağımsızlığı son derece güçlü olanının da mevcut olduğunu; bunun da Secâvendî'nin "lâzım vakıf" adını verdiği çeşit olduğunu söylemektedir.¹⁰⁹

Tâ'm vakıf, genelde ayet sonlarında olur. Mesela, "وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُقْلِحُونَ"¹¹⁰ ifadesinde yapılan vakıf tâ'mdir; "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا"¹¹¹ ayet başından da ibtidâ yapılır.¹¹²

Bazen ayetin sonuna (fâsıla) ulaşmadan da olabilir. Mesela, "وجعلوا... أئمة" bölümünde¹¹³ yapılan vakıf tâ'mdir; çünkü burası Belkis'in sözünün sonudur. Halbuki ayetin fâsılası "وكذلك يفعلون" şeklindedir.¹¹⁴

¹⁰³ Bk: Sehâvî, *Alemu'l-İhtidâ*, II, 563.

¹⁰⁴ 2. Bakara, 5.

¹⁰⁵ İbnu'l-Enbârî, *İdâh*, I, 149; Dâni, *Muktefâ*, s. 141; Sehâvî, *Alemu'l-İhtidâ*, II, 563; Ensârî, *Maksad*, s. 3; Uşmûnî, *Menâr*, s. 6; İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, I, 226; Zerkeşî, *Burhân*, I, 351, 353; Suyûtî, *İtkân*, I, 87; Ahmed Hattâb, *Mukaddime fi'l-Vakf*, s. 171.

¹⁰⁶ Bk: Ensârî, *Maksad*, s. 3; Suyûtî, *İtkân*, I, 87; İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, I, 227.

¹⁰⁷ 1. Fâtiha, 4.

¹⁰⁸ Bk: Ensârî, *Maksad*, s. 3; Suyûtî, *İtkân*, I, 87; İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, I, 227.

¹⁰⁹ Suyûtî, *İtkân*, I, 87.

¹¹⁰ 2. Bakara, 5.

¹¹¹ 2. Bakara, 6.

¹¹² Dâni, *Muktefâ*, s. 141; Uşmûnî, *Menâr*, s. 6; Zerkeşî, *Burhân*, I, 351; İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, I, 226.

Yerine göre önceki ayetin fâsılasından sonraki bir kelimedede olabilir. Mesela, "وَأَنْتُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِمْ مُصْبِحِينَ وَبِاللَّيْلِ" kısmında¹¹⁵ yapılan vakıf böyledir. Önceki ayetin fâsılası "مُصْبِحِينَ" kelimesidir; anlama bağlı olarak vakıf "وَبِاللَّيْلِ" ifadesiyle tâm olmaktadır; anlam olarak (بِالصُّبْحِ وَبِاللَّيْلِ) takdirindedir.¹¹⁶

Kıssaların tamamlandığı duraklar tâm vakıftır. Ancak her zaman kısas sonu şartı aranmaz. Çünkü bazen ayetler sure sonuna kadar tek kısas olsa bile kendi içerisinde tâm vakıf olan duraklar bulunabilir. Nitekim ayet bütünlüğü içerisinde "مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ"¹¹⁷ kısmı kendi arasında "mübtedâ-haber" ilişkisiyle tam bir sözdür ve sonundaki vakıf da tâmdir.¹¹⁸

II. Kâfî Vakıf

Sonrasından lafız, ibare olarak bağımsız; ancak anlam itibarıyla bir şekilde ilgili olan kelamın sonunda yapılan vakıftır. Burada vakıf yapmak da sonrası ile ibtidâ yapmak da uygundur. Mesela, ilgili ayetin "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ" kısmında vakıf yapıp sonrası ile ibtidâ yapmak böyledir.¹²⁰ Çünkü ayetin bu kadarlık kısmı, gramer olarak gerekli unsurları mevcut olan bağımsız bir sözdür. Ancak anlam bakımından sonraki kısım ile ilgilidir.

Bu tür vakfa "kâfî" denilmesinin gerekçesi, vakıf yapılan duraktan önceki kelam da sonrasındaki de müstakil olup bir anlam için kendi içerisinde yeterli olmalarıdır; birbirlerini kayıtlıca değildirdirler.¹²¹ Vakf yapılan duraktan sonraki kısımda bulunan zamir(ler)in, duraktan öncesine râcî' olması da vakf yapmaya engel teşkil etmez; tâm ve kâfî vakf türünün tümünde durum aynıdır.¹²²

Kâfî vakfın kendi türü içindeki üst derecesi "ekfâ vakf (üst seviyede yeterli)" olmaktadır. "فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا" da yapılan vakf kâfî; ancak burayı vasledip (okuyarak devam edip) "فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا" ibaresi¹²³ bitiminde yapılan vakf ekfâ olmaktadır.¹²⁴

¹¹³ 27. Neml, 34.

¹¹⁴ Dâni, *Muktefâ*, ş. 141; Uşmûnî, *Menâr*, s. 6; Zerkeşî, *Burhân*, I, 351; İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, I, 227.

¹¹⁵ 37. Sâffât, 137-138.

¹¹⁶ Zerkeşî, *Burhân*, I, 351; İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, I, 227; Ensârî, *Maksad*, s. 3. 48. Feth, 29.

¹¹⁷ Feth, 29.

¹¹⁸ Uşmûnî, *Menâr*, s. 7; Ensârî, *Maksad*, s. 3. Not: Zerkeşî, hizb'leri, nisf'ları, rubu'ları, hums'lar, aşr'ları vs. tâm vakıf olarak değerlendiriyor ise de bunların tümü için aynı şeyi söylemek zordur; tartışıp değerlendirmek gerekir. Bk: Zerkeşî, *Burhân*, I, 351.

¹¹⁹ 4. Nisâ, 23.

¹²⁰ Dâni, *Muktefâ*, s. 143; Sehâvî, *Alemu'l-İhtidâ*, II, 563; Ensârî, *Maksad*, s. 3; Uşmûnî, *Menâr*, s. 7; Zerkeşî, *Burhân*, I, 352; İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, I, 226; Suyûtî, *İtkân*, I, 87; Ahmed Hattâb, *Mukaddime fî'l-Vakf*, s. 171.

¹²¹ Uşmûnî, *Menâr*, s. 7; İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, I, 226; Sehâvî, *Alemu'l-İhtidâ*, II, 563; Ahmed Hattâb, *Mukaddime fî'l-Vakf*, s. 171.

¹²² Ayrıntı için bk: Uşmûnî, *Menâr*, s. 7.

¹²³ 2. Bâkara, 10.

¹²⁴ Dâni, *Muktefâ*, ş. 144; Suyûtî, *İtkân*, I, 87; İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, I, 226. Daha fazla misal için bk: 228.

İbnu'l-Cezerî, kâfi vakfın fâsılalarda da fâsıllar dışındaki yerlerde de bulunabileceğini belirtmiştir.¹²⁵

Bu evsaftaki vakfa kâfi yerine sâlih, mefhûm ve câiz vakf isimleri verildiği de olmuştur.¹²⁶

III. Hasen Vakf

Hasen vakf, maksat ve mananın tamamlanmış, bir anlam bütünlüğü oluşmuş bulunmasından dolayı vakf yapmak güzel olan; ancak aralarında ki lafız (i'râp) ve mana ilişkisinden dolayı sonrası ile ibtidâ yapmak güzel olmayan vakıftır.¹²⁷ Kendisinde vakf yapmak güzel olan; fakat aralarındaki lafzî alakadan dolayı sonrası ile sonrası ile ibtidâ yapmak güzel olmayan vakıftır.¹²⁸ diye tarif de edilmiştir.

Mesela, "الْحَمْدُ لِلَّهِ" ibaresinde¹²⁹ vakf yapmak, tam bir anlam ifade ediyor olması hasebiyle güzeldir. Ancak, "رَبِّ الْعَالَمِينَ" ile ibtidâ yapmak, öncesiyle olan lafzî (i'râbî) ilişkiden dolayı güzel (hasen) değildir. "الرحمن الرحيم" ayeti ile "مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ" ayeti¹³⁰ arasında vakf yapmak da böyledir. Çünkü bunlardan her biri öncesine tâbi olarak mecrûrdur. Bu pozisyonda mecrûr olan bir lafızla ibtidâ yapmak ise hasen değil kabîh olur.¹³¹ Ancak fâsıla olması halinde kırâat imamlarının çoğuna göre vakf yapılabilir. Çünkü, Hz. Peygamber'in fâsılalarda vakf yaptığına dair Ümmü Seleme'den gelen rivayete göre bu sünnettir.¹³² Ebû Amr ed-Dânî'nin, bizzat durak oldukları gerekçesiyle fâsılalarda vakf yapmaktan hoşlandığı nakledilmiştir.¹³³

Bu tür "sâlih vakf" olarak da adlandırılır. Şöyle ki; okuyan kimse, nefesinin kesilmesi sebebiyle her yerde tâm ya da kâfi derecesinde vakf yapmaya imkan bulamaz.¹³⁴ O zaman bu vakf türünü uygular.

IV. Kabîh Vakf

Metrûk vakf da denilen¹³⁵ kabîh vakf, mananın tamam olmadığı bir yerde vakf yapıp sonrası ile de ibtidâ yapıp kırâate devam etmek suretiyle oluşan vakftir.¹³⁶

¹²⁵ İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, I, 228. Ayrıntı için bk: Dâni, *Muktefâ*, s. 143; Zerkeşi, *Burhân*, I, 352.

¹²⁶ Sehâvî, *Alemu'l-İhtidâ*, II, 563. Not: Ancak Ensârî, bunları ayrı misallerle açıklamaya çalışarak farklı türler olarak göstermektedir. Bk: Ensârî, *Maksad*, s. 3.

¹²⁷ İbnu'l-Enbârî, *İdâh*, I, 150; Dâni, *Muktefâ*, s. 145; Sehâvî, *Alemu'l-İhtidâ*, II, 564; Ensârî, *Maksad*, s. 3; Uşmûnî, *Menâr*, s. 7; İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, I, 226; Zerkeşi, *Burhân*, I, 352; Suyûtî, *İtkân*, I, 87.

¹²⁸ Ahmed Hattâb, *Mukaddime fi'l-Vakf*, s. 171.

¹²⁹ 1. Fâtiha, 1.

¹³⁰ 1. Fâtiha, 2, 3.

¹³¹ İbnu'l-Enbârî, *İdâh*, I, 150; Dâni, *Muktefâ*, s. 145; Uşmûnî, *Menâr*, s. 7; Zerkeşi, *Burhân*, I, 352.

¹³² Uşmûnî, *Menâr*, s. 7; İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, I, 226, 228; Suyûtî, *İtkân*, I, 87.

¹³³ Dâni, *Muktefâ*, s. 146; Sehâvî, *Alemu'l-İhtidâ*, II, 564. Ayrıntılı misaller için bk: Dâni, *Muktefâ*, s. 145 vdd.

¹³⁴ Dâni, *Muktefâ*, s. 145.

¹³⁵ Dâni, *Muktefâ*, s. 138.

Buna bu ismin verilmesi, hiç bir mana oluşturmadan yapılan bir vakf olmasından; diğer bir ifadeyle, mananın eksik olmasından dolayıdır. Mesela, "بِسْمِ" veya "الْحَمْدُ" ya da "صِرَاطَ الَّذِينَ" deyip vakf yapmak, hiçbir anlam oluşturmayacağından kabîh'tir.¹³⁷ Ayrıca bunda bir yasağa, bir hataya düşme endişesi de vardır.¹³⁸

Gerek lafız/i'râb gerek mana itibarıyla birbiriyle alakalı olan sözleri birbirinden ayırarak yapılan vakflar bu kategoriye dahildir.¹³⁹ Ancak sıfat-mavsûf, bedel-mubdel minh vb böylesi ilişkileri olan. bazı terkipler fâsıllarla birbirinden ayrılmışsa, diğer bir ifadeyle fâsılanın her bir tarafı müstakil ayet teşkil ediyorsa, Hz. Peygamber'in her bir ayette vakf yaparak okuduğu rivayetine istinaden, kabîh vakf olmaz.¹⁴⁰

Yapılan kabîh vakf, hatalı bir anlam oluşmasına sebep olursa akbah (çok kabîh, daha da kabîh) olur. Mesela, "وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ"¹⁴¹ şeklinde yapılan bir vakf, "sanki ebeveyn, kız evlatla mirasta yarım ortak kılındığı" vehmini vereceğinden "akbah" olmuştur.¹⁴²

Maksut manayı değiştireni de "akbah" olur. "لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا" "يُؤْخَذُ بِكَبَابِقٍ" ile ip kirâatı sürdürmek böyledir.¹⁴⁴

Allah Teâlâ'nın -itikad ve amel olarak- hiç de muradı olmayan bir manayı vehmettiren vakf da akbah olur. "لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ" şeklinde¹⁴⁶, "إِنْ" ifadesinin sonunda yapılan vakflar böyledir.¹⁴⁷

Kabîh vakfın kabîh'lik sebebi olarak öne çıkan illet, kasıtlı olarak böylesi bir yerde vakf yapıp sonrasıyla da ibtidâ yaparak okumayı sürdürmektir. Mananın bozulmasını intaç edecek bir yeri, herhangi bir zaruret olmasızın, bilerek ve isteyerek durak edip vakf yapmak caiz değildir. Konunun ehli olan tüm alimler bunu yasaklamışlardır.¹⁴⁸ Çünkü böylesi bir vakfta -yerine göre- hükümlerin geçersiz kılınması; parçalarını uygun olmayacak şekilde birbirinden ayırarak Allah Kelâmının bütünlüğünü bozma; O'na iftira etme ve O'nu tanımama vb. gibi çirkinlikler ortaya çıkarmak sonucu dinden çıkma ve kafir olma tehlikesi gündeme gelmektedir.¹⁴⁹

¹³⁶ İbnu'l-Enbârî, *İdâh*, I, 150; Dâni, *Muktefâ*, s. 148; Ensârî, *Maksad*, s. 3; Uşmûnî, *Menâr*, s. 8 vd; İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, I, 229; Zerkeşî, *Burhân*, I, 352; Suyûtî, *İtkân*, I, 87.

¹³⁷ Dâni, *Muktefâ*, s. 148; Sehâvî, *Alemu'l-İhtidâ*, II, 564; Zerkeşî, *Burhân*, I, 352; Suyûtî, *İtkân*, I, 87.

¹³⁸ Ensârî, *Maksad*, s. 3.

¹³⁹ Ayrıntı için bk: *Muktefâ*, s. 149 vd.

¹⁴⁰ Krş: İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, I, 226.

¹⁴¹ 4. Nisâ', 11.

¹⁴² Sehâvî, *Alemu'l-İhtidâ*, II, 565, Suyûtî, *İtkân*, I, 87. Bk: İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, I, 229.

¹⁴³ 5. Mâide, 17.

¹⁴⁴ Sehâvî, *Alemu'l-İhtidâ*, II, 565; Dâni, *Muktefâ*, 149; Zerkeşî, *Burhân*, I, 352.

¹⁴⁵ 4. Nisâ', 43.

¹⁴⁶ Uşmûnî, *Menâr*, s. 7; bk: İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, I, 229.

¹⁴⁷ 22. Hacc, 18.

¹⁴⁸ Dâni, *Muktefâ*, s. 148; İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, I, 226.

¹⁴⁹ Dâni, *Muktefâ*, s. 149 vdd.

Alimler genel olarak, bilerek ve ortaya çıkan bozuk, çarpık, yanlış anlama inanarak kabîh vakfı icra edenin kafir olacağına kanidirler Ancak, kasıtlı olmaksızın ve manasına da inanmadan bu vakfı yapanın tekfir edilmesi noktasında düşünmek gerektiğini söylerler: Eğer böyle yanlış bir itikada sahip ise -ister vakf yapsın ister yapmasın- zaten kafirdir; bu durumda okuyan da dinleyen de müsavidir, ikisi de kafirdir. Fakat müslüman dînen zorunlu olarak bilinen bir şeyi inkar etmedikçe dinden çıkmaz. Bu itibarla, itikad olmaksızın, inanmaksızın yapılan bu vakf bir hatadır; manasını bilmiyorsa -alimlerin ittifakıyla- bir mahzur teşkil etmez. Manasını biliyor da olsa, inanmayıp sadece sözü sahibinden naklediyor olacağından, kendisine bir sakınca yoktur.¹⁵⁰

Sonuç olarak, anlam olarak fasıl etmenin/ayırarak okumanın uygun olmadığı bir yerde nefesi daralıp vb. zoraki vakf yapan için münasip olan, geriye dönüp anlam olarak uygun olacak bir yerden isti'nâf eyleyerek/yeniden başlayarak kırâati tamamlamaktır; böylece yaptığı vakf caiz olmuş olur.¹⁵¹ Yukarıda "ızdırârî vakf" olarak geçmiş olan bu vakfa ed-Dânî, nefes yetmediğinden olabileceğinden "zaruret vakfı" adını da vermektedir.¹⁵²

İhtiyârî Vakf Tasnifinde Münferit Kalan Vakf Çeşitleri

Bu kategoriye dahil edilebileceği kanaatinde olduğumuz türler, tüm Kur'an'a şamil olarak sistemleştirilip uygulanmış olmakla birlikte bu terimleri koyan imama özgü kalmış; -en azından bazıları- yukarıda zikri geçen, cumhûra nisbet edilen ortak terminoloji arasında yer almamış, -belki de aralarında tedahül ve benzerlik bulunmakla birlikte- müştereklik arz eden bu türlerden bir şekilde ayrı kalmış olanlardır. Bunların esas karakteristik özelliği ve orijinal tarafı, bu başlık altında anılan imamların tercih ettikleri taksimde/tasnifte her bir vakf çeşidi için bir harfî alâmet, işaret olarak ihdas etmiş ve bunu da mushafta kullanmış olmalarıdır.

1.) İbn Evs, Ebū Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Evs el-Mukrî (341/952)

İbn Evs'in vakf ve ibtidâ sisteminde vakflar üç çeşittir ve o, bunları yerlerinde bir alâmetle, işaretle açıklayacağını ifade etmiştir¹⁵³:

a. Hasen-i Hafif Vakf: Okuyanın onda sükutu/susmayı uzatmasını diye zikrettiğini belirttiği ve işareti de noktasız hâ (ح) harfî olan¹⁵⁴ bu çeşidin ekseriya ayetlerin ortasında geldiğini söylemektedir.¹⁵⁵

b. Kâfî Vakf: Tâmm vakfa yakın olduğunu belirttiği bu çeşidin işareti kâf (ك) harfidir.¹⁵⁶ Bu vakf ayetlerin sonlarında bulunur ve hasen-i hafif vakf bundan sonra gelir.¹⁵⁷

¹⁵⁰ Ayrıntı için bk: Uşmûnî, *Menâr*, s. 9; Zerkeşî, *Burhân*, I, 353.

¹⁵¹ Bk: Aynı eserler, aynı yerler.

¹⁵² Dâni, *Muktefâ*, s. 148. Not: Kabîh vakfin cari olduğu yerleri imamlar tesbit etmişlerdir. Örnek olarak bk: İbnü'l-Enbârî, *İdâh*, I, 116 vdd.

¹⁵³ İbn Evs, el-Vakf, v. 2a.

¹⁵⁴ İbn Evs, el-Vakf, v. 2a.

¹⁵⁵ İbn Evs, el-Vakf, v. 2b.

c. Tâm Vakf: İşareti mîm (م) harfi olan¹⁵⁸ bu vakf da ayetlerin sonunda ve mananın tamam olduğu yerde açık ve aşikardır.¹⁵⁹

İbn Evs, eserini Hz. Osman Mushafı tertibinde hazırlamıştır. Ancak anlaşılın o ki, yaygınlaşıp tesiri sonraki zamanlara kadar ulaşacak derecede bir şöhrete erişememiştir.

2.) Ebû Ca'fer Muhahmed b. Tayfûr el-Ğaznevî es-Secâvendî (560/1164)

Secâvendî'nin ihdas etmiş olduğu beşli vakf sistemi sadece Doğu'da değil Batı'da da yaygın bir hüsn-ü kabul görmüştür.¹⁶⁰ Onun bu beşli sistemini şöyle sıralayabiliriz:

a. Lâzım Vakf

İşareti mîm "م" harfi¹⁶¹ olan bu vakf, maksut olan mananın açığa çıkması için kesinlikle yapılması tercih edilen vakftir. Öyle ki, durağın iki tarafı vasledilerek okunacak olsa mana tamamen değişmektedir. Buna "vâcîp vakf" ismini veren de olmuştur.

"وما هم بمؤمنين..."¹⁶² sonunda vakf yapmak lazımdır. Şayet vakf yapılmayıp "...يُخَادِعُونَ اللَّهَ"¹⁶³ ile vasl edilecek olursa burası "مؤمنين" in sıfatı olduğu vehmedilir. "Allah'ı ve inananları aldatma" cürümü onlardan düşmüş; oyun ve aldatmadan arınmış bir iman onlar için gerçekleşmiş olur. Sanki "ما هو بمؤمن مُخَادِع" (O, oyunbaz, aldatıcı bir mümin değildir.) demek gibi olur.¹⁶⁴ Bu ise kastedilen anlama tamamen aykırıdır.

b. Mutlak Vakf

İşareti tā "ط" harfi olan¹⁶⁵ bu vakf, "اللَّهُ يَجْتَبِي"¹⁶⁶ gibi mübtedâ isim; "يَعْبُدُونَنِي لِأَيْتُرَكُونَ بِي شَيْئًا"¹⁶⁷ şeklinde başta olması gereken fiil; "وَعَدَّ اللَّهُ"¹⁶⁸

¹⁵⁶ İbn Evs, el-Vakf, v. 2a.

¹⁵⁷ İbn Evs, el-Vakf, v. 2b.

¹⁵⁸ İbn Evs, el-Vakf, v. 2a.

¹⁵⁹ İbn Evs, el-Vakf, v. 2b.

¹⁶⁰ Bk: R. Shellheim, "Al-Sadjāwandī, Abū Abd Allah: The Qor'ān Reader", *Ancyclopaedia of the Holy Qor'ān*, Delhi-2000, IV, 1293; R. Paret, "Secāvendī", *İA*, X, 301.

¹⁶¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî, *el-İdāh fî'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrâhîm Efendi Bölümü, no: 71(İE), v. 1b. Not: Diğer nüsha: Darulmesnevi, no: 24 (DM).

¹⁶² 2. Bakara, 8. Not: Ayetin burası "...onlar kesinlikle ve asla mü'min(ler) değildirler." meâlidir.

¹⁶³ 2. Bakara, 9. Not: Ayetin burası "Onlar Allah'ı ve iman edenleri aldatmaya çalışıyorlar..." meâlidir.

¹⁶⁴ İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, I, 232; Suyûtî, *İtkān*, I, 86. "Vâcîp Vakf" terimi için Misalen bk: Sehâvî, *Alemu'l-İhtidâ*, s. 571.

¹⁶⁵ Secâvendî, *el-İdāh fî'l-Vakf* (İE), v. 1b.

¹⁶⁶ 42. Şûrâ, 13. *اللَّهُ يَجْتَبِي* (Allah seçer)

¹⁶⁷ 22. Nûr, 55. *يَعْبُدُونَنِي لِأَيْتُرَكُونَ بِي شَيْئًا* (Onlar beni ibadet ederler ki benim için bir şey bırakmasınlar)

¹⁶⁸ 30. Rûm, 6. *وَعَدَّ اللَّهُ* (Allah saydı)

gibi mahzûf bir âmilin mef'ûlü; "مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ"¹⁶⁹ tarzında şart ismiyle; istifhâm (soru), nefy (olumsuzluk) ile başlayan ifadeler vs. kendisinden sonrasıyla ibtidâ yapmak, hasen (güzel) olan durakta yapılan vakftir. Bunların hiçbirisi de kendilerinden önce gelmiş bir "قَوْل" (demek/söylemek) maddesinin "مَقُول" (söylenmiş sözü) olmamak durumundadırlar.¹⁷⁰

c. Câiz Vakf

İşareti cîm "ج" harfi olan¹⁷¹ bu çeşit, vakf yapılacak olan durağın iki tarafının mücepleri (tabii olarak ortaya çıkan anlamları) birbirine bağlı olduğundan vasl da fasl da caiz olan yerlerde yapılan vakftir. "وَمَا أَنْزَلْنَا مِنْ..."¹⁷² arasındaki yapılan vakf böyledir; "قَبْلِكَ" ile "وَبِالْآخِرَةِ"nin başındaki atıf (bağlaç) vâvı vasl etmeyi gerektirir. Ancak, burada "بِالْآخِرَةِ" mef'ûlünün fiile takdimi/fiilinden önce getirilmesi de nazmı kesmekte ve dolayısıyla vakfı gerektirmektedir.* Bu iki gerekçeden dolayı hem vakf yapmak hem de vasl ederek kırâati sürdürmek caiz olmaktadır.¹⁷³

d. Mucevvez li-Vech Vakf

"...فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ"¹⁷⁴ ile "أُولَئِكَ الَّذِينَ اسْتَرَوْا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ" arasında vakf yapmak gibi; ikinci kısmın başındaki "fâ" harfi tessebbübü (öncekinin sonraki şeye sebep olması, sebeplilik) ve cezâ (cevap) olmayı gerektirir; bu da valsı gerektirmektedir. Ancak, fiil lafzı isti'nâfa uygun düştüğünden bu da vakf için bir vech/imkan ortaya çıkarmaktadır.¹⁷⁵ Bu çeşidin işareti zây "ز" harfidir.¹⁷⁶ Yani, gramer ve anlam olarak bir ilkeye göre vakf yapmak; bir başka ilkeye göre de vasl etmek mümkün olan yerlerde yapılan vakftir. Kapsamlı taksimdeki "kâfi vakf"a benzemektedir.

Burada vakf yapmak caiz olmakla birlikte vasl etmek evlâ/daha uygun görülmüştür.¹⁷⁷

e. Zarûreten Murâhhas Vakf

İşareti sâd "ص" harfi olan¹⁷⁸ bu tür, sonrası öncesinden bağımsız olmayan bir yerde, nefesin kesilmesi ve sözün uzun olması gerekçesiyle

¹⁶⁹ 6. En'âm, 39.

¹⁷⁰ Bk: Suyûtî, *İtkân*, I, 86.

¹⁷¹ Secâvendî, *el-İdâh fî'l-Vakf* (İE), v. 1b.

¹⁷² 2. Bakara, 4.

Ayetin bu kısmının takdiri "وَهُمْ يُوقِنُونَ بِالْآخِرَةِ" şeklindedir.

¹⁷³ Bk: Suyûtî, *İtkân*, I, 86.

¹⁷⁴ 2. Bakara, 86.

¹⁷⁵ Bk: Suyûtî, *İtkân*, I, 86.

¹⁷⁶ Secâvendî, *el-İdâh fî'l-Vakf* (İE), v. 2a.

¹⁷⁷ İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Fazîletleri ve Okunma Kâideleri*, M. Ü. İ. F. V. Yayınları, İstanbul-t.y., s. 383; Nihat Temel, *Kur'ân Kıratında Vakf ve İbtidâ*, M. Ü. İ. F. V. Yayınları, İstanbul-2001, s. 77. Not: Buna kısaca "mucevvez vakf" denilmektedir.

yapılan vakftir. Ancak, vakftan sonrası da anlamlı bir cümle olması hasebiyle geriye dönerek isti'nâf yapılması gerekmez; hemen sonrasıyla ibtidâ yapılabilir. "...وَالسَّمَاءَ بِنَاءً..."¹⁷⁹de vakf yapmak gibi; çünkü devamı olan " وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً..." kavli, fâili mâkabline râci bir zamir olduğundan sözün akışından bağımsız değildir. Ancak şu var ki, kendisi de anlamlı bir söz olmaktadır.¹⁸⁰

f. Câiz Olmayan Vakf

Mübtedâyı okuyup haberi okumama, şart cümlesini okuyup cevap cümlesini okumama vb. şekilde, birbiriyle anlam ve gramer yönünden alakalı olan terkip ve cümlelerin parçaları arasında yapılan vakftir.¹⁸¹ İşareti olan lâ "لا" harfi¹⁸² de zaten olumsuzluk belirtmektedir. İhatalı taksimdeki "kabîh vakf" tarifine uymaktadır.

Cezerî, "İmaamlar, «Şöyle şöyle yerde vakf yapılmaz.» demişlerse bunun anlamı, sonrası ile de ibtidâ yapılmaz demektir. Keza, her nerede vakf yapmaya cevaz vermişlerse sonrası ile de ibtidâyâ cevaz vermişlerdir."¹⁸³ dedikten sonra Secâvendî'nin sıkça kullandığı "لا" işaretine açıklık getiriyor: Ona göre bunun anlamı "Durma!" demektir. Ne var ki, onun bu işareti kullandığı yerlerden çoğunda vakf yapmak, pek çoğunun da sonrası ile ibtidâ yapmak hasendir/güzeldir. Ancak, taklitçilerinden konu hakkında ilim sahibi olmayanlar onun bu işaretinin orada vakfın kabîh olmasını, yani hasen olmamasını; sonrası ile de ibtidâ yapılamamasını gerektirdiğini sanmaktalar. Halbuki böylesi yerlerde onun "لا"dan maksadı, diğer vakflarda olduğu gibi, ille de sonrası ile ibtidâ yapmak üzere burada vakf yapmaya gerek yoktur; kırâati sürdürebilirsin, demektir. Fakat onlar, nefes daralmasından dolayı mecbur kalınca kesin olarak hasen ve caiz olan vakfı terk ediyor, bile bile yasak olan kabîh vakfa yöneliyorlar; "صِرَاطَ الَّذِينَ... غَيْرِ الْمَغْضُوبِ" şeklinde vakf yapıyorlar; sonra da "أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ" diye vb. ibtidâ yapıyorlar ki, bilerek böyle yapmak ittifakla "kabîh vakf"tır; çünkü böyle yapmak muzâf'ı muzâf-ı ileyh'ten vs. ayırmaktır.¹⁸⁵

3.) Ebū'l-'Alâ el-Hasen b. Ahmed b. el-Hasen el-Hemedânî (569/1173)

Hemedân şeyhi ve Iraklıların imamı¹⁸⁶ Ebū'l-'Alâ El-Hemedânî'nin tarîkına göre adı geçen, kendileri için işaret ihdas edildiği ve bazı mushaflara konulduğu bildirilen vakf çeşitleri mevcuttur. Bunlar;

¹⁷⁸ Secâvendî, *el-İdâh fî'l-Vakf* (İE), v. 2a.

¹⁷⁹ 2. Bakara, 22.

¹⁸⁰ Suyûtî, *İtkân*, I, 86. Not: Kısaca "murahhas vakf" denilmektedir.

¹⁸¹ Bk: Suyûtî, *İtkân*, I, 87; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri*, s. 384; Temel, *Vakf ve İbtidâ*, s. 78. Not: Karaçam, bu vakf çeşidinin adını «vakf-ı lâ (لا)» olarak tesbit etmiştir.

¹⁸² Secâvendî, *el-İdâh fî'l-Vakf* (İE), v. 2b.

¹⁸³ İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, I, 234.

¹⁸⁴ 1. Fâtiha, 7.

¹⁸⁵ Ayrıntı için bk: İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, I, 234.

¹⁸⁶ Bk: Dâni, *Muktefâ*, s. 68.

a) **Temel Vakf:** İtmâm vakfı da denilen bu çeşidin işareti tâ "ت" harfidir.

b) **Kâfi Vakf:** Ekfâ vakf da denilen bu çeşidin işareti kâf "ك" harfidir.

c) **Hasen Vakf:** Bu çeşidin işareti kâf "س" harfidir.

d) **Sâlih Vakf:** Aslah vakf da denilen bu çeşide işaret olarak sâd "ص" harfi verilmiştir.¹⁸⁷

Sınırlı, Dar Çerçevesel Taksimde Yer Alan Vakf Çeşitleri

Bu gruba dahil edilecek vakf çeşitleri Kur'an'ın bütününe tatbiki kabil görünmeyen, özel maksada tâbi sınırlı vakflar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunları şöylece sıralamak mümkündür:

Cibrîl'in Vakfı

Uşmûnî'nin naklettiğine göre Sehâvî, Kur'an okuyucusunun Cibrîl (a.s.)'in vakf yaptığı durakları bilmesi gerektiğini söylemiştir. Onun bildirdiğine göre Cebrâîl (a.s.) "قُلْ صَدَقَ اللَّهُ" da vakf yapmış; "فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ" ile ibtidâ yapmış; Hz. Peygamber de ona tabi olmuştur.¹⁸⁸

Nebî'nin Vakfı

Yine Uşmûnî, "Hz. Peygamber, "فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ..."¹⁹⁰ vakf yapardı, ... ile de ibtidâ yapardı." şeklinde dokuz duraktan bahsetmektedir.¹⁹¹ Kâtip Çelebi de Ebû Abdillâh Muhammed b. İsa el-Mağribî (400/1010)'nin "Vukûfu'n-Nebî (a.s.) fî'l-Kur'an" adıyla bu anlamda on yedi durak tesbit ettiğini ve sayılarının bu kadar olduğunu söylediğini kaydetmiştir.¹⁹²

Uşmûnî'nin belirttiğine göre, çoğu ayet sonu olmayan bu duraklarda Nebî (a.s.) bilerek vakf yapmaktaydı. Uşmûnî, bu ancak ona öğretenin öğrettiklerinin bileceği; öğretmediklerinin ise bilemeyeceği ledünnî (Allah vergisi) bir bilgidir. Durum böyle olunca, fiillerinin ve sözlerinin

¹⁸⁷ İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Fazîletleri*, s. 386. Not: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Kısmı no:41/1'de kayıtlı, müellifi meçhul "*Kitâbu't-Tecvîd min Kelâmi'l-Mecîd*" adlı esere atfen zikretmektedir. Müellif el-Hemedânî'nin kendi eseri "*el-Hâdî ilâ Ma'rifeti'l-Mekâtîr ve'l-Mebâdî*"nin Topkapı Kütüphanesi no:1642'deki yegane nüshasına, çalışmanın yapıldığı sıralarda kütüphanenin taşınıyor olması sebebiyle ulaşılamamıştır.

¹⁸⁸ 3. Âlu 'İmrân, 95.

¹⁸⁹ Uşmûnî, *Menâr*, s. 5; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Fazîletleri*, s. 387; Temel, *Vakf ve İbtidâ*, s. 82. Not: Konuyla ilgili "Uşmûnî, *Menâr*"daki bilgi bu kadardır. Karaçam ve Temel, vahy esnasında Cibrîl'in yaptığı bu vakfa "vakf-ı münzel" isminin de verildiğini belirterek vaki olduğu sekiz yeri vermişlerdir. Ancak bu bilgileri şu an için test etme imkanına sahip değiliz.

¹⁹⁰ 2. Bakara, 148; 5. Mâide, 48.

¹⁹¹ Bk: Uşmûnî, *Menâr*, s. 5.

¹⁹² Kâtip Çelebi, Hacı Halife Muhammed b. Abdillâh, *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Funûn*, Maârif Vekaleti, İstanbul-1360/1941, II, 2025.

tümünde ona tabi olmak sünnettir,¹⁹³ ifadeleriyle sözünü tamamlamaktadır.

Beyân Vakfı

Onsuz anlaşılması mümkün olmayan bir inceliği ortaya çıkarmak için yapılan vakftir. Mesela, "وَتُوقَّرُوه..."¹⁹⁴da vakf yapmak böyledir. Çünkü, buradaki zamir "ه" Rasûlullah (a.s.)'a; sonrasında "وَتُسَبِّحُوهُ..."daki "ه" zamiri ise Allah Teâlâ'ya raci'dir. Vakf yapılması bu inceliği beyan etmiş, ortaya çıkartmıştır; esasında tâm vakf ayetin sonundadır.¹⁹⁵

Mu'ânaka Vakfı

Bazen sözde birbirine alternatif iki durak bulunabilir. Bunlardan öncekinde vakf yapmaya karar verilirse sonrakinde vasl yapılması gerekir; öncekinde vasl yapılması düşünülürse sonrakinde vakf yapılması gerekir. Buna "iki vakf arasında aykırılığı gözetme" (مراقبة على التضاد بين الوقفين) denilmektedir ki, buna ilk dikkat çekenin Ebû'l-Fadl er-Râzî (290/903'lerde) olduğu ve "Arûz"daki murâkabe sanatından aldığı belirtilmektedir. Mesela, "لَارَيْبَ" ile "فِيهِ"¹⁹⁶ arasındaki durum gibi; bunlardan hangisinde vakf yapılırsa diğerinde vasl yapmak vacip olmaktadır.¹⁹⁷

Ğufrân Vakfı

Nebî (a.s.)'ın dua ve niyaz maksadıyla yaptığı vakf olarak tanımlanmakta ve on yerde olduğu belirtilmektedir.¹⁹⁸

İhtibârî Vakf

Kur'an'ın vakf ve vasl yapılacak olan yerleri vb. ile ilgili olara birisini imtihan etme ve sinama maksatlı vakftir. Bir soruya cevap tarzında cereyan eder. Ya da birisine mecbur kaldığında nasıl vakf yapacağını öğretme amacı güder.

İntizârî Vakf

¹⁹³ Uşmûnî, *Menâr*, s. 5; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Fazîletleri*, s. 387; Temel, *Vakf ve İbtidâ*, s. 83. Not: Bunların nasıl ve neye göre tesbit edildiğini test etme imkanına sahip değiliz.

¹⁹⁴ 48. Feth, 9.

¹⁹⁵ Bk: İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, I, 233; Ensârî, *Maksad*, s. 3; Uşmûnî, *Menâr*, s. 6; Ahmed Hattâb, *Mukaddime fî'l-Vakf*, s. 172; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Fazîletleri*, s. 388; Temel, *Vakf ve İbtidâ*, s. 84. Not: Temel, bu vakfın miktarını belli bir sayı ile sınırlamış ise de mutlak bir miktar tesbiti uygun ve mümkün değildir; çünkü bu vakfın mantığı anlam inceliği, âmil-ma'mûl ilişkisi, zamir ircâ'ı vb. inceliklerini açığa çıkarmaktır. Bu da Kur'an'da onun verdiği sayı kadar olmasa gerek. Kategori farklılığı olmakla birlikte başka misaller ve izahı için bk: İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, I, 233.

¹⁹⁶ 2. Bakara, 2.

¹⁹⁷ Zerkeşî, *Burhân*, I, 365; İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, I, 237; Suyûtî, *İtkân*, I, 88.

¹⁹⁸ Bk: Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Fazîletleri*, s. 386; Temel, *Vakf ve İbtidâ*, s. 82. Not: Bu bilginin nasıl elde edildiğine, kaynağına dair bir kayıt yer almamaktadır.

Okuyanın, tüm kırâatleri bir araya getirdiğinde vecihleri gösterebilmek için, her bir veche geçiş aralığında yaptığı vakftır.¹⁹⁹

D- İbtidâ ve Çeşitleri

İbtidâ, kesin olarak ihtiyârî bir olgudur; nefes daralması vb. zaruretin zorladığı vakf gibi değildir. Caiz olmasının şartı da mana bütünlüğü ve maksadı tam ifade ediyor olması, böyle bir noktadan ibtidâ yapılmasıdır.²⁰⁰ Kur'an okuyan kimsenin, vakfı ibarenin bitiminde, anlam bütünlüğünün olduğu yerde yapmaya özen göstermesi nasıl önemli ise devamındaki ibareye de kesinlikle en mükemmel tarzda, en uygun yerden başlamalıdır.²⁰¹

İbtidâ konusu, konunun belkemiğini teşkil eden vakf konusundan ayrı düşünülemez. Dolayısıyla vakfın dörtlü taksimine bağlı olarak, mananın tam olup olmaması; bozulması ya da değişmesi vb. durumuna göre o da dört çeşide ayrılmıştır: tâm, kâfî, hasen ve kabîh ibtidâ.²⁰²

Mesela, "وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ"²⁰³ ayetinin sonunda yapılan tâm vakıftır; çünkü anlam ve lafız olarak sonrasından tamamen bağımsızdır. Öyle olunca peşi sıra "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا"²⁰⁴ ayet başıyla kırâate devam etmek de tâm ibtidâ olmaktadır.²⁰⁵

Kâfî ibtidâ çeşidine bir misal vermek gerekirse; "فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ" ifadesinin sonunda yapılan vakf "kâfî"dir; çünkü lafız olarak tam ise de anlam olarak sonrası ile ilişkisi vardır. Buna bağlı olarak ayetin devamı olan "وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ"²⁰⁶ ile yapılan ibtidâ da "kâfî" olmaktadır.

Hasen vakfa gelince; kendisinden sonra yapılacak ibtidâ için bu isim izdüşümü olamamaktadır. Çünkü, maksat ve mananın tamamlanmış, bir anlam bütünlüğü oluşmuş bulunmasından dolayı vakf yapmak güzel olan; ancak aralarında var olan lafız (i'râp) ve mana ilişkisinden dolayı sonrası ile ibtidâ yapmak güzel olmayan vakıftır.²⁰⁷ şeklinde tarif edildiğini düşünürsek, -ayet başı olması müstesna- sonrası ile ibtidâ yapmak caiz değildir.

Vakfın hasen olduğu yerden ibtidâ yapmak kabîh olabilir. Mesela, "يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ"²⁰⁸ şeklinde yapılan vakf "hasen"dir; çünkü tam bir

¹⁹⁹ Nihat Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstılahları*, M. Ü. İ. F. V. Yayınları, İstanbul-1997, s. 137.

²⁰⁰ İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, I, 230; Suyûtî, *İtkân*, I, 87.

²⁰¹ Dâni, *Muktefâ*, s. 7.

²⁰² İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, I, 230; Suyûtî, *İtkân*, I, 87.

²⁰³ 2. Bakara, 5.

²⁰⁴ 2. Bakara, 6.

²⁰⁵ Bk: Dâni, *Muktefâ*, s. 141; Uşmûni, *Menâr*, s. 6; Zerkeşî, *Burhân*, I, 351; İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, I, 226.

²⁰⁶ 2. Bakara, 10.

²⁰⁷ İbnu'l-Enbârî, *İdâh*, I, 150; Dâni, *Muktefâ*, s. 145; Sehâvî, *Alemu'l-İhtidâ*, II, 564; Ensârî, *Maksad*, s. 3; Uşmûni, *Menâr*, s. 7; İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, I, 226; Zerkeşî, *Burhân*, I, 352; Suyûtî, *İtkân*, I, 87.

²⁰⁸ 60. Mumtahine, 1. Not: "...Rasûl'ü ve sizi çıkarıyorlar..." meâlinindedir.

mana ifade etmektedir. Ancak "وَأَيُّكُمْ" ile ibtidâ yapmak, Allah'a imandan men ve sakındırma gibi bozuk bir anlama dönüşeceğiinden, "kabîh" olur.²⁰⁹

Bazen de vakfın kabîh olduğu yerde ibtidâ güzel olabilir. "... مِّنْ بَعَثْنَا...²¹⁰ sonunda vakf yapmak, mübtedâ (özne) olan "هذا"yı kendisinden sonra gelen haber (yüklem)den ayırdığı ve bu işâret ismi "هذا"nın "مرقد" için olduğu vehmini verdiğiinden kabîhtir. Ancak "هذا" ile ibtidâ yapmak, cümle-i müste'nefe (başlangıç cümle) olduğundan kâfi ya da tâm vakf olmaktadır. Çünkü "هذا" ve sonrası, inkarcıların sözlerini red ve itiraz olan müstakil bir cümledir.²¹¹

Açıklamalardan ve misallerden anlaşılacağı üzere ibtidâ yapmak için seçilecek yerlerde anlam bütünlüğü aranmalı, Kur'an'ın ruhuna uygun bağlama/sibak ve siyak alakasına hassasiyet gösterilmelidir.

E- Oluşum, Öğretim ve Uygulama Sürecinde Vakf ve İbtidâ İlmi

Tüm ilimlerde olduğu gibi vakf ve ibtidâ konusu ile ilgili bilgiler şifâhî, sözlü olarak aktarılmış ve bunlar uygulamalı olarak öğretilmiştir.

ed-Dânî, Nahnâs'ın İbn Omer (ra)'dan naklettiği "Biz, ömrümüzde bizden her birine Kur'an'dan önce imanın nasip kılındığı bir dönem yaşadık; Muhammed (as)'a Kur'an nazil oluyor ve her birimiz onun helalini, haramını; emrini ve yasağını; onda vakf yapılması gereken yerleri (durakları) öğreniyorduk." haberini, onların vakf ve ibtidâyâ riayet ederek Kur'an kırâatine özen gösterdikleri; onu okumayı öğrendikleri gibi bu konuyla ilgili meseleleri de öğrendikleri ve ağızdan ağıza aktararak (müşâfehe) bu bilgileri birbirlerine ulaştırdıkları anlamında yorumlamaktadır.²¹²

Kendi döneminde çoktan kitaplaşma sürecine geçilmiş olmakla birlikte İbnu'l-Cezerî; "Bizim imamlarımız da kendi şeyhlerinden aynen aldıkları bir gelenek olarak bizi her bir harfte/kelimede durdururlar ve parmaklarıyla bunları bize gösterirlerdi." diyerek öğretimin şifâhî boyutunun da devam etmekte olduğuna işaret etmektedir.²¹³

Bu şifâhî bilgilerin kitaplaşmış (müdevven) bir ilme dönüşmesi hicrî ikinci asrın hemen başlarında Dirâr b. Surad el-Kûfî (129/746)²¹⁴ ile başlatılmaktadır. Tabîî ki bu, şifâhî öğretim yolu bir anda kesilip bitmiştir, anlamına gelmez; onun yanında bu tarihten itibaren bu ilim dalının kitaplaşma sürecine girmiş olduğunu ifade eder.

²⁰⁹ İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, I, 230; Suyûtî, *İtkân*, I, 88. Not: -haşa- "ve Rabbiniz Allah'a iman etmekten sakının!" şeklinde tamamen bozuk bir anlam ortaya çıkar.

²¹⁰ 36. Yâsîn, 52, Not. "...bizi uyuduğumuz bu yerden bizi kim kaldırdı..." meâlinde olur; "bu" işaret ismi esas yerinden kaydırıldığı için burada da ayetin devamında buradan sonraki kısmında da anlam bozulmuş olmaktadır.

²¹¹ İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, I, 230; Suyûtî, *İtkân*, I, 88. Not: Meâl "Bu (dirilme), Rahmân'ın va'dettiği şey...!" olur.

²¹² Dâni, *Muktefâ*, s. 49.

²¹³ İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, I, 225.

²¹⁴ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut-1398/1978, s. 54. Not: Nihat Temel, müellifin adını hataen "Darer b. Sa'îd" olarak vermiştir (Kur'an Kırâatında *Vakf ve İbtidâ*, s. 25).

Bu eserlerden günümüze ulaşan yazma ve matbû eserlere bakıldığında genel olarak vakf ve ibtidâ konusundaki tartışmalar, vakfın çeşitleri, önemli ve açıklanması gerekli bulunan bazı hecâ' ve me'ânî harflerinde yapılacak vakfların gerek kirâat ve gerekse tefsîr açısından incelenmesi vb. hakkında bazı teorik/nazarî bilgiler verildikten sonra Mushaf tertibiyle sureler ele alınarak her bir ayette -ayetin bütünü değil de- sadece durak olarak seçilecek kelimeye yapılacak vakfın çeşidini belirten tâm (تَام) ; kâfî (كاف) ; hasen (حسن) ; kabîh (قبيح) vb. ifadelerin bizzat o kelimenin önüne yazılmış olduğu; yerine göre o noktada imamlar arasındaki görüş farklılıklarını yansıtan açıklamaların da eklendiği görülecektir. Misal olarak Kûfe imamlarından İbnu'l-Enbârî'nin "İzâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ"sına, Endülüs'ün meşhur imamı ed-Dânî'nin "el-Muktefâ"sına, Mısır imamlarından Uşmûnî'nin "Menâru'l-Hudâ"sına bakıldığında bunlar görülebilir. Bu tür eserlerde vakf çeşitlerinin işaretlere, sembollere dönüştürülerek ifade edilmesi söz konusu değildir. Bir başka ifadeyle, halkın elinde mütedavel mushaflarda, bu eserlerin tercihine göre tesbit edilmiş vakf çeşitlerinin işaret-harfler şeklinde vb. her hangi bir şekilde kaydedilmiş olmadığı anlaşılmaktadır.

Günümüz mushaflarında gördüğümüz şekilde, vakf çeşitlerinin işaretlerle/sembollerle ifade edilmesi hususuna gelince; bu yönlü gayretin de geç denilemeyecek bir zamanda başladığı söylenebilir. Bunu ilk ihdas edenin İbn Evs (341/952 sonrası) olduğu anlaşılmaktadır. İbn Evs, vakfı üç çeşide ayırmış; tâm vakf için mîm (م) harfini; kâfî vakf için kâf (ك) harfini; hasen-i hafî vakf için de -noktasız- hâ (ح) harfini seçmiştir. Müellifin Hz. Osman Mushafının tertibine uymuş, bu arada sadece durak olarak seçtiği kelimeyi yazıp onun önüne ilgili vakf sembolünü koymuş olduğu görülecektir.²¹⁵ İlk olan bu gelişmenin yaygınlaşmadığı, bir başka ifadeyle mushaflara girerek genel kullanıma haiz olamadığı anlaşılmaktadır.

Bugün elimizdeki mushaflarda gördüğümüz vakf sembollerinin bânisi Secâvendî (560/1164)'dir. O, kendi sistemini kurmuş; lâzım vakfa mîm (م) harfini; mutlak vakfa tât (ط) harfini; câiz vakfa cîm (ج) harfini; mucevvezli-vech vakfa zây (ز) harfini; zarûreten murahhas vakfa sâd (ص) harfini işaret olarak koymuş ve vakf yapmak caiz olmayan yerleri de (لا) ile işaretlemiştir.²¹⁶ Onun bu sistemi genel kabul görmüş, daha sonraki yapılacak geliştirme ve eklemelere esas teşkil etmiştir. Paret'in tesbitine göre, ondan sonra Doğu'daki nüshalarda -Mağrib nüshaları hariç- onun sistemi ya da bu sisteme bağlı işaretler kullanılmıştır.²¹⁷ Ancak öyle anlaşılıyor ki, bu şöret ve kabul görme daha sonra Batı'ya da intikal etmiş olmalı. Çünkü, R. Sellheim'in tesbitine göre Kâhire'de resmî olarak basılan Kur'an nüshalarında bu işaretler kullanılmıştır.²¹⁸ Bu yüzdendir ki, vakf

²¹⁵ Bk: Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Evs el-Mukrî, Kitâbu'l-Vakf ve'l-İbtidâ', Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa bölümü, no.31; Dâni, Muktefâ, s. 64. Not: İsmail Karaçam (Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri, s. 382) ve Nihat Temel (Kur'an Kırâatında Vakf ve İbtidâ, s. 73) bunu hataen en-Nahhâs'a nisbet etmişlerdir.

²¹⁶ Secâvendî, el-İdâh fî'l-Vakf (İE), v. 1b-2a; R. Paret, "Secâvendî", İA, X, 301.

²¹⁷ Paret, agm, İA, X, 301.

larında bu işaretler kullanılmıştır.²¹⁸ Bu yüzdendir ki, vakf çeşitleri için işaretleri ilk ihdas eden ve bunları mushafa koyanın Secâvendî olduğu kabul edilmiş ve bundan dolayı da bu sembollere "secâvendî" adı verilmiştir.²¹⁹ Günümüzde de bu semboller ve daha sonra bunun üzerine bina edilmiş olan vakf sembolleri bu adla kullanılmaktadır.

İsmail Karaçam'ın tesbitine göre Hemedân imamlarından Ebû'l-'Alâ el-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî el-Attâr (569/1173) tarîkına göre da bir takım semboller sistemi geliştirilmiş ve bazı mushaflara konmuştur; "vakf-ı temel -ya da vakf-ı itmâm-" için tâ (ت) harfini; "kâfî -ya da ekfâ- vakf" için kâf (ك) harfini; "hasen vakf" için sîn (س) harfini; "sâlih -ya da aslah- vakf" için de sâd (ص) harfini kullanmıştır.²²⁰ Ancak bu simgelerin de "secâvendî"lerin şöhretini aşacak derecede hüsn-ü kabul görmediği anlaşılmaktadır.

Zaman içerisinde, ondan sonra oluşan ve gelişen, vakf çeşitleriyle ilgili incelikleri ifade eden bir takım yeni işaretler de Secâvendî'nin sistemi içerisinde, ona maledilerek mushaflarda kullanılır olmuştur.²²¹

F-Vakf ve İbtidâ Yerinin Tesbitinde Temel Ölçü ve Bağlayıcılığı

Ebû'l-Kâsım b. Berhân en-Nahvî (456/1064)'den nakledilen habere göre imam Ebû Yûsuf (182/798)'un Kur'an'da üzerinde vakf yapılan yerler takdir edip bunları tâm, nâkıs, hasen, kabîh vb. şeklinde isimlendirmenin bid'at; bu şekilde adlandırmanın ve buna göre uygulama yapanın da bid'atçı olacağı görüşündedir. Ona göre itirazının dayanağı, Kur'an'ın mu'cize olmasıdır. O yekparedir/bütündür; tümü de Kur'an'dır, bir parçası da Kur'an'dır. Bütünü de tâm-hasendir; parçası da tâm-hasendir,²²² demektir.

Uşmûnî, İbn Berhân'ın naklettiği bu görüşü yerinde bulmaz. Ona göre, büyük alimlerin konuyla ilgili kayda geçmiş açıklamaları muvacehesinde bu görüşünün zayıflığını söylemeye dahi gerek yoktur. Bu disiplinin alimlerinin sözleri/görüşleri bunu reddetmekte; Hz. Peygamber'den nakledilen haberler de zayıflığını beyan etmektedir.²²³

Alemuddîn es-Sehâvî de tek bir kelimenin i'câzdan nasibinin olmayacağını; mu'ciz olanın hayran bırakan doku ve harikulade nazm olduğunu; i'câzın tek başına kelimelerden birisinde olmayacağını söylemiştir. "Bütünü

²¹⁸ R. Sellheim, "al-Sadjawandî", *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*, Leiden-1995 (?), VIII, 739; "al-Sadjawandî, Abû Abd Allah: The Reader", *Encyclopaedia of the Holly Qor'an*, Delhi-2000, IV, 1293.

²¹⁹ "Aynu'l-Me'ânî fi-Tefsîri's-Seb'î'l-Mesânî (Tefsîr-i İbn Tayfûr)", *Dâyiratu'l-Ma'ârif-i Teşeyyû*, Tahran-1373/1995, IV, 513.

²²⁰ Bk: Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Fazîletleri*, s. 386. (K. et-Tecvîd min Kelâmî'l-Mecîd, V, 35/a'dan naklen.)

²²¹ Bu işaretler için bk: Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Fazîletleri*, s. 384 vd; Temel, *Vakf ve İbtidâ*, s. 79 vd.

²²² Sehâvî, *Alemu'l-İhtidâ*, II, 552; Uşmûnî, *Menâr*, s. 4; Zerkeşî, *Burhân*, I, 354; Suyûtî, *İtkân*, I, 89.

²²³ Uşmûnî, *Menâr*, s. 4. Daha fazla bilgi için bk: Aynı yer.

tâm-hasen olduğu gibi cüzü/parçası da tâm-hasendir." sözüne gelince; birisi (إذا جاء) okusa ve vakf yapsa, bu söz tâm ve Kur'an mıdır? diye sorulduğunda "Evet." denilecek olsa, "Peki, konuşan "إذا جاء الشتاء" demek istemişse ne olacak?" denilmez mi? İşte, Kur'an kelimeleri, münferit olarak insan sözünde de mevcuttur. Ancak, ne zaman ki bunlar bir araya gelip nazm oluşturur; o zaman başka sözlerden ayrılır, seçkinleşir ve kendisindeki mu'ciz olma vasfı ortaya çıkar.²²⁴ Dolayısıyla böyle bir taksim, vakia olarak vardır ve ehline yerinde bulunmuş bir gayrettir.

Bu olgunun tatbikine gelince;

Mümkün olsa da birileri Kur'an-ı Kerim'in tümünü tek nefeste okuyabilse bu caizdir, denilmektedir.²²⁵ Gerçekte bunun mümkün olmadığı, sözün söyleniş tarzından da anlaşılmaktadır. Çünkü onu tek nefeste okuyabilen ne çıkmış ne de çıkacaktır. Öyleyse vakf yapmaya uygun yerler olan durakların ve bunun tabii sonucu olarak ibtidâ yapılacak yerlerin tespiti neye göre yapılacak; nefes kesilmesine göre mi, Sünnet olduğu ifade edilen uygulamaya göre mi, mana bütünlüğüne göre mi?

Vakf yapılacak durağın tespiti ve seçiminde kırâat imamları farklı kıstaslar uygulamışlardır;

Nefesi esas alıp kesildiği yeri vakf yapılacak durak kabul edenler olmuştur.²²⁶ İmam Hamza'nın mutlak olarak, İbn Kesîr'in de bazı yerlerle ilgili olarak bu görüşte olduğu aktarılmıştır.²²⁷

Vakf yapmada nefes kesilmesini esas kabul edenlerin genel olarak Kur'an'da seca' (seci')nin* mevcudiyetine cevaz veren görüşe dayandıklarını belirten Uşmûnî'ye göre Nebi (a.s.), "Kâhinlerin seci'leri gibi seci' mi?!" buyurmakla bunun Kur'an adına yerilmiş bir şey olduğunu ifade etmiştir. Mananın doğruluğu, düzenliliği sağlanmış olmadan sözün güzelliğini sağlamış olsa dahi bu böyledir. Sözün, maksut manayı ifade eden lafızlarıyla kendi içerisinde muntazam olması ile lafız tamam olmadan muntazam olması ayrı ayrı şeylerdir. Kur'an'da lafız manaya bağlıdır; seci'de ise mana lafızdan sonra gelir.²²⁸ Bu itibarla vakf yapmada nefes kesildiği yerin durak kabul edilmesi ya da seci'nin esas alınması makbul değildir.

Vakf ve İbtidâ ile ilgili eserlerin ekserisinde Ahruf-i Seb'a (Yedi Harf/Lehçe) ile ilgili hadîs-i şerîf'e²²⁹ yer verilmekte; bazı rivayetlerinde yer alan "...Azap ayetini rahmet ayetiyle ya da rahmet ayetini azap ayetiyle bitirmedeğin sürece onların hepsi şafi, kafidir."²³⁰; "rahmet ayetini azap

²²⁴ Sehâvî, *Alemu'l-İhtidâ*, II, 553.

²²⁵ Uşmûnî, *Menâr*, s.6; Ensârî, *Maksad*, s. 2.

²²⁶ Dâni, *Muktefâ*, s. 48; Ensârî, *Maksad*, s. 2; Uşmûnî, *Menâr*, s. 6; İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, I, 238; Suyûtî, *İtkân*, I, 89.

²²⁷ Bk: İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, I, 238.

* Seca'/seci, şilrdeki kâfiyenin nesirdeki yansımasıdır. Düz yazıda cümle ve cümleciklerin sonlarını kulakta aynı sesi bırakan kelimelerle kâfiyelendirerek süsleme sanatı. Bk: Seyit Kemal Karaalioğlu, *Ansiklopedik Edebiyat Sözlüğü*, İnkılâp ve Aka Kitabevleri-1969, s. 626.

²²⁸ Uşmûnî, *Menâr*, s. 6.

²²⁹ Hadis için bk: el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul-1981 (1401), *Fedâilu'l-Kur'an*, 5; Muslim, *Sahîh*, *Salâtu'l-Musâfirîn*, 48.

²³⁰ Amed İbn. Hanbel, *Müsned*, V, 14, 51; Dâni, *Muktefâ*, s. 131; Sehâvî, *Alemu'l-İhtidâ*, II, 550.

ayetiyle ya da azap ayetini mağfiretle bitirmediğin sürece...²³¹; "...Azap ayetini rahmetle ya da rahmeti azap ile bitirmediğin sürece onlardan şafi, kafi olmayan birisi yoktur."²³² kaydına dikkat çekilmekte; sanki buradaki kayıt doğrultusundaki birbirine karıştırmama vakf yapılacak dırakların tesbitine de ölçü kabul edilmektedir.

Bu kayda dikkat çeken Ebû Amr ed-Dânî, bunu Cibrîl (a.s.)'in Rasûlullah (a.s.)'a tâm vakfî öğretmesi olarak izah etmekte; içerisinde Nâr ve azap anılan ayetin/ifadenin sonunda vakf yapılmasının, Cennet ve sevap zikredilen sonraki ayetten ayrılmasının (fasl); tersi tertipte de aynen ikisi arasında vakf yapılarak fasledilmesinin gerekli olduğunu belirtmiş²³³, Uşmûnî de bu görüşte ona katılmıştır.²³⁴ Sahâvî ise tâm vakfların hepsinin Cennet-Cehennem, rahmet-azap ikilisinden bahsetmek durumunda olmaması hasebiyle bu hadîste onun öğretilmesini kasdetmediğini; bilakis mananın tamamlanıp tamamlanmadığının öğretilmesine yönelik olduğunu ileri sürmüştür. Çünkü hadiste fasletmekle (vakf yapmakla) ve vasl yapmakla kastedilen sözün tamam olduğu değildir; aksine okuyucunun vakf yapmayı vaslederek okumayı sürdürecektir olursa manayı bozacağı ve alt-üst edeceği vurgulanmak istenmiştir. Mesela, "تِلْكَ عَقَبَى الَّذِينَ اتَّقَوْا" ²³⁵ okuyup vakf yapsa mana değişmiş; Cennet kafirlerin de akıbeti yapılmış olur. Ama mesela, "يَعْفُرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ"²³⁶ okuyup vakf yapsa, mağfireti azapla birlikte zikretmesine rağmen burada öyle bir mana aykırılığı ve karışıklığı ortaya çıkmamaktadır. Buna göre, yasaklanan da vakf yapmayı vasl etmek, okumayı sürdürmek suretiyle mananın bozulmasıdır. Anlamı bozacak şekilde vasl yapmak konuyu bilmeyenin ve özellikle de Arap olmayanın karıştırmasına sebep olacaktır. Buna göre vakf ve ibtidâ yapılacak yerlerde mananın tam olmasına dikkat edilmelidir. Mesela, İmam Hazma (r.a.) nefesin kesildiği yerde vakf yapılmasına cevaz vermiş fakat mananın bozulacağı yerleri istisna etmiştir.²³⁷

Müteahhirûn kırâat imamlardan bazıları, -ki, ağırlıklı tercih ölçüsünde İbn Kesîr ve bu uygulamayı daha hoş bulmak ölçüsünde Ebû Amr ed-Dânî bu tercih sahiplerindendir.²³⁸ Rasûlullah (a.s.)'in kırâatini ayet ayet kat ettiği, yani her ayetin sonunda vakf yaparak okuduğuna dair Ümmü Seleme (r.a.)'dan gelen rivayete²³⁹ binaen her ayet sonunda -sonraki ayetle alakası olsa dahi- vakf yapmayı sünnet saymışlar ve ona tâbi olmayı evlâ

²³¹ Aynı eserler, aynı yerler.

²³² Ebû Dâvûd Suleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sunen*, Çağrı Yayınları, İstanbul-1981 (1401), Salât, 357; Amed İbn Hanbel, *Müsned*, V,124; Dâni, *Muktefâ*, s. 132; Sehâvî, *Alemu'l-İhtidâ*, II, 549.

²³³ Dâni, *Muktefâ*, s. 132; Sehâvî, *Alemu'l-İhtidâ*, II, 550. Misaller için bk: Dâni, *Muktefâ*, s. 132.

²³⁴ Uşmûnî, *Menâr*, s. 5.

²³⁵ 13. Ra'd, 35. Not: Lafzın bu şekliyle meâli "İşte, takvâ üzere olanların da kafirlerin de akıbeti" -haşa- olur; bu şekliyle de sonuçta takvâ sahipleri ile kafirler eşitlenmiş olurlar.

²³⁶ 48. Feth, 14. Not: Lafzın bu nazmından da "Dilediğini yarlıgar ve dilediğine de azap eder." meâli çıkarılabilir.

²³⁷ Sehâvî, *Alemu'l-İhtidâ*, II, 550 vd. Misaller ve ayrıntı için bk: Aynı eser, aynı yer.

²³⁸ Bk: İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, I, 238.

²³⁹ Bk: Ahmed İbn Hanbel, *Musned*, V, 306; Dâni, *Muktefâ*, s. 147; Sehâvî, *Alemu'l-İhtidâ*, II, 458;

görmüşlerdir.²⁴⁰ Ancak kaynaklarda tesbiti yapılmış olan, "Cibrîl Vakfı" ve "Nebî Vakfı" olarak takdim edilen durakların²⁴¹ çoğunun ayet sonu olmaları görülmektedir.

İbn Evs, Nebî (a.s.)'in kırâatini ayet ayet kat' ettiğine/kestiğine veya meddettiğine/uzattığına dair haberin uygulanmasının mutlak olarak bakılmasına ihtiyatla yaklaşıyor; kendi dönemlerinde yaşayan kurrâdan böyle uygulayan birisini görmediklerini ve geçmiş kurrâdan da buna dayalı bir uygulama haberinin kendilerine ulaşmadığını belirtiyor. Hz. Peygamber'in bir tek meddini veya kat'ını taklit etmenin zor olacağına, riskli olacağına işaret ediyor; sözlerinden bunun genellenemeyeceğini belirtmek istediği anlaşılıyor.²⁴²

Ümmü Seleme (r.a.) hadisinin tahrîcini yapan; metinler arasındaki ifade farklılıklarını ve farklı rivayet yollarını (tarîk) tesbit eden Ebû Muhammed Abdullah b. Ali el-Meymûnî el-Matîrî'nin tesbitine göre -tüm rivayet tarîkleri ile- hadis, Nebî (a.s.)'in kırâatinin kesin olarak ağır ağır, tane tane, sükûnetli ve aceleden uzak olduğunu ortaya çıkartmaktadır. Enes b. Mâlik (r.a.)'in söylediklerinden anlaşılan da sonuç itibarıyla aynıdır; kendisine Nebî (a.s.)'in kırâati sorulduğunda "Onun kırâati medd (uzatma) idi." demiş ve sonra da (الله، الرحمن، الرحيم) kelimelerini uzatarak (medd) besmeleyi okumak suretiyle göstermiştir.²⁴³ Zaten Allah Teâlâ da Rasûlü'nden Kur'an'ı "tertil" ile okumasını istemiştir²⁴⁴ ki, harfleri "açık açık okumak" (tafsîl), kesin olarak manası tamam olanda vakf yapmak, uygun düşün/güzel olan yerden ibtidâ yapmak, vakf ve ibtidâ yapmaktan kaçınılması gereken yerleri açıklamak (beyân/tebyîn)²⁴⁵ de kelimenin manaları arasındadır. Bu, hem okuyanın hem dinleyenlerin anlamalarına daha elverişli, maksada daha uygun düşmektedir. Çünkü Allah Teâlâ'nın istediği Kur'an'ın düşünülmesi ve anlaşılmasıdır. Ümmü Seleme ve Enes b. Mâlik (r.a.)'dan gelen rivayetler de özü itibarıyla bunu vurgulamaktadır.²⁴⁶

Hulefâ-i Râşidîn ve Sahâbeden bazıları dahil selefin kırâatine dair gelen haberler de söz konusu hadislerden maksadın ağır ağır, tane tane, acele etmeden okumak olduğunu göstermektedir. Onlar birim zamanda hızlı ve çok okumak yerine düşünerek, anlayarak ağır ağır, az okumayı tercih etmişlerdir.²⁴⁷

Hadis'te, Rasûlullah (a.s.)'in, sonrasıyla çok sıkı alakası dahi olsa, ayet sonlarında vakf yapmayı adet edinmiş olduğu şeklindeki bazı müteahhirîn kurrânın ileri sürdüğü iddiayı destekleyecek bir delil mevcut değildir; nakil de mana da buna destek vermemektedir. Bilakis, sükûnetle, ağır ağır okumaya delildir. Nahhâs ve Sahâvî gibi bazı alimlere göre de

²⁴⁰ Uşmûnî, *Menâr*, s. 4, 6; Ensârî, *Maksad*, s. 2; Dâni, *Muktefâ*, s. 48, 146; İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, I, 226, 238; Zerkeşî, *Burhân*, I, 350; Suyûtî, *İtkân*, I, 89.

²⁴¹ Uşmûnî, *Menâr*, s. 5; Karaçam, *Kur'an-ı Kerîm'in Faziletleri*, s. 387; Temel, *Vakf ve İbtidâ*, s. 83.

²⁴² İbn Evs, *el-Vakf*, v. 7a.

²⁴³ Buhârî, *Sahîh*, *Fedâilu'l-Kur'an*, 29.

²⁴⁴ 73. Müzzemmil, 4.

²⁴⁵ Bk: *el-Nahhâs*, *el-Kat'*, s. 74.

²⁴⁶ Matîrî, *Hukmu'l-Vakf 'alâ Ruûsi'l-Ây*, s. 14.

²⁴⁷ Matîrî, *Hukmu'l-Vakf 'alâ Ruûsi'l-Ây*, s. 15.

hadisten, mananın tamamlandığı yerde vakf yapmak anlamı istinbât olunabilir.²⁴⁸

Açıklamalar arasında şu da söylenmiştir: Hadis, ayet bitimlerini/fâsılaları öğretmek için ve buralarda vakf yapmanın câiz olduğunu açıklamak için gelmiştir; taabbüd için gelmemiştir. Rasûlullah (a.s.)'in ancak taabbüd (ibadet) maksadıyla yaptıkları sünnet olduğuna göre ayet sonunda vakf yapmak mutlak anlamda bir sünnet değildir.²⁴⁹

Kurrâ'nın çoğu, ayet sonu olsun olmasın, vakf yapmakta manayı esas almışlardır. Her ne kadar ayet sonlarında vakf yapmak evlâ ise de mana asıldır; çünkü lafız manaya tâbidir. Dolayısıyla vakfın da manaya tâbi olması en doğru olan yoldur.²⁵⁰ Nitekim vakf, ayet sonunda değil de ortasında olabilir. Mesela Uşmûnî, 4. Nisâ suresinin 11. ve 12. ayetlerinde (miras ayetleri) onüç tane durak tesbit etmiştir. Keza, atıf harfi (bağlaç) ile birbirine atfedilen cümleler lafız olarak ayrı olmakla birlikte mana olarak birbirine bağlıdır.²⁵¹ Zaten vakfın kategorik taksimine gelindiğinde, çeşitlerin tayininin tümüyle mananın niteliğine/keyfiyetine endekslendiğini gözlemliyoruz. İmamlar arasındaki sınıflandırma farklılıklarının da tamamen manaya bağlı olarak ortaya çıktığı anlaşılacaktır. Bunu imamların ifadelerinden de anlamak mümkündür:

Uşmûnî, beşli tasnifinde tâm, kâfi, hasen ve kabîh vakıfları ismen zikrettikten sonra besinciye de bunlar arasında gelip-giden, değişken olan vakf diye tabir etmiş, bunu da kırâât, i'rab ve tefsir ihtilaflarına göre kâh birinciye kâh ikinciye dahil olan, diye tanımlamıştır. Çünkü tefsir, kırâât, i'rab vb. hususlara istinaden bir görüşe göre tâm olan bir vakf diğerine göre tâm olmaması, bir başka çeşit olması muhtemeldir.²⁵²

Ebû Amr ed-Dânî bazen kelâmın lafız olarak müstakil olması hasebiyle sonundaki vakfın tâm olmasına rağmen sonrasıyla olan mana ilişkisi açısından bakıldığında kâfi vakf derecesinde mütalaa edilebileceğini belirtmiş²⁵³; böylece yorum farklılığının müstakil bir sistem içerisinde bile farklı değerlendirmeye imkan verebileceğini göstermiştir. Mesela, "كُتِبَتْ... كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ" lafzı²⁵⁴ kendi bünyesinde bütünlük arz etmesi açısından tâm olmakla birlikte "كَلِمَةً" kelimesinin onların "أَتَّخَذَ اللَّهُ وُلْدًا..."²⁵⁵ sözleriyle anlam ilişkisi olduğundan kâfi derecesinde de düşünülebilmıştır.²⁵⁶

Cezerî, bir imamın manaya dayalı olarak yaptığı farklı yorumların kendi sistemi içerisinde vakf çeşidinin tesbitini etkileyebildiği gibi imamlar arasındaki görüş ve yorum farklılıklarının vakfta mahiyet ve çeşit farklılığına sebep olabildiğine işaret etmektedir. Birisinin takdirine göre hasen olan

²⁴⁸ Matîrî, *Hukmu'l-Vakf 'alâ Ruûsi'l-Ây*, s. 17.

²⁴⁹ Aynı eser, aynı yer.

²⁵⁰ Dâni, *Muktefâ*, s. 48; Ensârî, *Maksad*, s. 2; Uşmûnî, *Menâr*, s. 6; İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, I, 238; Zerkeşî, *Burhân*, I, 350; Suyûtî, *İtkân*, I, 89.

²⁵¹ Uşmûnî, *Menâr*, s. 6.

²⁵² Uşmûnî, *Menâr*, s. 6.

²⁵³ Dâni, *Muktefâ*, s. 141.

²⁵⁴ 18. Kehf, 5. Meâli: "...Ağızlarından çıkan söz ne büyük (riskli)!?..." şeklindedir.

²⁵⁵ 18. Kehf, 4. Meâlî: -haşa- "...Allah çocuk edindi." şeklindedir.

²⁵⁶ Dâni, *Muktefâ*, s. 142.

bir vakf bir başka takdire göre kâfi vakf; bir diğerine göre de tâm vakf olabilmektedir.²⁵⁷ Mesela, "جَزَاءٌ مِنْ رَبِّكَ عَطَاءٌ حِسَابًا" ayetinde²⁵⁸ vakf, bir sonraki ayetin başındaki "رَبِّ" kelimesini kesralı (رَبِّ) okuyanların²⁵⁹ kirâatine göre hasendir. Çünkü sonraki ayetteki (رَبِّ) ve sonrasında yer alan (الرَّحْمَن) kelimeleri birincisinin atfı ya da beyânıdır; önceki ayetin bitiminde vakf yapılırsa dahi uygun bir yerden tekrar ibtidâ yapılması gerekir. Ama sonraki ayetin başında yer alan "وَبِّ" kelimesini merfû' (zammeli) okuyanların²⁶⁰ kirâatine göre ise burası yeni bir söz başı (isti'nâf) olacağından önceki ayetin sonunda yapılan vakf tâm olmaktadır.²⁶¹ Bütün bunların sonucuna gelince; Ümmü Seleme'den gelen Hz. Peygamber'in kirâatini ayet ayet kestiği, her ayetin sonunda (fâsıla) vakf yaptığı haberi ile Enes b. Mâlik'ten nakledilen uzatarak/meddederek okuduğuna dair bilgiler mutlak, tartışılmaz bilgi olarak kabul edilmemekte; bunun ağır ağır, acele etmeden okuma (tertîl) gereği olduğu ifade edilmektedir. Rasûlullah (a.s.)'in Ashâb'a fâsılları öğretmek maksadıyla buralarda vakf yapmış olabileceği; birçok ayette de zaten buralarda mananın tamamlanmış ve tabii olarak durak olduğu belirtilmektedir. Bu itibarla ayet sonlarında vakf yapmanın sünnet olması gibi mutlak bir bağlayıcılık genel kabul görmemiştir.

İmamların ekseriyetinin vakf yapmada manayı esas aldıkları görülmektedir. Çeşitli ilimlerin de yardımıyla, Kur'an ayetlerini tek tek irdeleyerek durak olacak ve olmayacak yerleri belirlemişler; çeşitlerini tesbit etmişlerdir. İmamlar arasında manaya bağlı tesbit farklılıkları olabilmekle birlikte yine de vakf yapmak durumunda olan okuyucunun en üst derecede (a'lâ mertebeten) olan vakf çeşidini icra etmesi sünnet sayılmıştır.²⁶²

Manaya bağlı olarak vakf ve ibtidâ yapılırken mananın mükemmel (etemm) olduğu yerin özellikle seçilmesi tavsiye edilmiş; bazı nahivcilerin, kurrânın ve hevâ ehlinin fantezilerine itibar edilmemesine dikkat çekilmiştir. Mesela, "وَأَرْحَمْنَا أَنْتَ" diye vakf yaptıktan sonra nidâ anlamında "مَوْلَانَا" şeklinde ibtidâ yapmak; "ثُمَّ جَاؤُكَ يَحْلِفُونَ" diye vakf yapıp sonra yemin anlamında "بِاللَّهِ إِنَّ أَرْضَنَا إِلَّا إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا"²⁶⁴ şeklinde yeniden başlamak vb. uygulamalar, bunların hepsi zorlama, gelişigüzellik ve sözün aslî vaz'ını tahrîf, değiştirme olarak değerlendirilmiştir.²⁶⁵

²⁵⁷ İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, I, 227.

²⁵⁸ 78. Nebe', 36. Meâli: "Rabbinden bir ödül, hesapsız bir ihsan olmak üzere." şeklindedir.

²⁵⁹ Not: İmamlardan Nâfi', İbn Kesir, Zeyd ve Ebû Amr kesra ile okumuşlardır.

²⁶⁰ Not: İmamlardan İbn Âmir ve Âsım böyle okumuşlardır.

²⁶¹ Daha fazla ayrıntı için bk: Uşmûnî, *Menâr*, 287; Kurtubî, *el-Câmi'*, XIX, 185.

²⁶² Ensârî, *Maksad*, s. 3.

²⁶³ 2. Bakara, 286.

²⁶⁴ 4. Nisâ', 62.

²⁶⁵ İbnu'l-Cezerî, *Neşr*, I, 231; *İtkân*, I, 88; *Menâr*, s. 11.

G- Vakf ve İbtidâ İlmi'nin Tefsirdeki Yeri

Genel kabul gördüğü belirtilen Kur'an tarifindeki aslî vasıflardan birisi "okunmasıyla (tilâvet) ibadet olunan kelâm"²⁶⁶ olmasıdır. Bu yüzden tabii olarak Kur'an kırâatine büyük önem verilmiş, vakf ve ibtidâ hususu da - sanki- daha çok kırâatle ilgili olarak düşünülmüştür. Vakıa, sağlıklı, sahih bir okuyuş için yerinde vakf yapmak, uygun yerden ibtidâ yapmak çok önemlidir. Fakat bu da sonuç olarak okunan Kur'an metninde anlam bütünlüğünü ve doğru mananın elde edilmesini sağlamaya yönelik bir gayrettir. Bunun varacağı nokta da ondaki ilâhî maksadın doğru anlaşılması; diğer bir ifadeyle ondan doğru maksat ve mananın tesbit edilmesi, ortaya çıkartılmasıdır. Bu husus zaten Kur'an tefsirinin de temel hedefidir.²⁶⁷ Öyle olunca vakf ve ibtidâ ile ilgili bilgi ve uygulamalar Kur'an tefsiri açısından; doğru inancın, isabetli hükmün, sağlıklı anlamın, doğru davranışın, doğru bilginin tesbiti vb. açısından da büyük bir önemi haizdir.

Vakf ve ibtidâ konusunun Kur'an'ın anlaşılmasına sağladığı katkı, tefsirde doğru mananın ortaya çıkarılmasına, farklı bakışların elde edilmesine etkisi ile ilgili çok sayıda misal bulmak mümkündür. Bunlardan birkaçını şöyle sıralayabiliriz:

"وَلتَّجِدْتَهُمْ آخْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَوَةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ"²⁶⁸ ayetinin manası vakf yapılacak durağın tesbitine göre farklılık arz etmektedir:

"على حَيَوَةٍ" lafzında vakf yapılmasını benimseyenler arasında imam Nâfi' bulunmaktadır.²⁶⁹ Ona göre sonrası da yeni bir söz başıdır (isti'nâf). Aralarında Ahfeş, Ferrâ, Ebû Hâtim vb. de bulunduğu çoğunluğa nisbet edilen görüşe göre ise vakf burada değil "أَشْرَكُوا"da olmalıdır.²⁷⁰ Taberî, Râzî, Kurtubî, el-Câmi' de bunu tercih edenlerdendir. Bu iki durak konusundaki çetin tartışmadan ortaya çıkan üçüncü görüş ise bu iki durağa vakf-ı mu'ânaka işareti koymuşlar; birisinde vakf yapan diğerinde yapmanın, demişlerdir.²⁷¹

Birinci görüşe göre ayetin meâli "Andolsun ki sen yahudileri insanların hayata en düşkün olanı bulacaksın. Müşriklerden öyleleri de vardır ki, onlardan her birisi kendisine bin yıl ömür verilsin ister." anlamında olur; bu durumda "يَوَدُّ" fiilinin yahudilere râcî' olan "هُم" zamiri ile bir alakası söz konusu olmaz.²⁷²

İkinci görüşe göre ise meâl, "Andolsun ki sen yahudileri insanlardan da müşriklerden de hayata daha düşkün bulacaksın. Onların her birisi ken-

²⁶⁶ Bk: Muhammed Abdulazîm ez-Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut-1408/1988, I, 19; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut-1972, s. 31.

²⁶⁷ Bk: Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn* I, 428 (Tefsir İlmi'nin tarifi).

²⁶⁸ 2. Bakara, 96.

²⁶⁹ Nahhâs, *el-Kat'*, s. 154; Dâni, *Muktefâ*, s. 169; Uşmûnî, *Menâr*, s. 29.

²⁷⁰ Nahhâs, *el-Kat'*, s. 154; Dâni, *Muktefâ*, s. 169; Uşmûnî, *Menâr*, s. 29.

²⁷¹ Ahmed b. Ahmed Şarşâl, "*el-Vasl ve'l-Vakf ve Eseruhumâ fî Me'âni't-Tenzîl*", *Mecelletu's-Şerî'a ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye*, Câmi'atu'l-Kuveyt, Zû'l-Ki'ade-1420/Mayıs-2000, sayı: 40, s. 26.

²⁷² Bk: Şarşâl, *el-Vasl ve'l-Vakf*, s. 26.

disine bin yıl ömür verilsin ister." olur; bu durumda "يَوْمَ أَحَدُهُمْ" cümlesi, "لَتَجِدَنَّاهُمْ" cümlesindeki yahudilere râci "هُم" zamirinin hâl cümlesidir; onların hirsının şiddetinin ulaştığı noktayı ifade etmektedir.²⁷³

²⁷⁴ "وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا" ayetindeki vakf da bir anlam ve itikat tercihinin ifadesidir. Burasını da Sahāvî'den tesbit edelim: Allah Teâlâ'nın "وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ" kavli-i şerîfi, mana farklılığından dolayı vakfında ihtilaf edilen ayetlerdendir. Ayet-i ke-rîmenin burasında vakf tâmdır; bu durumda sonrası da mübtedâ-haber olmaktadır. Nâfi', Kisâî, Farrâ, Ahfeş, İbn Keysân, Ebû Hâtim, Ya'küb, İbn İshâk ve Taberî bu vakfı benimsemişler; Mâlik b. Enes de bu vakfa uygun düşen anlamının doğruluğu görüşündedir. "يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ" kısmının manası da İbn Abbas, Âişe ve İbn Mes'ud (r.a.)'un görüşlerine göre "Kabul ve tasdik ederler." demektir. Urve İbn ez-Zubeyr demiştir ki: İlimde otorite olanlar (râsihün fî'l-ilm) onun te'vîlini bilmezler, fakat "Biz ona inandık; hepsi Rabbimizin katındandır." derler. Müfessirlerin çoğu da bu görüştedir. Diğerleri de "إِلَّا اللَّهُ"da vakf yapılmayacağı; çünkü sonraki vâvın atif vâvı olduğu ve "الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ" ifadesinin de ona atfedildiği görüşündedirler. Burada vakf yapılıp yapılmaması noktasındaki ihtilafın sebebi "müteşâbih" kavramının mana ve kapsamı hakkında taraflar arasındaki görüş farklılığıdır.²⁷⁵

²⁷³ Bk: Zerkeşî, *Burhân*, I, 365; Ebû'l-Bekâ' Abdullah b. el-Huseyn b. Abdillâh el-'Ukberî, *İmlâu Mâ Mene Bihi'r-Rahmân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut-1399/1979, I, 53; Şarşâl, *el-Vasl ve'l-Vakf*, s. 26.

²⁷⁴ 3. Âlu 'İmrân, 7'nin bir bölümü.

²⁷⁵ Sehâvî, *Alemu'l-İhtidâ*, s. 572. Ayrıntı için bk: Aynı eser, aynı yer; Nahhâs, *el-Kat'*, s. 212 vd; Dâni, *Muktefâ*, s. 194; Uşmûnî, *Menâr*, s. 46; Zerkeşî, *Burhân*, I, 347; Ukberî, *İmlâ*, I, 124; Şarşâl, *el-Vasl ve'l-Vakf*, s. 28. Secâvendî de buraya "lâzım vakf" işareti olan "mîm" harfini koymuştur, bk: *el-İdâh fî'l-Vakf* (DM), v. 3b.

"²⁷⁶سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ" ayetinde, İslâmî itikada uygun sağlıklı mananın ortaya çıkarılması için vakf kesinlikle "وَلَدٌ" kelimesinde yapılmalıdır.²⁷⁷ Burada vakf terk edilip sonrasında vasl edilerek okunması caiz olmaz. Vasl edilecek olursa sonraki cümle -Arapça nahvi (cümle bilgisi)ne göre- "وَلَدٌ"ın sıfatı olur; bu takdirde Allah Teâlâ'nın tenzih edildiği şey "göklerdeki ve yerdeki kendisine ait olan bir çocuk" olur. Oysa maksat mutlak olarak O'nun "çocuğu olmak"tan tenzih edilmesidir.²⁷⁸ Ayetin meâli "O, bir çocuğu olmaktan münezzehtir. Göklerde olanlar ve yerde olan şeyler O'nundur." şeklindedir. Şayet vasl edilerek okunacak olursa "O, göklerde ve yerde olan şeylerin sahibi olan bir çocuğu olmaktan münezzehtir." gibi, temel itikada aykırı, kayıtlı bir tenzih ifadesi ortaya çıkar ki bu, ayetin maksadına aykırıdır.

وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ" ²⁷⁹ ayet-i kerîmesinde, sağlıklı ve doğru bir anlam için vakf " أَنْ تَعْتَدُوا" lafzında yapılmalıdır.²⁸⁰ Bu durakta vakf yapıldığında, "(Ey iman edenler,) Mescid-i Harâm'dan sizi engellediler diye bir kavme olan kininiz sizi haddi aşmaya sevk etmesin. İyilik ve takvâ hususunda birbirinizle yardımlaşın..." meâlidir. Şayet bu durağa riayet edilmeyecek olursa ortaya "(Ey iman edenler,) Mescid-i Harâm'dan sizi engellediler diye bir kavme olan kininiz sizi haddi aşmaya, iyilik ve takvâ hususunda birbirinizle yardımlaşmaya sevk etmesin." gibi, bozuk, Kur'an ilkelerine aykırı bir anlam çıkar. Ahfeş de "وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالْتَقَوٰى" kısmının kendisinden önceki sözden bağımsız olduğunu; yaratılmışların tümüne iyilik ve takvâ hususunda yardımlaşmayı emir olduğunu belirtmiştir.²⁸¹

لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ ²⁸² ayet-i kerîmesinin "عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ" kısmının i'râbıyla ilgili olarak Ukberî, iki ihtimal düşünmektedir: a) "مَا" lafzı masdariyye olup "عَزِيزٌ" sıfat-filinin (sıfat-ı müşebbehe) fâili olarak mahallen merfû'dur; ya da, b) "مَا عَنِتُّمْ" ifadesi mübtedâ, "عَزِيزٌ عَلَيْهِ" de mukaddem haberdur. Her iki yorumda da cümle "رَسُولٌ"ün sıfatı olmaktadır. Kurtubî, el-Câmi' de aynı yorumları getirmiştir.²⁸³ Taberî, Zemahşerî ve Râzî de benzeri bir yorumla

²⁷⁶ 4. Nisâ', 171'in bir bölümü.

²⁷⁷ Nahhâs, *el-Kat'*, s. 279; Dâni, *Muktefâ*, s. 233; Secâvendî, *el-İdâh fi'l-Vakf* (DM), v. 5b; Uşmûnî, *Menâr*, s. 77; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili'l-Kur'an*, nşr: Mahmûd Muhammed Şâkir ve Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire-t.y., IX, 423; Fahrüddin er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Omer, *Mefâtihu'l-Gayb (Tefsîr-i Kebîr)*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Tahran-t.y., XI, 117; Kurtubî, *el-Câmi'*, VI, 25.

²⁷⁸ Uşmûnî, *Menâr*, s. 77.

²⁷⁹ 5. Mâide, 2'den bir bölüm.

²⁸⁰ Nahhâs, *el-Kat'*, s. 281; Dâni, *Muktefâ*, s. 234; Secâvendî, *el-İdâh fi'l-Vakf* (DM), v. 6a; Uşmûnî, *Menâr*, s. 78; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, IX, 489; Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, XI, 131; Kurtubî, *el-Câmi'*, VI, 44 vd.

²⁸¹ Kurtubî, *el-Câmi'*, VI, 46.

²⁸² 9. Tevbe (Berâe), 128. Not: Ayetin meâli: "Andolsun ki size, sıkıntıya düşmeniz kendisine çok ağır, çok güç gelen; size çok düşkün olan; müminlere çok merhametli ve bağışlayıcı olan sizden bir rasûl gelmiştir." şeklindedir.

²⁸³ Ukberî, *İmlâ*, II, 23; Kurtubî, *el-Câmi'*, VIII, 302.

onlara katılmışlardır.²⁸⁴ Kırāat imamlarından "عَزِيزٌ" kelimesinden sonra vakf yapan kimse de yoktur. Dolayısıyla burada yapılacak bir vakf, âmili ma'mûlünden ayırmak olacağından imamların terimiyle kabîhtir; burada vakf yapmak hem kırāat olarak ve hem de tefsir açısından hatalıdır, yanlışır; caiz değildir.

فِي بُيُوتِ أَذْنِ اللَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ. رَجَالٌ لَا لَّهُمْ فِيهَا تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ²⁸⁵ ayet-i kerimelerinde anlamı fiil üzerine bina edenlerin görüşlerine göre vakf ve vasl keyfiyeti iki şekilde düşünülebilmekte, buna bağlı olarak da anlam iki tarzda ifade edilebilmektedir:

Ayetlerin ilkindeki "يُسَبِّحُ" fiilinin "bā" harfi kesra ile okunacak olursak -ki, yukarıdaki metinde öyledir.- "وَالْآصَالِ" kelimesinde yapılacak vakf, kâfi vakf statüsünde olamaz; çünkü bu kırāat şekliyle sonraki ayetin başındaki "رَجَالٌ" ismi, müteaddî, ma'lûm (geçişli, etken çatı) olan bu fiilin fâilidir ve ondan dolayı da merfû'dur. Fiili fâilden ayırarak yapılacak vakf da kabîh olur.²⁸⁶ İki ayet vasl edilerek okunduğunda meâl "Yüceltilmelerine ve içlerinde adının anılmasına Allah'ın izin verdiği (emrettiği) evlerde, ticaretin ve alış-verişin kendilerini Allah'ı anmaktan, namaz kılmaktan ve zekat vermekten alıkoyamadığı; kalplerin ve gözlerin alt-üst döneceği gündün korkan erler, oralarda sabah ve akşam O'nu tesbih ederler." şeklinde ifade ve anlamını bulur.

"يُسَبِّحُ" fiili "bā" harfi fethalı okunacak olursa "وَالْآصَالِ" fâsılasında vakf yapılır. Çünkü bu takdire göre sözün buraya kadar olan kısmı sonrasından bağımsız; "لَهُ" ya da "فِيهَا" cārr-mecrûr olarak mechûl sıyga/edilgen çatı fiilin nâib-i fâili/sözde öznesidir. Sonraki ayetin başında yer alan "رَجَالٌ" ismi, sanki "مَنْ الْمُسَبِّحُ؟" vb. bir soruya cevapmış gibi, artık ya "هُمْ" zamiri gibi gizli (muzmar) bir mübtedânın haberi olarak²⁸⁷; ya da muzmar/mukadder bir "يُسَبِّحُ" fiilinin fâili olarak merfû'dur.²⁸⁸ Bu değerlendirmeye bağlı olarak da "Yüceltilmelerine ve içlerinde adının anılmasına Allah'ın izin verdiği (emrettiği) evlerde, oralarda sabah ve akşam O tesbih olunur. (Onlar/tesbih edenler) ticaretin ve alış-verişin kendilerini Allah'ı anmaktan, namaz kılmaktan ve zekat vermekten alıkoyamadığı; kalplerin ve gözlerin alt-üst döneceği gündün korkan erlerdir." ifadeleriyle bir meâl ortaya çıkarılabilir.

²⁸⁴ Bk: Ukberî, *İmlâ*, II, 23; Kurtubî, *el-Câmi'*, VIII, 302; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIV, 586; Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Omer ez-Zamahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut-t.y., II, 223; Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, XVI, 236.

²⁸⁵ 24. Nûr, 36, 37.

²⁸⁶ Nahhâs, *el-Kat'*, s. 512; Dâni, *Muktefâ*, s. 409; Uşmûnî, *Menâr*, s. 186; Secâvendî, *el-İdâh fi'l-Vakf* (DM), v. 20a (Herhangi bir vakf işareti koymamıştır.); "في"nin "في"deki "بيوت"nin mütaallakının "يُسَبِّحُ" fiili oluşuna göre düşünmüştür.); Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, XXIV, 3 (Râzî, *Tefsîr-i Kebîr* -biraz farklı bir yorumla- bu görüşü daha uygun bulmaktadır.); İbn Kesîr, VI, 71.

²⁸⁷ Dâni, *Muktefâ*, s. 409.

²⁸⁸ Nahhâs, *el-Kat'*, s. 512; Dâni, *Muktefâ*, s. 409; Uşmûnî, *Menâr*, s. 186; Ukberî, *İmlâ*, II, 156; İbn Kesîr, VI, 71.

Anlamı, "في بُيُوتٍ" zarfının müteallakına (bağlı bulunduğu fiil ya da fiilimsiye) göre inşa eden görüşe göre ise vakf ve vasl uygulaması farklı olmakta, daha farklı anlamlar çıkabilmektedir:

"في بُيُوتٍ" zarfından dolayı "رَجَالٌ" merfû' kılınmış olursa bu takdirde öncesinde vakf yapılamaz²⁸⁹; çünkü bu durumda "في بُيُوتٍ" mukaddem haber, "رَجَالٌ" muahhar mübtedâ olacağından vakf yapılarak birbirinden ayrılmaları (fasl) caiz olmaz.

Şayet "(24) في بُيُوتٍ... Nūr, 35.) ayetindeki "المِصْبَاحِ، الزُّجَاجَةِ، الْكُوكَبِ" isimlerine hal olarak takdir edilirse veya "كَمِشْكَاةٍ فِي بُيُوتٍ" takdiriyle "مِشْكَاةٍ" ismine ya da "مِصْبَاحٍ" ve "زُّجَاجَةِ" isimlerinden birisine aynı tarzda sıfat yapırsa yahut "ثَوَقْدٌ" fiiline müteallik kılınırsa, varsayılan bu durumların hiçbirisinde 35. ayetin sonunda vakf yapılamaz; sonraki 36. ayetle vasl edilir. Çünkü vakf yapılıncaya i'râp olarak birbiriyle alakalı olan iki unsur birbirinden ayrılmış olur.²⁹⁰

²⁹¹ "وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ" ayet-i kerîmesindeki vakf ve ibtidâ, Allah'ın fiilleri konusundaki Ehl-i Sünnet itikadının tespiti açısından önem arz etmektedir. Nahhâs, özellikle tâm vakf ile ilgilenenlerin, tefsir alimlerinin ve kurrânın çoğuna göre "يَخْتَارُ" kelimesinde yapılacak vakfın tâm olduğunu tesbit etmiştir. Nâfi'den böyle nakledilmiş; Ya'kûb, Ahmed b. Mûsâ ve Ahmed b. Ca'fer bu görüşü benimsemişlerdir. Nusayr, sözün "يَخْتَارُ" ile tamamlandığını, ibtidânın "مَا كَانَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ" ile yapılacağını söylemiştir. Abdullah b. Müslim ve Ebû Hâtim de aynı açıklamada bulunmuşlardır. Ayrıca, Ali b. Süleyman'ın da "يَخْتَارُ" da vakfın tâm olduğunu; "مَا" harfinin nefy/olumsuzluk için geldiğini; şayet "مَا" lafzı "يَخْتَارُ" fiilinin mef'ûlü olarak mahallen mansûp olacak olursa o takdirde "الْخَيْرَةُ" isminin "كَانَ" nâkıs fiilinin haberi olarak mansûp olması gerektiğini; halbuki böyle okuyan birisinin bulunmadığını belirttiğini söylemektedir.²⁹² Dâni'ye göre de vakf, "يَخْتَارُ" kelimesinde tâmdir; "مَا" harfi olumsuzluk bildirmektedir.²⁹³ Secâvendî de mutlak durak işareti olan (ط) harfini "يَخْتَارُ" kelimesinden sonra koymuştur.²⁹⁴ Uşmûnî'ye göre, Yaratıcının değil yaratılmışların seçim ve tercihinin olamayacağını belirtmek için "مَا" harfi nefy olarak gelmiştir; tâm vakf da "يَخْتَارُ" kelimesindedir. Fiillerindeki hikmet tarafını O bilir; yaratılmışlar bilemezler. Dolayısıyla yarattıklarından hiç birinin O'na rağmen seçim yapması olacak şey değildir. Ehl-i Sünnet'in görüşü budur.²⁹⁵ Râzî de tâm vakfın burada olduğunu ifadeyle bu yöndeki görüşü "en güzel" (ahsen) olarak nitelemiş, İbn Kesîr de aynen benimsemiştir.²⁹⁶ Kurtubî, el-Câmi', vakfın "يَخْتَارُ" ke-

²⁸⁹ Dâni, *Muktefâ*, s. 409.

²⁹⁰ Uşmûnî, *Menâr*, s. 185; Ukberî, *İmlâ*, II, 156; Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, XXIV, 2; Kurtubî, *el-Câmi'*, XII, 256.

²⁹¹ 28. Kasas, 68.

²⁹² Nahhâs, *el-Kat'*, s. 548.

²⁹³ Dâni, *Muktefâ*, s. 439.

²⁹⁴ Secâvendî, *el-İdâh fî'l-Vakf* (DM), v. 16b.

²⁹⁵ Uşmûnî, *Menâr*, s. 202.

benimsemiştir.²⁹⁶ Kurtubî, el-Câmi', vakfın "يَحْتَارُ" kelimesinde olacağını gösteren görüşleri sıralayarak tercihini belirtmiştir.²⁹⁷ Ukberî de "مَا" lafzını öncelikle nefy harfi olarak vermiştir.²⁹⁸ Bir de ayet, insanların Mekke'den Velîd b. Muğîra veya Tâif'ten Urve b. Mes'ûd es-Sakaffî'yi kastederek "Bu Kur'an iki büyük beldeden olan büyük bir adama indirilmeli değil miydi?"²⁹⁹ sözlerinin üzerine inzal buyurulduğu belirtilmektedir³⁰⁰ ki, bu bağlamda "مَا" olumsuzluk harfi olmaya daha uygundur. Buna göre ayet "Rabbin neyi dilerse yaratır ve (ilediğini de) seçer. Onlar için muhayyerlik yoktur. Allah'ı tenzih ederim; ve O onların eş koştuğu şeylerden yücedir, münezzehtir." meâlindedir.

Mu'tezile'den bir grup, "مَا" lafzını "الذِّي" anlamında ism-i mavsûl kabul ederek bu ayeti, Allah Teâlâ'nın kullar hakkında aslah (en uygun) olanı gözetmek zorunda olduğu şeklindeki görüşlerine delil, dayanak saymışlardır.³⁰¹ Bu durumda ise ayet, "...onlar için hayır olanı seçer." manasındadır. Doğrusu ise "مَا"nın nefy harfi olduğudur; İbn Ebî Hâtim bunun böyle olduğunu İbn Abbâs (r.a.)'dan nakletmiştir.³⁰²

Sonuç

Vakf ve İbtidâ İlmi, Kur'an İlimleri olarak anılan ilimler topluluğu içerisinde önemli bir yere sahiptir. Bu ilim Kirâât İlmi'ni ilgilendirdiği kadar da Tefsîr İlmi'ni ilgilendirmektedir.

Nereden başlayıp nerede duracağını bilmek, buna riayet ederek konuşmak insan sözünün kalitesi ve etkisi açısından çok önemlidir. Mana ve maksadı etkili bir biçimde anlatabilmek, ifadeye başlangıcı, vurguyu ve susmayı yerinde ve mükemmel bir biçimde uygulamaya bağlıdır. Bunlar ne kadar iyi kullanılırsa söz o kadar iyi anlaşılacak ve etkisi de o derece yüksek olacaktır. İnsan sözünün anlaşılmasında bu derece etkili ve önemli olan susma (vakf) ve konuşmaya başlama (ibtidâ) ilâhî kelâmın maksat ve manalarının anlaşılmasında çok daha önemli ve daha da incelenmeye, hassasiyet göstermeye değer olmalıdır.

Vakf, mananın ve maksadın tamam olduğu, uygun duraklarda okumayı kesip nefes almak; ibtidâ ise mana bütünlüğüne uygun düşen yerlerden başlamak suretiyle Kur'an-ı Kerîm'i okumak demektir.

Vakf ve İbtidâ İlminin kaynağı bizzat Kur'an-ı Kerîm'in kendisidir. Onu "terfîl" ile okumanın emredildiği ayet, acele etmeden, hakkını vererek, vakf ve ibtidâ yapılacak yerlere riayet ederek okumak olarak değerlendirilmiş, öyle tefsir edilmiştir.

²⁹⁶ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, XXV, 10; İbn Kesîr, VI, 261.

²⁹⁷ Kurtubî, *el-Câmi'*, XIII, 305.

²⁹⁸ Ukberî, *İmlâ*, II, 179.

²⁹⁹ Bk: 43. Zuhruf, 31.

³⁰⁰ Bk: Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, XXV, 10; Kurtubî, *el-Câmi'*, XIII, 305.

³⁰¹ Mu'tezile'nin bu görüşü için bk: Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, Damla Yayınevi, İstanbul-1981, s. 175.

³⁰² İbn Kesîr, VI, 261; Şarşâl, *el-Vasl ve'l-Vakf*, s. 31. Not: Konuyla ilgili başka misaller için bk: Şarşâl, *el-Vasl ve'l-Vakf*, s. 25 vd.

Vakf ve İbtidâ İlminin amacı Kur'an'ın maksatlarını, manalarını; emir ve yasaklarını vb. sağlıklı bir biçimde ortaya çıkarmak olduğundan önemini ifade için başka söze gerek yoktur; bu gaye onun önemini anlatmaya yeterlidir. Konunun uzmanı olan alimlerin aynı zamanda Arap Dili alimi olmaları bunun bir başka göstergesidir.

Bu ilim, maksadını temin sadedinde Kıraât İlmi, Nahv İlmi, Tefsîr İlmi ile ona bağlı bazı ilimler, Fıkıh (İslâm Hukûku) İlmi ve Kur'an'ın temel maksatlarını bilmekle karşılıklı olarak ilgi ve etkileşim içerisindedir; birbirlerine ihtiyaçları vardır. Yerinde vakf yapmak ve anlama uygun düşecek yerden ibtidâ yapabilmek için bu ilimlere vakıf olmak gerekmektedir.

Kur'an'ı tek nefeste okumak caiz görülmele birlikte bunun imkan dahilinde olmadığı gayet açıktır. Bu durumda vakf ve ibtidâ uygulaması kaçınılamaz bir gerçektir. Fakat, ölçü ne olmalıdır? Nefes daralmasının ya da -Nebî (a.s.)'ın her ayet sonunda durduğunu ifade eden bir habere dayanarak- her bir ayetin sonunun vakf yapmada ölçü alınması eğilimleri gündeme gelmiş ise de çoğunluk mananın tamam olmasını ölçü almışlardır. Buna göre, gerek vakf yaparken gerek ibtidâ yaparken mananın tamamlanmasını gözetmek şarttır.

Kur'an okuyan birisi nefesi daralıp zorunlu olarak (izdirârî/zarûrî) vakf yapabilir. Ancak tekrar okumaya dönmek için başlangıç (ibtidâ) yapacağı noktanın mananın bütünlüğüne uygun düşmesini kesinlikle gözetmek zorundadır.

Bilinçli olarak yapılan (ihtiyârî) vakf için imamlar tarafından kapsamlı, Kur'an'ın tümüne şamil ve manayı esas alan terminolojiler geliştirilmiş; geniş bir coğrafyada yapılan bu çalışmalarda içerikler her ne kadar birbirine yakın ise de farklı terimler kullanılmıştır. Bunlar arasında çoğunluğun ortak tercihi olan terimler de oluşmuştur. Mana bütünlüğüne riayetle önceliğine göre bunlar tâm vakf, kâfî vakf ve hasen vakf olarak sıralanmış; özelliği yanlış ya da aykırı manaya yol açma olan kabîh vakfın yapılması kesin olarak men edilmiştir. Uygulamalar vakf temeline dayalı olduğundan ibtidâ da vakfın tâbii olarak aynı adlarla anılır olmuş; ona bağlı olarak şekillenmiştir.

Bu arada İbn Evs (341/952 sonrası), Secâvendî (560/1164) ve Ebû'l-'Alâ el-Hemedânî (569/1173) tarafından karakteristiği her vakf çeşidine bir sembol harfle işaret etmek olan, kısmen de olsa genel tasniften ayrılan, birbirinden farklı kategorik tasnifler yapılmıştır. Ancak bunlardan -yukarıda adı geçen diğer sistemler de dahil- Secâvendî'nin geliştirdiği sistem revaç bulup yayılmış; sonraki gelişmeler de onun üzerine bina edilmiştir. Halen kullanılmakta olan ve mushafların basımında esas alınan vakf sistemi bu sistemdir.

Bu kapsamlı tasnif dışında özel maksatlı olan, Kur'an'ın tümüne şamil olması düşünülmemeyen dar kapsamlı bazı vakf çeşitleri de ihdas edilmiştir. Bunlar adetleri sınırlı olan Cibrîl Vakfı, Nebî Vakfı ve Gufrân Vakfı ile Mu'ânaka Vakfı, Beyân Vakfı vb. çeşitlerdir.

Diğer bütün İslâmî ilimlerde olduğu gibi Vakf ve İbtidâ İlminin öğretimi de ilk dönemlerde sözlü anlatım (telkîn ve müşâfehe) yöntemi ile olmuştur. Kitaplaşmış, müdevven bir ilim haline gelme süreci de hicrî ikinci

asrın hemen başlarında başlamıştır. Bu eserlerde teorik ve uygulamalı bilgiler yer almış; Kur'an, vakf imkanı açısından kelime kelime irdelenmiş ve kayda geçirilmiştir. Ancak bunlarda vakf çeşitleri için sembol kullanma söz konusu değildir. Her bir vakf çeşidinin bir harfle gösterilmesinin hicri dördüncü asırda başlatıldığı anlaşılmaktadır. Bu bilgilerin uygulamasının mushaflara yansıdığı belirtilmektedir. Bunlardan Secāvendî'nin sistemi varlığını koruyabilmiş, yöntem olarak genel kabul görmüş ve halen de uygulanmaktadır.

Vakf ve İbtidâ İlmi Kur'an'ın anlaşılması ve tefsiri açısından çok önemlidir. Doğru mananın tesbiti; sahih itikadın belirlenmesi; sağlıklı haberin açığa çıkarılması; bilgilerin doğru kaynağa kanalize edilmesi; hükümlerin seçilmesi vb. bir çok açıdan Tefsîr İlminin bu ilme ihtiyacı bulunmaktadır. Tesîr ilmi ile ilgilenen birisinin mutlaka bu ilme de hakkıyla vakıf olması gerekmektedir.

Âlim ve Devlet Adamı Olarak Eyyubî Meliki "el-Melikü'l-Muazzam" (576-624/1180-1227)

Yrd. Doç. Dr. Mustafa KILIÇ*

Özet

Dimaşk Eyyûbî meliki el-Melikü'l-Muazzam, Eyyûbiler içerisinde âlim ve devlet adamlığı yanında Hanefî mezhebini tercih etmesi ile temayüz etmiştir. El-Melikü'l-Muazzam, babası el-Melikü'l-Âdil'in 1201 yılında Eyyûbî Sultanı olmasından sonra Dimaşk meliki oldu. Hanedan üzerinde babasının hâkimiyet kurması için başarılı hizmetlerde bulunan el-Melikü'l-Muazzam bundan sonra Haçlılarla mücadelede etkin görev aldı. V. Haçlı seferi sırasında özellikle Dimyat muhasarasında kardeşi el-Melikü'l-Kâmil'e destek veren el-Melikü'l-Muazzam tehlikenin atlatılmasından sonra kardeşleri ile mücadele etmek zorunda kaldı. Bu makalede el-Melikü'l-Muazzam'ın hayatı ve yaptığı siyasi mücadeleler incelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: el-Melikü'l-Muazzam, Dimaşk, Eyyubiler, Haçlılar

Abstract

Malik of Damascus Ayyubids, al-Malik al-Muazzam, beside his scholarship and statesmanship in Ayyubids is known for his belonging to Hanefi movement. After his father, al-Malik al-Âdil, became the Sultan of Ayyubids in 1201, he was appointed as the governor of Damascus. In order to get his Father dominate over the rest of the Ayyubid's dynasty, he showed great effort in his administration and played important role in the fight against Crusaders. During the Fifth Crusade, especially in the Dimyat siege, al-Malik al-Muazzam supported his brother al-Malik al-Kamil. However, after overcoming the danger of Crusade, he had to wrestle with his brothers. In this article the life of al-Malik al-Muazzam and his political exercises have been surveyed.

Key Words: Al-Malik al-Muazzam, Damascus, Ayyubids, the Crusaders

Giriş

Salâhaddin Eyyubî'nin 1193 yılında vefat etmesinden sonra kısa bir süre onun çocuklarının hâkimiyetinde kalan Eyyubiler Devleti, 1201 yılında kardeşi el-Melikü'l-Âdil'in hâkimiyeti altına girdi. Salâhaddin'in çocukları el-Melikü'l-Efdal ve el-Melikü'z-Zâhir'in tahtı ele geçirme mücadelesi bir sonuç vermeyince durumu kabullenen hanedan üyeleri el-Melikü'l-Âdil'e itaat ettiler. Büyük sultan olan el-Melikü'l-Âdil oğullarından el-Melikü'l-Kâmil'i kendi yerine veliaht tayin ederek Mısır'da bırakırken diğer oğlu el-Melikü'l-Muazzam'ı Dimaşk bölgesine tayin etti. Salâhaddin'den sonra devletin hep

doğu yönüne ağırlık verməsi göz önüne alındığında el-Melikü'l-Muazzam'ın hâkimiyet alanı stratejik açıdan önemli bir konumda idi. Ailenin tarihi bağlarının olduğu yerlere ulaşımı sağlayan noktada bulunan Dimaşk, el-Melikü'l-Âdil zamanında yeğenlerinin, ondan sonra da el-Melikü'l-Muazzam zamanında kardeşlerinin elde etmek istedikleri bir merkezdi. Dolayısıyla dirayetli Sultan Salâhaddin'den sonra bağımsız hareket ederek iç çekişmelere düşen hanedan arasında, coğrafi ehemmiyeti sebebiyle Dimaşk'ın ve hem bunun bir neticesi olarak hem de kişisel özellikleri sebebiyle el-Melikü'l-Muazzam'ın ayrı bir önemi vardır.

Eyyûbîler Devleti, ülke topraklarının hanedanın ortak malı kabul edilerek paylaşılması esasına dayanmaktadır. Kan bağı esas alınarak ülke topraklarının -adil olsun veya olmasın- hanedan arasında paylaşılması, Eyyûbî iç çekişmesinin temel sebeplerinden biridir. Devletin kuruluşunda bu sistemden doğması muhtemel problemler dirayetli sultanın varlığıyla ya ortaya çıkmamış ya da hemen bastırılmıştır. Ancak el-Melikü'l-Âdil'le başlayan iktidar kavgası giderek zarar verici boyuta ulaşmış ve devletin ömrünü kısaltmıştır. Kendi içinde güç kaybına uğrayan hanedan, mücadeleyi sürdürse de Haçlı tehdidine gereken etkili ve kalıcı bir darbe indirememiştir.

el-Melikü'l-Muazzam'ın ilmî yönünü bir tarafa bırakırsak siyasî hayatı, hânedan içi hâkimiyet kavgası ve Haçlılarla mücadele şeklinde iki alanda cereyan etmiştir. Özellikle fıkıh ve dil konusunda âlim bir insan olması dolayısıyla el-Melikü'l-Muazzam'ın Eyyûbî ailesi içinde ayrı bir yeri vardır. Diğer taraftan babası el-Melikü'l-Âdil'in hâkimiyeti ele geçirme mücadelesinde el-Melikü'l-Muazzam önemli askeri başarıları göstermiştir. Neticede âlim ve asker yönü itibarıyla el-Melikü'l-Muazzam üzerindeki bu çalışma, farklı düşünen farklı tercihler ortaya koyup bunu savunurken dönemin siyasî hayatında aktif rol oynayan bir Eyyûbî melikini tanıtmaya amacını taşımaktadır. Bu çalışmada Haçlı tehdidinin ülke sınırının yanı başında bulunduğu bir ortamda hanedan arası kısır çekişmeler ve bunun getirdiği zararlar ortaya konmaya çalışılmıştır. el-Melikü'l-Muazzam'ın hayatı ve kişiliği bahsinde onun ilmî ve dinî yönüne vurgular yapıldıktan sonra siyasî hayatına geçilmiştir. Bu dönem el-Melikü'l-Âdil ve sonrası şeklinde ikiye ayrılarak incelenmiştir. el-Melikü'l-Âdil zamanında onun naibi konumundan öteye gidemeyen el-Melikü'l-Muazzam'ın babasından sonraki siyasî faaliyetinin ana konusu olan Haçlılarla mücadele ve kardeşleri ile olan çekişme ele alınmıştır.

Hayatı ve Kişiliği

el-Melikü'l-Muazzam İsa b. el-Melikü'l-Âdil Ebu Bekir b. Eyyub b. Şâdî, 576/1180¹ veya 578/1182² yılında Kahire'de doğdu. Babası el-

¹ İbn Tağrıberdî, Ebu'l-Mehâsin Yusuf, *en-Nücûmü'z-Zâhire fî Mülûki Misr ve'l-Kâhire*, nşr. Muhammed Hüseyin Şemseddin, Beyrut, 1992, IV, 237; Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed ez-Zehabî, *el-İber fî Haberi men Gaber*, thk Muhammed Zaglul, Beyrut, 1985, III, 194;

Melikü'l-Âdil'in Dimaşk yönetimini üstlenmesi sebebiyle bu şehirde yetişti. Kur'an'ı öğrenip ezberledikten sonra devrin ünlü fıkıh âlimi Ceraleddin el-Hasirî'den fıkıh, Şeyh Taceddin Ebu'l-Yümn Zeyd el-Kindî'den nahiv ve edebiyat, İbnü'l-Muhallâ'dan siyer dersleri aldı. İbn Taberzed ve er-Rusafî'den İbn Hanbel'in *el-Müsned*'ini, Şeyh Taceddin'den *Kitabu Sibeveyh*'i, Ebu Ali el-Farisi'nin *el-Hucce li'l-Kurrâi's-Seb'a* adlı eserini okudu. *Kitabu Sibeveyh*'i defalarca okuyup, altına mütalaa edip tamamladığını yazan notlar düşerek kitabı değişik yerlere vakfetti.³ *el-Câmiu'l-Kebîr* adlı Hanefî fıkıhına dair ünlü eseri defalarca okudu ve yardım alarak şerh etti. Kendisinin de kuvvetle ezberlediği kitaplardan Zemaşerî'nin *el-Mufassal* adlı eserini ezberleyenlere otuz, *el-Camiu'l-Kebîr*'i ezberleyene yüz, Ebu Ali b. Hasan el-Farisi'nin *el-İzah fi'n-Nahv* adlı eserini ezberleyene iki yüz dinar vereceğini ilan etti ve sözünü yerine getirdi. Edebiyata olan düşkünlüğü ile tanınan el-Melikü'l-Muazzam'ın yazdığı şiirlerin varlığı bilinmektedir, fakat hiç biri tespit edilememiştir. Bazen vezne önem vermeden bazen de aruz vezninde şiirler yazarak kendine ait bir divan oluşturmuştur. Bunun yanında devrin tanıkları onun nazmda daha iyi olduğunu ifade etmektedirler. el-Melikü'l-Muazzam özellikle fıkıh, dil ve edebiyat konusunda aşırı hassas ve bu ilim dallarında bilgisi ile temayüz etmiş bir âlimdi. Yukarıdaki teşviklerden de anlaşılacağı gibi her zaman ve her mekânda bu iki ilmin yayılması için özel olarak gayret sarf etmiştir. Bu amaçla âlimlerden dil konusunda kapsamlı bir derleme yapılmasını ve bu çalışma içerisinde bu alanda üne sahip Urmevî'nin *Tehzîb*, Cevherî'nin *Sihah* ve İbn Düreyd'in *Cemhere* adlı eserlerin bulunmasını istedi. Fıkıh alanında ise Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inin konu başlıklarına göre tertip edilmesini yani tahâret, namaz vb konulardaki hadisleri o konu başlığı altında gösterilmesini istedi.⁴

Tamamıyla Şâfiî mezhebine bağlı Eyyûbî hanedanındadır. sadece el-Melikü'l-Muazzam Hanefî mezhebini tercih etmiş ve taassup derecesinde bağlılık göstermiştir. Bu tercihini hoş görmeyerek sebebini soran babasına "Aranızda tek bir Müslüman olmama razı değil misiniz" şeklinde katı bir cevap vermiştir. Fakihlere sadece Ebu Hanife'nin fetvalarını ihtiva eden bir çalışma yapmalarını emretmiştir. Sonuçta *et-Tezkire* ismi ile hazırlanan on

Ahmed İbrahim el-Hanbelî, *Şifâu'l-Müslûb fi Menâkibi Benî Eyyûb*, thk., Mediha Şarkavî, Beyrut, 1996, s.,242; Abdulkadir b. Muhammed en-Nuaymî, *ed-Dâris fi Târihi'l-Medâris*, thk., Cafer el-Hasenî, 1988, I, 579; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim fi men Jannefe mine'l-Hanefiyye*, thk., İbrahim Salih, Dimaşk, 1992, s., 225.

² Ebu'l-Abbas Şemseddin İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbau Ebnâ'iz-Zerân*, thk., İhsan Abbas, Beyrut, 1978, III, 495; Ebu Muhammed Muhyiddin el-Kureşî, *Cevahiru'l-Mudiyyefi Tabakati'l-Hanefiyye*, thk., Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Kahire, 1993, II, 683

³ el-Melikü'l-Muazzam bu kitabı okuyup bitirdiğinde kendi el yazısı ile "Arsuf'da (ve Nablus'da) iken bu kitabı dikkatli bir şekilde tekrar okudum, bitirdim" şeklinde not düşmüştür. Cemaleddin Muhammed b. Salim b. Vasil, *Müferricu'l-Kurûb fi Menâkibi Renî Eyyûb*, thk., Muhammed Rebî', trs., IV, 210.

⁴ İbn Vâsil, *Müferric*, IV, 208-211; İzzeddin İbnü'l-Esir, *el-Kârr fi't-Târih*, nşr., C. J. Tornberg, Beyrut, 1982, XII, 471-2; *ed-Daris*, I, 579-580; *Vefeyâtü'l-A'yân*, III, 494-495; *Şifâ*, s., 242-243; *Cevahir*, II, 682; *Tâcu't-Terâcim*, s., 225-226 ; *en-Nücum*, VI, 237; *Şifâ*, s., 242; Cengiz Tomar, "el-Melikü'l-Muazzam", *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 71.

cilt hacmindeki kitabı devamlı surette yanında taşıyarak büyük bir iddiâyla ezberlemiştir.⁵ İbnü'l-Cevzî "Belki de bu yüzden hesaba çekileceksin, Şam'ın en büyük müderrisi onca vaktine rağmen Kudûrî'yi ezberliyor sen ise meşguliyetin ve melikliğinle beraber on cildi ezberliyorsun" diyerek onun ezber kabiliyetine hayran kaldığını ifade etmiştir. Mescid-i Aksâ'nın Şâfiî olan imamını görevinden alarak yerine Hanefî mezhebine mensup Şihabuddin el-Bağdadî'yi tayin etti. Harem-i Şerif'te Kıraat-ı Seb'a eğitimi vermek amacıyla yaptırdığı medreseye tahsis ettiği vakıftan sadece Hanefilere tasarruf edilmesini kararlaştırdı. Buranın eğitiminin başına hocası Şeyh Taceddin'in öğrencisi Şemseddin b. Rezîn el-Ba'lebekkî'yi atadı. *Tarihu Bağdad*'da Ebu Bekir Ahmed b. Sabit'in Ebu Hanife'yi eleştirdiğini görünce "*es-Sehmu'l-Musîb fi Reddi ale'l-Hatîb*" adlı eseri yazarak bu eleştirilere güzel cevaplar verdi. Verdiği haklı cevaplar onun bu alanda ne kadar yetkin olduğunu açıkça göstermiştir. Münferit bir olay olsa bile farklı mezhep tercihinin sebebini bilmek şüphesiz faydalı olacaktır. Ancak el-Melikü'l-Muazzam'ın ailesinin bağlı olduğu Şâfiî mezhebini değil de Hanefî mezhebini tercih etmesi konusunda kaynaklarımız her hangi bir sebep zikretmemektedirler. Yetiştigi çevre ve ders aldığı hocaların Hanefî mezhebine mensup olmaları böyle bir tercih yapmasına neden olmuş olabilir. Diğer taraftan aile içinde bu derece ilimle meşgul olmuş bir diğer melikin olmadığı bilinmektedir. Okumaya düşkün ve öğrendiklerini da sorgulayıp kendi iradesini uygulamaya yatkın bir insan olması el-Melikü'l-Muazzam'ın mezhep tercihinde etkili olmuştur.⁶

el-Melikü'l-Muazzam 30 Zilkade veya 1 Zilhicce 624/11 veya 12 Kasım 1227 tarihinde dizanteri hastalığından Dimaşk'ta öldü. Ordusunu Nablus'a harekete hazırladığı sırada Şevval ayının ortasında rahatsızlandı. Hastalığı şiddetlenince mide ve bağırsaklarından parça gelmeye başladı. Başka bir kaynakta geçmemekle birlikte bir gurubun onu zehirlediği yönünde bir bilgi mevcuttur.⁷ Hastalığının şiddetine rağmen son anına kadar teyemmüm ve ima yoluyla da olsa namazını kıldı. Haçlı seferlerinin Müslüman toplum için ne denli tehlikeli olduğunu bilen el-Melikü'l-Muazzam siyasi hareketlerini öncelikli olarak bu tehlikeye göre düzenlemiştir. Dimyat⁸ önünde Haçlıların muhasarası altına düşen kardeşi el-Melikü'l Kâmil'in yardımına koşmuş ardından hanedanın birlik oluşturmasını temin ederek Dimyat'ın geri kazanılmasını sağlamıştır. Yaptığı bu hizmeti ömrünün son anında hatırlayarak etrafındaki insanlara bu sebeple Allah'tan rahmet ve ecir beklediğini dile getirmiştir. el-Melikü'l-Muazzam beyaz bir kefene sarılmayı sade bir mezara gömülmeyi istemiştir. Önce Dimaşk kalesine defnedilen el-Melikü'l-Muazzam daha sonra 627/1230 yılında Salihyye'de⁹

⁵ el-Melikü'l-Muazzam bu kitapla alakalı olarak muhataplarına istedikleri yerden soru sorabileceklerini ve kendisinin de buna cevap verebileceğini iddia etmiştir. *Şifâ*, s., 243.

⁶ İbn Vâsıl, *Müferric*, IV, 212; Ahmed b. Ali el-Makrizî, *Kitabu's-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*, thk., Muhammed Mustafa Ziyâde, Kahire, trs., I/I, 224. Bu kitap *er-Red ala Ebi Bekri'l-Hatib el-Bağdadî* adıyla 1932 yılında Mısır'da basıldı (*Şifâ*, s., 242). *Şifâ*, s., 242, 243; İbn Vâsıl, *Müferric*, IV, 211; Makrizî, *es-Sülûk*, I/I, 224.

⁷ *Şifâ*, s., 249.

⁸ Dimyat, Nil nehrinin Akdeniz'e birleştiği yere yakın nehrin doğu kesiminde bulunan bir şehir. (Yâkut, *Mu'cem*, II, 537).

⁹ Sâlihiyye, Dimaşk'ın güneyinde Kasiyun dağı eteğinde bulunan bir köy (Yâkut, *Mu'cem*, III, 442).

yaptırdığı medresedeki mezarlığa, annesi ve kardeşi Muğis'in yanına nakledildi. Hâkimiyet alanı Hims'dan el-Ariş'e¹⁰ kadar Gavv¹¹, Filistin, Kudüs, Kerek¹², Şevbek¹³ içine alan bölgede on yıl beş ay yirmi üç gün hüküm süren el-Melikü'l-Muazzam, kırk yedi yaşında vefat etti. Üç bin atlıdan oluşan az bir askeri güce sahip olmasına rağmen sayı ve silah açısından daha büyük güce sahip kardeşleri arasında hatırı sayılır bir korku salmıştı.¹⁴

el-Melikü'l-Muazzam 624/ 1227 yılında ölünce yerine yirmi yaşlarındaki oğlu el-Melikü'n-Nâsır Davud geçti. Küçük yaşta olması, sebebiyle ölüm hadisesinin ortaya çıkardığı kritik ortamı ve idarenin bütün işlerini, babasının en yakın adamı ve sonradan Memluklerin kuruluşundaki önemli isim, İzzeddin Aybek el-Muazzamî üstlendi. El-Melikü'n-Nâsır Davud babasının öldüğünü amcasına bildirince el-Melikü'l-Kâmil taziyeleri kabul etti. Yeğenine hediyeler göndererek onun gönlünü ferahlatan el-Melikü'l-Kâmil, el-Melikü'n-Nâsır Davud'un hâkimiyetini tanıdığını bildirdi. Doğrusu el-Melikü'l-Kâmil, el-Melikü'l-Muazzam'dan korktuğu için ölümüne sevinmişti. Amcasının hâkimiyetini kabul etmesine sevinerek gönderdiği hilati giyen el-Melikü'n-Nâsır Davud'un bu huzuru fazla uzun sürmedi. el-Melikü'l-Kâmil'in hazinelerini muhafaza etmek için Şevbek kalesini istemesi üzerine amca ile yeğen arasında anlaşmazlık başladı.¹⁵

Hanedan arasındaki siyasî kavgalar ve Haçlılar ile ciddî boyutta sürdürdüğü mücadelelere rağmen el-Melikü'l-Muazzam bölgesinde imar faaliyetlerinden geri kalmadı. 621/1224 yılında Kasiyûn¹⁶ dağının eteğinde Salihyye'de Muazzamiyye Medresesini yaptırdı. Kendi adına yaptırdığı medreseden başka Kudüs'te bir medrese, Maan'da¹⁷ hamamlar, misafirlerin konaklama ve ihtiyaçları için Daru'l-Mudîf'i yaptırdı. Câbiye'den¹⁸ Mekte'ye kadar Hicaz yolunda ziraî faaliyetlerin yapılmasını sağladı. 611/1214 yılında ifa ettiği hac vazifesi esnasında Cafer-i Tayyâr Mescidini tamir ettirdi ve hacılara ziyafet tertip etti. Ardı arkası gelmeyen mücadeleler sebebiyle yıpranan Dimaşk surlarını yaptırdı.¹⁹

el-Melikü'l-Muazzam cesaretli bir lider, muttakî bir dindar, cömert, iyi yaşayışlı, mütevazî bir insandı. Çoğu zaman saltanat alametlerini

¹⁰ el-Ariş, Mısır'da Kuzey Sina bölgesinde, Mısır ile Şam arasındaki Reml bölgesinin ortasında, Ariş vadisinin batı yakasında yer alan bir şehirdir. (Yâkut, *Mu'cem*, IV, 128; Mustafa L. Bilge, "el-Ariş", *DİA*, İstanbul, 1991, III, 378).

¹¹ el-Gavr, Şam bölgesinde Dimaşk ile Kudüs arasında Ürdün nehri vadisinde bulunan bir bölgedir. (Yâkut, *Mu'cem*, IV, 246).

¹² Kerek, Ürdün'de Ölü Deniz'in doğusunda Kudüs ile Eyle arasında etrafı derin vadilerle çevrili bir kale ve şehir. (Yâkut, *Mu'cem*, IV, 514)

¹³ Şevbek, Ürdün'de bulunan Kerek yakınlarında Eyle, Amman ve Kızıl Deniz arasında korunaklı bir kale (Yâkut, *Mu'cem*, IV, 420).

¹⁴ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, XII, 471-2; İbn Vâsıl, IV, 208-9. *Şifâ*, s. 249; İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 495; Muhammed Abdulhay el-Leknevî, *Fevâidu'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Beyrut, trs., s., 152.

¹⁵ İbn Vâsıl, *Müferric*, IV, 224; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, XII, 472; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/1, 224.

¹⁶ Kâsiyun, Dimaşk şehrine hakim bir konumda, 1200m yükseklikteki bir dağdır (Yâkut, *Mu'cem*, IV, 335; H. Lammens, "Kasiyun", *İA*, İstanbul, 1967,VI, 391).

¹⁷ Maan, Belka kasabası civarında Hicaz yönünde bir şehir (Yâkut, *Mu'cem*, V, 179).

¹⁸ Câbiye, Dimaşk'ın 80 km güney batısında Havran bölgesinde bulunan bir ordugah şehridir (Yâkut, *Mu'cem*, II, 106; Mustafa Fayda, "Câbiye", *DİA*, İstanbul, 1992, VI, 538).

¹⁹ *Şifâ*, s., 248; Nuaymî, *ed-Dâris*, I, 579.

kullanmaz sade bir vatandaş gibi yolculuk eder; şehri bu şekilde dolaşır. 623/1225 yılında Kudüs'te onu gören İbn Vasil izdiham içinde kendisine yönelen halktan hiç rahatsızlık duymadığını, onları kucakladığını takdirle anlattıktan sonra Eyyûbî hanedanında olmayan bu sevecen devlet adamı tavrının darbı mesel haline dönüştüğünü ifade eder.²⁰ Bu özellikleri sebebiyle askerlerin desteğini kazanmış, çeşitli yerlerden âlimler onun yanına gelmiştir. Kardeşi el-Melikü'l-Kâmil'in sıkıntıya düştüğü an tek başına Dimaşk'dan İskenderiye'ye gidecek kadar cesur, tehlikeli anlarda zırhsız uyumayacak kadar da tedbirli idi. Siyasî alanda gösterdiği mücadelelerden fırsat bulduğu an başta *Kur'an-ı Kerim* olmak üzere *Câmiu'l-Kebîr* ve *Kitâbu Sibeveyh*'i okurdu. Halkın hangi durumda olduğunu devamlı kontrol eder ve her gün öğleye kadar insanların ihtiyaçlarını gidermek, maruzatlarını dinlemekle meşgul olurdu. İlmin yaygınlaşması ve âlimlerin ihtiyaçları için büyük paraların harcanmasından kaçınmayan el-Melikü'l-Muazzam, gösterdiği ikram ve ihsanlarla dört bir taraftan sayısız âlimin yanına gelmesine vesile oldu. Dimaşk'a gelen âlimleri kendisine yaklaştırmasını bilen Melik, onları meclislerine almak suretiyle tertip ettiği ilmi toplantılarda hem onlardan bilgi aldı hem de onları bilgilendirdi. Devrin ünlü edebiyatçıları Nasrullah b. Beraka el-Misrî ve Şerefuddin Ebu'l-Mehâsin b. Uneyn'i yanından ayırmazdı. el-Melikü'l-Muazzam, Şerefuddin'i Dimaşk'ta bulunan divanların başına getirdi ve mertebesini yükseltti.²¹

I- Naibliği Döneminde el-Melikü'l-Muazzam

a-Hakimiyeti Sağlama Mücadelesi

el-Melikü'l-Âdil'in askerî anlamda en büyük destekçisi oğlu el-Melikü'l-Muazzam idi. Güçlü kişiliği ile adeta Eyyûbî Devletinin sembolü haline gelen Salâhaddin'den sonra el-Melikü'l-Âdil'in idareyi ele geçirmekte karşılaştığı muhalâfeti bastırmada el-Melikü'l-Muazzam önemli görevler üstlenmişti. Bu yüzden el-Melikü'l-Âdil, el-Melikü'l-Muazzam'ı 596/1200 yılında Dimaşk'a naib tayin ettirdi.²² Kendisine muhalif olarak gördüğü Hüsameddin Başara üzerine Fahreddin Çerkes'i Banyas'a²³ gönderdi ve 597/1201 yılında yapılan kuşatmaya el-Melikü'l-Muazzam'ın da katılmasıyla şehir kontrol altına alındı.²⁴ El-Melikü'l-Âdil, Salâhaddin'in oğlu el-Melikü'l-Efdal'in kendisi aleyhine olan niyetlerini hacdan dönen adamı İzzeddin Usame vasıtasıyla öğrenmişti. Usame, el-Melikü'l-Efdal'in kendisine katılma talebini kabul ederek gerçek fikirlerini öğrendi ve efendisi el-Melikü'l-Âdil'e sadık davranarak hemen onun denetimi altındaki Sarhad'i²⁵ muhasara etmesini tavsiye etti. Bunun üzerine 597/1201 yılında el-

²⁰ İbn Vâsil, *Müferric*, IV, 210. İnsan, samimi olarak bir şey yaptığında " muazzamî olarak" yaptığını ifade eder.

²¹ *Şifâ*, s., 243-4. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XII, 472; Zehebî, el-Melikü'l-Muazzam'ın kişiliğinin olumsuzluğu yönünde bilgi vermiştir. Ancak bu konuda başka bir kaynakta onu destekleyici bir bilgiye rastlanmamıştır (Zehebî, *el-İber*, III, 194).

²² Makrîzî, *es-Sülûk*, I/I, 153.

²³ Banyas, Dimaşk'ın güney batısında şehre yarım merhale uzaklıkta bir beldedir (Ebu'l-Fidâ, *Takvîmu'l-Büldân*, Beyrut, trs., s., 239). Dimaşk'ın kuzey batısında bulunan Banyas konumunun dışındadır.

²⁴ İbn Vâsil, *Müferric*, III, 116-7.

²⁵ Sarhad, Şam bölgesinde Havran'a yakın bir beldedir. (Yâkut, *Mu'cem*, III, 453).

Melikü'l-Âdil, el-Melikü'l-Muazzam'a bir mektup yazarak Sarhad'i kuşatmasını emrederken diğer meliklere de oğluna bu kuşatmada yardım etmelerini istedi. El-Melikü'l-Efdal amcasının kararlılığını el-Melikü'l-Muazzam'ın da hazırlığını duyunca kardeşi el-Melikü'z-Zâhir'in yanına gitti. el-Melikü'l-Muazzam kendisine Sarhad kuşatmasında yardım etmeleri için Banyas'da bulunan Fahreddin Çerkes'i ve Meymun el-Kasrî'yi çağırdı fakat bu iki emir onun yardım çağrısına uymayarak yalnız kalmasına neden oldular. Gereken yardımdan mahrum kalan el-Melikü'l-Muazzam istenen sonucu alamadan döndü.²⁶

597/1201 yılında ümeranın hoşnut olmamasına rağmen Salâhaddin'in oğullarını bertaraf ederek Eyyûbî tahtına oturan el-Melikü'l-Âdil'in sultanlığı hanedan tarafından kabul edildi. Buna göre el-Melikü'l-Âdil büyük sultan, oğulları el-Melikü'l-Kâmil Mısır'da el-Melikü'l-Muazzam da Dimaşk'da onun naibi oldular. Yukarıda bahsedilen Banyas kuşatmasında olduğu gibi hem yönetim değişikliğinden memnun olmama hem de emirler arası çekişme, istenen sonucun alınmasına etkili adımların atılmasına engel oluyordu. el-Melikü'l-Muazzam'ın yardım çağrısına Üsame ile aralarındaki rekabet dolayısıyla olumlu cevap vermeyen Fahreddin Çerkes ve Meymun el-Kasrî bununla da kalmayarak Sarhad'e gidip el-Melikü'z-Zafir ile birleştiler ve Halep hâkimi el-Melikü'z-Zâhir'e mektup yazarak Dimaşk'ı el-Melikü'l-Âdil'in elinden almak için tahrik ettiler.²⁷

el-Melikü'z-Zâhir ve el-Melikü'l-Efdal, Fahreddin Çerkes ve diğer Salahî²⁸ emirlerin katılımıyla el-Melikü'l-Muazzam idaresindeki Dimaşk'ı muhasara ettiler. el-Melikü'l-Âdil o sırada Mısır'da bulunuyordu. El-Melikü'l-Efdal ve el-Melikü'z-Zâhir Dimaşk'ın el-Melikü'l-Efdal'e teslim edilmesi hususunda anlaşılabilir. Daha sonra Mısır'a yürüyecekler ve aldıkları takdirde el-Melikü'l-Efdal Mısır'a geçip idaresini eline alacak, el-Melikü'z-Zâhir de Dimaşk'a sahip olacaktı. el-Melikü'z-Zâhir ve el-Melikü'l-Efdal Dimaşk önüne geldiklerinde Fahreddin Çerkes ve Zeyneddin Karaca onlara katılmak ve yardım etmekten vazgeçtiklerini bildirdiler. Bunun üzerine el-Melikü'l-Efdal kardeşi el-Melikü'z-Zâhir'in de muvafakatini alarak onları ikna etmek için Zeyneddin Karaca'ya kendi mülkündeki Sarhad'i, Fahreddin Çerkes'e de yirmi bin dinar vermeyi kabul etti. Emirler bunu duyunca askeri destek vermeye geldiler. el-Melikü'l-Efdal kendi ailesini Sarhad'den çıkararak el-Melikü'l-Mücâhid idaresindeki Hıms'a gönderdi. Böylece el-Melikü'z-Zâhir cephesi güçlenmiş oldu. Şehir düşmek üzere iken el-Melikü'l-Efdal ve el-Melikü'z-Zâhir arasındaki eski çekişmenin tekrar ortaya çıkması nedeniyle bir sonuç alınamadı. el-Melikü'z-Zâhir kuşatmanın son gecesinde el-Melikü'l-Efdal'e haber göndererek kesinlikle Dimaşk'ın kendisine verilmesini istiyor başka bir çözüme yanaşmıyordu. el-Melikü'z-Zâhir'in kendisi için daha kötü niyetli olduğunu düşünen el-Melikü'l-Efdal Suruç ve Re'sulayn'²⁹ alarak diğer Eyyûbî hanedanı gibi el-Melikü'l-Âdil'in hâkimiyeti tanımış oldu. Böylece Eyyûbî Devletinin birliği

²⁶ İbn Vâsıl, *Müferric*, III, 117,119; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XII, 160.

²⁷ İbn Vâsıl, *Müferric*, III, 119-120; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XII, 162.

²⁸ Selahaddin Eyyûbî'ye ait olan memlukleri (köleleri) ifade etmektedir.

²⁹ Re'sulayn (bugünkü Ceylanpınar) Harran ile Nusaybin arasında Harran'a 15 fersah uzaklıkta bir beldedir. (Yâkut, *Ma'cem*, III, 15).

yeniden sağlandı fakat hâkimiyet Selahaddin'in oğullarından alınarak kardeşi el-Melikü'l-Âdil ve oğullarının eline geçti.³⁰

604/1207 yılında el-Melikü'l-Âdil elçisi Kadı Necmeddin Halil b. el-Mesudî'yi göndererek Halife'den, Mısır, Şam, el-Cezire ve Ahlât üzerindeki hâkimiyetinin tanınmasını istedi. Halifenin bu talebi kabul etmesinden sonra gönderdiği elçisi Şeyh Şihabuddin Sühreverdi'yi Dimaşk'a gelince el-Melikü'l-Âdil oğulları el-Melikü'l-Eşref ve el-Melikü'l-Muazzam ile birlikte büyük bir coşku ile karşıladılar. Elçi tarafından el-Melikü'l-Âdil ve oğulları el-Melikü'l-Eşref ile el-Melikü'l-Muazzam'a halifenin gönderdiği hediyeler verildi.³¹

Bir yıl sonra babasına hizmet amacıyla el-Melikü'l-Muazzam Mısır'a gitti. İsyân etmesi sebebiyle yakalanacağını anlayan İzzeddin Usame maiyetiyle birlikte kaçmaya başladı. el-Melikü'l-Muazzam onun peşine düşünce kölelerini Remle'de³² bırakarak bir Arap rehberliğinde kaçmaya devam eden Usame Darum'a³³ geldiğinde fazla sürmeden el-Melikü'l-Muazzam'a ihbar edildi. el-Melikü'l-Muazzam onu yakalayarak Kerek'e göndererek hapsedirdi ve ona ait olan Kevkeb³⁴ ve Aclun'u³⁵ muhasara ederek ele geçirdi. el-Melikü'l-Âdil, Kevkeb kalesinin yıkılmasını emretti, Aclun'a dokunmadı. Salahî emirlerden İzzeddin Usame ölünceye kadar hapis kalırken, Fahreddin Çerkes, ve Zeyneddin Karaca'nın tutukluluk halleri el-Melikü'l-Âdil ve el-Melikü'l-Muazzam döneminde devam etti. el-Melikü'l-Muazzam Fahreddin Çerkes'e ait yerleri ikiz kardeşi el-Melikü'l-Aziz için ele geçirdi. Sarhad'i, İbn Karaca'nın elinden alarak memluklerinden İzzeddin Aybek'e verdi. Sarhad, 644 yılında Salih Necmeddin burayı alıncaya kadar, Aybek'in idaresinde kaldı. Böylece el-Melikü'l-Muazzam babası el-Melikü'l-Âdil'in yönetime geçmesinden memnun olmayarak isyana kalkışan Salâhaddin'in memluklarından olan emirleri bertaraf ederek yönetimin sağlamlaşmasına katkıda bulundu.³⁶

b-Haçlılarla Mücadelesi

Êyyûbî sultanı el-Melikü'l-Âdil Haçlılarla sulh ortamını sürdürme taraftarı idi. Salâhaddin'in vefatından sonra hem el-Melikü'l-Âdil'in hem de Haçlı Kralı Henri de Campagne'nin iyi niyetleri sebebiyle, iç karışıklıklara rağmen, sulh ortamı bozulmadı. Ancak Alman İmparatoru VI. Henri'nin Kudüs'ü ele geçirme amacıyla gönderdiği kuvvetlerin önünü keserek etkisiz hale getiren el-Melikü'l-Âdil, Akkâ Kralı Henri de Campagne'nin ölümünden sonra yerine geçen II.Amori'nin Yafa'ya karşılık Beyrut'u ele ge-

³⁰ İbn Vâsıl, *Müferric*, III, 123-4; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XII, 162-3; Ebu'l-Fezâil Muhammed b. Ali İbn Nazif, *et-Tarihü'l-Mansûrî*, Dimaşk, 1981, s., 4-5.

³¹ Makrîzî, *es-Sülûk*, I/I, 167; İbn Vâsıl, *Müferric*, III, 181-2.

³² Remle, Filistin'de Kudüs'ün 39 km kuzey doğusunda bir ribat ve şehirdir (Yâkut, *Mu'cem*, III, 79; E. Honigmann, "Remle", *İA*, IX, İstanbul, 1964, 687).

³³ Dârum, Kudüs'ten Mısır'a giden yol üzerinde Gazze'nin ötesinde, sahile bir fersah uzaklıkta bir kaledir. (Yâkut, *Mu'cem*, II, 483).

³⁴ Kevkeb, Taberiye şehri yakınlarında Ürdün bölgesine hakim bir kaledir. (Yâkut, *Mu'cem*, IV, 561).

³⁵ Aclûn, Ürdün'ün İrbit şehrine bağlı Amman'ın 73 km kuzeybatısında bir beldedir (İdris Bostan, "Aclun", *DİA*, İstanbul, 1988, I, 326).

³⁶ İbn Vâsıl, *Müferric*, III, 209, 210; İbn Hallikan, *Vefeyât*, III, 494; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/I, 174.

çirmesine engel olamadı. Bozulan sulh ortamında bununla yetinmeyen Haçlıların Tibnin kalesini kuşatmaları üzerine saldırıya geçen Eyyûbî ordusu Haçlıları ateşkes yapmak zorunda bıraktı.³⁷

1198 yılında yapılan ateşkestten sonra ortaya çıkan barış ortamını devam ettirme niyetinde olan el-Melikü'l-Âdil, Venedik'le olan irtibatı nedeni ile IV. Haçlı seferini kendinden uzaklaştırarak İstanbul üzerine yönlendirdi. Bu aşamada Haçlıları Suriye ve Mısır üzerine çekecek tehlikeli durumlara girmeyen el-Melikü'l-Âdil, Akkâ Kralından da en azından Haçlılar bölgeye gelinceye kadar aynı barışçı tutumu gördü. İki tarafın sulhu devam ettirme anlayışı 1203 yılına kadar ancak sürdü ve Akkâ'ya gelen Haçlı guruplarının saldırganlıklarını Kral önleyemedi. 601/1205 yılında Haçlıların Hama'ya saldırmaları ve birçok insanı öldürüp birçoğunu esir etmeleri ve şehri yağmalamaları sebebiyle el-Melikü'l-Mansur Dımaşk hâkimi el-Melikü'l-Muazzam'dan yardım istedi. el-Melikü'l-Muazzam şehre askeri yardım gönderdi ve Haçlıların tekrar ateşkes anlaşması istemelerini sağladı.³⁸

İslam topraklarına akınlarını sürdüren Haçlılara engel olmak amacıyla 603/1207 yılında el-Melikü'l-Âdil'in başlattığı harekât çocuklarının da katılımıyla önemli bir güç haline geldi. el-Melikü'l-Muazzam'ın da aralarında bulunduğu on bin askerden oluşan Eyyûbî ordusu Hısnu'l-Ekrad'a³⁹ saldırıda bulundu. Hısnu'l-Ekrad'da başarı kazanan ordu Trablus kuşatmasına başladı. Şiddetli muhasara esnasında Trablus kontu, el-Melikü'l-Âdil'e çeşitli hediyelerle üç yüz esiri göndererek barış teklifinde bulundu. Ordusunda uzun süren muhasaradan sonra yılgınlık ve ümitsizlik gören el-Melikü'l-Âdil'in teklifi kabul etmesi ile Zilhicce ayının sonunda anlaşma sağlandı.⁴⁰

607/1210 yılında Akkâ'da toplanan Haçlılar büyük bir birlik oluşturdular. Templier şövalyelerinin taşkın hareketleri sürünce sulh ortamı bozuldu. el-Melikü'l-Âdil sulh taraftarı idi ancak karşı tarafın buna yanaşmaması sebebiyle el-Melikü'l-Muazzam, Templier şövalyelerine cevap olarak Akkâ topraklarını yağmalamaya başladı. Bu esnada babasının emriyle Tur Dağı üzerinde müstahkem bir kale inşasına başladı. Bu kale iki yıl sonra tamamlandı. el-Melikü'l-Muazzam'ın tesirli akınları sebebiyle iki taraf arasında beş yıl süren bir ateşkes anlaşması sağlandı.⁴¹

el-Melikü'l-Âdil Haçlıların Kudüs'ü almak için Akkâ'da toplandıklarını öğrenince Mısır'dan hareket ederek önce Remle'ye gitti (614/1217). Buradan Nablus'a ve Beysan'a⁴² giden el-Melikü'l-Âdil, Haçlıların kendisinden önce büyük bir kuvvetle Beysan'a geldiklerini görünce savaşmadan geri çekildi. Haçlılar, Batı dünyasından Akkâ'ya gelen yardımlarla oldukça güçlenmiş sayıca üstün bir konuma gelmişlerdi. Bu güçle mücadele edemeyeceğini anlayan el-Melikü'l-Âdil oğlu el-Melikü'l-Muazzam'ın tepkilerine

³⁷ Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev., Fikret İşıltan, Ankara, 1992, III, 86; Ramazan Şeşen, "Eyyûbiler", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, İstanbul, 1989, VI, 348-349.

³⁸ İbn Vâsıl, *Müferric*, III, 163-4; Runciman, III, 86, 89.

³⁹ el-Hısn Kalesi olarak da bilinen Hısnu'l-Ekrad, Hıms ile Akdeniz sahili arasında bulunmaktadır.

⁴⁰ İbn Vâsıl, *Müferric*, III, 173.

⁴¹ İbn Vâsıl, *Müferric*, III, 201; Runciman, III, 118; Şeşen, VI, 352; R. S. Humphreys, *From Saladin to the Mongols: the Ayyubids of Damascus: 1193-1260*, Albany, 1977, s., 132-137.

⁴² Beysan, Filistin ile Havran arasında bir şehir (Yâkut, *Mu'cem*, I, 625).

rağmen Haçlılarla savaşmadan Dimaşk'a doğru hareket etti ve hanedan üyelerinin askerleri ile orada toplanmalarını istedi. el-Melikü'l-Muazzam, babasının savaşmadan geri çekilmesine kızarak nereye gittiğini sorunca el-Melikü'l-Âdil "Hangi güçle onlarla savaşayım" şeklinde cevap vererek onlarla baş edemeyeceğini söyledi. Diğer taraftan el-Melikü'l-Âdil'in Beysan'a gelmesi ile halk kaçmayarak sevince kapılmıştı. Ancak onun ayrılmasından sonra Haçlı felaketi bütün şiddetiyle görünmeye başladı. Haçlılar Beysan'da büyük katliamlarda bulunarak yağma yaptılar. Haçlıların bu yürüyüşlerinin daha tehlikeli bir boyut kazanmaması için Merc-i Suffar'da⁴³ bulunan el-Melikü'l-Âdil bir takım tedbirler aldı. Kudüs'ün işgaline engel olmak için el-Melikü'l-Muazzam'ı Nablus'a göndererek müdafaa tedbirleri almasını emretti. Diğer taraftan Dimaşk kalesinin güçlendirilmesi ve meliklerin yardıma gelmeleri için gerekli talimatları verdi. Beysan'daki katliamdan sonra Banyas'a giden Haçlılar Sayda ve Şakif'de yağmalarını sürdürerek sayısız esir ve ganimet ile Akkâ ovasına döndüler. Haçlılar el-Melikü'l-Âdil'in yaptırdığı Tur kalesine yoğun bir saldırıda bulunsalar da kale müdafaaasını sürdürerek düşmedi. Muhasaranın uzaması ve kendi içlerinde önde gelen bazı insanların ölmesi sebebiyle Haçlılar muhasarayı kaldırarak Akka'ya yöneldiler. Jean de Brienne komutasındaki donanma Dimyat'a yöneldi. Haçlıların çekilmesinden sonra el-Melikü'l-Âdil, Tur kalesini yıktırıp buradaki silahları ve askeri gücü Dimyat kalesine naklettirdi.⁴⁴

II- el-Melikü'l-Âdil'in Ölümünden Sonra el-Melikü'l-Muazzam a-Dimyat Kuşatması

Akdeniz'in doğu sahilinde istedikleri sonucu alamayan Haçlılar Mısır'a hâkim olmak suretiyle Kudüs'ü daha kolay ele geçirebileceklerini düşünerek harekete geçtiler. Müslümanları Nil deltasından çıkarmak suretiyle Akdeniz'de donanma gücünden mahrum bırakmayı, ardından Akkâ ve Süveys üzerinden çift yönlü bir harekâtla Kudüs'ü ele geçirmeyi planlıyorlardı.⁴⁵ Akkâ Kralı Jean de Brienne komutasında Mısır üzerine yapılan sefer V. Haçlı seferini oluşturmuş ve Avrupa'dan sefer için yola çıkan güçler Akkâ'ya gelmeye başlamışlardı. Dimyat şehrinin karşısına karargâh kuran Haçlılar el-Melikü'l-Kâmil'in aldığı nehri zincirle kapamak ve burç yaptırmak gibi tedbirler nedeniyle dört ay müddetle bir sonuç alamadılar.

Haçlılar Dimyat'ın batı tarafından karaya çıktılar ve burçlara saldırıya başladılar. Nil nehrinden geçmeyi engellemek için önceden gerilen zincirleri kesmeyi başardılar. el-Melikü'l-Kâmil donanmasını Dimyat'a göndererek Haçlılara karşı tedbirler aldıysa da burçları istila etmelerini engelleyemedi. Dimyat kuşatması sürerken Haçlıların nehir üzerindeki kuleyi ele geçirip limanı işgal ettiklerini duyunca el-Melikü'l-Âdil üzüntüsünden Merc-i Suffar'da 7 Cemaziyelahir 615/31 Ağustos 1218 tarihinde öldü. el-Melikü'l-

⁴³ Mercü's-Suffâr, Dimaşk'ın 33 km güneyinde bulunan bir ovardır. (Yâkut, Mu'cem, V, 118; H. Lammens, "Mercü's-Suffâr", *IA*, VII, 755).

⁴⁴ Makrizî, *es-Sülûk*, I/1, 186-7; İbn Vâsil, *Müferric*, III, 255-256; Runciman, III, 131, 132; Şeşen, VI, 352-3; R. S. Humpreys, *From Saladin*, s., 150-155.

⁴⁵ Runciman, III, 132.

Âdil'in naibi olan el-Melikü'l-Muazzam o sırada Nablus'ta bulunduğu için ölüm hadisesi halktan gizlendi. el-Melikü'l-Muazzam'a babasının öldüğünü haber veren Kerimuddin Hilatî, o gelinceye kadar durumu idare etti. El-Melikü'l-Âdil'in Dimaşk'a gidiyor zannedilmesi için her türlü tedbir alındı. Dimaşk'a ulaşıncı gizlice yıkanıp defnedildikten sonra önce el-Melikü'l-Âdil sonra el-Melikü'l-Muazzam adına devlet adamlarından yemin alındı ve ölüm hadisesi açıklandı. Halkın kısa bir tereddüt yaşamasından sonra atına binen el-Melikü'l-Muazzam düzeni sağladıktan sonra babasının Dimaşk'taki yedi yüz bin dinarlık hazinesi başta olmak üzere Kerek ve Caber'de⁴⁶ bulunan hazinelerine el koydu ve bu tarihten sonra bağımsız hareket etmeye başladı. el-Melikü'l-Muazzam kendi adına halktan yemin alıp bağlılıklarını kazansa da babası tarafından yerine veliaht tayin edilen el-Melikü'l-Kâmil'e itaatini açıkladı ve hutbeyi onun adına okuttu. el-Melikü'l-Kâmil ise babasının ölümünden sonra Haçlıların Mısır'a girmesine ve taht kavgalarına engel olamayacağını düşünerek korkuya kapıldı. Beklemediği bir isyan ile karşılaşan el-Melikü'l-Kâmil sıkıntılı anlar yaşamaya başladı.⁴⁷

Kürtler arasında büyük ağırlığı olan İmadüddin Ahmed b. Seyfeddin Ali b. Meştub, Dimyat muhasarası devam ederken el-Melikü'l-Kâmil'in bu zor anında ona isyan etti. Emir İzzeddin el-Humeydî, Eseddin el-Hekkarî gibi Kürtleri yanına toplayan İbn Meştub'un amacı el-Melikü'l-Kâmil'i tahttan indirmek ve yerine kardeşi el-Melikü'l-Fâizi geçirerek idaredeki hâkimiyetlerinin devamını sağlamaktı. Ayrıca İbn Meştub, Eyyûbî idaresinin daha önceden yaptığı gibi el-Melikü'l-Kâmil'in de Türk emirlere yakınlık göstermesinden rahatsızlık duyuyordu. el-Melikü'l-Kâmil bu cephenin kendisini tahttan indireceğini anlayınca yakalanmamak için geceleyin Âdiliye karargâhından ayrılarak Uşmum Tennâh'a⁴⁸ gitti. Başsız kaldıklarını anlayan askerler ağırlıklarını bırakarak sağa sola dağıldılar. Sabah, Nil kenarında Müslümanlardan hiç kimseyi göremeyen Haçlılar karargâhı ele geçirdiler. 615/1219 yılında bu çok kolay işgalle birlikte Haçlılar ordunun bıraktığı ganimete de zahmetsizce sahip oldular.⁴⁹

el-Melikü'l-Kâmil'i içinde bulunduğu bu sıkıntıdan kardeşi el-Melikü'l-Muazzam kurtardı. Zor geçen iki günden sonra kardeşine ulaşan el-Melikü'l-Muazzam, bozgunu önleyeceğine dair söz vererek onu rahatlatı. Haçlı saldırısı ve İbn Meştub isyanı karşısında zor durumda kalan el-Melikü'l-Kâmil'in topraklarını Haçlılara bırakarak o sırada Yemen idaresinden sorumlu oğlu el-Melikü'l-Mesud'un yanına gitmeyi planladığı bildirilir. Muhasaranın bu tehlikeli anında kardeşine karşı isyan eden İbn Meştub'u ber taraf etmek için Dimaşk'tan bölgeye gelen el-Melikü'l-Muazzam, yürüyüşe çıkma bahanesi ile onu ele geçirdi. İbn Meştub'u denetim altında Mısır'dan çıkarıp Şam'a doğru yola çıkararak karargâhtan uzaklaştırdı. Remle'ye geldiğinde yanına kuvvet bırakarak kaçmasına müsaade edil-

⁴⁶ Caber, Siffin yakınlarında Fırat'ın kenarında Balis ile Rakka arasında bulunan bir kale (Yâkut, *Mu'cem*, II, 165).

⁴⁷ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, XII, 352; İbn Vâsil, *Müferric*, III, 275-6; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/I, 191,194; Nuaymî, *ed-Dâris* I, 579; Runciman, III, 135; R. S. Humpreys, *From Saladin*, s., 155-162.

⁴⁸ Uşmum Tennâh, Mısır'da Dimyat yakınında iki beldeden biridir. (Yâkut, *Mu'cem*, I, 237).

⁴⁹ İbnü'l-Adim, *Zübde*, s., 463; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/I, 196-7; İbn Vâsil, *Müferric*, IV, 17-18; Runciman, III, 138; Şeşen, VI, 355.

memesi emrini verdi (615/1219). Sıkı bir gözaltına tabi tutulan İbn Meştub bu halde hiçbir şey yapamadı. İbn Meştub'u kontrol altına alan el-Melikü'l-Muazzam, kardeşinin maneviyatını güçlendirdi.⁵⁰

el-Melikü'l-Muazzam el-Âdiliyye karargahının ele geçirilmesi ile Şam'da hareketlenen Haçlılara karşı bir takım tedbirler almak için bölgeye gitti. el-Melikü'l-Muazzam Akkâ topraklarına girip Kayseriyye'yi tahrip etti ve Aslis kalesini kuşattı. Daha sonra Kudüs'te müdafaa tedbirleri aldı ve bazı hudut kalelerini tahrip etti. el-Melikü'l-Kâmil liderliğinde Eyyûbîlerin Mısır'da Haçlılarla mücadele ettikleri bir sırada Kudüs tehlikeye maruz kalabilirdi. Savaşın nasıl sonuçlanacağı bilinmemekle beraber Kudüs Müslümanların elinden çıkabilir, bir işgal durumunda ise bu haliyle savunması çok güçlü Kudüs'ün bir daha Eyyûbîlerin eline geçmesi mümkün olmayabilirdi. Bu yüzden el-Melikü'l-Muazzam, Davut peygamberin yaptırdığı burç hariç bütün surları ve burçları tahrip etti, silahlar ve halk tahliye edildi. Kudüs'ü tahrip edilmesi Müslümanlara çok ağır geldi, burada yaşayanlara büyük üzüntü yaşattı.⁵¹

el-Melikü'l-Kâmil, Haçlılara Dimyat ve Mısır'dan çekilmeleri karşılığında Kerek ve Şevbek dışında, Kudüs dahil Salâhaddin'in fethettiği toprakları vermeyi teklif etti. Ancak Papalık temsilcisi Palegius'un muhalefeti sebebiyle bu teklif kabul edilmedi. Jean de Brienne bu teklifi kabul etmek niyetinde idi. Palegius savunma alanları yıkılmış Kudüs'ün bu haliyle elde tutulamayacağını Kerek ve Şevbek'le birlikte savaş tazminatı verilmesinin gerektiğini öne sürerek bu teklifi kabul etmedi.⁵²

Haçlılar karargâhı ele geçirdikten sonra karadan ve denizde Dimyat'ı kuşattılar. Şehrin etrafını surlarla ve kazdıkları hendeklerle çevirerek yardım ulaşmasını engellediler. Nil nehrini dolduran Haçlı gemilerinin engellemesi ile şehir halkına bir yardım ulaştıramayan, askeri her hangi bir faaliyet yapamayan el-Melikü'l-Kâmil çaresiz kaldı. Buna rağmen Dimyat halkı olağan üstü bir sabır göstererek son ana kadar mücadeleyi sürdürdü. Haçlılar şehir halkı üzerindeki baskılarını şiddetlendirdi ve yirmi bin insanın öldürüldüğü Dimyat'ta sokaklar cesetlerle doldu. Şehri kısıvrak yakalayan Haçlılar artık gücü kalmayan Dimyat'ı Şaban 616/ Ekim 1219'da işgal ettiler.⁵³

Dimyat'ı kolaylıkla elde eden Haçlılar Müslümanlara saldırarak onları yerinden etmeyi dolayısıyla Mısır'a sahip olmayı çok istiyorlardı. el-Melikü'l-Kâmil bütün hanedan üyeleri ve kardeşlerinden acil yardım istedi. Bunun üzerine el-Melikü'l-Muazzam doğuya giderek el-Melikü'l-Eşref'i yardıma ikna etmeye çalıştı. Haçlıların İslam coğrafyasını kalıcı olarak işgal etmek niyetinde olan büyük bir tehlike olduklarını anlatan el-Melikü'l-Muazzam ikinci görüşmede kardeşi el-Melikü'l-Eşref'i Haçlılara karşı el-Melikü'l-Kâmil'e yardım etmeye ikna etti. Burada el-Melikü'l-Muazzam'ın el-Melikü'l-Eşref'i birliğe katma konusundaki ısrarında onun askeri açıdan önemli bir güce sahip olduğunu anlamaktayız. Böylece doğu sınırlarında

⁵⁰ Makrîzî, *es-Sülûk*, I/I, 197; İbn Vâsıl, *Müferric*, IV, 17-18; Şeşen, VI, 355.

⁵¹ Makrîzî, *es-Sülûk*, I/I, 196-7, 204; İbn Vâsıl, *Müferric*, IV, 17-18,32 ; Runciman, III, 138-139, 144-145; Şeşen, VI, 355; R. S. Humpreys, *From Saladin*, s., 162-170.

⁵² Runciman, III, 141-2; P. M. Holt, *The Age of the Crusades*, New York, 1986, s., 63.

⁵³ Makrîzî, *es-Sülûk*, I/I,197,201; Runciman, III, 142; Holt, s., 63; Şeşen, VI, 355.

Moğol tehdidine karşı bir faaliyete geçme imkânı olmadığı için el-Melikü'l-Eşref 616/1219 yılında Abbasi Halifesinin ordusuyla birlikte yardıma gelmesi talebine özür dileyerek olumsuz cevap vermiş oldu. el-Melikü'l-Muazzam İslam coğrafyasının kalbine sokulan Haçlı tehlikesinin daha büyük ve ciddi olduğuna inanıyordu. Halep, Hama, Humus, Balebek, el-Cezire Eyyübî melikleri kırk bin atlıya ulaşan bir birlik oluşturup Mansûre'de⁵⁴ yerlerini aldılar. Diğer taraftan Haçlılar da deniz yoluyla gelen yardımlarla güç takviyesi yapıp silahlarını artırarak Dimyat adası tarafında Müslümanların karşısında karargâh kurdular. el-Melikü'l-Kâmil Eyyübî ordusu Haçlıların etrafını kuşatıp Dimyat'la bağlarını kesince onları barış istemek zorunda bıraktı. Neticede İslam topraklarını işgalden kurtarmak adına çok güzel bir birlik oluşturan Eyyübî hanedanı Haçlıları Mısır'dan atmayı başarmaları büyük kumandan olarak tanınan el-Melikü'l-Muazzam sayesinde olmuştur. İki tarafın aldıkları yerleri ve esirleri bırakmayı kabul etmesi üzerine 618/1221 yılında barış anlaşması imzalandı. Haçlıların Dimyat hâkimiyeti bir sene on ay yirmi dört gün sürdü.⁵⁵

b-Kardeşler Arası Çekişme

Haçlılara karşı birlik beraberlik içerisinde mücadele vererek başarı kazanan kardeşler düşmanın dizginlenmesinden sonra kendi içlerinde bir takım çekişmelere başladılar. el-Melikü'l-Kâmil, yanındaki bazı komutanların el-Melikü'l-Muazzam tarafına geçmesi sebebiyle, kardeşini devlet adamlarını kandırmakla suçluyor, Mısır askerinin ona meyletmesinden korkuyordu.⁵⁶ Çünkü onun askere iyi davrandığı herkes tarafından biliniyordu. On iki binden fazla askeri bir güce sahip el-Melikü'l-Kâmil bütün olanlara rağmen Şam seferine çıkamıyordu. Çünkü böyle bir harekât esnasında ordusundaki askerlerin el-Melikü'l-Muazzam tarafına geçeceğini, Mısır yönetiminin el değiştireceğini zannediyordu. el-Melikü'l-Muazzam ise el-Melikü'l-Kâmil'in Hama ve Hims sahiplerini kendisi aleyhine kışkırttığını düşünüyor, ona itaat etmiş görünüyor, onun adına hutbe okutup para bastırıyordu.⁵⁷ Dimyat kuşatmasından sonra 1222 yılında kendisine uğramadan el-Melikü'l-Eşref'in Mısır'a gitmesine ve burada uzun müddet kalmasına el-Melikü'l-Muazzam çok kızdı.⁵⁸ Zira bu aşamada iki kardeşin onun aleyhine anlaştıkları haberi geliyordu. el-Melikü'l-Eşref, Mısır'da kardeşi el-Melikü'l-Kâmil ile el-Melikü'l-Muazzam'dan uzak durmak ve onun Hama'yı ele geçirmesini engellemek üzere anlaşmaya vardılar.

Hama sahibi el-Melikü'l-Mansur öldüğünde veliaht olan oğlu el-Muzaffer, el-Melikü'l-Kâmil'in yanında diğer oğlu en-Nâsır ise el-Melikü'l-Muazzam'ın yanında Haçlılarla mücadelede bulunuyorlardı. Şehir yöneticileri sert tutumu ile tanınan el-Melikü'l-Muzaffer'in yerine el-Melikü'n-

⁵⁴ Mansûre, Dimyat ile Kahire arasında bir belde (Yâkut, *Mu'cem*, V, 245).

⁵⁵ Makrîzî, *es-Sûlûk*, I/I, 209; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XII, 378, 463; İbn Vâsıl, *Müferric*, IV, 49, 94-95; M. Sobernheim, "Melikü'l-Muazzam", *İA*, İstanbul, 1957, VI, 674.

⁵⁶ Nuaymî, *ed-Dâris*, I, 585. el-Melikü'l-Kâmil 622 yılında yanında bulunan el-Melikü'l-Cevad'ın, el-Melikü'l-Muazzam'ın yanına kaçması üzerine diğer emirlerin de onun tarafına meyletmelerinden korkmaya başladı.

⁵⁷ İbn Vâsıl, *Müferric*, IV, 209.

⁵⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XII, 463.

Nâsır'ın idareyi ele alması için el-Melikü'l-Muazzam'a başvurular. el-Melikü'l-Muazzam buna dört yüz bin dirhem karşılığında izin vereceğini söyleyerek Hama idaresine el-Melikü'n-Nâsır'ı gönderdi (618/1219). Ancak aradan geçen zamana rağmen söz verilen paranın gelmemesine kızarak Hama'ya saldırdı (619/1222). el-Melikü'l-Muazzam'ın Hama'yı kuşatmasından önce müdafaa tedbirleri alan el-Melikü'n-Nâsır şehri başarıyla savundu. Bir sonuç alamayacağını anlayan el-Melikü'l-Muazzam ordusunu Selemiye'ye⁵⁹ kaydırarak şehri ele geçirdi ve gelirlerine el koyarak vali tayin etti. Buradan Maarratu'n-Numan'a⁶⁰ hareket ederek ele geçirdi, şehrin idari yapısını yeniden şekillendirerek atamalar yaptı ve tekrar Selemiye'ye döndü. Yıllonuna kadar burada kalan el-Melikü'l-Muazzam'ın amacı Hama'yı ele geçirmektir. el-Melikü'l-Eşref ile el-Melikü'l-Kâmil kardeşleri el-Melikü'l-Muazzam aleyhine anlaşmalarında o Selemiye'de bulunuyordu.⁶¹

Hama'nın civarını ele geçiren el-Melikü'l-Muazzam iki kardeşin kendisi aleyhine bu kararı almasına çok kızmakla birlikte uymak zorunda kalarak buradan çekildi. Çünkü el-Melikü'l-Kâmil ve el-Melikü'l-Eşref aralarındaki görüşmede el-Melikü'l-Muazzam'ın bu haliyle bırakılırsa bütün Şam'ı ele geçireceğini dolayısıyla bunun önlenmesi ve tedip edilmesi gerektiği kanaatine vardılar. Bu amaçla iki kardeş el-Melikü'l-Eşref'in kâtibi el-Hâcib Husameddin'i, el-Melikü'l-Muazzam'ı Hama'dan atma konusunda anlaşma yapması için Halep atabeyi Şihabuddin'e gönderdiler. Ardından el-Melikü'l-Kâmil, Emir Nasıhuddin Ebu'l-Meali'yi, el-Melikü'l-Muazzam'a gönderdi. Elçi "Sultan el-Kâmil dönmenizi ve ardınızdakileri bırakmanızı emrediyor" diyerek ona açıkça kararlılığı bildirdi. el-Melikü'l-Muazzam çok büyük bir arzu ile ele geçirmek istediği Hama'dan vazgeçerek "duyduk ve itaat ettik" cevabını verdi. Hama el-Melikü'n-Nâsır ile acele bir anlaşma yapan el-Melikü'l-Muazzam Selemiye'den ayrıldı ancak kardeşler arası gerginliğin temeli de böylece atılmış oldu. Kardeşler arası gerginliğin cephelere dönüşmesinde halifenin daha önceden Erbil sahibi Muzafferuddin Gökbörü'yi Eşref ve el-Kâmil'den uzaklaştırarak bir cephe oluşturması da etkili olmuş-

⁵⁹ Selemiye, Hims'in kuzey doğusunda bir beldedir. (Yâkut, *Mu'cem*, III, 272).

⁶⁰ Maarratu'n-Nu'man, Halep ile Hama arasında bulunan eski bir şehir (Yâkut, *Mu'cem*, V, 182), el-Melikü'l-Muazzam Maarratu'n-Nu'man'da bulunurken yakındaki Şeyzer kalesi sahibi Şihabuddin Yusuf itaatini bildirdi. Ardından Şihabuddin b. Kutub'u gönderip ona meylederek yakınlık kurmak isteyen el-Melikü'n-Nâsır'a sıcak davranmadı. Halep idaresinden sorumlu Atabey Şihabuddin Tuğrul elçi göndererek yardımda bulunamadığı için el-Melikü'l-Muazzam'dan özür diledi. Zira o sırada el-Melikü'n-Nâsır ve Halepliler birleşerek el-Melikü'l-Eşref'e meyli edip el-Melikü'l-Muazzam'dan uzak durmuşlardı.

⁶¹ İbn Vâsıl, *Müferric*, IV, 86-89, 118-120; İbn Nazîf, *et-Tarihü'l-Mansûrî*, s., 41 vd. Babasının ölümünü geç duyan el-Melikü'l-Muzaffer Hama yönetimini ele geçirmek için el-Melikü'l-Kâmil'in yanından ayrıldı ve el-Ğavr denilen mevkiye el-Melikü'l-Muazzam ile karşılaştı. el-Melikü'l-Muazzam onun amacını öğrenince şöyle dedi; "Kardeşin Nâsır Hama idaresini eline aldı, halk ona itaat etti. Bu sırada oraya gitmen senin için tehlikeli olur. Önce Dimaşk'a gir devlet adamlarına mektup yaz niyetini açıkla, itaat ederlerse o zaman Hama'ya gir". el-Melikü'l-Muzaffer denileni yaparak bir müddet Dimaşk'ta bekledi. Ancak hiçbir cevap alamayınca Mısır'a döndü ve el-Melikü'l-Kâmil'in verdiği ikta ile hayatını devam ettirerek ona hizmette bulundu.

tur. Zira Halife Emir Hac'ın el-Melikü'l-Kâmil'in oğlu tarafından rahatsız edilmesinden dolayı el-Melikü'l-Kâmil'e cephe almıştı.⁶²

621/1224 yılında el-Melikü'l-Muazzam şark beldelerini el-Melikü'l-Eşref'in elinden almak için Muzaffer Şihabuddin'e mektup yazarak kendisine katılmasını önerdi. Muzaffer Şihabuddin'i, el-Melikü'l-Eşref'e karşı isyan etmeye çağırarak el-Melikü'l-Muazzam bu durumda Dimaşk'tan gelerek kendisine askeri yardımda bulunmayı vaat etti. Muzaffer Şihabuddin bu teklifi kabul etti ve kardeşi el-Melikü'l-Eşref'e karşı Ahlât'ta isyan ederek itaatten çıktı. el-Melikü'l-Eşref mektup yazarak onu kararından vazgeçirmeye çalıştı ise de sonuç alamadı. Böylece el-Melikü'l-Eşref'e karşı el-Melikü'l-Muazzam, Muzaffer Şihabuddin ve Gökböri'den oluşan bir ittifak cephesi oluştu. Muzaffer Şihabuddin'den olumlu cevap alan el-Melikü'l-Muazzam Şark seferine çıkmak üzere hareket ederek Dimaşk'a bağlı el-Katanâ⁶³ köyüne geldi. el-Melikü'l-Eşref'in hâkimiyeti altındaki bölgelere karşı alınan saldırı kararını uygulamak amacıyla harekete geçen el-Melikü'l-Muazzam korkuya kapılarak fazla ilerlemeden Dimaşk'a geri döndü. Çünkü kardeşi el-Melikü'l-Eşref'in istediği yardımdan sonra bu oluşuma çok kızan el-Melikü'l-Kâmil, el-Melikü'l-Muazzam'a bir mektup yazarak eğer anlaşmaları amaç için hareket edecek olursa elindeki bütün şehirleri almakla tehdit etti. Mısır ordusunun hazırlık halinde olduğunu haber alan el-Melikü'l-Muazzam şehrine geri dönmek zorunda kaldı. Musul askerlerinin bir kısmının el-Melikü'l-Eşref komutasında Ahlât üzerine gitmesi üzerine Musul'a saldıran Gökböri, el-Melikü'l-Muazzam'dan yardım alamayınca Erbil'e geri döndü.⁶⁴

Diğer taraftan bölgeye sokularak yeni hâkimiyet alanları kurmak isteyen Celaleddin Harezşah Dakuka'yı muhasara edip burada görülmemiş işkence ve katliamdan sonra şehri ele geçirdi. Bu esnada Erbil sahibi Gökböri ile görüşmelerini sürdürüyor onu itaatine almak istiyordu. Sonunda Gökböri, Celaleddin'in itaatine girmeyi kabul etti. Ardından Celaleddin ile temasa geçen el-Melikü'l-Muazzam kardeşi el-Melikü'l-Kâmil'e duyduğu büyük kin sebebiyle, onunla anlaştı. el-Melikü'l-Muazzam, Gökböri ve Celaleddin Harezşah arasındaki ittifak Gökböri'nin Musul'u, el-Melikü'l-Muazzam'ın Hama ve Hims'i, Celaleddin'in ise Ahlât'ı ele geçirmesi temeli üzerine yapıldı. Hama, Hims ve Musul el-Melikü'l-Eşref'in denetimi altındaydı ve geniş bir Eyyubî desteği vardı. Diğer taraftan dışardan destek arama durumundaki el-Melikü'l-Muazzam'a ise içerden Balebek sahibi el-Melikü'l-Emced, el-Melikü'l-Aziz ve el-Melikü's-Salih destek veriyordu.⁶⁵

İhtirasları ve kini gittikçe artan el-Melikü'l-Muazzam'ı tehdit etse de el-Melikü'l-Kâmil onun Mısır'dan çıkması halinde kendisini yakalamayı planladığını öğrenince yerinden ayrılmadı. el-Melikü'l-Muazzam, el-Melikü'l-Eşref ve el-Melikü'l-Kâmil'e bağlılığını sürdüren Hama ve Hims üzerine saldırdı. Hama ve Hims'i elde etme konusunda ciddi olan el-

⁶² İbn Vâsıl, *Müferric*, IV, 126-8; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XII, 464; Ebu'l-Kasım Kemaleddin İbnü'l-Adim, *Zübdetü'l-Haleb min Târihi Haleb*, thk., Halil Mansur, Beyrut, 1996, s., 467-468.

⁶³ Katanâ, Dimaşk'ın bir köyü (Yâkut, *Mu'cem*, IV, 425).

⁶⁴ İbn Vâsıl, *Müferric*, IV, 138; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XII, 423; İbnü'l-Adim, *Zübde*, s., 468, 470; Şeşen, VI, 361.

⁶⁵ İbn Vâsıl, *Müferric*, IV, 146, 176.

Melikü'l-Muazzam bir gurup Arabı göndererek çevre köyleri tahrip ettirdi. Bunun üzerine el-Melikü'l-Eşref, Hıms sahibi el-Melikü'l-Mucahid'e yardım etmek üzere Mani' b. Hadise'yi bu şehre gönderdi. Halep, Cezire ve Kinnesrin⁶⁶ Araplarından oluşan kuvveti ile Mani' bölgeye geldiğinde el-Melikü'l-Muazzam oraya varmıştı. Yapılan mücadelelerden sonra Mani' idaresindeki güç Hıms'a girmeyi başardı. Bu arada aralarında yaptıkları anlaşma uyarınca Gökböri 623/1226 yılında Musul'a Celeddin de Ahlat'a saldırdı. Musul sahibi Bedreddin Lü'lü bu saldırı karşısında o sırada Rakka'da⁶⁷ bulunan Eşref'ten acil yardım istedi. el-Melikü'l-Eşref, Rakka'dan Harran'a oradan Düneysir⁶⁸ ve Mardin'e giderek el-Melikü'l-Muazzam yanlısı bu şehirleri yağmaladı. Kardeşi el-Melikü'l-Eşref'e bir mektup göndererek Halep ve Mardin'den ayrılırsa kendisinin de Hama ve Hıms'tan ayrılacağını Gökböri'nin de Musul'dan ayrılmasını sağlayacağını bildirdi. Bunun üzerine el-Melikü'l-Eşref, Mardin'den ayrıldı. Her iki taraf kendi bölgelerine çekildiler. Bir sonuç elde edemeyeceğini anlayan Gökböri ise savaşı göze alamadı ve Musul çevresini yağmalayarak Erbil'e döndü.⁶⁹

623/1226 yılında el-Melikü'l-Muazzam ile diğer iki kardeşi arasındaki gerginliği gidermek amacıyla Halife ez-Zâhir, Muhyiddin Ebul-Muzaffer İbnul-Cevzi'yi elçi olarak gönderdi. el-Melikü'l-Eşref, el-Melikü'l-Aziz, el-Melikü'l-Muazzam ve el-Melikü'l-Kâmil'e kadar giden elçi her yerde coşkuyula karşılandı ve meliklere halifenin hilatini verdi. Halifenin bu girişiminin bir sonuç vermediği bu merasimlerden sonra kardeşlerin birbirleri aleyhine yeni arayışlara girmelerinden anlaşılmaktadır.⁷⁰

el-Melikü'l-Muazzam cephesine Âmid sahibi el-Melikü'l-Mesud'un katılması ile hareketlilik bu yöne kaydı. Bir süredir Celaeddin'in bölgede bulunması ve yaptığı çıkışlardan rahatsız olan el-Melikü'l-Eşref müttefiki Anadolu Selçuklu Sultanı Alâeddin Keykubat'a 623/1226 yılında mektup göndererek Âmid'e saldırmasını istedi. Selçuklu Sultanı hemen Malatya'ya hareket etti. Malatya'dan Âmid kuşatması için ordu gönderen Sultan, Hısnı Mansur ve bazı yerleri ele geçirdi. el-Melikü'l-Mesud yaptığı hatadan dönerek el-Melikü'l-Eşref ile arasını düzelterek onun safına tekrar katılınca el-Melikü'l-Eşref, Selçuklu Sultanını durumdan haberdar ederek aldığı yerleri el-Melikü'l-Mesud'a iade etmesini istedi. Sultan Alâeddin Keykubat, el-Melikü'l-Eşref'in bu isteğine "Ben onun naibi değilim" şeklinde sert bir cevap vererek şehri muhasara altına aldı. el-Melikü'l-Eşref bu durum karşısında Âmid muhasarasında el-Melikü'l-Mesud'a yardım etme kararı aldı. Ancak onun bu yardımı bir işe yaramadı ve bu sırada Kâhta kuşatmasında olan Selçuklu ordusu el-Melikü'l-Eşref ve el-Melikü'l-Mesud birliğini yenererek şehri ele geçirip memleketlerine döndüler.⁷¹

⁶⁶ Kinnesrin, Halep'in güneyinde Şam ordugah şehirlerinden biri (Ebu'l-Fidâ, *Takvim*, s., 267).

⁶⁷ Rakka, Fırat'ın doğu sahilinde Halep'in 220 km doğusunda bulunan bir şehirdir. (Yâkut, *Mu'cem*, III, 67; *Kâmusu'l-A'lâm*, III, 2295).

⁶⁸ Düneysir, Cezire bölgesinde Mardin'e iki fersahlık uzaklıkta bir şehir (Yâkut, *Mu'cem*, II, 544).

⁶⁹ İbn Vâsil, *Müferric*, IV, 178, 188-9; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, XII, 453; İbnü'l-Adim, *Zübde*, 470-1.

⁷⁰ İbnü'l-Adim, *Zübde*, s., 470; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/I, 219-220.

⁷¹ İbn Vâsil, *Müferric*, IV, 202-3; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, XII, 459.

Ahlât'ın Celâleddin tarafından işgal edilmesi hâdisesinde el-Melikü'l-Eşref, Mısır'dan gelecek askeri yardımlara el-Melikü'l-Muazzam'ın engel olması sebebiyle, zor durumda kaldı. Aynı şekilde el-Melikü'l-Muazzam Halep ve diğer yerlerden el-Melikü'l-Eşref'e yardım gitmesine mani oluyordu. Musul'dan yardım alma imkânı kalmayan el-Melikü'l-Eşref, 623/1226 yılında kardeşi el-Melikü'l-Muazzam'ın yanına Dimaşk'a geldi. Amacı el-Melikü'l-Muazzam'ın artık önlenemez hareketlerine son vermek daha da önemlisi şarktaki önemli hâkimiyet alanı Ahlât'ı tehditten kurtarmaktı.⁷² el-Melikü'l-Muazzam ona sevgi ve saygı gösterdi ise de yaklaşık bir yıl zorunlu ikamete mecbur etti. el-Melikü'l-Muazzam, el-Melikü'l-Eşref'i Hama ve Hims'i elde etmek için esir gibi kullanmak istiyordu.⁷³ 624/1227 yılında el-Melikü'l-Eşref, el-Melikü'l-Muazzam adına yemin ederek Dimaşk'a döndü. el-Melikü'l-Muazzam, el-Melikü'l-Eşref'in kendi beldesine saldırmayacağına inanmıştı. Daha sonra el-Melikü'l-Eşref ancak böyle bir yeminle kurtulmasının mümkün olduğunu söyleyerek sözünden vazgeçtiğini belirtti. el-Melikü'l-Muazzam buna çok pişman olarak hemen Arapları Hama ve Hims'i yağmalamaya gönderdi.⁷⁴

el-Melikü'l-Eşref ve el-Melikü'l-Muazzam aralarında sulh sağlandığını Ahlât'ı kuşatmakta olan Celaledin'e karşı işbirliği yapmak istediklerini kardeşleri el-Melikü'l-Kâmil'e bildirdiler. el-Melikü'l-Kâmil bu anlaşmayı kendisi aleyhine bir adım olarak yorumladı ve Haçlıları kardeşi el-Melikü'l-Muazzam aleyhine kışkırtmaya başladı. el-Melikü'l-Muazzam'ın Celaledin ile ittifak kurmasından endişeye kapılan el-Melikü'l-Kâmil Haçlıları bölgeye saldırıya çağırarak el-Melikü'l-Muazzam'ı kendine muhtaç hale getirmek istiyordu. el-Melikü'l-Kâmil emir Fahreddin Yusuf'u İmparator Sicilya-Almanya Kralı II.Friedrich'e göndererek Akkâ'ya gelmesini istedi ve bunun karşılığında Kudüs ve bazı kaleleri ona bırakmaya söz verdi. el-Melikü'l-Muazzam bu haberi duyunca onun adına okuttuğu hutbeye son vererek Celâleddin'den yardım istedi. Yardım karşılığında adına hutbe okutmayı ve para bastırmayı vaat etti. Bunun üzerine el-Melikü'l-Kâmil ordusuyla hareket edip Bilbis'e gelince el-Melikü'l-Muazzam ona bir gizli bir de açık iki mektup yazdı. Açık mektup da ona olan bağlılığından, itaatinden ve sevgisinden bahsetti. Gizli mektubunda ise "Allah'a yemin ederim ki bana kast ederek geldiğin her merhale için bin dinar tasadduk ederim, bütün askerinin benimle beraberdir, onların bana yazdıkları yanımdadır, ben istersem senin ordunu ele geçirebilirim" diyerek hem tehdit etti hem de onu kuşkuya düşürdü. el-Melikü'l-Kâmil, kardeşinin itaat arz ettiği açık mektubu devlet adamlarına okuyup harekâta mahal olmadığını göstererek geri döndü. Ancak el-Melikü'l-Muazzam'ın bahsettiği adamlar olduğundan şüphelenerek babası el-Melikü'l-Âdil'in Bahrî Memluklarından on kişiyi tutuklayıp hapse attırdı.⁷⁵

⁷² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XII, 453.

⁷³ İbn Vâsil, *Müferric*, IV, 179.

⁷⁴ İbnü'l-Adîm, *Zübde*, s., 471-472; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/I, 221-2; İbn Vâsil, *Müferric*, IV, 206-7.

⁷⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XII, 464; Makrîzî, *es-Sülûk*, I/I, 222,223; Runciman, III, 161-165; Holt, s., 65; Şeşen, VI, 361-2. el-Melikü'l-Kâmil'in cezalandırdığı insanlar arasında Fahreddin et-Tanabâ el-Hubeyşî, Emir-i Candar Fahreddin et-Tann el-Feyyûmî gibi emirler bulunuyordu (Makrîzî, *es-Sülûk*, I/I, 222,223).

el-Melikü'l-Kâmil ve Haçlılar birbirlerine çok değerli hediyeler gönderdiler. 624/1227 yılında Haçlıların elçisi deniz yoluyla el-Melikü'l-Kâmil'e ulaştı. Karşılıklı hediyeleri ve gelen elçiyi duyan el-Melikü'l-Muazzam Dimaşk'tan hareket ederek Kudüs kalelerini ve sarnıçlarını tahrip etti. el-Melikü'l-Kâmil ise Kemaleddin ve Muinuddin kardeşleri elçisi olarak el-Melikü'l-Muazzam'a gönderdi. Bu elçilerine el-Melikü'l-Muazzam'dan sonra onun yazdığı mektubu halifeye götürerek yardım istemelerini, Hıms sahibi el-Melikü'l-Mücahid'i de bu durumdan haberdar ederek tedbir almasını sağlamalarını emretti.⁷⁶

Papalık ve Hıristiyan dünyası karşısında durumu gittikçe kötüleşen II.Friedrich, el-Melikü'l-Kâmil'in kardeşi aleyhine onun desteğini almak için anlaşma teklifinde bulunmasını bir fırsat olarak değerlendirdi. Her iki tarafın kaynaklarınca barışçı bir karakterde olduğu kabul edilen II.Friedrich, el-Melikü'l-Muazzam'a karşı el-Melikü'l-Kâmil'e yardım etme karşılığında kılıçla alamadıkları Kudüs'ü barışçı yolla alarak kendi durumunu kurtarmış olacaktı. el-Melikü'l-Kâmil'in kabul ettiği Kudüs'ün Haçlılara bırakılması talebiyle gelen elçiye el-Melikü'l-Muazzam çok sert bir cevap verdi. Bunun üzerine yola çıkan II. Friedrich Akka'ya geldiğinde el-Melikü'l-Muazzam ölmüştü. Dolayısıyla eski durumun değiştiğini (İslam dünyasında büyük tepkiyle karşılanacağını bildiren el-Melikü'l-Kâmil, Kudüs'ü teslim etmeye yanaşmadı. Ancak hareketlenen Haçlı dünyasını göz önüne alan el-Melikü'l-Kâmil, Kral'ın itibarını kurtarmak ve askeri bir yapılanmaya gitmeme yükümlülüğünü kabul etmesine daha fazla dayanamadı ve 18 Şubat 1229 tarihinde anlaşmayla şehri Haçlılara teslim etti.

Haçlı dünyası için sembolik bir mana ifade ettiği için memnuniyet sağlamasa da Kudüs'ün teslim edilmesi, İslam dünyası için dini yönü çok mühim bir mekânın elden çıkması, Salâhaddin'in emanetinin korunmamasıdır. Elde edilmiş biçimine baktığımızda ise büyük bir mücadele ve fedakârlıkla fethedilen Kudüs'ün tuhaf bir şekilde mücadele içine girmeden teslim edilmesi bazı öngörülere dayandırılrsa da kabul edilecek bir durum değildir. Her şeyden önce kardeşi el-Melikü'l-Muazzam'a karşı el-Melikü'l-Kâmil'in Haçlıların yardımını sağlama biçimindeki kabul edilemez hatasını, muhtemel bir Haçlı seferini barışçı yollarla önüne geçmek istediği şekilde hafifletmek mümkün olmasa gerek.

Sonuç

Salâhaddin Eyyûbî'den sonra yönetimi ele geçirme arzusu ile harekete geçen el-Melikü'l-Âdil'in en büyük destekçisi askeri anlamda başarı gösteren oğlu el-Melikü'l-Muazzam'dır. Devrin meşhur âlimleri tarafından özenle yetiştirilen el-Melikü'l-Muazzam hanedana yönelik rutin eğitimin üzerine çıkarak hatırı sayılır bir âlim olma vasfını kazanmıştır. Onu diğer Eyyûbîlerden farklı kılan ise ilmi yetkinliği yanında hiç şüphesiz Hanefî mezhebini tercih etmesidir. Şâfiî mezhebine bağlı ailede o ve çocuklarından başka Hanefî bulunmamaktadır. Kaynaklarımız bilgi vermese de bu tercihin sebebi konusunda hocaları ve çevresinin etkisinde kalarak karakterinde var olan inandığını, oluşan teamüllere rağmen ortaya koyma ve

⁷⁶ Makrîzî, *es-Sülûk*, I/I, 223.

benimseme gücünün etkili olduğunu söylemek mümkündür. Aile içinde özellikle fıkıh ve dil konusunda ileri derecede eğitim almış bilgili başka bir melik yoktur. Dolayısıyla aldığı bilgiler ışığında çevre ve ailesini izleyerek ulaştığı tercihi cesaretle ortaya koymuş ve hâkimiyet alanında bu yönde tasarruflarda bulunmakta çekinmemiştir. İlmî yönü kadar bizce üzerinde durulması ve takdir görmesi gereken bir diğer yönü ise siyasi faaliyetlerinde gösterdiği cesaret ve basiretidir. Haçlıların bütün güçleriyle yüklenerek Mısır'ı ele geçirme girişimleri onun birlik oluşturma becerisi ve askeri gayretleri ile boşa çıkarılmıştır. Kendi içlerinde belki zafiyet göstermekten uzak olmasa da el-Melikü'l-Muazzam, Haçlı tehdidi karşısında bu çekişmeden uzak durmasını ve her zaman onurlu bir mücadele sürdürmesini bilmiştir. Onun bu hassasiyeti, Dimyat önünde isyanın önünü alarak zarar görmesini engellediği kardeşi el-Melikü'l-Kâmil tarafından ihmal edilmiş ve ortaya çıkarılan cepheleşme ve manasız iç paylaşım sürecine el-Melikü'l-Muazzam'ın da katılmasına sebep olmuştur.

الفروق الدلالية بين الألفاظ المفسرة والمفسرة (نموذج كلمة "الحمد" من سورة الفاتحة)

الدكتور غالب ياووز*

Özet

Bu makalede, müfesser (açıklanan) ve müfessir (açıklayan) kelimelerin, anlamsal ve kavramsal farklılıklar taşıdıklarını ispat edebilmek için önce, lafız ve mânâ ilişkisine dilbilimsel açıdan değindik. Daha sonra, Fatiha sûresi ve tefsirinden seçtiğimiz bazı kelimeleri ayrı ayrı etimolojik ve semantik tahlile tabi tutup, kavramlar ya da kelimeler arasında mukayese yapılabilecek bir bilgi zemini sağladık. Böylelikle, bir kelimeyi başka bir kelimeyle anlatmanın, açıklamada kaçınılmaz bir yol olmasıyla birlikte, eşanlamlılık varsayımından yola çıkmanın zihinsel kaymalara neden olduğunu göstermeğe çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Lafız, Mânâ, Eşanlamlılık, Fatiha, Etimoloji

Abstract

In this article we have first touched on the utterance-meaning connection of explained (mufassar) and explaining (mufasseer) words and their linguistic background in order to prove that they bear semantic and conceptual differences. Then etymologically and semantically analyzing some words we chose from the sûra Fatiha and its commentary separately, we have provided the required information ground enabling comparisons between concepts and words, and thus we have tried to show that setting out from the supposition of synonymy can cause mental slips although it is inevitable to explain one word which the other synonym to it.

Key Words: Fatiha, etymologically, semantic

الكلمات المفتاحية: الفروق الدلالية، الترادف، الدلالة، الحمد، الشكر، المدح، الثناء

مقدمة

دور الألفاظ في اللغة كدور الانسان في المجتمع، لشيها تتكون منها الجمل والعبارات، و تكمن في طيها معاني مستقلة، وفي كونها مجردة من نظم كلمات أخرى في الجملة، فهي في هذه الحالة كالانسان الذي له جبلية و أوصاف فربولوجية و روحية و أخلاقية خاصة له. هذا إذا اعتبرناه كفرد مستقل بذاته، أما إذا حسبناه عنصراً أساسياً للمجتمع أو فرداً من أفرادها كأن يكون استاذاً من الأساتذة في المدرسة أو أباً لأولاد كغيره من الناس، وله في هذه الحالة أدوار متنوعة

*أستاذ مساعد بقسم اللغة العربية بكلية الأحيات - جامعة الجمهورية/ تركيا (yavuz@cumhuriyet.edu.tr).

يؤديها في حياته الاجتماعية. واللفظ كذلك فإنه في كل سياق من خلال نظم الكلام يؤدي وظيفة دلالية مستقلة، لكنه أياً كانت صياغته فلا يتجرد عن اطار دلاليته فإنه يشغل موقعا جزئيا داخليا في هذا الاطار ولا يخرج منه. " ان اللغة بهذا التصور مؤسسة اجتماعية رصيدها الكلمات التي تتفاعل مع أصحابها الذين يحددون دلالتها المختلفة ، وإذا كانت اللغة تعمل بوصفها نظاما فهي ليست نظاما من العلاقات الثابتة بل هي نظام من العلاقات المتغيرة وهي في الوقت نفسه لا تستمد وجودها بذاتها ولكن من خلال علاقاتها بغيرها".¹

وأما فيما يخص بالبحث فان البعض من الألفاظ قد أصبحت مصطلحات لها مفاهيمها الخاصة في الأذهان، كما أنها تتضمن المعتقدات الدينية والأخلاقية والسلوكية، وأما البعض الآخر من الألفاظ لم تأخذ طابعا اصطلاحيا بمعنى الكلمة للمصطلح، وإنما بقيت مفردات لغوية عادية، فنظرا الى ما هو عليه الألفاظ من تناولات مختلفة فقد قمت بتناولها تحت عنوانين: " المدلولات اللغوية " ما اذا كان اللفظ له طابع واحد، أما اذا كان له طابعان فوضعتها تحت عنوان " المدلولات الاصطلاحية"، والجدير بالذكر ان ما يندرج تحت عنوان "المدلولات اللغوية" يتناول مفاهيم تاريخية للكلمة وذلك حددت استخدامها بنسزول الوحي وبما قبله. وما يخص بعنوان " المدلولات الاصطلاحية" فتناولت فيه المفاهيم التي قد اصطلح عليه اللفظ من اعتقاد أو سلوك... الخ.

وخالصة القول فبناء على هذه الفكرة سأحاول أن أتناول معاني بعض الألفاظ المفسرة في سورة الفاتحة والمفسرة التي جاءت في بعض التفاسير وكتب اللغة شرحا وتوضيحا لها. أما اخترت هذا العنوان لعقد مقارنة بين كل من الألفاظ، لأن كثيرا من الألفاظ يظنها الناس مترادفة من أوجه مختلفة. وإن عجل بأن بينها بعض التشابه في تأدية المعنى أو المعنى الوضعي إلا أن بينها تباينا أو تبايرا بحيث لا يمكن أن يقف عليه الانسان الا بعقد مقارنة بينها .

وأما اختياري القرآن محورا لتطبيق البحث الدلالي فهو لكونه أوثق وأصح كتاب في العربية²، فهو ذو طابع دلالي خاص يتميز بدقة خطافية وجمالية من إفاضات في هذا المجال على سنن العرب الأقباح.

ومن هذا المنطلق فقد أردت أن أخطو خطوة على هنج ما تلخصته عسى أن يكون أدل لمعرفة الألفاظ المترادفة اذ يمكن أن يطالع المهتم على لفظ مفسر ومفسر في آن واحد، فيكتشف الفارق الدقيق فيدرك ابعاده بعقد مقارنة بينها، لأن ذلك أفضل طريقة لمعرفة الدقائق، فبناء على ذلك سأضع الألفاظ المتقاربة الدلالة جنبا الى جنب ليس بأسلوب المقارنة بالذات وإنما بتناول المعاني كلاً على حدة بوضعها تلو الآخر حتى يقف المطلع على دقائق و نكة دلالات الألفاظ فيستبطن الفروق هو بنفسه. وأكثر جدارة بالذكر من هذه النقطة هي أن من خلال هذا العرض المنهجي سوف يكون فسح المعاني قد عرضت أمام القارئ، وبخاصة فيما يتعلق بدلالات الألفاظ المفسرة. والغرض من هذا العمل ليس شرح الألفاظ المفسرة وإنما هو بيان الفروق الدلالية الكامنة حسب الامكانيات الموجودة. وبالاختصار ان هذا البحث محاولة بيان بأن الألفاظ المتشابهة الدلالة لن تساوى في مدلولاتها أيا كان اشتراكها في معانيها.

¹ - التحليل الدلالي اجراءته ومناهجه، لكرم زكي حسام الدين، ص 11/2، دار غريب، القاهرة، 2000.

² Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar (ترجمة لكتاب "مناهج تجديد في النحو والبلاغة و التفسير والأدب، لأمين الخولي")، ص 207، (ترجمة الى اللغة التركية، M. Hakkı Suçin,Emrullah İşler، Kitabiyyat, Ankara, 2006).

مدخل

قبل أن نخوض في موضوع الدلالة وما يتعلق بها يجدر بنا أن نلقي نظرة عامة إلى مؤسسي هذا المجال، فلا شك أن اللغوي الفرنسي ميشال بريال (M.Breal) هو من أوائل من اهتم في الغرب بدراسة المعاني بذاتها، وشاركه بعده في آراءه وعنايته اللغويان الإنجليزيان احدثن (C.K. Ogden) ريتشاردز (I. A. Richards) الذين تناولوا نظريتهما من جهتين اثنتين: هما الدال والمدلول، إذ أن الدلالة لدى هذين الباحثين يجب أن يبحث داخل إطار متكامل بين الدال والمدلول دون تجزئة أحدهما عن الآخر³. إن ما نقصده بالدال هو الصورة الصوتية⁴ التي تتبادر مباشرة إلى ذهن السامع ومعنى آخر هو "الإدراك النفسي للكلمة الصوتية"⁵. أما المدلول فهو الفكرة التي تشير إليه الدال،⁶ بما أن الدال على صلة مباشرة بالفكرة فيجب أن نذكر بأن دلالة الكلمة ليس من الشرط أن تقتصر على مدلولها فقط لأن الكلمات تحدد دلالتها في السياق الذي ترد فيه. هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن للدال إطارين: إطار خارجي: وهو الذي تمثله ظاهرة حسية فيتمثل بشكل خاص. وإطار داخلي: وهو الظاهرة المعنوية فيتمثل بالمضمون⁷. ولعل أفضل عبارة التي توضح دلالة الألفاظ بشكل موجز وصریح هي اللفظ الدال وهو الصفة الخارجية للشكل والمدلول والفكرة التي يستدعيها اللفظ.⁸ وليست بين الدال والمدلول أي بين الكلمة والأشياء علاقة مباشرة إذ لا يوجد طريق مباشر بين الكلمات والأشياء التي تدل عليها هذا الدال فالدورة يجب أن تبدأ عن طريق الفكرة (المدلول) أو الربط الذهني أي عن طريق المضمون العقلي الذي يستدعيه الدال والذي يرتبط بالشيء لأن الأفكار تتولد عن الأشياء بطريق غير مباشر⁹. فيظهر أمامنا المثلث المشهور الذي تتضمن ثلاثته عوامل: العامل الأول: الرمز نفسه (semblol) وهو عبارة عن الكلمة المنطوقة المكونة من سلسلة من الأصوات المرتبة ترتيباً معيناً ككلمة "منضدة" مثلاً. والعامل الثاني: المضمون العقلي الذي يحضر في ذهن السامع حين يسمع كلمة المنضدة ومثلاً هذا المضمون العقلي قد يكون صورة بصرية أو يكون مجرد عملية من عمليات الربط الذهني هذا ما نسميه الربط الذهني (düşünce) وهناك الشيء نفسه الذي ارتبط ذهنيًا بشيء آخر، وهذا الشيء قد سميناه "المرتبط ذهنيًا" (referans) هذا ما نسميه مثلث ريتشاردز و احدثن. فيوضح من هذه العبارة أن الدال والمدلول أي اللفظ والمعنى بينهما علاقة ثلاثية متبادلة وليس أحدهما مستقل عن الآخر كعلاقة الظرف والمظروف أو كعلاقة الدلو وما فيه.

هذا ما كان عليه المحدثون فيما حملوا على الدال والمدلول من المعاني باختصار شديد. أما اللغويون العرب القدماء فعنايتهم بهذه النظرية التي يحسبها البعض جديدة، ولكنها في حد ذاتها ليست بجديدة، وكما أنها ليست مبتكرة

³ - ، تطور البحث الدلالي، محمد حسين علي الصغير، ص 13 ، <http://www.rafed.net/books/olom-quran/tatawer/01.html> ، 1427-06-03 ؛ التفكير الدلالي عند العرب، لعبد القادر سلامي الجمعة، ص 6 ،

http://209.160.64.67/article.php?id_article=1354 ، التاريخ 2006-07-14 .

⁴ - Berke Vardar, Dilbilim Temel Kavramları ve İnkeleri ، ص 106 ؛ Berke Vardar, Dilbilim Terimleri Sözlüğü ، ص 76 .

⁵ - تطور البحث الدلالي، ص 16 ؛ Ö. Faruk Yavuz, Kuran da Sembolik Dil ، ص 26 .

⁶ - Berke Vardar, Dilbilim Terimleri Sözlüğü ، ص 106 .

⁷ - تطور البحث الدلالي، ص 17 .

⁸ - المرجع السابق، ص 17 .

⁹ - دور الكلمة في اللغة، لستيفن اولمان (ترجمة الدكتور كمال محمد بشير) ص 71 ، مكتبة الشهاب، مصر، بدون تاريخ .

من قبل اللغويين الغربيين ، فان من وضع اللبنة الأولى لهذا التخطيط هم اللغويون العرب المسلمون الذين أشاروا الى وجود مناسبة بين اللفظ ومدلوله وبين الصوت والدلالة .¹⁰ ونذكر بعضاً منهم على سبيل المثال لالحصر ، لأن الموضوع يحتاج الى الدراسة بالتفصيل وعقد مقارنة بين المحدثين من علماء العرب وبين علماء العرب والمسلمين القدماء حتى نستطيع أن نقف على ما هو جديد وغير جديد فيما وصلوا اليه .

و على قدر ما تعلم فإنه لا شك أن من عني بهذا الفن من اللغويين العرب بمنهجية أدق هو الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت : 175 هـ) في كتابه " العين " ¹¹ حيث أشار فيه الخليل الى دلالة الألفاظ بأقرب أسلوب الى أسلوب المحدثين اليوم ثم جاء بعده أبو عثمان الجاحظ (ت : 255 هـ) صاحب " البيان والتبيين " ¹² و تحدث فيه عن الدلالة في مضمونها المحدث اليوم .¹³

وأتى بعده أبو الفتح عثمان بن جني (ت : 392 هـ) وصرح بأن " العرب تقارب بين الألفاظ والمعاني اذا كانت عليها أدلة وبها محيط " ¹⁴ . وكما ربط ابن جني بين الحس والأصداة و الأصوات والإنفعالات ، حيث عقد في الخصائص باباً بعنوان: تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني ¹⁵ ، وباباً آخر: في قوة اللفظ لقوة المعنى ، وباباً : في الدلالة اللفظية والصناعية والمعنوية .¹⁶

أما أحمد ابن فارس (ت : 395 هـ) وهو صاحب نظرية دلالة الألفاظ ، فبين في كتابه " مقاييس اللغة " وكنف فيه الصلات القائمة بين الألفاظ والمعاني في كثير من أوجه وأشار الى تقلبات الجزور في الدلالة على المعاني .¹⁷ ومما يجب أن نلفت اليه النظر بأن ابن فارس يدرس دلالة كل لفظ متقارب المعاني ويُرجع الى دلالاته الخاصة ويُشير الى صفات كل واحد منه مدلولاً بأن كل لفظ يختلف معناه دون الآخر سواء أكانت هذه الألفاظ أسماء أو أفعالاً ، فمثلاً: السرب ، الصحل ¹⁸ و جلس ، ذهب وقعد ... الخ .¹⁹

ويرى عبد القاهر الجرجاني (ت : 471 هـ) - الذي هو من أقوى حلقات هذه السلسلة - بأن " الألفاظ لا تفيد حتى تؤلف ضرباً خاصاً من التأليف " ²⁰ ، يعني بها أن الألفاظ تكتسب دلالتها من ترتيبها الخاص داخل النظم ، فبذلك يشير عبد القاهر الى أهمية النظم اللغوي في استظهار دلالات مختلفة للألفاظ .

10 - المرجع السابق، ص 27.

11 - كتاب العين، لخليل بن أحمد الفراهيدي ، تحقيق مهدي المحزومي، ابراهيم السامرائي، مؤسسة الأعلی للمطبوعات، بيروت ، 1988 ، حيث أحصى الخليل المفردات اللغوية وأحال الى دلالاتها دون الخوض في تفصيلاتها.

12 - انظر للإمام أكثر في "البيان والتبيين" تحقيق وشرح حسن السندي، دار احياء العلوم، بيروت، 1992

13 - انظر كنوز كلمة الرأس، الحلي والسمة، كتاب البيان والتبيين، ص. 731، 732، 773، تطور البحث الدلالي، ص29.

14 - انظ: كتاب أبي الفتح عثمان ابن الجني، المختص (تحقيق، علي التجدي ناصف و عبد الفتاح اسماعيل شيلي) ص6/2 .

15 - انظر: الخصا نص لابن جني، 154/2.

16 - انظر: الخصا نص، 103/2 - 267.

17 - مقاييس اللغة، أحمد ابن فارس، تحقيق محمد عبد السلام هارون، دار الجليل، بيروت، 1991؛ محمد حسين علي الصغي، المرجع السابق،

ص30 - 31

18 - مقاييس اللغة ، 121/3، 155 ،

19 - المرجع السابق ، 473/1، 362/2، 108/5

20 - أسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني ، ص2 ، منشورات الرضي، قم ، 1404 .

ومما لا شك فيه أن الجهود المبذولة في مجال علم الدلالة لا ينحصر على ما ذكرنا من أسماء العلماء الأوائل بل هناك من مشى على درهم فطوروا هذه النظرية وجعلوها ثمرة ناضجة عبر العصور.

ربما نجد من قرأ السطور السابقة مررا لنقد ما كتبنا حول من ساهم من العلماء الدلاليين المسلمين دون الاوربيين المعاصرين ظنا منه بأن هذا البحث يجب أن يتناول كل من ساهم هذا المجال قديما كان أو حديثا ، لكن الغرض الذي نهدف اليه من هذا المقال يلزمنا هذا الاختصار الشديد لانتباه انظار الباحثين الى خلفيات فلسفية لهذا الموضوع ، اذ ان المجال لا يتسع فان موضوع الدلالة موضوع بحث مستقل بذاته .

بعد هذا الاعتذار علني بينت به مقصودي فأحب أن أنتقل الى نقطة ذات أهمية فيما يتعلق بلب موضوعنا البحثي ألا وهو بعض المصطلحات و معانيها التي سوف نقف عليها في حيز مصطلح الدلالة والتي لا بد من التطرق اليها قبل تناول قضية الدلالة وما يدور حولها. وفي هذا الصدد فلننظر الى مصطلح "الكلمة" كجزء من أجزاء الجملة التي تربطها علاقات نحوية مختلفة في داخل النظام الجملي والتي يمكن أن تتجزأ بدورها الى صرفيمات morphemes وصوتيات phonemes فهذه العناصر التي ترشدنا الى تحديد مكان ثابت للكلمة في النظام اللغوي . وبالجملة يمكن تعريفها بأنها " مجموعة من الأصوات المنتظمة في بنية صرفية تدل على مفهوم أو تصور اذا كانت أسماء وهي تدل على فعل أو حدث اذا كانت أفعالا.²¹ كما عرفناها "اللفظة الدالة على معنى مفرد بالوضع وهي جنس تحت ثلاثة انواع: ألأسم والفعل والحرف"²² وفي بعض التعاريف الأخرى وضعوا الكلمة على محورين أساسيين محور لفظي ومحور دلالي²³. الا أننا حين أردنا أن نفصل ما قيل عن الكلمة ومعناها نرى هناك من يضع بعض الشروط لحد الكلمة وهي:

1- وجود النبر الذي يضع حدا فاصلا بين المقطع الأول والأخير

2- تلائم وانسجام صوتي بين المقاطع

3- الحاق الحروف بين اول الكلمة وآخرها (في بعض اللغات دون الأخرى)²⁴

أيا كانت الشروط فالنقطة الجوهرية التي يكاد يتفق عليها علماء اللغة قديما و حديثا هي الجانب الصوتي الجانب الدلالي كما اشرنا اليه، ولكنه من الصعب الاتفاق على تفاصيل الكلمة لأن لكل وجهة موليها فكل واحد ينظر باعتباريات مختلفة حيث شبه تمام حسان²⁵ الكلمات بقواعد الشطرنج فان قواعد الشطرنج نظام ينتظمه جدول قوامه المربعات ذات علاقات فيما بينها فالمربعان قد يختلفان من حيث العلاقة الرأسية بأن يكون كل منهما في وصف رأس مختلف عن الآخر وقد يختلفان من حيث علاقة الصف الأفقي فقواعد لعبة الشطرنج ومربعاته كالنظام اللغوي صرفا ونحوا، وقطع الشطرنج المختلفة الشكل والوظيفة كالكلمات، وحركات اللعب نفسها كالكلام الذي يحتاج الى

21 - انظر: التحليل الدلالي اجراءاته ومناهجه لكریم زكي حسم الدين، 3/1، دارغريب للطباعة والنشر، القاهرة، 2000،

Berke Vardar Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü, 181, Multilingual, İstanbul, 2002.

22 - انظر: شرح المفصل لموقف الدين بن علي بن يعيش، 18/1 ، انتشارات ناصر خسرو، قران بدون تاريخ؛ هاء الدين بن عقيل (ت: 697 هـ)، شرح ابن عقيل على الألفية ،تحقيق محي الدين عبد الحميد، 15/1، بدون تاريخ ومكان الطبع؛ محمد بن الحسن الرضي الاسترآبادي، شرح الكافية في النحو، ص6 .

23 - انظر: Sapir, Language, P.25, New York, 1921. ؛ كرم زكي حسان الدين ، نفس المرجع ، 4 /1 .

24 - Sühelyla Bayrav, Yapısal Dilbilim , ص 77 1998 Multilingual

25 - انظر: اللغة العربية معناها ومبناها، لتمام حسان ، ص315، النهضة المصرية العامة، القاهرة، 1985

اللغة بما فيها من أنظمة وكلمات. ومن جهة أخرى أن الكلمة كمفرد معجمي صامت وهي جزء من أجزاء اللغة فيتصير الكلمات ألفاظا عند استخدامها بحسب الأنظمة اللغوية "فالتكلم إذاً يحول الكلمات والنظم من وادي القوة الى وادي الفعل"²⁶ حين تنتقل الكلمة من وادي القوة الى وادي الفعل وبعبارة أخرى حين يتلفظها المتكلم بحولها من الصورة الى الحقيقة الحسية سمعياً أو بصرياً فتتحول الكلمة الى طابع الكلام فبذلك تنقلب الكلمة من طابع الصمت الى طابع الحركة .²⁷ فحينئذ يكتسب الكلام مكسباً مختلفاً غير ما كان عليه حين كانت الكلمة صامته ، وهو كسب دلالي، لأن هذا الكسب لغوي بين الصوت والمعنى، وانطولوجية بين الاسم والمسمى ومنطقية بين الفاعل والمسند حيث أن العرب قسم الدلالة الى عقلية وهي أن يجد العقل بين الدال والمدلول علاقة ذاتية تنقله من أحدهما الى الآخر .²⁸ كعلاقة الفاعل والمسند كما سبق ذكره آنفاً، والى طبيعية وهي أن يجد العقل بين الدال والمدلول علاقة طبيعية، كعلاقة الصوت والمعنى، ودلالة وضعية كدلالة اللفظ على معناه.²⁹

يجب أن نفرق هنا بين المعنى والدلالة، لأنه كثيراً ما يختلط مفهومهما و يتداخلان ، وان كان البعض يعتمد على الآخر، وأما المعنى فان دراسته فرع من علم الاشارات التي يتناول الطريقة التي ينتقل بها المعنى، وارتباط الدلالة بالمعنى ارتباط الكل بالجزء ، وان معنى كل منهما يقوم على الآخر لأن معرفة أحدهما يحتاج الى معرفة الآخر وان أحدهما من الناحية المنطقية والنفسية ليكون أساساً لمعرفة الآخر، وان العلاقة بين المعنى والدلالة ترتبط ارتباطاً عكسياً من حيث التوسع والتخصيص، فالدلالة أوسع من المعنى وأقل تخصيصاً ، وهذا يعني أنه كلما توسعت الدلالة صغر المعنى، وكلما تخصص المعنى توسعت الدلالة، فمثلاً دلالة حيوان أوسع من دلالة الذئب، فكل الذئب حيوانات ولكن ليس كل الحيوانات ذئب ، ومعنى الذئب أكثر تحديداً وتخصيصاً من دلالات الحيوان.³⁰

وهناك من يضم الى المعنى لفظ "المعجم" لفظ "المقام" واللفظ "المقال" فيولد مفاهيم مختلفة الدلالة وبطبيعة الحال يطلع أمامنا الشكل التالي:³¹

²⁶ - انظر: المرجع السابق، ص 317.

²⁷ - كريم زكي حسام الدين، نفس المرجع، 7/1.

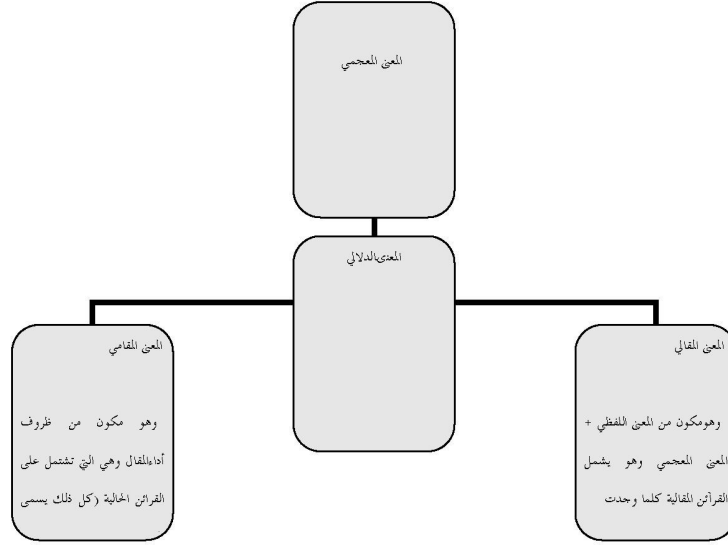
²⁸ - المرجع السابق، ص 3 <http://www.annabaa.org/nbhome/nba79/029.htm> التاريخ: 4-6-1427

²⁹ - المرجع السابق، ص 3

³⁰ - المعنى وتوليد الدلالات في شعر، السياح لقاسم الرسيم ، ص 2/1

<http://iraqcp.org/myweb30/30040913basam.htm>

³¹ - انظر اللغة العربية معناها ومبناها، ص 339. الملاحظة: ان قد تصرف في الشكل أعلاه تصرفاً نسبياً نظراً بأن المعنى المعجمي أحص من المعنى الدلالي بمعنى أن المعنى الدلالي أوسع من المعنى المعجمي.



إذا ما أردنا أن نفهم هذا الشكل نستطيع أن نستخلص ما يلي : ان الألفاظ لم توضع ولم تستعمل لتعيين المسميات بذاتها فهي محرّكة للمعاني الرمزية . والانسان يمتلك من تجاربه وتجارب سابقه رصيدا هائلا من الصور الذهنية ، فعندما يقول مثلا : "هَر" لا يمكن أن يشير هذا اللفظ في نفوسنا شيئا ليس في ذهننا عن صورة النهر ، فاللفظ رمز محرّك تحرك الصورة، والصورة شيء معقد ، و كل معنى حادث عن تداخل دائم بين سلسلة من العلاقات أو على علاقات بشرية بجملتها، وهو ما نسميه المعنى³² حيث أن المعنى المقالي والمعنى المقامي كما قسمه تمام حسان يضعان اطارا أوسع للمعنى الدلالي. حيث وضعنا الشكل السابق تأكيدا على خطورة اختلاف موضعية اللفظ الدال وما ينتج منه من معان مختلفة، و عدم اتحادية المدلول ولو اتفق في اللفظ الدال.

بقي لنا أن نكشف الفرق بين علم المعنى و علم الدلالة اللذين قد يلتبسان أحيانا، فعلم المعنى علم بلاغي وظيفته تتبع خواص تركيب الكلام في الافادة وما يتصل بها من الإستحسان ليتجنب المستخدم من الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ، فنحن هنا امام علم معياري، أما مع علم الدلالة فنحن أمام علم وصفي تحليلي ينطلق بحملو الكلمة الى اكتشاف أوسع من العلاقات التي تربط بين الوحدات اللغوية المختلفة ، وأهم العلاقات التي يدرسها علم الدلالة والتي أصبح يُصنّف وفق ما هو عليها هي العلاقة بين الدال والمدلول³³ . فهذه العلاقات الترابطية بين الدال والمدلول اما

32 - التفكير الدلالي عند العرب لعبد القادر سلامي الجمعة، مجلة ديوان العرب،

ص13542http://209.160.64.62/article.php?id_article=

33-المرجع السابق، ص 4.

تكون تلاؤمية اذا كانت افقية ، أو استبدالية اذا كانت عمودية ، وهذا الموقع لا نفهمه الا بدقة النظر الى بنية الكلام وامتوى الدلالي معا ، إذ أن الكلمة لها علاقة متينة في اكتشاف معاني تختلف عن بنية النظام اللغوي³⁴.

بعد أن أوجزنا المراحل الدلالية التي أبديناها من صرفيمات وصوتيات اللتين هما أساسان للكلمة وبعد ذلك العلاقات الترابطية في داخل النظام اللغوي ينبغي أن نتناول قضية ظاهرة الترادف التي سنسني عليها دراستنا.

الترادف:

عرف اللغويون بأن المترادف هو الالفاظ المفردة الدالة على شيء واحد أو على نفس المفهوم،³⁵ لكنه يجب ألا ياتبس الأمر هنا بين المشترك اللفظي والترادف فانهما يفترقان تفرقا جزريا لأن المشترك اللفظي هو دلالة اللفظ الواحد الى أكثر من معنى أو تفهم أكثر من وجه³⁶ أو كون اللفظ المفرد تدل على كمية أكثر من الدلالات، مثل كلمة *yüz* في اللغة التركية التي تستخدم في معنى مائة كعدد والوجه و غيرها حسب موقعها.³⁷ أما الترادف الذي يشكل لب موضوعنا الدراسي هو المصطلح الذي غالبا ما تستخدم على غير موضعه تحسبا بأن بعض الالفاظ المتعددة تدل على نفس المدلول ، لكن ما وصل اليه اللغويون هو أنه لا توجد في داخل أية لغة كلمة أصيلة تدل على المعنى نفسه.³⁸ و بالنسبة لما توجد من الالفاظ التي يحسبها البعض كلها عين الآخر فهي في حد ذاتها تتباين من وجهة أخرى مثل ما توصل اليه دو هامر De Hammer في جمع أكثر من 5644 لفظا لشؤون الجمل الذي هو رفيق الأعرابي في الصحراء و مؤنسه في وحشته ،و هو ليس من المستغرب أن يصل الى هذه الكمية الضخمة، لأن دو هامر لم يقصر بحثه على أسماء الجمل ومرادفات بل جمع كل ما يتعلق بشؤونه وبعوت الجمال في أحواله المختلفة في حسنه وتصرفاته الخلقية وقوته وهزله و طول اقامته في المرعى وحبسه ،و سرعته وبطئه في السير... الخ. اذن لا بد أن تلمح حينئذ فروقا بين هذه الأسماء.³⁹ أما بالنسبة لواقعية الترادف في اللغة العربية نفسها فان بعض اللغويين العرب يصفون العربية بكثرة مفرداتها فبالطبع يتنوع دلالاتها، الا أن بعض اللغات العالمية لها نفس الطبع الذي عليها العربية ، فقضية تنوع الدلالات ليست قضية العربية وحدها كما أن قضية الترادف ليست قضية يتناقش عليها اللسانيون في اللغة العربية فقط . أيا كان الأمر لا نشك أن جزور هذه القضية عند علماء المسلمين، خاصة اللغويون منهم يعود الى أصل نشأة اللغة، و الى نقاش بين

34 - نفس المرجع ،ص 4.

35 - انظر المهر، لعبد الرحمن السيوطي ، 402 / 1؛ Berke Vardar; Dilbilim Terimleri، ص 94 ؛ وانظر أيضا للتفصيل دراسات في فقه اللغة لصبحي صالح، ص 292-298 ، دار العلم للملايين ، بيروت 1388 .

36 - انظر Ahmet Cevizci, Paraigma Felsefe Sözlüğü, s.239 Paradigma , İstanbul, 2002 ; Palmer, Semantik, s. 82; Doğan Aksan , Her Yönüyle Dil, s 191; Berke Vardar Dilbilim Terimleri ;Sözlüğü, s. 62; Şahin Güven, Çokanlamlılık Sorunu, s. 79, Denge yayınları, İstanbul, 2005

.Ö. Faruk Yavuz Kuranda Sembolik Dil, s. 59

، الالفاظ المشتركة المعاني في اللغة العربية لأحمد محمد المعوق ، طبيعتها - أهميتها - مصادرها ، 30/2 http://www.uqu.edu.sa/majalat/shararamag/mag21/mg_012.htm

37 - انظر للتفصيل ؛ Doğan Aksan Her Yönüyle Dil , s. 191;

دراسات في فقه اللغة ، ص 301، دار العلم للملايين ، بيروت ، بدون تاريخ

Aksan Her Yönüyle Dil. - ص 192

39 - انظر: فقه اللغة، ص 293-296

توفيقية اللغة واصطلاحيتها، فيقول من يرى بالتوقيف بأن من العبث أن يأتي الشارع الحكيم بالترادف فلكل كلمة دلالة وعلى ذلك فإنه لا ترادف في اللغة⁴⁰. واليه ذهب أبو الهلال العسكري (وفاته بعد أربعمائة هجرية)⁴¹ والمبرد (ت. 210 هـ) صاحب كتاب "الكامل"⁴²، و أبو علي الفارسي (ت. 377 هـ) وابن فارس (ت. 395 هـ)⁴³، وابن الأثيري (ت. 377 هـ)⁴⁴ وأمثلة من القدامى . والمحدثون من الغرب ومن سلك مسلكهم في البحوث اللغوية ذهبوا الى مثل ما ذهب اليه بعض منكري الترادف من العلماء العربية فقالوا: بأنه ليس من الممكن أن تعيش كلمتان ترادف معناها في لغة واحدة، فان وجدنا فأنهما اما تعودان الى لهجتين مختلفتين في لغة واحدة مثل كلمة fall بمعنى الخريف ببعض الأقاليم في أمريكا والجنترنا outumn في بعض الأقاليم الأخرى . وإما تعودان الى موضع الاستخدام في اللغة نفسها مثل كلمة nasty smell التي بمعنى الرائحة الكريهة وهي في ضمن صياغ آخر تبدل بالكلمتين an obnoxious effluvium اللتين تدلان على نفس المعنى - إلا أن هذا الاستخدام في غير ما استخدم كلمة nasty smell كما ذكرنا - واما من البعد العاطفي للكلمة ففي هذا النوع من التشابه يبقى المعنى الإدراكي للكلمة كما هو، لا يتغير مثل كلمة statesman- politician و hide-conceal اللتين تدلان على معنى رجل الدولة، إلا أن كل هاتين الكلمتين تتشابه بعضهما البعض في الدلالة فتتفق في معانيها الإدراكية ولكنها تختلف في معانيها العاطفية . أيا كان التباين بين الكلمات المتشابهة الدلالة فان بينها نقطة التقاطع وهي التي يستفيد منها المعجميون في توضيح معاني كلمات أخرى⁴⁵ . و أما من يؤمن بواقعية الترادف أمثال الآمدي فيرون بأن هناك كلمات مختلفة الألفاظ ومتفقة المعاني، فيستدل هؤلاء على صحة رأيهم بأدلة عقلية استخرجوها من الآية التي تتحدث عن تعليم آدم الأسماء،⁴⁶ منطلقين من اصطلاحية اللغة⁴⁷، والجدير بالذكر أن دراستنا هذه ليست قائمة على إثبات الترادف أو عدمه وإنما كان الهدف من هذه المقدمة البسيطة هو السرد السريع تمهيدا لما سنسني عليه بحثنا في الفروق الدلالية بين الألفاظ المفسرة والمفسرة التي قد تظن أنها نفس ما تدل عليها الدلالات اللغوية والاصطلاحية ، فلذلك لا جدوى من تطويل هذا الموضوع .

40 - انظر: قضية الترادف، النظرية والتطبيق لعبد الرحمن بن حسن المحسني ، ص4 ،

<http://www.fykr.net/viewtopic.php?t=991>

41 - وهو صاحب كتاب " الفروق اللغوية " الذي يحاول ان يضع لكل كلمة دلالة خاصة ويفسر الفرق الدلالية بين كل منها. انظر للتفصيل كتاب أبي هلال العسكري.

42 - المبرد، للكامل، (تحقيق و تعليق الدكتور محمد أحمد الدالي) ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، 1993

43 - وهو صاحب كتاب " كتاب المقاييس في اللغة " . وينظر أيضا الى كتاب صبحي صالح، دراسات في فقه اللغة ص 295-296، دار العلم للملايين، بيروت ، 1388

44 - وهو صاحب كتاب " الأد ضاد "

45 - انظر : F.R.Palmer, Semantik (ترجمه الى اللغة التركية Ramazan Ertürk) ص 77-79، 2001، Ankara, Kitabiyat

يرجع لأستفسار أكثر الى كتاب دور الكلمة في اللغة لستيفن اولمان، ص 110-120

46 - انظر: سورة البقرة ، 31

47 - انظر للتفصيل قضية الترادف، النظرية والتطبيق، نفس المرجع ص 5 .

* الإحليل جمعه إحليل وهو مجرى اللبن من الثدي أو مجرى البول من الانسان.

و بعد هذا العرض السريع حري بنا أن نخوض في لب موضوعنا الذي قد أخذنا أمثلتها من أول سورة القرآن الكريم انطلاقاً من قبول نظرية عدم امكانية الترادف في اللغة وإيماننا بوجود التباين بين كل ما هو متباين .

لفظ "الحمد":

المدلولات اللغوية:

الحمد لغة مصدر حمد يحمده ، وهو نقيض الذم ، يقال : أحمده بمعنى وحدته حميدا أي محمود الفعال اذا كثرت خصاله المحمودة⁴⁸ ، كما يقال أيضا: اني أحمدت اليكم غسل الإحليل * أي اني أرضى لكم ذلك .⁴⁹ وكما جاء في القرآن " عسى أن يعثلك ربك مقاما محمودا"⁵⁰ بمعنى مقاما مرضيا .

قال الأعشى :

أَحْمَدَتْ إِذْ نَجَّيْتَ بِالْأَمْسِ صِرْمَةً لَهَا عَدَدَاتٌ وَاللَّوْحِقُ تَلْحَقُ⁵¹

وفي حين استخدمه العرب في معنى النشاء والنداء على الجميل سواء أكان نعمة أم غير نعمة ، فلا يكون الا على احسان ، تقول : حمدت الرجل على انعامه و حمدته على حسبه وشجاعته⁵² رغم أن شجاعة الرجل وحسبه ليس انعاما له ولكن يصح للانسان أن يحمده نفسه اذا قام بعمل صالح . فيقول مثلا : حمدت نفسي على ما قدمت من الانجازات الحسنة في مجال العلم.

ان الحمد اللغوي لا يكون الا على الأفعال الاختيارية أي أنه اذا حمد واحد على الصفات الذاتية فانه اما قد قصد به حمدا لغويا ففي هذه الحالة يرجع القصد الى معنى يترتب عليها بعض الآثار الاختيارية . أو قصد به معنى عرفيا فهذا القصد يعلق المعنى بذات المحمود ، فالحمد فيها يؤدي معنى مجازيا عن الرضا ،⁵³ كما أن الحمد من جانب يشترط صدوره عن علم لا ظن ،⁵⁴ بمعنى لا يمدح المظنون و انما يمدح المعلوم .

- 48 - معجم مقاييس اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارس، تحقيق عبد السلام محمد هارون، 100/3، دار الخليل، بيروت، 1991.
- 49 - انظر: كتاب العين لخليل بن أحمد الفراهيدي، (تحقيق مهدي المخزومي) 189-188/3، مؤسسة الأعلی للمطبوعات ، بيروت ، 1988؛ ، كتاب الأفعال لابن القوطية، (تحقيق علي فورة) ص43، مكتبة الخنيجي، القاهرة، 1993.
- 50 - سورة الإسراء، 79
- 51 - ديوان أعشى الكثير، (ميمون بن قيس)ص. 120، دار الباز للنشر والتوزيع، مكة، 1987؛ البيت موجود في كتاب العين للخليل، 188/3. الصرمة: القطعة من اللابل، القدرات: اليافيات، الواحدة غدره .
- 52 - انظر: الكشف عن حقائق غوامض التزويل لخارالله الزمخشري ، 1/ 8، دار الكتاب العربي، بيروت، بدون تاريخ؛ كتاب الفروق اللغوية لأبي هلال العسكري، تحقيق أحمد سليم الحمصي، ص52-54، طرابلس - لبنان ، 1994؛ كتاب التعريفات لعلي بن محمد الشريف الجرجاني، ص 98، مكتبة لبنان، بيروت، 1990.
- 53 - انظر: روح المعاني في تفسيرالقرآن العظيم والسيح المثاني لشهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي، دار احياءالتراث العربي، بيروت، 53
- 54 - انظر: تفسير الخازن المسمى لباب التأويا في معاني التزويل، لعلي بن محمد بن ابراهيم البغدادي، 1/ 28، دار الکتب العلمیة، بيروت، 1995 ؛ ارشاد العقل السليم الى مزايا الكتب الكريم، لأبي السعود، 1/ 12-13، دار الفكر، بيروت ، بدون تاريخ؛ روح المعاني، 70/1 .

ومن ناحية الصيغة فالحمد أبلغ من أن يقال : " أحمد الله " أو " والله أحمد " لأن الأول يحتمل الاستقبال فيكون وعدا لا إنجازا ، وكونه حقيقة واقعة ليس له محل للاحتمال. ⁵⁵ أما الذي جاء في أسلوب الحصر انما يكون في مقام التشكيك أو التأكيد اذا كان المحاطب شاكاً أو ما الى ذلك حاجة. أيا كان الأسلوب فصيغة " الحمد " أي المصدر تنفيذ اختصاص الحمد لله والاستعانة به و ماهنالك من المعاني لا يفيد ما يفيد " الحمد لله " لأن في دلالة هذه الصيغة معنى أن الله محمود أزلي و أبدي بحمده القديم سواء حمد أو لم يحمد. ⁵⁶

المدلولات الاصطلاحية لكلمة الحمد :

وفيما يتعلق بمدلولاته الاصطلاحية فان الحمد مأمور به مطلقا، كما جاء في قوله تعالى " قل الحمد لله " ⁵⁷ وكما جاء في الأثر " من لم يحمد الناس لم يحمد الله " فهو تكملة على الانسان يحب الله أن يسمعه على لسان عبده. ⁵⁸ ومن مدلولاته الاصطلاحية أيضا أن الحمد بما يحتويه على معنى الثناء المدح على النعمة وغيرها على حدّ سوى، وهو ليس من الشرط أن تصل النعمة الى الحامد، ⁵⁹ فهو أعلى كعبا و أظهر عبودية ، فان فيه اشارة الى احسان الله الى عباده، فلا يكون العبد محسنا الا اذا كان الله عالما قادرا على المعرفة بمواقع الحاجات، ليقدّر علي سدها للعباد. وانطلاقا من هذا المعنى الذي يفيد استغناء الله عن جميع الموجودات و يمكننا أن ندخل التسييح في اطار الحمد فيكون التسييح أخص من الحمد لأن في الحمد معنى الاحسان والاحسان يتطلب علما وقدرة كما أوضحنا سابقا، ومن زاوية أخرى نستطيع أن نقول: ان كل تسييح حمد وليس كل حمد تسييحا ، لأن التسييح تنزيه صفات الله السلبية من النقصان فحسب أما حمد فاجلال الله تعالى في صفاته الثبوتية فهو أعم من التسييح بهذا الإعتبار. ⁶⁰ وقد قسم السيد الشريف الجرجاني الحمد الاصطلاحية باعتبارات مختلفة فسماه: " الحمد الفعلي " ما اذا كان اتيان الحمد بالأعمال البدنية . كما سماه الحمد القولي، فيما اذا كان الحمد باللسان، وسماه أيضا " الحمد الحالي "، ما اذا كان الحمد بحسب الروح والقلب، كالاتصاف بالكلمات العلمية والعملية والتخلق بالأخلاق الالهية . وعنده قسم آخر هو الحمد العرفي : وهو ما كان معروفا تلقائيا تجاه ما يشعر المُتَنَمِّع عليه من شعور التعظيم بسبب كونه منعمًا. ⁶¹ لذلك قد يصح مدح الانسان بطول اقامته و صباحة وجهه، كما يمدح ببذل ماله وسخائه وعلمه. ⁶² وقد يفهم من لفظ " أحمد " مثلا -الذي هو من مشتقات الحمد- الرسول باسمه و فعله وأخلاقه و أحواله اذا كان المقام صالحا لهذا الاستعمال كما جاء في قوله تعالى : " و مبشرا برسول

55 - الكلبيات، معجم المصطلحات والفروق اللغوية، لأبي البقاء ، ص269، مؤسسة الرسالة، بدون تاريخ

56 - الكلبيات، معجم المصطلحات والفروق، ص369

57 - سورة النحل، 59.

58 - انظر: روح المعاني ، 1/ 70.

59 - الكلبيات، معجم المصطلحات والفروق اللغوية، ص535

60 - المرجع السابق، 1/ 71 .

61 - راجع: ، كتاب التعريفات، للسيد الشريف الجرجاني، ص98.

62 - مفردات ألفاظ القرآن، للراغب الاصفهاني (تحقيقصفوان عدنان داوودي) ص256، دار العلم، دمشق، 1992

يأتي من بعدي اسمه أحمد " 63 حسب المعنى المقامي الذي قد أشرنا إليه بالشكل سابقا . و كذلك " محمد " في داخل سياق الآية " محمد رسول الله " 64 و أضاف أبو البقاء أفساما أخرى الى ما قال الجرجاني عن الحمد باعتبارات اخرى، مثل :الحمد الحالي: وهو ما يكون بحسب الروح والقلب، كالاتصاف بالكلمات العلمية والعملية والتخلق بالأخلاق الاطية والنبوية . والحمد الذاتي : فهو على سنة المتكلمين ظهور الذات في ذاته لذاته . 65 هذه الإعتبارات كلها اعتبارات من قبل العبد لا المعبود لأن الحمد اذا اضيف الى المعبود أصبح صفة من صفاته، أو اسما من أسماءه، ففي ذلك يفيد الحمد معنى مطلقا، كما جاء في قوله تعالى : " وكان الله غنيا حميدا " 66 ، فيبغي أن نفهم الآية بأن الله محمود في ذاته سواء أ كان العباد حمدوه أم لم يمدوه 67 ، فلا يدخل في تقسيمات السيد الشريف الجرجاني (ت. 816 هـ) فان الجوارح صفات المخلوق .

ومن ناحية الأداء فان الحمد يكون باللسان وحده لأن ذلك أحد شعب الشكر حيث جاء في الحديث : " الحمد رأس الشكر ما شكر الله عبدا لم يحمده " 68 أما ما يتعلق بالمخاطب فان الحمد افادة لتعظيم وتفخيم المحمود ، 69 فبطبيعة الحال تخص الحمد بمن يعرف أعماق أو كنه ما يمدحه من الجميل وتعبر آخر ليس الحمد موجهها من قبل من لا يدرك الخاسن، فهو اخبار عن محاسن الغير مع المحبة والإجلال. و بالنسبة لما فهمناه بكلمة " الحمد" في سورة آل عمران وسورة التوبة 70 وصفا لما ينبغي أن يكون المؤمن من الخصال: وهو معنى يعم كل ما يحتوي معنى الحمد من المدح والشكر والثناء وغيرها من المعاني فلا يمكن أن ينحصر في اطار احدى المعاني السابقة، بيد أنه من الجائز أن نذكر احدى المعاني أكثر تركيزا من الآخر لكن هذا التركيز لا يلزم تجريده من المعاني الأخرى .اذا أردنا أن نستخلص ما قلنا عن " الحمد" فنقول انها:

ا- نقيض الذم.

ب- الثناء على الجميل سواء اكان نعمة أم غير نعمة .

ت- يصح أن يمد الانسان على نفسه.

ث- يصدر من صاحبه عن علم لا ظن .

63 - سورة الصف، 6

64 - سورة الفتح، 29

65 - الكلبيات، أبوالبقاء ، ص368

66 - سورة النساء ، 131.

67 - روح المعاني، الألويسي ، 164/5 .

68 - أخرجه عبد الرزاق عن معمر عن قتادة عن عبد الله بن عمر (رض) مرفوعا، راجع حاشية تفسير الزمخشري للحافظ بن حجر العسقلاني 9/1 ؛ فتح القدير، محمد بن علي بن محمد الشوكاني (1210 هـ)، 19/1 ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، بدون تاريخ.

69 - انظر: روح المعاني ، 1/70 ؛ محمد بن العمادي (أبي السعود) (ت : 901 هـ) ارشاد عقل التسليم الى مزايا القرآن العظيم (تفسير أبي السعود) 1/12 ، دار احياء التراث العربي، بيروت ن بدون التاريخ.

70 - ارجع للتفصيل معجم ألفاظ القرآن الكريم، مجمع اللغة العربية ، 1/297 ، انتشارات ناصر خسرو طهران، 1393.

ج- تتطلب علما وقدرة.

المدح :

المدلولات اللغوية:

المدح: من مدح بمدح، وهو نقيض الذم، وجمعه: مدائح ومدح، فيقال: مدحته وامتدحته⁷¹. والمصدر: المدح، والمدحة: اسم، وجمعه على الأمداح على غير قياس، بمعنى نقيض المجاء⁷² وهو حسن الثناء. ⁷³ قال أبو ذؤيب الهذلي:

لو أن مدحة حي أنشرت أحداً أحيا أبوتك الشَّمَّ الأمداح⁷⁴

وقد استخدمه العرب في معنى الوصف بالجميل، وفي معنى السعة، فيقال مثلاً: أمدحت الأرض إذا اتسعت وكان معنى مدحته في معنى وسعت شكره، والمدح في هذا المعنى يكون في صفة الحال والطبقة لا غير.⁷⁵

قال الراعي في وصف الفرس:

فلما سقناها العكيس⁷⁶ تمدحت خواصيرها وازداد رشحاً ورِيْدُها⁷⁷.

القاسم المشترك بين معنى الثناء بالجميل و الاتساع هو الرضاء، لأن في الرضاء اتساعاً في القلب و ان كان على سبيل المجاز.

أما المدلول الاصطلاحي لـ"المدح" غالباً ما يدور حول معناه اللغوي، سواء كان المدائح في الشعر كمدح الشاعر نفسه أو عشيرته أو قبيلته أو كمدح واحد لآخر، أو ما شابه ذلك كله يلف حول المعنى اللغوي للمدح لا يتعد عنه كثيراً. فخلاصة ما لهذا اللفظ انه: نقيض الذم و حسن الثناء وانه يكون في صفة الحال والطبقة لا غير.

71 - انظر: كتاب العين، 1/188؛ مجمل اللغة، لأبي الحسن أحمد بن فارس (ت: 395 هـ) تحقيق زهير عبد الحسن سلطان، 3/826، مؤسسة الرسالة، العراق، 1986.

72 - انظر: لسان العرب، لابن منظور، نفس المرجع، 3/47.

73 - لسان العرب، 2/589؛ الكليات، ص 857.

74 - تاج اللغة وصحاح العربية، لاسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، 1/403، دار العلم للملايين، بيروت، 1984؛ البيت موجود أيضاً في مجمل اللغة برواية أخرى 3/826، و انظر أيضاً في مقاييس اللغة باختلاف بعض الألفاظ: ولو كان مدحة حي منشرا أحداً أحيا أباكن يا ليلى، الأمداح، ص. 5/308. يريد به الشاعر: بأناتشار المدح بين القبيلة سيكون سبباً لحياء خواطر أحداه. والذي يهمننا هنا هو بأن "المدح" استخدم في معنى نقيض الذم.

75 - انظر تاج العروس، 4/199. ابن منظور، نفس المرجع، 2/589.

76 - العكيس: لبن يخلط بمرق. معنى البيت: فلما اطعمت الفرس بما يفيدها من الأطعمة ازدادت سمناً.

77 - البت من الطويل وهو للراعي النميري في ديوانه (عبيد بن حسين) تحقيق رابيهت فايرت، ص. 93، بيروت، 1980، العكيس لبن يخلط بمرق، ومدحت خواص الماشية اذا اتسعت شبعاً مثل ما قال الراعي في البيت. انظر لسان العرب، 2/590، تاج العروس 4/200.

الشكر :

مدلولاته اللغوية :

وهو من شكر يشكر شكريا أو شكورا أو شكرانا , وهو اذا ما استعمل للدابة استعمل بمعنى ما يسمن بالعلف اليسير . وجاء أيضا في معنى كثرة الحليب، وذلك بعد أن تغذت الدابة من بقل أو مرعى . ويقال لمن نزل من القوم منزلا، وقدم لهم شيئا من بقل للأكل: شكر القوم .⁷⁸ وقيل هو مقلوب عن الكشر الذي بمعنى الكشف، فهو ضد الكفر الذي يستخدمه العرب في معنى نسيان النعمة و سترها.⁷⁹ كما يقال: شكر فلان بعد البخل، أي صار سخيا . و اطلق الشكر أيضا على الشعر الصغار في معرفة الفرس .⁸⁰ واستخدم في معنى الشجر الذي ينبت حول الشجر ، عندما قيل شكرت الشجرة يقصده الأشجار والأوراق التي تخرج منها والتي نبت في اصول الكبار . قال الشاعر :

إِذَا مَاتَ مِنْهُمْ مَيِّتٌ سُرِقَ ابْنُهُ
مِنْ عَصَةِ مَا يَنْبِتُنْ شَكْرُهَا⁸¹

أي ما ينبتن من حولها أشجار اخرى . وقال ذو الرمة :

أَلَا هَلْ تَرَى أَطْعَانَ مِيٍّ كَأَنَّهَا
دُرِّيٌّ أَثَابَ رِاشِ الْغُصُونِ شِكْرُهَا⁸²

وقال شاعر آخر :

بِرُوكٍ بِأَعْلَى ذِي أَلْبِيدٍ كَأَنَّهَا
صَرِيمَةٌ نَخْلٍ مَغْطِيلٌ شَكْرُهَا⁸³

و بالإضافة الى ذلك أن امرئ القيس و الأعشى وهما من فحول شعراء العرب يستخدمان هذا اللفظ بصيغ مختلفة لكنها على معنى واحد⁸⁴

و خلاصة ما كتبنا واستدلنا بها من الأبيات الشعرية و أقوال العرب مع ما في المراجع من تفاصيل أخرى فان لفظ الشكر وبما فيه بعض مشتقاتها تدل على تكثير و زيادة و اظهار لأن كل ما نبتت من اصول شجرة وما حولها تكون زيادة، وتكون قد ظهرت نبتة اخرى بجانب الأصل .

78 - انظر خليل بن أحمد ، كتاب العين ، 292/5-293 ؛ أبي هلال العسكري ، نفس المرجع ص53 ؛ المحيط في اللغة ، 161/6 .

79 - الراغب الاصفهاني ، نفس المرجع ص461

80 - انظر محمد بن حسن بن دريد (ت : 321 هـ) تحقيق رمزي منير بعلبكي ، 2 / 732 .

81 - يريد به الشاعر بأن الابن يشبه اياه فعن رأى ظنه هذا فكان الابن مسروق . البيت من الطويل وهو بلانسية في خزانة الأدب، لعبد القادر عمر البغدادي، تحقيق عبد السلام هارون، 4 / 22 ، مطبعة الخانجي، مصر، 1981403 ؛ شرح الأخبوي ، 2 / 497 ؛ شرح شواهد المعنى ، 2 / 761، و في اللسان ذكر اللشطر الثاني للبيت تعبيرا لمعنى الشكر 4 / 426 .

82 - البيت من الطويل في ديوانه ص 530 ؛ لسان العرب 6 / 310 ؛ تاج العروس 17 / 234 ؛ وفي أساس البلاغة لمار الله أبو القاسم محمود بن عمر الرمخشري، ص 263 (دار الثقات، بيروت، 1992) ذكر "شكرها" بدلا من شكرها .

83 - لسان العرب 4 / 426؛ تاج العروس 12 / 232؛ وبلا نسبة في محقق 11 / 116 .

84 - اني تجتبت من ذكر الأبيات هنا حثية للتورط في موقع مستهجن حيث أن الأبيات ليست مناسبة ذكرها هنا، يرجع اليه للتفصيل ديوان الأعشى ، ص 197 ؛ حيث قال امرئ القيس : نُجْرِحُ الوَدَّ إِذَا مَا أَشْحَذَتْ - وَ نُؤَارِبُهُ إِذَا مَا تَشْتَكُرُ ، (استخدم " تشكر " هنا بمعنى بكر مطرها، انظر ديوان امرئ القيس، تحقيق محمد أبي الفضل ابراهيم، ص 144، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ؛ لسان العرب 425/4 .

المدلولات الاصطلاحية للشكر :

وقد استخدم هذا اللفظ بمعنى عرفان الاحسان و تصور النعمة و اظهارها⁸⁵ ، الا أنه مقيد بوصولها الى الشاكر⁸⁶ . وجاء في القرآن الكريم على صيغة المبالغة " لا تريد منكم جزاء ولا شكورا " ⁸⁷ لفظ الشكور هنا بمعنى الزيادة، وهو المعنى اللغوي الذي سبق الكلام عليه من قبل. أما الشكور الذي جاء على نفس الصيغة والذي هو اسم من أسماء الله تعالى، صيغت على معنى المعطي الجزيل⁸⁸ ، أي يعطي الزيادة أو الكثير . و الجدير بالانتباه الى أن اللفظ هنا له تعلق شديد في معناه الاصطلاحي بمعناه اللغوي . و اذا اطلق في الاستعمال يفيد معنى الثناء على المحسن بذكر احسانه وصفا بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل باللسان والحنان.

و الشكر من الله تعالى زيادة بالاحسان، ومن العبد زيادة الثناء لله .⁸⁹ والشكر الذي نسب الى النفس في الآية " ومن شكر فانما يشكر لنفسه " ليس من قبيل شكر الانسان على نفسه وانما هو من قبيل شكر الانسان على الله لزيادة المنفعة لنفسه " لأن الشكر قيد النعمة الموجودة" .⁹⁰ وقد ورد هذا اللفظ في القرآن الكريم في مواضع مختلفة بصيغ اخرى. فاذا تأملنا تلك الألفاظ نجدها قد استخدمت في معاني نستطيع أن نضعها في اطار أضرب ثلاثة، وهي : شكر القلب الذي هو تصور النعمة ، وشكر اللسان الذي هو الثناء على المنعم وشكر سائر الجوارح الذي هو مكافاة النعمة بقدر استحقاقه. أما الشكر في الآية " اعملوا آل دؤود شكرا"⁹¹ فعلى التزام الأضرب الثلاثة للشكر بالقلب واللسان والجوارح .⁹² فالملحوظ أن كل أنواعه بدليل أن الله لم يقل اشكروا بل قال "اعملوا" لينبه افادة الشكر في قوله تعالى : "سيحزي الله الشاكرين"⁹³ فهو الشكر الذي يؤديه المؤمن بسائر الجوارح. إذ أن سياق الكلام يتطلب ذلك لأن الموقف موقف العمل وليس موقف اللسان والقلب .

الشكر بهذا الاعتبار يأتي في معنى ضد الكفر، لأن الكفر نسيان النعمة، كما أشرنا اليه سابقا. عندما قال العرب : " دابة شكور " وقد استخدمت في معنى أن دابتهم أظهرت سميتها ، أي أنسها ظهرت فائدة ما أكلت من العلف ولم تكفر ما قدم عليها صاحبها .⁹⁴ فالجدير بالاشارة أن علاقة المعنى اللغوي مع المعنى الاصطلاحي هنا واضحة، فكلتا

85 - الراغب الإصفهاني، نفس المرجع ص461

86 - أبو البقاء، نفس المرجع، ص535

87 - سورة الإنسان ، 9

88 - انظر خليل بن أحمد، نفس المرجع ، 5/ 292 ؛ اسماعيل بن عباد ، المحيط في اللغة ، (ت : 375) تحقيق محمد حسن يسين ، 161/6 ، عالم الكتب، بيروت ، 1994 .

89 - انظر، ان شكرتم وآمنتم وكان الله عليما حكيمًا، سورة النساء ، الآية، 147، وانظر أيضا آية....فان الله شاكر عليم ، و سورة البقرة ، الآية ، 158 ،

90 - انظر جامع الأحكام، 13/ 207 .

91 - سورة سبأ 13 .

92 - مفردات الفاظ القرآن، ص 471

93 - سورة آل عمران ، 144 - 145 .

94 - انظر الأصفهاني ، نفس المرجع ، ص 461 .

الاستخدامين يلتقيان في واد واحد ، وفي قول الله تعالى: (اشكر لي ولوالديك)⁹⁵ ، (و من شكر فأنما يشكر لنفسه)⁹⁶ ، (وقليل من عبادي الشكور)⁹⁷ ، و قال في ابراهيم عليه السلام (شاكرا لأنعمه)⁹⁸ ، وقال في نوح : (انه كان عبدا شكورا)⁹⁹ هذه الآيات وما الى ذلك تدلنا دلالة واضحة على العلاقة اللغوية والاصطلاحية في استخدام الشكر .

وخلاصة ما هنالك من المعاني لهذا المصطلح يفيد معنى الاعتراف بالنعمة، على جهة التعظيم للمنعّم، ولا يجوز أن يشكر الانسان على نفسه كما قلنا لأنه يجري مجرى قضاء الدين، ولا يجوز للإنسان على نفسه دين .¹⁰⁰ و عدمه يفيد نسيان النعمة فهو الكفران .

الثناء :

مدلولاته اللغوية :

وهو من فعل ثنى أي طوق فكل طوق من ذلك ثنيٌ ، يقال ثنى وسادته فجلس عليها ، وثنى رجله فنزل¹⁰¹ . والثني من كل شيء هو ما يثنى بعضه على بعض اطبافا ، حتى قيل اذا طوت الحية : اثنت ، واذا أراد العرب أن يضم الشيء بعضه على بعض : ثنى، و يقال ثنت الثوب اذا جعلته اثنتين ، بمعنى اذا طويته¹⁰² يقول: ثنى رجله عن دابته اذا ضم ساقه الى فخذه فنزل عن دابته .¹⁰³ ويقال امرأة ثنى اذا ولدت اثنتين ، سميت سورة الفاتحة بالثاني لكونها تكرر في كل ركعة في الصلاة، و على رأي بعض المعنيين بالقرآن الكريم سمي القرآن كله بالثاني لقوله تعالى : " كتابا متشابها مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم " ¹⁰⁴ كما أن القصص سميت بذلك لكونها مثناة فيها .¹⁰⁵ وقال امرئ القيس في معلقته :

اذا ما الثريا في السماء تعرّضت
تعرض أثناء الوشاح المفصل¹⁰⁶

95 - سورة آل عمران ، 145

96 - سورة النمل ، 40

97 - سورة سبأ ، 13

98 - سورة النحل ، 121

99 - سورة الاسراء ، 3

100 - انظر: الفروق اللغوية ، ص 52-53-54 .

101 - أساس البلاغة ، لجار الله أبو القاسم محمود عمر الزمخشري ، دار الثقافة، بيروت، 1992 ص 78

102 - أبو البقاء ، نفس المرجع، ص 324

103 - انظر: كتاب العين، 8/ 242-243 ؛ المحيط في اللغة ، ص 179/10 ،

104 - سورة الزمر ، 23 .

105 - المحيط في اللغة ، 180/10 .

106 - أثناء الوشاح : ثنياه ، المفصل: الذي فصل بين كل حزرتين منه بلولو، يعني وقت تعرض الثريا في السماء وقد زعموا انه لم يرد الثريا وانما أراد الحوزاء، لأنها لا تعرض فأنما توخذ وسط السماء كما ياخذ الوشاح وسط المرأة . انظر ديوان امرئ القيس ، (الضبط والتصحيح: مصطفى عبد الشافي) ص 114 ، دار الكتب العلمية ، بيروت، 1983 ؛ شرح معلقات العنبر ، لباسين الأثيوبي ص 20 ، عالم الكتب ، بيروت ، 1995 .

وفي حديث الدعاء : من قال في دبر الفجر وهو ثان رجله....الح¹⁰⁷، أي طأو رجله في التشهد قبل أن ينهض، و كما جاء في سورة هود : " ألا نهم يثون صدورهم ليستخفوا منه " يطون ما فيه ويسترون¹⁰⁸ . و جا في حديث آخر: " لا تثني في الصدقة "¹⁰⁹ أي لا تؤخذ الزكاة في السنة مرتين.

المدلولات الاصطلاحية :

الثناء بمعنى الوصف بخير وهو الكلام الجميل¹¹⁰ الذي يشعر صاحبه بالتعظيم مطلقا¹¹¹ ، و هو استخدام في معنى ما اتصف به الانسان مدحا و ذما، ولكن أكثر استعماله في المدح ،¹¹² مع ذلك خص البعض استخدام مصطلح "الثناء" بالمدح فيقال مثلا : " وقد أثبت عليه " لتقصد المدح والوصف بالجميل ، قال أبو مسلم الهذلي :

يا صخر أو كنت تُثني أن سيفك مثنى فُوقُ الحنثية لا ناب ولا عصل¹¹³

يعني الشاعر بهذا البيت : أيها الرجل كنت تمدح وتفتخر بسيفك لكنه ليس فيه ناب ولا اعوجاج في قبضته ... الخ .

استخدم الثناء كما هو مفهوم من السياق بمعنى الفعل الذي يشعر بتعظيمه .¹¹⁴

وقال الراعي النميري :

ثناءٌ تُشرِّقُ الاحساب منه به تتودع الحَسَبُ المصوناً¹¹⁵

107 - انظر محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي ، الجامع الصحيح، سنن الترمذي ، (تحقيق أحمد محمد شاكر) ، 5/515 ، دار احياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ.

108 - الآية : 5 ؛ الجامع لأحكام القرآن 4 / 9

109 - الحديث أخرجه أبو عبيدة في غريب الحديث 1 / 98 ؛ النهاية في غريب الحديث لابن الأثير (تحقيق محمود الطناحي ، طاهر الزوادي) ص 1 / 244 ، القاهرة ؛ مفردات الفاظ القرآن ص 178 .

110 - انظر : مجمل اللغة ، 1 / 164 .

111 - انظر : الكلبيات ، ص 324

112 - انظر : معجم من اللغة ، لأحمد رضي 1 / 454 ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، 1957 ؛ محب الدين أبي فيض الواسطي الزبيدي ، تاج العروس ، تحقيق علي شيري ، 19 / 258 ، دار الفكر بيروت ،

113 - انظر : كتاب أبي سعيد الحسن السكري ، شرح أشعار الهذليين ، تحقيق عبد الستار فراج ، ص 274 ، مكتبة دار العروبة ؛ لسان العرب مادة ثني 14 / 124 ؛ انظر أيضا لتقصيدة الشاعر أبي الملم الهذلي عمر الأثرنيث في عنوان " http://www.toarab.ws/modules.php?name=poet&file=showpoem&pmid=2095 "

العصل " الذي مر بنا في البيت بمعنى الإعوجاج تمدح به الشاعر سيفه بأنه ليس معوجا ولا فيه خلل ما يضر حدته .

114 - انظر : التعريفات ، ص 81 .

115 لسان العرب ، 8 / 381 ؛ هذيب اللغة 3 / 139 ؛ أساس البلاغة ، ص . 669 ، يعني الشاعر بالبيت بأن بعض الأماديع يزيد شرف المدح، فإن الأماديع حصن لهم ولأحسابهم.

وإذا نظرنا إلى الأمر من جانب المذكر المُثني، فنرى تصريحاً تاماً بما يدل على المذكور و يعرب عن ذاته ، فبطبيعة الحال نرى استحضر المذكر المذكور في نفسه أو حضوره معه و الذي هو تعبير عن استجلاء المذكور أي المُثني عليه ¹¹⁶ . والخلاصة: كل ما له من المعاني يبنى على معنى التكرار أو ضم شيء إلى شيء.

خاتمة

وقد تناولنا في هذا البحث معنى الدلالة و ما يتصل بها من تفاصيل وكذلك ظاهرة الترادف و أقوال اللغويين فيها لنسلط الضوء عليه عسى أن يساعدنا لما نقصده من الفوارق في كشف المعاني الدلالية لـ "الحمد" والكلمات المترادفة التي يلجأ إليها اللغويون من مفسري القرآن الكريم ظناً منهم أنها مترادفة لما كالشكر والثناء والمدح . وانطلاقاً من مبدأ أن كل لفظ له دلالة الخاصة به ولا يمكن أن ينطبق الألفاظ التي ما يسمونها بعض اللغويون مترادفة في كل ما يحتوي عليه الآخر من دلالات فان القضية في حقيقة الأمر مخالف لطبيعة المخلوق قبل أن يكون مخالفاً لحقائق لغوية .

كل ما فعلنا هنا: التأكيد على حقيقة التباين بين كل ما هو مختلف في اللفظ مختلف في المعنى. والإنتباه إلى خطورة هذه النقطة لكي لا يلتبس كل من هذه الألفاظ المشابهة المعاني على القارئ أو السامع . ومن الجدير بالذكر أن كل ما أشرنا إليه من التباين بين الألفاظ المترادفة لم ندرسه بشكل مقارنة أي بوضع كل منها مقابل الآخر ، بل إيضاح دلالة كل لفظ على حدة كي يتمكن القارئ أن يقارن المفسر والمفسر ويفهم بنفسه .

ولقد قمنا أيضاً، من خلال دراستنا هذه بالإشارة إلى فروق كل لفظ في المعنى، حيث كانت أهم نقطة لغوية يهتم بها النقاد، قديماً وحديثاً في الشعر والنثر، كما لا تناقش جدارتها بالذكر في فهم ألفاظ القرآن الكريم. و كما أكدنا بهذا البحث أن الألفاظ المفسرة لا تستغني عنها الألفاظ الأخرى لذلك يجب ان تبحث المعنى المراد ضمن اللفظ المفسر لا المفسر وان اضطر اللغويون باللجوء إليه، لأن ذلك قد يؤدي إلى انزلاق الذهن إلى ما ليس بمقصود. والله تعالى أعلم.

Kinayeli Anlatımın Yorumsal Değeri

Yrd. Doç. Dr. Galip YAVUZ*

Özet

Bu makalede kinayeli anlatım ile düz anlatım arasındaki dilsel farklılığı ortaya koyarak iki ayrı anlatım tarzının zihinsel arka planını aydınlatmaya gayret ettik. Ardından iki üsluptan kaynaklanan yorum farkını ortaya koymaya çalıştık. Bunu yaparken Arap belâgatının bu konudaki kriterlerinden yararlandık.

Anahtar Kelimeler: Kinayeli anlatım, düz anlatım, dil, zihin

Abstract

In this article we have tried to shed light on the mental background of the two telling ways by putting forward the linguistic difference between the allusive telling and the plain telling. Thus we have tried to show the interpretation difference between the two ways. While doing this we have benefited from the criteria of the Arabic rhetoric in this subject.

Key Words: Allusive, Arabic rhetoric, interpretation

Giriş

Makalede hedefimiz, kinayeli anlatımın dildeki kullanım biçimlerinden söz etmek değildir. Zira bu bağlamda bir çok kaynak mevcuttur. Kısaca ana hatlarına işaret ederek anlatmaya çalışacağımız konuda asıl amacımız neden böyle bir anlatım tarzının seçilmiş olduğu sorusuna cevap aramaktır. Bunu yaparken hermeneutik'in kapsamına giren ve belâgatının kaçınılmazlarından olan kinayeli anlatım biçiminin Arap dili ve belagatı içerisindeki kriterlerini önümüze birer ölçü olarak koyacağız. Özetle ifade etmemiz gerekirse bu kısa çalışmamızda Kuranda kinâyeli anlatım niteliği taşıyan yalnız birkaç ayet üzerinden, analitik yöntem uygulaması yapmağa çalışacağız. Başta Abdülkâhir Cürcâni, Sekkâkî ve Zemahşerî olmak üzere bizler için psiko ve sosyo-linguistik bir tahlile gidebilmemizin kapılarını aralayan dilcilerin ışığından da faydalanıp, kinaye üslûbunun daha iyi anlaşılabilmesi yönünde bir perspektif ortaya koyma gayretinde olacağız.

Kinayeli Anlatım

"Kinaye" mastar kalıbında kullanılan bir kelimedir. "Kenâ " fiilinden olup lamel fiili "ya" lıdır.¹ " vav" lı olduğunu söyleyenler de olmuştur.² Ancak birinci görüş her zaman tercih edile gelen görüştür. Terim olarak "tasrihin (açık ifade) terk edilerek yerine mana için gerekli olan lafzın konulması", "tasrîh" in zıddı, bazen lafzın asıl manasının kast edilebilmesiyle birlikte başka bir mananın kastedilmesidir", şeklinde tanımlar yapılmıştır.³ Dolayısıyla kinâyeli anlatıma bir tür örtülü anlatım da diyebiliriz.

Kinâyenin Temel Öğeleri

Yukarıda koyduğumuz "kinâyeli anlatım" başlığının mefhûm-u muhâlifinden yola çıktığımızda ilk akla gelen, "düz anlatım " tabiri alacaktır ki bu da eşyayı zıddıyla anlamaya çalışmanın farkları idrak noktasında ki işlevselliğini göz önüne sermede etkili bir yoldur. Bu itibarla kinayeli anlatımla düz anlatım farkını çok kısa olarak ifade edebilmek kabilinden şu yargıdan hareket edebileceğimizi düşünüyoruz: Bir mananın düz anlatımı, kinayeli anlatımına oranla büyük ölçüde anlam daralmasına götüren bir sonuç doğurur. Mesela:

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ Arâf/ 189. ayetindeki mekniyyun bihi olan "nefsun vâhide" yerine bunu düz anlatıma dönüştürüp, yerine mekniyyun anh diye adlandırdığımız "âdem" kelimesini koyarak ademden kinâyeye dediğimizde gerek kavramsal olarak ve gerekse etimolojik olarak zihin "âdem" lafzı etrafında bir mana arayışına girecektir. Oysaki orijinal ifadedeki "nefsun vâhide" olduğu takdirde yine aynı şekilde tek bir nefis ifadesinin çağrışımları ve de anlam derinlikleri içerisinde oldukça farklı manalar ortaya çıkacaktır.

Bu anlatım tarzını lafızları yönünden üç temel ögeye ayırmamız gerekir. Bunlar;

- 1- Manaya işaret eden lafız (mekniyyun bih),
- 2- Kastedilen mana (mekniyyun anh),
- 3- Lafzın zahiri manasının kastedilmediğini gösteren karinedir.⁴

¹ Bkz. İbni Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 15/23, Daru sâdir, Beyrut, 1994; Ahmed b. Faris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, (Tahkik, Abdus's-Selam Muhammed Harun) 5/138, Daru'l-Cil, Beyrut, 1991; İsmail b. Hammâd el- Cevherî, *es-Sihâh*, (tahkik Ahmed Abdu'l-Gafûr Atar), 6/2477, Beyrut, 1984; Fadl Hasen Abbâs, *el-Belağatu Funûnuhâ ve Efnânuhâ*, 1/247, dâru'l-Furkân, Amman, 2004.

² Cevherinin şu beyti bu konuda şahit olarak kullanılmıştır: وَ اِنِّي لَأَكُونُ عَنْ قَدْرِ بَغِيرِهَا وَ اعراب أحياناً واصرار "Ben bazen açık ve sarîh olurken çoğu kez kapalılığı yeğliyorum". Geniş bilgi için bkz. Cevheri, age, 6/2477; Muhammed Ahmed Rıza, *Mu'cemu Metni'l-Luga*, 5/116, Daru-mektebetu'l-Hayat, Beyrut, 1960; Ahmed b. Faris, age, 5/138.

³ ÖAbdu'l-Kâhir el-Curcânî, *Delâilu'l-i'câz*, Tahkik, ÖAbdu'l-mu'min Hafâci, s. 109-111, Kâhire, 1976; Ebû Bekr Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Öulûm*, s.402, Dâru'l-Kutubi'l-Öİlmiyye, Beyrut, 1987; el-Hatîbu'l-Kazvîni, *el-İydâh*, 2/158, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1992; İôsâ Ali el-Aókûb, *el-Mufassal Fî ÖUlûmi'l-Belâgati'l-ÖArabiyye*, s. 535, Dâru'l-kalem, Dubâi, 1996; Bedevî Tabâne, *Mu'cemu'l-Belâgati'l-ÖArabiyye*, s. 604, Dâru b. Hâzim, Beyrut, 1997; İsmail Durmuş, *DİA*, c.26, s. 34, Ankara, 2002.

⁴ Fadl Hasen Abbas, age., 1/247.

Hassân b. Sâbit' in Hz. Peygamber için söylediği:

خَلَقْتَ مَبْرَأً مِنْ كُلِّ عَيْبٍ كَأَنَّكَ قَدْ خَلَقْتَ كَمَا تَشَاءُ⁵

beytini iki şekilde anlamamız mümkündür. Birincisi: Her türlü ayıptan berisin. Sen nasıl istediysen öyle yaratıldın. İkincisi: sen her türlü ayıptan uzaksın, yaratılışında hiçbir kusur yoktur. Bu beytte kastedilen birinci mana ile birlikte ikinci mana da anlaşılabilir. Ama asıl olan ikinci manadır. Çünkü beyt'in birinci mısraında geçen ve her türlü noksanlıklardan uzak anlamına gelen مَبْرَأً lafzı ikinci mananın kastedilmesine karine teşkil etmektedir.

Manası yönünden ise kinayeyi yine üç kategoride değerlendirebiliriz. Bunlar;

1-Sıfattan kinaye,

2-Mevsuftan kinâye,

3-Sıfat veya mevsûfun izafe edildiği şey, başka bir ifadeyle sıfat veya mevsufun sahibinden kinayedir.⁶

"Sıfattan kinaye" anlamının ölçüsü: Bir şeyin mevsûfunu sıfatıyla birlikte söyleyip sıfatın göstergesini kastetmektir. Mesela:

خَدِجَةَ نَوْمِ الضحى

bu ibareyi olduğu gibi Türkçeleştirdiğimizde "Hatice kuşluk vakti çok uyur" gibi bir anlam ortaya çıkar. Ancak kastedilen çok uyumak değildir. Çok uyku müreffeh bir hayattan kinâyedir. Burada mevsûfun sıfatı zikredilip, o sıfatın göstergesi olan refah kastedilmiştir.⁷

"Mevsûftan kinâye" nin ölçüsü ise: Sıfatın bulunduğu yeri ya da şeyi zikredip mevsûfunu kastetmektir. Mesela Ahmet Şevkî bir mısraında :

ولي بين الضلوع دم ولحم⁸ *Bana ait kaburgalarımın arasında kan ve bir de et var.*

diyerek, kaburgalar arasında sıfatı kan ve et olan bir şeyi zekredip, kalbi kastetmiştir. Ancak yukarıdaki mısra da görüldüğü gibi burada zikredilen sıfatın tek olması şartı aranmaz birden fazla da olabilir.

Sıfat ya da mevsufun sahibinden kinayeye gelince burada ayrı bir durum ortaya çıkmaktadır. Zira böyle bir anlatım tarzında bir sıfatı zikrederken o sıfatın nisbet edilen kişide mevcut oluşu ya da olmayışı durumu hükme bağlanmaktadır. Mesela المؤمنون أجراء dediğimizde nisbet ettiğimiz izzet sıfatının müminlere ait olduğunu belirtmiş oluyoruz.⁹ Yukarıdaki

⁵ *Hassan b. Sabit divanı*, s.21, Daru'l-Kutubi'l-Ölmiyye, Beyrut, 1994.

⁶ Geniş bilgi için bkz. Sekkaki, age. s.403; İsa Ali el- Aðkub ,age. 537-538; Fadl Hasen Abbas, age. 249-256; Tahir Muhammed ez-Zevbeðî, Nâsir Halavî, *el-Beyân ve'l-Bedîð*, s.13-114, Daru'n-Nahda, Beyrut, 1996;

⁷ Taş köprü Zade, *Miftâhu's-Seade*, 2/415, Daru'l-Kutubi'l-Ölmiyye, Beyrut, tarihsiz; Fadl Hasen Abbas, age. 249.

⁸ Ahmet Şevkî, *eş-Şevkiyyât*, 1/68, dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1992; Fadl Hasen Abbâs, age. 254.

⁹ Fadl Hasen Abbâs, age. 256.

ifadeyi olumsuzlaştırdığımızda ise, izzet sıfatının müminlere ait olmadığını söylemiş oluruz.

Kinayeli anlatımı bu kısa ifadelerle özetledikten sonra, iki önemli noktaya değinmek gerekecektir:

1. Meczaz Kinaye Farkı

İki anlatım tarzı arasındaki fark esas itibariyle karinenin sebep olduğu farktır. Meczazî anlatımdaki karîne unsuru, kullanılan lafızdan gerçek mananın kastedilmiş olmasına manidir. Mesela: "*Hamamda aslan var.*" denildiğinde aklî karine olarak kullanabileceğimiz *aslan* denilen varlığın hamamda bulunmasının mantıksız ve aklen muhal oluşu, *aslan* kelimesinden kastedilen mananın kedigillere mensup ormanda ya da çölde yaşayan bir hayvan türü olmadığı, bu kelime ile o hayvan türünün sahip olduğu özellik ya da özelliklere haiz bir insanın varlığının amaçlandığı anlaşılmalıdır¹⁰. Oysaki kinayeli anlatımda yukarıda da belirttiğimiz gibi kinâyeli olabileceğini gösteren karinenin, kinâyeli lafzın asıl manasında kullanılabilmesine imkan tanıyabilir olmasıdır. Başka bir deyimle; üstü kapalı bir anlatım biçimidir. Farklı anlaşılmalara da müsaittir. Kinâyeli anlatımda kelimenin aslî manasının kullanılmış olması ihtimali ile birlikte, esas işaret edilmek istenen ikinci mana olması nedeniyle, etimolojik bir mananın dışında etimolojik olmayan bir anlamın hedeflenmiş olmasından dolayı, kinâyeye meczaz arasında ortak bir buluşma noktası vardır. Bu sebeptendir ki kinâyeli kullanımın meczaz kapsamına girip girmemesi konusunda bir takım tartışmalar olmuştur¹¹. Özellikle de ortaya çıkardığı yorumsal durum nedeniyle K. Kerim'deki müteşâbih (üstü kapalı) ayetlerin dile dayalı kelâmî yorum tartışmaları hep meczazın felsefî arka planındaki varlığı ya da yokluğu üzerine odaklanmıştır.

2- Kinaye Ta'riz Farkı

Kinaye ve tariz arasındaki farkın daha iyi anlaşılır olabilmesi için kısaca ta'riz konusuna değinmek gerekir. Ta'riz: işaret ve teğayyür (değişiklik) anlamına gelen *telvîhât* sanatının çeşitlerindedir. Kapalıca itiraz etmek demektir. Bir tarafı gösterip diğer tarafı kastetmek olarak da tanımlanmıştır. Mesela bir öğretmenin öğrencilerine: " Çalışmayacak olursak sınıfta kalacağımıza şüphe etmemeliyiz" demesidir . Yani " Çalışmazsanız sınıfta kalacağınıza şüphemiz olmasın!" demektir¹². Aslında ta'rizde bir nevi halk dilindeki gibi " kızım sana söylüyorum gelinim sen işit" türü bir üslup vardır. Her ne kadar kinaye ile arasındaki benzerlik üstü kapalı anlatım olsa bile, asıl fark kinayede karine ile elde edilen manadır, ta'riz de ise

¹⁰ Geniş bilgi için bkz. Sekkâkî, age. s. 402; Kazvîni, age.s.5/5; Musa Yıldız, *Bir Dilci Olarak Ali Kuşçu*, s. 143, Ankara, 2002.

¹¹ Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi 'ûlûmi'l-Kurân*, Tahkik Yusuf Abdurrahman el- margaşlı, 2/412, daru'l-Marife, Beyrut, 1994; Öİzz b. Abdu's-Selâm, *el-İşâratu ile'l-İcâz*, s. 63, Daru'n-Neşr, Beyrut, 1987. Taş köprü Zade, age. 2/415; Subhî Sâlih, *Mebâhis fi 'ûlûmi'l-Kurân*, s. 329, daru'l-Öilm li'l-melâyîn, Beyrut, 1990.

¹² Tâhiru-l Mevlevî. *Edebiyat lügati*.(neşre hazırlayan: Kemal Edip Kürkçüoğlu), s.159-161, Enderun kitabevi, İstanbul, 1973; Muhammed Hüseyin All es-Sağîr, *Mecâzu'l-Kurân*, Hasâisuhû'l-Fenniyye, s.74, <http://www.rafed.net/ooks/olom/quran/majaz/005.html>

siyâk yoluyla elde edilen bir mâna söz konusudur¹³. Yani birinde tek bir lafız yol gösterici olurken, diğesinde manayı belirleyen üslûbun bütünüdür.

Asıl hedeflediğimiz noktaya geçmeden evvel, kanaatimizce hatırlatılması gereken çok önemli bir husus; kinayeli anlatımın bir söyleyiş biçimi ya da bir söz sanatı olarak telakki edilip, geçştirilmesinden çok öte, niçin kinayeli anlatım tarzının seçilmiş olduğu sorusuna cevap aranmasının gerekliliğidir. İnsanların kastettikleri bir manayı ifadede ederken, farklı tarz ve kelimeleri seçip, başka yerlere vurgu yapıyor olmaları vs. hepsi zihinsel geri planın farklılığından kaynaklanmaktadır. Ya da dilin her halükarda mantikî oluşu gerçeğinden hareketle ifade edecek olursak, o mantıksal kurguyla fizik dünyanın tekabuliyetidir diyebiliriz. Bu da bir anlamda dil ve zihin ilişkisi demektir¹⁴. Ancak bu ilişkiyi somut kılan geri plandakilerin ön plana çıkarılabilmesini sağlayacak olan, anlatımda seçilen kelimeler ve üsluptur. İşte biz bu makalemizde zihinsel geri planın yorumlanabilmesine ışık tutabilecek bir yaklaşım niteliğinde olması maksadıyla üslup karşılaştırması metodu kullanarak bir bakış açısı sergilemek istedik. Seçtiğimiz örneklerin Kur'an-ı Kerimden olmasının sebebi ise Kur'anın Arapçanın en üst düzey, dolayısıyla yapısal ve anlamsal geri plan itibariyle biri biriyle tam uyumlu olan en ciddi metin olmasından dolayıdır. Bu kabilden olmak üzere şimdi pratikdeki kinayeli anlatımın yansımalarına geçelim.

Yorumsal Sonuçlar

Nisa suresinin 24. ayetinde geçen

"بِأَمْوَالِكُمْ مَحْصَنِينَ غَيْرِ مُسَافِحِينَ" و أَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا (bunların dışında kalanlar ise, iffetli yaşamak ve zina etmemek şartıyla mallarınızla (mihirlerini verip) istemek size helal kılındı) ayetindeki غير مسافحين lafzını cümle bütünlüğü içerisinde tahlile tabi tuttuğumuzda:

غير مسافحين lafzı, mekniyyun 'bih

غير مزانين lafzı mekniyyun an' dir.

Birinci şıktaki anlamın değil de ikinci şıktaki, yani "zina etmemek şartıyla" manasının amaçlandığını gösteren, siyak içerisinde elde ettiğimiz manevî karine olmak üzere, daha önceden değindiğimiz üç öğenin ortaya çıktığını görürüz. Bu bağlamda yukarıdaki ayeti düz anlatıma dönüştürmek istediğimizde ise:

¹³ Celâleddin Abdurrahman es-Suyûtî, el-İtgân fî Ŗulûmi'l-kurân, /63, Mustafa el-bâbî el-halebî, Mısır, 1978; Fadl Hasen Abbâs, age.s. 2/259; Tâhir Muhammed ez-ZevbeŖî, age, s. 120.

¹⁴ Başta Abdu'l-Kâhir el-Cürcânî olmak üzere geçmişten günümüze kadar bir çok dilci, dil ve zihin arasındaki kurulması gereken ilişkinin ölçülerini belirlemeye çalışmışlardır. Örneğin: Bir cümle tekitsiz olursa ön yargısız, cümlede iki ya da daha çok tekit unsuru bulunursa, inkar veya yalanlama anlamı taşır vs. yaklaşımlar hep bu çabanın ürünüdür. Çağdaş dilcilerden Noam Chomsky, (çev. Ahmet Kocaman, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2001.) ise *Dil ve Zihin* adlı kitabında bu ilişkinin yollarını arama gayreti içindedir.

¹⁴ Bkz. Carullah ez-Zemaşerî, el-Keşşâf Ŗan ğavâmid't-Tenzil, 1/497, tarih ve basım yeri belli değil; Kurtubî, *el-CâmiŖ li-Ahkâmî'l Kur'ân*, 5/80, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988; Şehâbuddin Mahmud el-Âlûsî, *Ruhul-meŖâni*, 5/4, Dâru İhyâu'r-Râsu'l-Arabî, Beyrut.

¹⁵ "واحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم ممتنعين من الفسق غير مزانين"

şeklinde açabiliriz. Yine aynı şekilde kinâyeli anlatım örneği taşıyan aynı surenin 25. ayetindeki *محصات* ve *مسفحات* lafızlarını da benzer tahlile tabi tutup açılımını da aynı minval üzere yapabiliriz. Fakat burada asıl bize düşen iki ayrı anlatım biçiminin ayrı ayrı yorumlanarak, aradaki farkın ortaya çıkarılmasıdır. Yorumu geçmeden önce yapılması, gerek mekniyyun bihi ve gerekse mekniyyun anı olan

، *مسفحة* ، *حصن*، *زنا* lafızlarını kısaca etimolojik ve semantik açıdan ele almamızdır.

تباغي *المرأة تزاني* şeklinde rubai olarak *زنا يزني، زنى* manasında istemek arzu etmek olarak kullanılmıştır. Sülasi olarak ise darlık anlamında *زنى عليه* yani *ضيق* ve aynı zamanda uzamak kısaltmak anlamlarında kullanıldığını görüyoruz¹⁶. Zaman içerisinde özellikle Kur'anın gelmesiyle birlikte bu kelime haramlar ve helaller kapsamı içerisinde yeni anlamlar kazanıp, ahlakî ve hukukî bir kavram olarak bugünkü zihinlerde çağrıştırdığı anlamı elde etmiştir¹⁷.

حصن، *يحصن*، *حصانة* ، *حصن* engel olmak , korumak anlamlarında kullanılmıştır. Arap dilinde *الدرع الحصين* yani koruyucu zırh , *حصنت* *المرأة نفسها* yani: evlendi¹⁸ bir anlamda kadın kendisini korudu demektir. Arap dilinde ata *hisân* denmesinin nedeni de üstündeki biniciyi korumasından dolayıdır. Yine benzer bir yaklaşımla Araplar bütün silâhlara koruyucu vasfından dolayı "*hisân*" adını vermişlerdir. Bu kelimeyle ilgili diğer bütün kullanımlar aynı mihver etrafında dönmektedir¹⁹. Yukarıda da belirttiğimiz gibi kelimenin semantik gelişimleri aynı etimoloji üzerine kuruludur.

مسفحة kelimesi *سافح* mastarından sülâsî'sine bir harf ilave edilerek elde edilmiştir. Sülâsîden mastar olan *سفح* suyun aktığı dağ yamacı, dağın adeta geriye yaslanır gibi durduğu yer, dağ eteği, yağ akıtmak, anlamında bir beytdedir:

مُفَجَّةٌ لَا دَفْعَ لِلضَّيْمِ عِنْدَنَا

سوى سَفْحَانِ الدَّمْعِ مِنْ كُلِّ مَسْفَحٍ

¹⁵ Bkz. Carullah ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ūan ğavâmidî't-Tenzil*, 1/497, tarih ve basım yeri belli değil; Kurtubî, *el-Câmiŕ li-Ahkâmî'l Kur'ân*, 5/80, Daru'l-Kutubi'l-Ŗİlmiyye, Beyrut 1988; Şehâbuddin Mahmud el-Âlûsî, *Ruhul'-meânî*, 5/4, Dâru İhyâu't-Râsu'l-Arabî, Beyrut.

¹⁶ Geniş bilgi için bkz. İbni Manzûr, age. 14/359; Ahmed b. Faris, *M'ucemu Mekâyîsu'l-Luga*, 3/26; Cevherî , age. 6/2368.

¹⁷ Zina kavramı, K. Kerimin bir çok ayetinde ve Hz. Peygamberin bir çok hadisinde kavramsal manada kullanılmıştır. Ancak kavramsal anlamın alt zeminini oluşturan mana esas itibariyle henüz kavram olmadan önceki etimolojik mana olmuştur. Kanatimizce kinayeli anlatımlarda kelimenin kök manasının da kastedilmiş omasına izin veren bir üslup mevcuttur. Zaten bu nedendir ki cümleyi kinayeli anlatıma hamledebiliyoruz. Bizim asıl konumuz burada yukarıdaki kavramların etimolojisinin ya da semantiğinin ayrıntılarını araştırmak olmadığı için fazla tafsilatına germedik.

¹⁸ Muhammed Ahmed Rıza, age. 2/106.

¹⁹ Bkz.İbni Manzûr age. 13/ 119-120-121; Ahmed b. Fâris, *M'ucemu Mekâyîsu'l-Luga*, 2/69.

Yani: " Her tarftan göz yaşı akıtmanın dışında acıyı elemi dindirmenin yolu yok "

diyerek bu kelimeyi akıtmak anlamında kullanmıştır. Zina anlamına gelmesinin nedeni de; akıntısının engellenmesi imkansız suya benzetilerek gayri meşru ilişkiden kinâyeye olarak kullanılmasıdır, demişlerdir.²⁰ Yukarıdaki kullanımların hepsinin bulunduğu ortak nokta *akmak* anlamıdır. **Mekniyyun bihi** ve **mekniyyun anhu** konumunda olan bu lafızların kısaca etimolojik ve semantik boyutuna değindikten sonra şimdi kinâyeli anlatım için belirlenmiş olan öğelerin sıfatları ışığı altında, önce ayetin kinâyeli anlatımlı cümlesini, sonra da düz anlatımlı cümlesini tahlil etmeğe çalışalım:

" بأموالكم مخصنين غير مسافحين و اجل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا " ayetinde öncelikle mekniyyun bihi konumunda olan "*musâfihîn*" kelimesinin müfaale kalıbından müşâreket ifade eden bir türev olduğunu, müşareketin ise, karşılıklı iki kişi arasında gerçekleştirilen bir eylem olduğunu unutmamamız gerekir. İkinci olarak da bu kelimenin biraz evvel de belirttiğimiz gibi, gerek kök mana ve gerekse zaman içerisindeki semantik kullanımları itibarıyla *akıtmak* anlamının bir müşterek mana noktası olduğunu aklımızda tutmamız lazımdır. Bu itibarla ayete baktığımızda *karşılıklı akıtmak* anlamına gelen "*musâfaha*" sözcüğünün aynı zamanda hukuki bir sonuca işaret etmesi açısından da manidardır. Çünkü gayri meşru ilişkiler ancak bu boyutta, hukuki manada zina olarak nitelendirilip cezai müeyyideye tabi tutulur. Diğer yandan yine bu kelimenin dağ yamacı anlamına kullanılmış olması ise, ayette anlatılmak istenen eylemi son derece edebî, Kur'an edebîliğine ve estetiğine uygun bir yaklaşım içerisinde resmetmesi de ayrı bir anlatım örneğidir. Oysaki **sıfattan kinaye** olduğu mülahazasıyla açıklayıcı nitelikte kullanılan, ayetin düz anlatımı diye de tanımlayabileceğimiz *غير مزانيات* ya da bir sonraki ayet için *غير مزانيين* şeklinde açılımını yaparak anlamaya çalıştığımızda ise oldukça farklı bir anlam çıkacaktır. Yukarıda belirttiğimiz zina kelimesinin kökeninde var olan arzu etmek, istemek anlamında *المرأة تزاني* cümlesiyle örneklendirilen manadan yola çıkarak, düz anlatımı anlamaya çalışırsak bu kelime ahlakî çerçevede İslam ahlak anlayışının sınırlarını belirlerken, öte yandan kinâyeli anlatımın manaya kattığı incelikleri, estetiği ve hukukî boyutu belirleyen fotoğrafi yansıtmamakla birlikte çirkin eyleme yaklaşmak manasından tutun da o eylemi gerçekleştirmek anlamının da çıkarılabilmesine imkan sağlamaktadır. Düz anlatımın insan zihninde oluşturması muhtemel fotoğraftan dolayı da bu bağlamda bu kelimenin seçilmiş olmasının daha uygunluğu söylenebilir.

Bir başka örnek olarak:

"... لا يَغْتَابُ بَعْضُكُمْ بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ ..."²¹

"Bir birinizin gıybetini yapmayınız. Tiksine tiksine ölü insan eti yemek ister misiniz" ayetini inceleyelim. Bu ibarede;

²⁰ Geniş bilgi için bkz. İbni Manzûr age. 2/486; Ahmed b. Fâris, *Mücmel'l-Luga*, 2/464.

²¹ Hucurât, 12.

1- Mekniyyun bihi: أكل لحم أخيه ميتا *ölü olan kardeşinin etini yemesi*;

2- Mekniyyun anhu: الافساد الذي تؤديه الغيبة *gyibetin sebep olduğu toplumsal bozukluk*

3-Lafzî karine olarak; لا يغتب بعضكم بعضا *biri birinizin arkasından konuşmasın*

ibaresidir.

Ayetin bu bölümünde **mekniyyun bihi** (manaya işaret eden lafız veya lafızlar) in zımında **mekniyyun anhu** (kastedilen şey) un sıfatlarını belirtmek suretiyle gösterilmek istenen manaya ışık tutulmuştur.²² Bu bağlamda kinayeli ifadeyi düz ifadeye dönüştürmek istediğimizde; لا يغتب... بعضكم بعضا فان الغيبة تؤدي الى فساد المجتمع...²³ (*kimse kimsenin arkasından konuşmasın; çünkü bu toplumu ifsad eder*). gibi bir açılım elde etmiş oluruz. Bu açılımda her ne kadar gyibetin toplumun ğirlik ve düzeni açısından son derece olumsuz olduğuna işaret etse bile olumsuzluğun boyutlarını açıklayan bir ayrıntı ihtiva etmemektedir. Halbuki **mekniyyun bihi** olan

" أحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا فكرهتموه " *tiksine tiksine ölü insan eti yemek ister misiniz*

ifadesinde ayrıca teşbîhî bir anlatımla gyibet etmeyi ölü eti yemeğe benzetiyor. Gyibetin bireysel ve toplumsal sağlık açısından yaptığı zararlara işaret ediyor.²⁴ Ayrıca teşbihî anlatımdaki *müşebbeh'un bihi* ögesinin sıfatları itibariyle *müşebbeh* ten daha güçlü olması gerektiğini de hesaba kattığımızda kinayeli anlatımı daha iyi çözümleyebiliyoruz.

Yine sıfattan kinayeye örnek niteliğinde;²⁵ قاصرات الطرف *ayetini değerlendirecek olduğumuzda, aynı yaklaşım içerisinde ayeti düz anlatıma dönüştürürsek yani,*

قاصرات الطرف *şeklindeki kinayeli anlatım yerine;*

قناعات بأزواجهن لا يشتهين غيرهن ولا ينظرن إلى غيرهن²⁶

Zevceleriyle yetinirler, başkalarına ilgi nazarıyla bakmazlar,

²² Mekniyyun bih olan ibare eğer sıfatları açık bir şekilde belirtilmeyen tek bir kelimedenden ibaret olsaydı bir önceki örnekteki gibi kelimenin etimolojisini ve semantiğini ele alacaktık. Bu durumda belirtilen vasıflar üzerinden analize gideceğiz.

²³ Müracat edebildiğimiz tefsirlerde أحب أحدكم أن يتكلم عن أخيه سوء ve benzeri bir açıklamada bulunmuşlardır. Bkz. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'ül-Beyân fi te'vili'l-Kur'an*, 13/135, Daru'l-fikir, Beyrut, 1988; Ahmed İbrahim es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 3/265, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993; Ahmed b. Mahmud en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzil Hakâiku't-Te'vil*, 3/1682, Dâr'u'l-Kalem, Beyrut, 1989; Muhammed b. Ali b. eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kâdî*, (Tahkik Abdurrahman Amîra), 5/58, Dâr'l-Vefâ, Mansûra, 1994. kanatımızca doğru olan yukarıda belirttiğimiz şekilde olanıdır. Çünkü zaten *gyibet etmeyiniz* diyerek, açıkça bir başkasının arkasından aleyhte konuşmaların yapılmaması gereğine işaret etmiştir. Tekrar ikinci defa aynı şeyi söylemiş olduğunu düşünmek mantıklı olmamalıdır.

²⁴ Muhammed Hüseyin et-Tabatabâî, *el-Mizân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, 18/327, Muessesetu'l-ÖAlâ, Beyrut, 1991.

²⁵ Rahman ,56.

²⁶ İbrâhim es-Semerkandî, age. 3/310.

şeklindeki düz anlatımı koyduğumuzda, kinayeli anlatımdaki anlam derinliği kaybolur. Zevceler arasındaki saygı ve sevginin boyutlarına aynı zamanda başka hiç kimseye ihtiyaç ya da özentî duyurmayan fevkalade sıfatlara haiz olduğuna işaret eden, *قاصرات* sözcüğünün kökü olan *قصر* kelimesinden çıkarttığımız *uzunun zıddı, önem vermek yetinmek, daraltmak, noksanlaştırmak, (sınırlı oluşundan) dolayı yatsı vakti, imtina etmek, acze düşmek, hapsetmek, sınırlamak, başkalarının giremediği ev, hurma ağacının kökü, gerdanlık, (herkese açık olmayışından dolayı) köşk saray vs.*²⁷ manalar ise, mekniyyun anı ögesini anlayabilmemizde önemli ip uçlarıdır. Biz bu ip uçlarıyla varlıkların yaklaşım tarzlarını ve bir çok özelliklerini tasavvur etme imkanı bulabiliyoruz. *طرف* sözcüğünden elde ettiğimiz bir *anlık bakış, göz açıp kapamak, istifade edilen, sözünde durmak, meşgul olmak, sözün en hoş gideni*²⁸ gibi manalar yukarıda işaret ettiğimiz mülahazalarımıza birer dayanak teşkil etmektedir. Oysaki düz anlatım bize bu imkanı tanımayacaktır. Asıl anlatım tarzının yerine koyduğumuz *قنع* kelimesinin kısaca etimolojik ve zaman içerisinde kazanmış olduğu semantik gelişimi incelediğimizde, *razı olmak, boyun eğmek, sesini yükseltmek vs.*²⁹ anlamlarda kullanılmış olduğunu görürüz. Mekniyyun bihi konumunda olan *kâsırât ve tarf* kelimelerinin oluşturduğu "*eşlerinden başkalarına iltifat etmeyen dilberler*" ibaresinin orijinal lafızlarının taşıdığı anlam derinliği, dilberin bakışındaki nezaheti vafeden mana, mekniyyun anı konumuna yerleştirebileceğimiz *غيرهن لا ينظرن إلى غيرهن ولا يفتخرن بهن* yani *zevceleriyle yetinirler, başkalarına ilgi nazarıyla bakmazlar* ibaresinde mevcut değildir.

Sonuç

Zihin ve dil ilişkisi bağlamında ele almaya çalıştığımız bu konunun ana mihverini, bir çeşit anlatım biçimi olan kinaye üzerine oturttuk. Bu bağlamda Arapçanın en önemli metni olan Kur'an ayetlerinden örnekler seçtik. Seçtiğimiz örnekleri öğelerine ayırdıktan sonra, adeta başka bir zihinsel arka plana taşıyarak, ortaya çıkan farkı anlamaya çalıştık. Gördük ki üslup ya da anlatım tarzı, zihinsel tasarımın bir nevi kalıbı niteliğini taşımaktadır. Aynen zarf mazruf ilişkisinde olduğu gibi. Kanatımızca pek alışık olunmayan böyle bir analitik yöntem takip edilerek, daha sağlıklı ve tutarlı yorumsal sonuçlara ulaşmada kolaylık sağlanabilir.

²⁷ İbni Manzûr, age.5/100; *mu'cemlu'l-Luga*, 3/756; Muhammed Ahmad Rıza, age. 4/578-59;

²⁸ Bkz. İbni Manzûr, age. 2/215; *Mu'cmul'l-Luga*, 2/594-595; *Mu'cemu Metni'l-Luga*, 3/599.

²⁹ Bkz. İbni Manzûr, age. 8/297-302; *mu'cmelu'l-Luga*, 3/735; Muhammed Ahmad Rıza, age. 4/660-662.

Kinayeli Anlatımın Yorumsal Değeri

Yrd. Doç. Dr. Galip YAVUZ*

Özet

Bu makalede kinayeli anlatım ile düz anlatım arasındaki dilsel farklılığı ortaya koyarak iki ayrı anlatım tarzının zihinsel arka planını aydınlatmaya gayret ettik. Ardından iki üsluptan kaynaklanan yorum farkını ortaya koymaya çalıştık. Bunu yaparken Arap belâgatının bu konudaki kriterlerinden yararlandık.

Anahtar Kelimeler: Kinayeli anlatım, düz anlatım, dil, zihin

Abstract

In this article we have tried to shed light on the mental background of the two telling ways by putting forward the linguistic difference between the allusive telling and the plain telling. Thus we have tried to show the interpretation difference between the two ways. While doing this we have benefited from the criteria of the Arabic rhetoric in this subject.

Key Words: Allusive, Arabic rhetoric, interpretation

Giriş

Makalede hedefimiz, kinayeli anlatımın dildeki kullanım biçimlerinden söz etmek değildir. Zira bu bağlamda bir çok kaynak mevcuttur. Kısaca ana hatlarına işaret ederek anlatmaya çalışacağımız konuda asıl amacımız neden böyle bir anlatım tarzının seçilmiş olduğu sorusuna cevap aramaktır. Bunu yaparken hermeneutik' in kapsamına giren ve belâgatının kaçınılmazlarından olan kinayeli anlatım biçiminin Arap dili ve belagatı içerisindeki kriterlerini önümüze birer ölçü olarak koyacağız. Özetle ifade etmemiz gerekirse bu kısa çalışmamızda Kuranda kinâyeli anlatım niteliği taşıyan yalnız birkaç ayet üzerinden, analitik yöntem uygulaması yapmağa çalışacağız. Başta Abdülkâhir Cürcânî, Sekkâkî ve Zemahşerî olmak üzere bizler için psiko ve sosyo-linguistik bir tahlile gidebilmemizin kapılarını aralayan dilcilerin ışığından da faydalanıp, kinaye üslûbunun daha iyi anlaşılabilmesi yönünde bir perspektif ortaya koyma gayretinde olacağız.

* Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi (yavuz@cumhuriyet.edu.tr).

Kinayeli Anlatım

"Kinaye" mastar kalıbında kullanılan bir kelimedir. "Kenâ" fiilinden olup lamel fiili "ya" lıdır.¹ "vav" lı olduğunu söyleyenler de olmuştur.² Ancak birinci görüş her zaman tercih edile gelen görüştür. Terim olarak "tasrihin (açık ifade) terk edilerek yerine mana için gerekli olan lafzın konulması", "tasrih" in zıddı, bazen lafzın asıl manasının kast edilebilmesiyle birlikte başka bir mananın kastedilmesidir", şeklinde tanımlar yapılmıştır.³ Dolayısıyla kinâyeli anlatıma bir tür örtülü anlatım da diyebiliriz.

Kinâyenin Temel Öğeleri

Yukarıda koyduğumuz "kinâyeli anlatım" başlığının mefhûm-u muhâlifinden yola çıktığımızda ilk akla gelen, "düz anlatım" tabiri alacaktır ki bu da eşyayı zıddıyla anlamaya çalışmanın farkları idrak noktasında ki işlevselliğini göz önüne sermede etkili bir yoldur. Bu itibarla kinayeli anlatımla düz anlatım farkını çok kısa olarak ifade edebilmek kabilinden şu yargıdan hareket edebileceğimizi düşünüyoruz: Bir mananın düz anlatımı, kinayeli anlatımına oranla büyük ölçüde anlam daralmasına götüren bir sonuç doğurur. Mesela:

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ Arâf/ 189. ayetindeki mekniyyun bihi olan "nefsun vâhide" yerine bunu düz anlatıma dönüştürüp, yerine mekniyyun anh diye adlandırdığımız "âdem" kelimesini koyarak ademden kinâye dediğimizde gerek kavramsal olarak ve gerekse etimolojik olarak zihin "âdem" lafzı etrafında bir mana arayışına girecektir. Oysaki orijinal ifadedeki "nefsun vâhide" olduğu takdirde yine aynı şekilde tek bir nefis ifadesinin çağrışımları ve de anlam derinlikleri içerisinde oldukça farklı manalar ortaya çıkacaktır.

Bu anlatım tarzını lafızları yönünden üç temel öğeye ayırmamız gerekir. Bunlar;

- 1- Manaya işaret eden lafız (mekniyyun bih),
- 2- Kastedilen mana (mekniyyun anh),

¹- Bkz. İbnî Manzûr, Lisânu'l-Arab, 15/23, Daru sâdir, Beyrut, 1994; Ahmed b. Faris, Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa, (Tahkik, Abdus's-Selam Muhammed Harun) 5/138, Daru'l-Cil, Beyrut, 1991; İsmail b. Hammâd el- Cevherî, es-Sihâh, (tahkik Ahmed Abdu'l-Gafûr Atar), 6/2477, Beyrut, 1984; Fadl Hasen Abbâs, el-Belağatu Funûnuhâ ve Efnânuhâ,1/247, dâru'l-Furkân, Amman, 2004.

²- Cevherinin şu beyti bu konuda şahit olarak kullanılmıştır: *وَأَنْبِيَاءٌ مِنْ قَدُورٍ بَغِيرِهَا* وَاَصْلُهَا "Ben bazen açık ve sarıh olurken çoğu kez kapalılığı yeğliyorum". Geniş bilgi için bkz. Cevheri, age, 6/2477; Muhammed Ahmed Rıza, Mu'cemu Metni'l-Luga, 5/116, Daru mektebetu'l-Hayat, Beyrut, 1960; Ahmed b. Faris, age, 5/138.

³- ÖAbdu'l-Kâhîr el-Curcânî, Delâilü'l-i'ocâz, Tahkik, ÖAbdu'l-mu'min Hafâci, s. 109-111, Kâhire, 1976; Ebû Bekr Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, Miftâhu'l-Öulûm, s.402, Dâru'l-Kutubi'l-Öİlmiyye, Beyrut, 1987; el-Hatîbu'l-Kazvîni, el-İydâh, 2/158, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1992; İcâsâ Ali el-Aökûb, el-Mufasssal Fî ÖUlûmi'l-Belâgati'l-ÖArabiyye, s. 535, Dâru'l-kalem, Dubâi, 1996; Bedevî Tabâne, Mu'cemu'l-Belâgati'l-ÖArabiyye, s.604, Dâru b. Hâzim, Beyrut, 1997; İsmail Durmuş, DİA, c.26, s.34, Ankara, 2002.

3- Lafzın zahiri manasının kastedilmediğini gösteren karinedir.⁴

Hassân b. Sâbit' in Hz. Peygamber için söylediği:

حلقت مبراً من كل عيب كأنك قد خلقت كما تشاء⁵

beytini iki şekilde anlamamız mümkündür. Birincisi: Her türlü ayıptan berîsin. Sen nasıl istediysen öyle yaratıldın. İkincisi: sen her türlü ayıptan uzaksın, yaratılışında hiçbir kusur yoktur. Bu beytte kastedilen birinci mana ile birlikte ikinci mana da anlaşılabilir. Ama asıl olan ikinci manadır. Çünkü beyt'in birinci mısraında geçen ve her türlü noksanlıklardan uzak anlamına gelen مبراً lafzı ikinci mananın kastedilmesine karine teşkil etmektedir.

Manası yönünden ise kinayeyi yine üç kategoride değerlendirebiliriz. Bunlar;

1-Sıfattan kinaye,

2-Mevsûftan kinâye,

3-Sıfat veya mevsûfun izafe edildiği şey, başka bir ifadeyle sıfat veya mevsûfun sahibinden kinayedir.⁶

"Sıfattan kinaye" anlamının ölçüsü: Bir şeyin mevsûfunu sıfatıyla birlikte söyleyip sıfatın göstergesini kastetmektir. Mesela:

حدیجة نؤوم الضحی

bu ibareyi olduğu gibi Türkçeleştirdiğimizde "Hatice kuşluk vakti çok uyur" gibi bir anlam ortaya çıkar. Ancak kastedilen çok uyumak değildir. Çok uyku müreffeh bir hayattan kinâyedir. Burada mevsûfun sıfatı zikredilip, o sıfatın göstergesi olan refah kastedilmiştir.⁷

"Mevsûftan kinâye" nin ölçüsü ise: Sıfatın bulunduğu yeri ya da şeyi zikredip mevsûfunu kastetmektir. Mesela Ahmet Şevkî bir mısraında :

ولي بين الضلوع دم ولحم⁸ *Bana ait kaburgalarımın arasında kan ve bir de et var.*

diyerek, kaburgalar arasında sıfatı kan ve et olan bir şeyi zekredip, kalbi kastetmiştir. Ancak yukarıdaki mısra da görüldüğü gibi burada zikredilen sıfatın tek olması şartı aranmaz birden fazla da olabilir.

Sıfat ya da mevsûfun sahibinden kinayeye gelince burada ayrı bir durum ortaya çıkmaktadır. Zira böyle bir anlatım tarzında bir sıfatı zikrederken o sıfatın nisbet edilen kişide mevcut oluşu ya da olmayışı

⁴ - Fadl Hasen Abbas, age.,1/247.

⁵ -Hassan b. Sabit divanı, s.21, Daru'l-Kutubi'l-Ölmiyye, Beyrut, 1994.

⁶ -Geniş bilgi için bkz. Sekkaki, age. s.403; isa Ali el- Aökub ,age. 537-538; Fadl Hasen Abbas, age. 249-256; Tahir Muhammed ez-Zevbe'î, Nâsır Halavî, el- Beyân ve'l-Bedî'î, s.13-114, Daru'n-Nahda, Beyrut, 1996;

⁷ -Taş köprü Zade, Miftâhu's-Seade, 2/415, Daru'l-Kutubi'l-Ölmiyye, Beyrut, tarihsiz; Fadl Hasen Abbas, age. 249.

⁸ -Ahmet Şevkî, eş- Şevkiyyât, 1/68, dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, Beyrut, 1992; Fadl Hasen Abbâs, age. 254.

durumu hükme bağlanmaktadır. Mesela المؤمنون أعزاء dediğimizde nisbet ettiğimiz izzet sıfatının müminlere ait olduğunu belirtmiş oluyoruz.⁹ Yukarıdaki ifadeyi olumsuzlaştırdığımızda ise, izzet sıfatının müminlere ait olmadığını söylemiş oluruz.

Kinayeli anlatımı bu kısa ifadelerle özetledikten sonra, iki önemli noktaya değinmek gerekecektir:

1. Mecaz Kinaye Farkı

İki anlatım tarzı arasındaki fark esas itibariyle karinenin sebep olduğu farktır. Mecazî anlatımdaki karîne unsuru, kullanılan lafızdan gerçek mananın kastedilmiş olmasına manidir. Mesela: "Hamamda aslan var." denildiğinde aklî karine olarak kullanabileceğimiz *aslan* denilen varlığın hamamda bulunmasının mantıksız ve aklen muhal oluşu, *aslan* kelimesinden kastedilen mananın kedigillere mensup ormanda ya da çölde yaşayan bir hayvan türü olmadığı, bu kelime ile o hayvan türünün sahip olduğu özellik ya da özelliklere haiz bir insanın varlığının amaçlandığı anlaşılmalıdır¹⁰. Oysaki kinayeli anlatımda yukarıda da belirttiğimiz gibi kinâyeli olabileceğini gösteren karinenin, kinâyeli lafzın asıl manasında kullanılabilmesine imkan tanıyabilir olmasıdır. Başka bir deyimle; üstü kapalı bir anlatım biçimidir. Farklı anlaşılmalara da müsaittir. Kinâyeli anlatımda kelimenin aslı manasının kullanılmış olması ihtimali ile birlikte, esas işaret edilmek istenen ikinci mana olması nedeniyle, etimolojik bir mananın dışında etimolojik olmayan bir anlamın hedeflenmiş olmasından dolayı, kinâyeyle mecaz arasında ortak bir buluşma noktası vardır. Bu sebeptendir ki kinâyeli kullanımın mecaz kapsamına girip girmemesi konusunda bir takım tartışmalar olmuştur¹¹. Özellikle de ortaya çıkardığı yorumsal durum nedeniyle K. Kerim'deki müteşâbih (üstü kapalı) ayetlerin dile dayalı kelâmî yorum tartışmaları hep mecazın felsefî arka planındaki varlığı ya da yokluğu üzerine odaklanmıştır.

2- Kinaye Ta'riz Farkı

Kinaye ve tariz arasındaki farkın daha iyi anlaşılır olabilmesi için kısaca ta'riz konusuna değinmek gerekir. Ta'riz: işaret ve teğayyür (değişiklik) anlamına gelen *telvîhât* sanatının çeşitlerindedir. Kapalıca itiraz etmek demektir. Bir tarafı gösterip diğer tarafı kastetmek olarak da tanımlanmıştır. Mesela bir öğretmenin öğrencilerine: " Çalışmayacak olursak sınıfta kalacağımıza şüphe etmemeliyiz" demesidir . Yani "

⁹ - Fadl Hasen Abbâs, age. 256.

¹⁰ -Geniş bilgi için bkz. Sekkâkî, age.s.402; Kazvîni, age.s.5/5; Musa Yıldız, Bir Dilci Olarak Ali Kuşçu, s. 143, Ankara, 2002.

¹¹-Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, el-Burhân fî Öulûmi'l-Kurân, Tahkik Yusuf Abdurrahman el- margaşli, 2/412, daru'l-Marife, Beyrut, 1994; Öİzz b. Abdu's-Selâm, el İşâratu ile'l-İcâz, s. 63, Daru'n-Neşr, Beyrut, 1987. Taş köprü Zade, age. 2/415; Subhî Sâlih, Mebâhis fî Öulûmi'l-Kurân, s. 329, daru'l-Öilm li'l-melâyîn, Beyrut, 1990.

Çalışmazsanız sınıfta kalacağınıza şüpheniz olmasın!" demektir¹². Aslında ta'rizde bir nevi halk dilindeki gibi " kızım sana söylüyorum gelinim sen işit" türü bir üslup vardır. Her ne kadar kinaye ile arasındaki benzerlik üstü kapalı anlatım olsa bile, asıl fark kinayede karine ile elde edilen manadır, ta'riz de ise siyâk yoluyla elde edilen bir mana söz konusudur¹³. Yani birinde tek bir lafız yol gösterici olurken, diğerinde manayı belirleyen üslûbun bütünüdür.

Asıl hedeflediğimiz noktaya geçmeden evvel, kanaatimizce hatırlatılması gereken çok önemli bir husus; kinayeli anlatımın bir söyleyiş biçimi ya da bir söz sanatı olarak telakki edilip, geçiştirilmesinden çok öte, niçin kinayeli anlatım tarzının seçilmiş olduğu sorusuna cevap aranmasının gerekliliğidir. İnsanların kastettikleri bir manayı ifadede ederken, farklı tarz ve kelimeleri seçip, başka yerlere vurgu yapıyor olmaları vs. hepsi zihinsel geri planın farklılığından kaynaklanmaktadır. Ya da dilin her halükarda mantikî oluşu gerçeğinden hareketle ifade edecek olursak, o mantıksal kurguyla fizik dünyanın tekabuliyetidir diyebiliriz. Bu da bir anlamda dil ve zihin ilişkisi demektir¹⁴. Ancak bu ilişkiyi somut kılan geri plandakilerin ön plana çıkarılabilmesini sağlayacak olan, anlatımda seçilen kelimeler ve üsluptur. İşte biz bu makalemizde zihinsel geri planın yorumlanabilmesine ışık tutabilecek bir yaklaşım niteliğinde olması maksadıyla üslup karşılaştırması metodu kullanarak bir bakış açısı sergilemek istedik. Seçtiğimiz örneklerin Kur'an-ı Kerimden olmasının sebebi ise Kur'anın Arapçanın en üst düzey, dolayısıyla yapısal ve anlamsal geri plan itibarıyla biri biriyle tam uyumlu olan en ciddi metin olmasından dolayıdır. Bu kabilden olmak üzere şimdi pratikdeki kinayeli anlatımın yansımalarına geçelim.

Yorumsal Sonuçlar

Nisa suresinin 24. ayetinde geçen

"بِأَمْوَالِكُمْ مَحْصِنِينَ غَيْرِ مُسَافِحِينَ" وَأَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا

(bunların dışında kalanlar ise, iffetli yaşamak ve zina etmemek şartıyla mallarınızla (mehirlerini verip) istemek size helal kılındı) ayetindeki غير مسافحين lafzını cümle bütünlüğü içerisinde tahlile tabi tuttuğumuzda:

¹² -Tâhiru'l-Mevlevî. Edebiyat lûğatı.(neşre hazırlayan: Kemal Edip Kürkcüoğlu), s.159-161, Enderun kitabevi, İstanbul, 1973; Muhammed Hüseyin Ali es-Sağîr, Mecâzu'l-Kurân, Hasâisuhû'l-Fenniyye, s.74, <http://www.rafed.net/ooks/olom/quran/majaz/005.html>

¹³ -Celâleddin Abdurrahman es-Suyûtî, el-İtgân fî 'Ulûmi'l-kurân, /63, Mustafa el-bâbî el-halebî, Mısır, 1978; Fadl Hasen Abbâs, age.s. 2/259; Tâhir Muhammed ez-Zevbe'î, age, s. 120.

¹⁴ -Başta Abdu'l-Kâhir el-Cürçânî olmak üzere geçmişten günümüze kadar bir çok dilci, dil ve zihin arasındaki kurulması gereken ilişkinin ölçülerini belirlemeye çalışmışlardır. Örneğin: Bir cümle tekitsiz olursa ön yargısız, cümlede iki ya da daha çok tekit unsuru bulunursa, inkar veya yalanlama anlamı taşır vs. yaklaşımlar hep bu çabanın ürünüdür. Çağdaş dilcilerden Noam Chomsky, (çev.Ahmet Kocaman, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2001.) ise *Dil ve Zihin* adlı kitabında bu ilişkinin yollarını arama gayreti içindedir.

¹⁴ -Bkz. Carullah ez-Zemahşerî, el-Keşşâf 'an şavâmidit't-Tenzil, 1/497, tarih ve basım yeri belli değil; Kurtubî, el-Câmi' li-Ahkâmi'l Kur'ân, 5/80, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988; Şehâbuddin Mahmud el-Âlûsî, Ruhul'-me'ânî, 5/4, Dâru İhyâu'r-Râsu'l-Arabî, Beyrut.

اغير مسافحين lafzı, mekniyyun bih

اغير مزائين lafzı mekniyyun anh' dir.

Birinci şıktaki anlamın değil de ikinci şıktaki, yani "zina etmemek şartıyla" manasının amaçlandığını gösteren, siyak içerisinde elde ettiğimiz manevî karine olmak üzere, daha önceden değindiğimiz üç öğenin ortaya çıktığını görürüz. Bu bağlamda yukarıdaki ayeti düz anlatıma dönüştürmek istediğimizde ise:

"واحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم ممتنعين من الفسق غير مزائين"¹⁵

şeklinde açabiliriz. Yine aynı şekilde kinâyeli anlatım örneği taşıyan aynı surenin 25. ayetindeki محصنات ve غير مسافحات lafızlarını da benzer tahlile tabi tutup açılımını da aynı minval üzere yapabiliriz. Fakat burada asıl bize düşen iki ayrı anlatım biçiminin ayrı ayrı yorumlanarak, aradaki farkın ortaya çıkarılmasıdır. Yorumla geçmeden önce yapılması, gerek mekniyyun bihi ve gerekse mekniyyun anh olan

، مسافحة ، حصن ، زنا ، حصن ، مسافحة ، almamızdır.

تباعي المرأة ترابي şeklinde kelimesi rubai olarak زنا بزني، زنى، istemek arzu etmek olarak kullanılmıştır. Sülasi olarak ise darlık anlamında ضيق yani ضيق ve aynı zamanda uzamak kısalmak anlamlarında kullanıldığını görüyoruz¹⁶. Zaman içerisinde özellikle Kur'anın gelmesiyle birlikte bu kelime haramlar ve helaller kapsamı içerisinde yeni anlamlar kazanıp, ahlakî ve hukukî bir kavram olarak bugünkü zihinlerde çağrıştırdığı anlamı elde etmiştir¹⁷.

، حصن ، يحصن ، حصانة ، حصن engel olmak , korumak anlamlarında kullanılmıştır. Arap dilinde الدرع الحصين yani koruyucu zırh , حصنت المرأة نفسها , yani: evlendi¹⁸ bir anlamda kadın kendisini korudu demektir. Arap dilinde ata hisân denmesinin nedeni de üstündeki biniciyi korumasından dolayıdır. Yine benzer bir yaklaşımla Araplar bütün silahlara koruyucu vasfından dolayı "hisân" adını vermişlerdir. Bu kelimeyle ilgili diğer bütün kullanımlar

¹⁵ Bkz. Carullah ez-Zemahşerî, el-Keşşâf ōan ğavâmidî't-Tenzil, 1/497, tarih ve basım yeri belli değil; Kurtubî, el-Câmi' li-Ahkâmî'l Kur'ân, 5/80, Daru'l-Kutubi'l-Ōlmiyye, Beyrut 1988; Şehâbüddin Mahmud el-Ālûsî, Ruhul'-meânî, 5/4, Dâru İhyâu't-Râsu'l-Arabî, Beyrut.

¹⁶ - Geniş bilgi için bkz. İbni Manzûr, age. 14/359; Ahmed b. Faris, M'uceму Mekâyîsu'l-Luga, 3/26; Cevherî , age. 6/2368.

¹⁷ - Zina kavramı, K. Kerimin bir çok ayetinde ve Hz. Peygamberin bir çok hadisinde kavramsal manada kullanılmıştır. Ancak kavramsal anlamın alt zeminini oluşturan mana esas itibarıyla henüz kavram olmadan önceki etimolojik mana olmuştur. Kanatimizce kinâyeli anlatımlarda kelimenin kök manasının da kastedilmiş olmasına izin veren bir üslup mevcuttur. Zaten bu nedenledir ki cümleyi kinâyeli anlatıma hamledebiliyoruz. Bizim asıl konumuz burada yukarıdaki kavramların etimolojisinin ya da semantiğinin ayrıntılarına araştırmak olmadığı için fazla tafsilatına girmedik.

¹⁸ - Muhammed Ahmed Rıza, age. 2/106.

aynı mihver etrafında dönmektedir¹⁹. Yukarıda da belirttiğimiz gibi kelimenin semantik gelişimleri aynı etimoloji üzerine kuruludur.

سَفْح kelimesi مسافحة mastarından sülâsî'sine bir harf ilave edilerek elde edilmiştir. Sülâsîden mastar olan سفح suyun aktığı dağ yamacı, dağın adeta geriye yaslanır gibi durduğu yer, dağ eteği, yaş akıtmak, anlamında bir beytde:

مُفَجَّعَةٌ لَا دَفْعَ لِلضَّمِيمِ عِنْدَنَا

سَوَى سَفْحَانَ الدَّمْعِ مِنْ كُلِّ مَسْفَحٍ

Yani: " Her tarftan göz yaşı akıtmanın dışında acıyı elemi dindirmenin yolu yok "

diyerek bu kelimeyi akıtmak anlamında kullanmıştır. Zina anlamına gelmesinin nedeni de; akıntısının engellenmesi imkansız suya benzetilerek gayri meşru ilişkiden kinâye olarak kullanılmasıdır, demişlerdir.²⁰ Yukarıdaki kullanımların hepsinin bulunduğu ortak nokta *akmak* anlamıdır. **Mekniyyun bihî** ve **mekniyyun anhu** konumunda olan bu lafızların kısaca etimolojik ve semantik boyutuna değindikten sonra şimdi kinâyeli anlatım için belirlenmiş olan öğelerin sıfatları ışığı altında, önce ayetin kinâyeli anlatımlı cümlesini, sonra da düz anlatımlı cümlesini tahlil etmeğe çalışalım:

" بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ " و اجِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا

mekniyyun bihi konumunda olan "*musâfihîn*" kelimesinin müfaale kalıbından müşâreket ifade eden bir türev olduğunu, müşâreketin ise, karşılıklı iki kişi arasında gerçekleştirilen bir eylem olduğunu unutmamamız gerekir. İkinci olarak da bu kelimenin biraz evvel de belirttiğimiz gibi, gerek kök mana ve gerekse zaman içerisindeki semantik kullanımları itibarıyla *akıtmak* anlamının bir müşterek mana noktası olduğunu aklımızda tutmamız lazımdır. Bu itibarla ayete baktığımızda *karşılıklı akıtmak* anlamına gelen "*musâfaha*" sözcüğünün aynı zamanda hukuki bir sonuca işaret etmesi açısından da manidardır. Çünkü gayri meşru ilişkiler ancak bu boyutta, hukuki manada zina olarak nitelendirilip cezai müeyyideye tabi tutulur. Diğer yandan yine bu kelimenin dağ yamacı anlamına kullanılmış olması ise, ayette anlatılmak istenen eylemi son derece edebî, Kur'an edebiliğine ve estetiğine uygun bir yaklaşım içerisinde resmetmesi de ayrı bir anlatım örneğidir. Oysaki **sıfattan kinaye** olduğu mülâhazasıyla açıklayıcı nitelikte kullanılan, ayetin düz anlatımı diye de tanımlayabileceğimiz غير مزائين ya da bir sonraki ayet için

şeklinde açılımını yaparak anlamaya çalıştığımızda ise oldukça farklı bir anlam çıkacaktır. Yukarıda belirttiğimiz zina kelimesinin kökeninde var olan arzu etmek, istemek anlamında المرأة ترائن cümlesiyle örneklendirilen manadan yola çıkarak, düz anlatımı anlamaya çalışırsak bu

¹⁹ - Bkz. İbni Manzûr age. 13/ 119-120-121; Ahmed b. Fâris, Mûcemu Mekâyîsu'l-Luga, 2/69.

²⁰ - Geniş bilgi için bkz. İbni Manzûr age. 2/486; Ahmed b. Fâris, Mücmel'l-Luga, 2/464.

kelime ahlakî çerçevede İslam ahlak anlayışının sınırlarını belirlerken, öte yandan kinâyeli anlatımın manaya kattığı incelikleri, estetiği ve hukukî boyutu belirleyen fotoğrafı yansıtmamakla birlikte çirkin eyleme yaklaşmak manasından tutun da o eylemi gerçekleştirmek anlamının da çıkarılabilmesine imkan sağlamaktadır. Düz anlatımın insan zihninde oluşturması muhtemel fotoğraftan dolayı da bu bağlamda bu kelimenin seçilmiş olmasının daha uygunluğu söylenebilir.

Bir başka örnek olarak:

... لا يَغْتَبُ بَعْضُكُمْ بَعْضًا أَيُّجِبُ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مِمَّا فَكَرَهُتُمْوهُ...²¹

"Bir birinizin gıybetini yapmayınız. Tiksine tiksine ölü insan eti yemek ister misiniz" ayetini inceleyelim. Bu ibarede;

1- Mekniyyun bihi: أكل لحم أخيه ميتا *ölü olan kardeşinin etini yemesi*;

2- Mekniyyun anhu: الفساد الذي تؤديه الغيبة *gıybetin sebep olduğu toplumsal bozukluk*

3-Lafzî karine olarak; لا يَغْتَبُ بَعْضُكُمْ بَعْضًا *biri birinizin arkasından konuşması*

ibaresidir.

Ayetin bu bölümünde **mekniyyun bihi** (manaya işaret eden lafız veya lafızlar) in zımında **mekniyyun anhu** (kastedilen şey) un sıfatlarını belirtmek suretiyle gösterilmek istenen manaya ışık tutulmuştur.

²² Bu bağlamda kinayeli ifadeyi düz ifadeye dönüştürmek istediğimizde; لا

... يَغْتَبُ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَاِنَّ الْغَيْبَةَ تُوْدِي اِلَى فِسَادِ الْمَجْتَمَعِ...²³ (*kimse kimsenin arkasından*

konuşması; çünkü bu toplumu ifsad eder). gibi bir açılım elde etmiş oluruz. Bu açılımda her ne kadar gıybetin toplumun dirlik ve düzeni açısından son derece olumsuz olduğuna işaret etse bile olumsuzluğun boyutlarını açıklayan bir ayrıntı ihtiva etmemektedir. Halbuki **mekniyyun bihi** olan

" أَيُّجِبُ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مِمَّا فَكَرَهُتُمْوهُ " *tiksine tiksine ölü insan eti yemek ister misiniz*

²¹. Hucurât, 12.

²². Mekniyyun bih olan ibare eğer sıfatları açık bir şekilde belirtilmeyen tek bir kelimedenden ibaret olsaydı bir önceki örnekteki gibi kelimenin etimolojisini ve semantiğini ele alacaktık. Bu durumda belirtilen vasıflar üzerinden analize gideceğiz.

²³. Müracat edebildiğimiz tefsirlerde ve benzeri bir açıklamada bulunmuşlardır. Bkz. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Câmiu'Öl-Beyân fî te'vîli'l-Kur'an, 13/135, Daru'l-fikir, Beyrut, 1988; Ahmed İbrahim es-Semerkindî, Tefsîru's-Semerkindî, 3/265, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993; Ahmed b. Mahmud en-Neseî, Medâriku't-Tenzil Hakâiku't-Te'vîl, 3/1682, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1989; Muhammed b. Ali b. eş-Şevkânî, Fethu'l-Kâdî, (Tahkik Abdurrahman Amîra), 5/58, Dâr'l-Vefâ, Mansûra, 1994. kanatimizce doğru olan yukarıda belirttiğimiz şekilde olmalıdır. Çünkü zaten **gıybet etmeyiniz** diyerek, açıkça bir başkasının arkasından aleyhte konuşmaların yapılmaması gereğine işaret etmiştir. Tekrar ikinci defa aynı şeyi söylemiş olduğunu düşünmek mantıklı olmamalıdır.

ifadesinde ayrıca teşbihî bir anlatımla gıybet etmeyi ölü eti yemeğe benzetiyor. Gıybetin bireysel ve toplumsal sağlık açısından yaptığı zararlara işaret ediyor.²⁴ Ayrıca teşbihî anlatımdaki *müşebbeh'un bihi* ögesinin sıfatları itibarıyla *müşebbeh* ten daha güçlü olması gerektiğini de hesaba kattığımızda kinayeli anlatımı daha iyi çözümlenebiliyoruz.

Yine sıfattan kinayeye örnek niteliğinde;²⁵ قاصرات الطرف ayetini değerlendirecek olduğumuzda, aynı yaklaşım içerisinde ayeti düz anlatıma dönüştürürsek yani,

قاصرات الطرف şeklindeki kinayeli anlatım yerine;

قانعات بأزواجهن لا يشتهين غيرهن ولا ينظرن إلى غيرهن²⁶

Zevceleriyle yetinirler, başkalarına ilgi nazarıyla bakmazlar,

şeklindeki düz anlatımı koyduğumuzda, kinayeli anlatımdaki anlam derinliği kaybolur. Zevceler arasındaki saygı ve sevginin boyutlarına aynı zamanda başka hiç kimseye ihtiyaç ya da özenti duyurmayan fevkalade sıfatlara haiz olduğuna işaret eden, قاصرات sözcüğünün kökü olan قصر kelimesinden çıkarttığımız *uzunun zıddı, önem vermek yetinmek, daraltmak, noksanlaştırmak, (sınırlı oluşundan) dolayı yatsı vakti, imtina etmek, acze düşmek, hapsetmek, sınırlamak, başkalarının giremediği ev, hurma ağacının kökü, gerdanlık, (herkese açık olmayışından dolayı) köşk saray vs.*²⁷ manalar ise, mekniyyun anı ögesini anlayabilmemizde önemli ip uçlarıdır. Biz bu ip uçlarıyla varlıkların yaklaşım tarzlarını ve bir çok özelliklerini tasavvur etme imkanı bulabiliyoruz. طرف sözcüğünden elde ettiğimiz bir *anlık bakış, göz açıp kapamak, istifade edilen, sözünde durmak, meşgul olmak, sözün en hoş gideni*²⁸ gibi manalar yukarıda işaret ettiğimiz mülahazalarımıza birer dayanak teşkil etmektedir. Oysaki düz anlatım bize bu imkanı tanımayacaktır. Asıl anlatım tarzının yerine koyduğumuz قنع kelimesinin kısaca etimolojik ve zaman içerisinde kazanmış olduğu semantik gelişimi incelediğimizde, *razı olmak, boyun eğmek, sesini yükseltmek vs.*²⁹ anlamlarda kullanılmış olduğunu görürüz. Mekniyyun bihi konumunda olan *kâsırât ve taraf* kelimelerinin oluşturduğu "eşlerinden başkalarına iltifat etmeyen dilberler" ibaresinin orijinal lafızlarının taşıdığı anlam derinliği, dilberin bakışındaki nezaheti vasfeden mana, mekniyyun anı konumuna yerleştirebileceğimiz قانعات بأزواجهن لا يشتهين yani *zevceleriyle yetinirler, başkalarına ilgi nazarıyla bakmazlar* ibaresinde mevcut değildir.

²⁴ -Muhammed Hüseyin et-Tabatabâî, el-Mizân fi Tefsiri'l-Kur'ân, 18/327, Muessesetu'l-ÖAlâ, Beyrut, 1991.

²⁵ -Rahman, 56.

²⁶ -İbrâhim es-Semerkandî, age. 3/310.

²⁷ - İbni Manzûr, age.5/100; mu'öcmelü'l-Luga, 3/756; Muhammed Ahmad Rıza, age. 4/578-59;

²⁸ - Bkz. İbni Manzûr, age. 2/215; Mu'öcmelü'l-Luga, 2/594-595; Mu'öcemu Metni'l-Luga, 3/599.

²⁹ - Bkz. İbni Manzûr, age. 8/297-302; mu'öcmelü'l-Luga, 3/735; Muhammed Ahmad Rıza, age. 4/660-662.

Sonuç

Zihin ve dil ilişkisi bağlamında ele almaya çalıştığımız bu konunun ana mihrini, bir çeşit anlatım biçimi olan kinaye üzerine oturttuk. Bu bağlamda Arapçanın en önemli metni olan Kur'an ayetlerinden örnekler seçtik. Seçtiğimiz örnekleri ögelerine ayırdıktan sonra, adeta başka bir zihinsel arka plana taşıyarak, ortaya çıkan farkı anlamaya çalıştık. Gördük ki üslup ya da anlatım tarzı, zihinsel tasarımın bir nevi kalıbı niteliğini taşımaktadır. Aynen zarf mazruf ilişkisinde olduğu gibi. Kanatimizce pek alışık olunmayan böyle bir analitik yöntem takip edilerek, daha sağlıklı ve tutarlı yorumsal sonuçlara ulaşmada kolaylık sağlanabilir.

Mescid-i Nebevî Kütüphanesindeki Türk Müelliflere Ait Yazma Eserler

Dr. Ömer YILMAZ*

Özet

Bu çalışmada, Mescid-i Nebevî Kütüphanesinde bulunan Türk müelliflere ait muhtelif sahalardaki el yazma eserler hakkında bilgi verilmiştir. Bu eserlerden bazılarının biyografik kaynaklarda yer almaması çalışmanın değerini bir kat daha arttırmaktadır. Her ne kadar söz konusu edilen eserlerin çoğu Ülkemizde neşredilmiş ise de neşredilmeyenler de vardır. Böyle bir araştırmayı, ilmi çalışma yapmak isteyenlere yardımcı olmak ve ilim dünyasına katkı sağlamak amacıyla yaptık.

Anahtar Kelimeler: Mescid-i Nebevî, Türk Müellifler, Yazma Eserler.

Abstract

In this study, the information was given regarding handwriting manuscripts in different fields, which belong to Turkish writers that are already in the library of Masjid Nabawi. The missing of citation of some of these manuscripts in current books makes our study more valuable one more time. Most of the these books we mentioned here, they were published in their original language. But there are some manuscripts that were not published. The purpose of this study is to make it easier for all researchers and a contribution to world science.

Key Words: Masjid Nabawi, Turkish Writers, Handwriting Manuscripts

Ülkelerin en değerli kültür varlıkları arasında yer alan, bilim, sanat ve kültür araştırmalarında en otantik kaynaklardan olan yazmalar, el ile yazılarak meydana getirilmiş eserlerdir.

Papirüsten deriye, pamuk levhadan kâğıda kadar uzanan bu yolda konumuz, kâğıt üzerine el ile yazılan eserlerdir. Hiç şüphesiz yazma eserler (mahtût), basma eserler (matbu) gibi birbirinin aynısı değildir. Çoğu kez ayrı ayrı kişiler tarafından tek tek yazılarak çoğaltıldıkları için, her biri bazen bilerek, bazen de bilmeyerek atlama, ilâve veya herhangi bir kelimenin yanlış okunarak yazıya geçirilmesi dolayısıyla farklılıklar arz etmektedir.

Geçmişteki sağlam köklerinden beslenerek geleceğe hazırlanması gereken genç akademisyenler, ilim ve fikir dünyamıza bu manada köprü olacak çok sayıdaki el yazma eserlerini kütüphane raflarından alarak gün yüzüne çıkarmak durumundadır. İşte bunlardan biri de Suudi Arabistan topraklarında bizim insanımıza ait olan el yazmalarıdır.

Bilindiği gibi Hicaz bölgesi uzun yıllar Türk hâkimiyeti altında kalmıştır. Bu gerçekten hareketle halen bu topraklarda bulunan kütüphanelerde çok sayıda Türk müellife ait nadide el yazma eserleri bulunmaktadır. Medine'deki Arif Hikmet Bey Kütüphanesi bunların başında gelmektedir. Bu kütüphanenin müdürlüğünü de uzun süre Medine'de ikamet eden ve aslen Konyalı olan merhum şâir Ali Ulvi Kurucu Bey yürütmüştür. Ancak ne var ki ilk inşası Mescid-i Nebevî'nin kible istikametinde olan bu kütüphane, mescit genişletmesi nedeniyle buradan kaldırılmıştır. Günümüzde bu kütüphane varlığını şu anda mescidin Batı istikametinde bulunan Melik Abdülaziz Kütüphanesi içinde bir bölüm şeklinde devam ettirmektedir.

Arif Hikmet Bey (ö.1275/1859) tarafından tesis edilen bu kütüphane Arap yazarlara göre de dönemin en büyük ve en zengin kütüphane özelliğini taşımaktadır.¹ Kütüphanede Hatravî'ye göre 4.718, bir başka tasnife göre ise 4.373 adet yazma eser bulunmaktadır.² Halen Arif Hikmet'in de içinde bulunduğu Melik Abdülaziz Kütüphanesi Genel Müdürlüğü görevini yürüten Dr. Abdurrahman el-Müzeynî bana, kütüphanede şu an bile çok kıymetli yazma eserlerin bulunduğunu söylemiştir. Müdür, bir kısmının ismi halen bu kütüphanede zikredilmekle birlikte, bilinmeyen bir sebepten dolayı Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesine nakledildiğini ve bunların birer nüshasının resmi bir yazı ile İstanbul'dan talep edildiğini de ifade etmiştir.

Bunları anlatmadaki amacımız, Türk milleti olarak bu topraklarla olan kültürel ilişkimizin mazisinin çok eskilere dayandığını ifade etmek ve halen bu ilişkinin devam ettiğini bildirmektir. O nedenle bu ülke kütüphanelerinde Türk müelliflere ait daha çok araştırılması gereken nice el yazma eserleri bulunmaktadır.

İşte biz de, hac görevimizin uzun süreli olmasını da fırsat bilerek Mescid-i Nebevî Kütüphanesinde Türk müelliflere ait bulunan yazma eserlerin bir fihrisini çıkartmak istedik. Bu çalışmayla, her ne kadar burada söz konusu edilen eserlerin çoğu Ülkemizde neşredilmiş ise de, neşredilmeyenlerin olduğunu görerek, bunların ilim dünyasına kazandırılmasını arzuladık. Bu küçük ancak meşakkatli çalışmamızda, Osmanlı dönemi sınırları dâhilinde doğan Türk asıllı müelliflerden öte, bugünkü Anadolu sınırları içinde doğan müellifler esas alınmıştır.

Mescid-i Nebevî Kütüphanesi (el-Mektebetü'l-Mescid-i'n-Nebeviyyi'sh-Şerîf) Mescidin içerisinde Kuzey kısmı istikametinde ve Hz. Osman kapısı yanındadır. Kütüphane üç kattan oluşmaktadır. Birinci katta okuma salonu, ikinci katta güncel kitaplar, üçüncü katta ise yazmalar bulunmaktadır. Kütüphanenin kapsamı, kuruluşu ve içindeki kitap adedi hakkında doyurucu bir bilgi elde edemedik. Bu bilgi edineme sebeplerinden biri orada çalışanların "Hazine" dedikleri el yazma eserlerin bulunduğu odaya kimseyi sokmamalarıdır. Hatta kendileri Türkçe olduğu için bazı eserlerin içeriğini ve yazarını doğru algılayamadıklarından tasnif etmede zorlandıklarını söylemişlerdir. Üstelik Suudi Arabistan'da bizim anladığımız manada sistemli

¹ Bilal Kemikli, *Şair Şeyhülislam Arif Hikmet Beyefendi, Hayatı-Eserleri-Şiirleri*, MEB Yayınları, Ankara 2003, s. 88.

² Kemikli, a.g.e, s. 87-91.

bir çalışma ve tasnif henüz oturmamıştır. Bununla beraber tüm eserlerin mikrofilmlerinin hizmete sokulduğu ve bunları almanın çok fazla bürokratik bir engele takılmadığı sevinilecek bir husustur.

Kütüphanenin üçüncü katındaki (el-Kısmu'l-Mahtûât) bölümünde kırk yedi Türk müellifine ait altmış üç kitap mevcuttur. Bu eserlerden sadece bir kaçı ya müellifi ya da konusu tam tespit edilemediğinden tasnif numarası alamamıştır. Burada verdiğimiz tasnif, kütüphane katalogundaki tasnif dikkate alınarak yapılmıştır. O nedenle kolaylık olması açısından bu tasnifin Arapça söyleniş biçimini de ilave ettik. Yine isimlerin önündeki nisbeler de fihristteki alfabetik sıralamaya göre verilmiştir.

Ancak okuyucunun bir konuda bilgi sahibi olması gerekir. O da, Suudi Arabistan'da tasavvuf, felsefe ve kelam anabilim dallarına ait kitapların bu adlar altında bulunmamasıdır. Tasavvuf ile kelam üniversitelerde³ ders olarak dahi okutulmadığından, bunlarla ilgili kitapları bu isimler altında aramak mümkün değildir. O nedenle, mezkûr ilim dallarıyla ilgili eserler, bunlara yakın "vaaz, nasihat, tezkiyetü'n-nefs, ahlak ve akâid" gibi kavramlar altında değerlendirilmiştir. Bu ülkenin kütüphane, kitapevi ve bibliyografik özellik taşıyan eserlerinden istifade edilmek isteniyorsa, okuyucunun alternatif isimlerden haberdar olması gerekir.

Yazma eserleri kütüphane yetkilileri tarafından çıkartılan el yazma eserler fihristi ile⁴ bunların bulunduğu odaya bizzat girerek tespit etmeye çalıştık. Kütüphaneden faydalanmak isteyenlere kolaylık sağlamak amacıyla tespitini yaptığımız eserlerin satır sayıları, kütüphane demirbaş kayıt numaraları, hattı, müellifin ismi, ölüm tarihleri, eserin adı, varsa müstensih ile istinsah tarihi ve varak sayısını sıraladık. Mevzu bahis eserin ilgili müellife ait olup olmadığının teyidini ise biyografi kitaplarından karşılaştırmak suretiyle yaptık. Ancak bazı eserlerin kaydına kaynaklarımızda rastlayamadık. Aslında bu durum çalışmanın önemini bir kat daha arttırmaktadır.

A-Tarih-Terâcim-Ensâb (et-Târih ve't-Terâcim ve'l-Ensâb)

1-Mevlevîzâde Ahmed b. Mahmud, *Târihu Ehl-i Buhâra mine'l- Ulemâ ve'l- Küberâ ve'l- Meşâyih*, Müstensih: Abdurrahman Hoca, ta'lik, Arapça, 22 v., 12x19, 20 st., Kayıt No: 80/184.

2-Ebu'l-Mekârim Muhammed b. Mustafa el -Malatyavî, (ö.1148/1735), *Târihu Râşid*, Müstensih: Hasan b. Ahmed İstanbûlî, İstinsah tarihi: 1143/1730, nesih, Türkçe, 683 v., 19x30, 31 st., Kayıt No: 900/16.⁵

³ Mustafa Kara, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, Sır Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 263.

⁴ Komisyon, *Fihrisü Mahtûât Mektebet Mescid en-Nebeviyyi's-Şerif*, Medine 1421.

⁵ *Târihu Râşid*, Nâimâ Tarihi'ne zeyl olarak beş cilt halinde yazılmış ve 1282/1865 yılında basılmıştır. Eser bir Osmanlı tarihi olup 1071/1661-1134/1730 yılları arasında geçen olaylardan bahsetmektedir. (Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Bizim Büro Yayınları, Ankara 2000, III/ 55.)

B-Akide (el-Akide)

1-er-Rûmî, Ahmed b. Muhammed el-Manisâvî, (ö.939/1532?), *Şerhu Fıkhî'l- Ekber li Ebî Hanîfe*, Müstensih bilinmiyor, İstinsah tarihi: 1125/1713), ta'lik, Arapça, 28 v., 15x19, 17 st., Kayıt No: 214/28.⁶

2-Birgivî, İmam⁷, *Ziyâretu'l- Kubûr eş-Şer'iyye ve's- Şirkiyye*, Müstensih bilinmiyor, sülüs, Arapça, 10 v., 16x21, 29 st., Kayıt No: 80/59 (5)⁸.

3-Akoyalizâde, Ahmed Nakşibendî (ö.1168/1754), *Şerhu Elfâzî'l- Küfr li Bedri'r- Reşîdî*, Müstensih bilinmiyor, ta'lik, Arapça, 68 v., 13x20, 25 st., Kayıt No: 214/13.⁹

4-Akkirmânî, Muhammed b. Mustafa Hâmid el-Kefevî (ö.1174/1760), *İkdu'l-Leâlî fi Beyâni İlmihi Teâla bi Gayri'l-Mütenâhî*, Müstensih bilinmiyor, nesih, Arapça, 15x20, 23 st.¹⁰

5-Bâbertî, Ekmeleddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Mahmûd (ö.786/1384), *el-İrşâd Şerhu Fıkhî'l- Ekber el-Mensûb li Ebî Hanîfe*, Müstensih bilinmiyor, Arapça, 26 v., 15x21, 23 st., Kayıt No: 80/75(10).¹¹

6-er-Rûmî, İbrahim Nâzır el-Edirnevî, (ö.895/1489?), *Mu'cizâtü'l- Enbiyâ*, Müstensih bilinmiyor, nesih, Türkçe, 64 v., 15x22, 15 st. Kayıt No: 218/17.

7-Kahvecî, Muhyiddin Abdullah Muhammed b. Süleyman b. Sad er-Rûmî (ö.879/1474), *el-Envâr fi Ulûmi'd-Tevhîd Ellezî Hüve Eşrefu'l-Ulûmi ve'l-Ahbâr*, Müstensih bilinmiyor, kûfi, Arapça, 18 v., 14x19, 21 st., Kayıt No: 80/163(6).¹²

8-İbn Kemal Paşa, Şemseddin Ahmed b. Süleyman (ö.940/1533), *Risâletü fi Tahkîki Efdaliyyeti'n-Nebii Aleyhi's-Selâm*, Müstensih bilinmiyor, ta'lik, Arapça, 5 v., 13x19, 21 st., Kayıt No: 80/58(8).¹³

⁶ Ebû'l-Müntehâ Ahmed b. Muhammed el-Manisâvî tarafından şerh edilen bu eserin telifi 930/1532'dir. Eser, 1314/1896 yılında Kazan'da, 1306/1888 yılında ise Delhi'de basılmıştır. (Bkz. Halim Sabit Şıbay, "Ebû Hanîfe", *İA*, Eskişehir 1997, IV/ 20-28.)

⁷ "Birgîlî" diye de bilinen İmam Birgîvî (ö.981/1573) çeşitli sahalarda eser veren büyük bir Türk âlimidir. Bidat ve hurafelere karşı çıkmasıyla tanınır. Ancak tasavvuf düşmanı olarak itham edilmesi isabetli değildir. Arap grameri, tasavvuf, ahlak, fıkıh, akâid, tefsir, kıraat ve hadis sahalarında çok sayıda eser kaleme almıştır. (Bkz. Emrullah Yüksel "Birgîvî", *DİA*, İstanbul 1992, VI/ 191-194.)

⁸ Kitap, yedi risale ile birlikte bir külliyyât halinde 1280/1863 yılında İstanbul'da basılmıştır.

⁹ Tekfir konusuna genel bir bakışla birlikte müstakil olarak küfür lafızlarına tahsis edilen risaleler de vardır. Daha çok Hanefî Osmanlı âlimlerince yazılan bu risalelerin en meşhuru Bedr er-Reşid Muhammed b. İsmail'in "*Risâle fi Elfâzî'l-Küfr*" adlı eseridir. (Ahmet Saim Kılavuz, "Elfâz-ı Küfür", *DİA*, İstanbul 1995, XI/26-27) Müellif tarafından yapılan şerh de bu eser üzerinedir.

¹⁰ Akkirmânî kadılık görevinde bulunmuştur. (Bursalı Mehmet Tahir, a.g.e., I/ 214.)

¹¹ Bâbertî (Bayburtlu) tanınmış Hanefî fakihidir. Müellifin kırk civarında eseri bulunmaktadır. Matbu olmayan eserlerinden biri de budur. (Arif Aytekin, "Bâbertî", *DİA*, İstanbul 1991, IV/377-378.)

¹² Ebû Abdullah Kâfiyecî Bergama'da doğdu. Kırk kadar eser sahibidir. Ancak bu kitap Bursalı'nın eserinde yer almamaktadır. (Bkz. Bursalı Mehmet Tahir, a.g.e., II/4-6.) Her ne kadar Medine Kütüphanesinde müellifin lakabı "Kahvecî" olarak geçse de, kendisi "Kâfiyecî" olarak tanınmaktadır. Bu lakabı, İbnü'l-Hacib'in *Kâfiye*'sinin çok okuttuğundan dolayı almıştır. (Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1990, s. 101.)

¹³ Müellifin İbn Kemal Paşa adıyla meşhur olduğu, Sivas'a yakın Tokat'ta doğduğu belirtilmekte, özellikle fıkıhla ilgili eserlerinin varlığından söz edilmektedir. (Bkz. Hayreddin Zirikî, *el-A'lâm*, Dâru'İlm, Beyrut 1986, I/130; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin ve*

C-Tefsir (et-Tefsîr)

1-Gözübüyükzâde, İbrahim b. Muhammed el-Kayserî (ö.1253/1837), *Tefsîru Cüz-i Amme Yetesâelûn*, Müstensih: İbrahim Sami, İstinsah tarihi: 1215/1800, nesih, Arapça, 60 v., 17x23, 23 st.¹⁴

2-Minkârizâde, Yahya b. Ömer el-Alâi er-Rûmî, (ö.1088/1677), *Tefsîru Tibyân*, Müstensih bilinmiyor, ta'lik, Arapça kısmen Türkçe, 662 v., 20x32, 35 st., Kayıt No: 212/49.¹⁵

D-Hadis (el-Hadîs)

1-Birgivî, İmam, *el-Erbaûne Hadisi'n-Nebeviyye*, Müstensih bilinmiyor, nesih, Arapça, 3 v., 14x18, 21 st., Kayıt No: 80/42.¹⁶

2-Birgivî, İmam, *Şerhu'l-Erbaûne'l-Birkiviyye*, Müstensih: Muhammed Tayyib b. Kâmilzâde, İstinsah tarihi: 1281/1864, ta'lik, Arapça, 173 v., 15x22, 23 st., Kayıt No: 213/31

E-Hanefi Fıkhi (el-Fıkhü'l-Hanefî)

1-er-Rûmî, İbn İsfendiyâr Ebu'l-Hasan b. Beyâzîd, (ö.862/1457), *Hulviyyât eş-Şâhi fi'l-Furû'*, nesih, Türkçe, 257 v., 22x30, 21 st., Kayıt No: 217,1/12.

2-el-Üsküdârî, Es'ad b. Ebîbekr el-Medenî, (ö.1116/1704) *el-Fetevâ'l-Es'adiyye*, Müstensih bilinmiyor, nesih, Arapça, 61 v., 17x23, 25 st., Kayıt No: 216-1/6.¹⁷

3-Bâbertî, Ekmeleddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Mahmûd, (ö.786/1384), *el-Înâye Şerhu'l-Hidâye*, Müstensih: Ahmed b. Muhammed b. Abdullah Hamrî, İstinsah tarihi: 1114/1702, nesih, Arapça, 501 v., 22x31, 43 st., Kayıt No: 217, 1-2.¹⁸

Ter'acmü'l-Musannifîn, Dâru İhyâsî Turâsî'l-Arabiyye Matbaası, Beyrut 1957, I/238.) Bağdatlı İsmail Paşa müellifin pek çok eserini liste halinde vermekte, ancak bu risalesini zikretmemektedir. (Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn*, Maarif Vekaleti, İstanbul 1951, I/141-142.)

¹⁴ Gözübüyükzâde'nin "*Tefsîru Nebe*" adında bir eserine yer verilmiş, ancak bu kitap belirtilmemiştir. (Bursalı Mehmet Tahir, a.g.e., II/8.)

¹⁵ Bursalı Mehmet Tahir, Minkârizâde'nin bu eserini tefsirle değil tecvidle ilgili görmektedir. Eserin tam adı "*Tibyân fî Âdâbi'l-Kur'ân*" olarak verilmektedir. (Bursalı Mehmet Tahir, a.g.e., II/ 55.)

¹⁶ Bu eser ibadetlere dair kırk hadisi ihtiva etmekte olup, "*Şerhu Ehâdisi'l-Erbâin*" adıyla bir de şerhi vardır. İlk sekiz hadisi müellifin kendisi, diğerlerini ise Mehmed Akkirmânî şerh etmiştir. Eser, Mustafa Cem'i tarafından "*Burhânü'l- Müttakîn Terceme-i Hadisi Erbâin*" adıyla 1290/1873 yılında İstanbul'da Türkçe'ye de çevrilmiştir. (Yüksel, a.g.m.)

¹⁷ GAL (Geschichten der Arabischen Literatur)'ın müellifi Brockelmann bu şahsı her ne kadar "İskenderânî" olarak gösterse de doğrusu "Üsküdârî" olmalıdır. (Bkz. Carl Brockelmann, *Supplement*, Leiden 1937, II/525), Nitekim Bağdatlı İsmail Paşa onu "Üsküdârî" olarak vermektedir. (Bağdatlı, a.g.e., I/ 205.)

¹⁸ "*El-Înâye*", Merginânî'nin meşhur eseri olan "*el-Hidâye*" şerhlerinden faydalanılarak hazırlanmıştır. Sadî Çelebi ve Muhammed b. İbrahim ed-Durûrî'ye ait iki haşiyesi bulunan kitabın çeşitli baskıları mevcuttur. (Bkz. AYTEKİN, a.g.m.)

4-Kutluboğa, Zeynüddîn Kasım b. Kutluboğa, (ö.879/1474), *Tahrîru'l-Akvâl fî Savm'î-Sitt min Şevvâl*, Müstensih: Muhammed Mukim b. İbrahim el-Medenî, İstinsah tarihi: 1161/1748, nesih, Arapça, 3 v., 15x21, 23 st., Kayıt No: 80/7 (2).¹⁹

5-Konevî, Ebû Sena Muhammed b. Ahmed b. Mes'ûd, (ö.777/1375), *Gunyetü'l-Fetevâ*, Müstensih bilinmiyor, kûfi, 11v., 15x21, 19 st., Kayıt No: 80/15(7).²⁰

6-el-Konstantinî, Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz b. Ali, (ö.885/1480), *Dürerü'l-Hükkâm fi Şerhi Gureri'l-Ahkâm*, Müstensih: Feyzullah b. Hızır, İstinsah tarihi: 1054 /1644, nesih, Arapça, 321 v., 13x22, 29 st., Kayıt No: 217-1/23.²¹

7-Yahya b. Zekeriyya Bayrâm (ö.1053/1643), *Fetevâ-ı Yahya Efendi*, Müstensih: Osman b. Muhammed el-Kâdî, İstinsah tarihi: 1093/1682, ta'lik, Türkçe, 271 v. 16x27, 31 st., Kayıt No: 217-1/3.²²

F-Genel Fıkıh (el-Fıkhü'l-Âmm)

-İbn Hoca, Mahmud b. Muhammed b. Ahmed Hanefî, (ö.1329/1911), *Risâle fi Hükmî'n- Nazar ile'l-Ferci bi'l- Mer'eti*, Müstensih bilinmiyor, kûfi, Arapça, 4 v., 18x22, 25 st. Kayıt No: 80/25.

G-Vaaz-Nasihah-Ahlak (el-Va'az ve Fezâilü'l-A'mâl)

1-Birgivî, İmam, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, Müstensih: Ali b. Mustafa, İstinsah tarihi: 1106/1694, ta'lik, Arapça, 13x20, 18 st., 164 v. Kayıt No: 218/52.²³

2-Birgivî, İmam, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, Müstensih: Muhammed b. Mustafa b. Muhammed, İstinsah tarihi: 1160/1747, ta'lik, 16x21, 19 st., 184 v. Kayıt No: 218/44.

¹⁹ İbn Kutluboğa aslen Türk olup Kahire'de dünyaya gelmiştir. Hanefî fıkıh âlimidir. (Bkz. Muhammed Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli b. Mehâsini min Ba'di'l-Karni's-Sânî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1929, II/45; Zirikli, *el-A'lâm*, VI/ 14.) Kimi biyografi kitaplarında bu esere rastlamadık. Ancak İbn Abdî'n bir eserinde buna atıfta bulunmaktadır. (İbn Abdî'n, *Reddû'l- Muhtâr*, El-Meymeniyye, Kahire 1307, II/136.)

²⁰ Brockelmann, müellifin tam adını "Ebu'l-Mehâsin Mahmud b. A. b. Mesud b. el-Konevî el-Hanefî" diye vermektedir. Kitap Tunus'ta basılmıştır. (Bkz. Brockelmann, a.g.e, II/ 90.)

²¹ "Dürer", yine kendisi tarafından kaleme alınan "*Gurerü'l-Ahkâm*" in şerhidir. Eser, Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur. Yine kitap Osmanlı döneminde şer'î hukuk sahasında hâkimlerin ihtilafları çözerken başvurdukları yarı resmi bir hukuk kaynağı işlevi görmüştür. Eser neşredilmiştir. (Ferhat Koca "Molla Hüsrev", *DİA*, İstanbul 2005, XXX/ 252-254.)

²² Yahya Efendi bazı yerlerde kadılık görevinde bulunmuş; Anadolu ve Rumeli Kazaskerliğine kadar yükselmiş ve Şeyhülislam olarak da görev almıştır. Ancak bu görevde iken iki defa azledilmiştir. (Muhıbbî, *Hülâsetü'l-Eser fî Âyânî'l Karni'l-Hâdi'l-Aşer*, İskenderiye 1284/1867, IV/ 467-472; Bursalı Mehmet Tahir, a.g.e., II/ 498; Zirikli, a.g.e., IX/ 177.)

²³ Arapça kaleme alınan eserin tam adı "*et-Tarîkatu'l- Muhammediyye ve's-Sîretü'l-Ahmediyye*" dir. Eser, din, ahlak ve tasavvuf konularıyla ilgilidir. Kitap bir giriş ve üç bölümden meydana gelmektedir. Abdülganî en-Nablûsî (ö.1144/173) ve Hadîmî (ö.1176/1762) başta olmak üzere birçok kişi tarafından tercüme ve şerh edilmiştir. Türkçe tercümesi ise 1969 yılında Celal Yıldırım tarafından yapılmış ve Demir Kitabevi tarafından basılmıştır.

3-Birgivî, İmam, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, Müstensih bilinmiyor, nesih, Arapça, 97 v. 15x20, 17 st., Kayıt No: 80/193.

4-Birgivî, İmam, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, Müstensih: Abdülkerim, ta'lik, Arapça, 16x21, 14 st., 159 v., Kayıt No: 218/57.

5-el-Amâsî, Sinânüddîn Yusuf Halvetî el-Mekkî, *Tebyînü'l-Mehâsin*, Müstensih bilinmiyor, kûfi, Arapça, 36 v., 15x19, 25 st., Kayıt No: 2171/17.

6-Antâkî, Davut b. Ömer, (ö.1008/1599), *Nüzhetü'l-Ezhân fî İslâhi'l-Ebdân*, Müstensih bilinmiyor, kûfi, Arapça, 19 v., 16x22, 25 st., Kayıt No: 80/46(6).²⁴

7-Bursevî, Yakub b. Seyyid Ali, (ö. 931/1524), *Miftâhu'l-Cinân ve Mesâbihu'l-Cenân*, Müstensih bilinmiyor, ta'lik, Arapça, 305 v., 16x27, 23 st., Kayıt No: 217/18.²⁵

8-Bursevî, Yakub b. Seyyid Ali, *Miftâhu'l-Cinân ve Mesâbihu'l-Cenân*, Müstensih bilinmiyor, kûfi, Arapça, 240 v., 21x30, 12 st., Kayıt No: 218/2.

9-Bursevî, Yakub b. Seyyid Ali, *Miftâhu'l-Cinân ve Mesâbihu'l-Cenân*, Müstensih bilinmiyor, kûfi, Arapça, 336 v., 15x 21. 19 st., Kayıt No: 218/2.

10-Hûbî, Osman b. Ahmed er-Rûmî, (ö.1224/1809?), *Dürretü'n-Nâsîhîn*, Müstensih: Abdürreşîd b. Hazreti İşân, İstinsah tarihi: 1319/1901, kûfi, Arapça, 200 v., 15x26, 28 st., Kayıt No: 218/9.²⁶

11-er-Rûmî, Muhammed b. Selim b. Hüseyin b. Abdülhalim el-Kâdî, (ö.1117/1705), *en-Nefâisü'l-Azîze ale'l-Vasiyyeti'l-Vecîze*, Müstensih bilinmiyor, kûfi, Arapça, 28 v., 15x20, 23 st., Kayıt No: 80/125(14).

12-Tokâdî, İshak b. Hasan ez-Zencânî, (ö.1100/1688), *Ziyâu'l-Kulûb Şerhi Cilâu'l-Kulûb li'l-Birgîlî*, Müstensih: Ahmed b. Muhammed el-Cezâirî, İstinsah tarihi: 1165/1751, nesih, Arapça, 102 v., 16x21, 21 st., Kayıt No: 218/19.²⁷

H-Arap Dili (el-Lugatü'l-Arabiyye)

-et-Tatvânî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ali, (ö.1214/1799), *Şerhu'l-Ebyâti'l-Mensûbe el-Achûrî*, nesih, Arapça, 6 v., 17x23, 17 st., Kayıt No: 80/67(3).

²⁴ Antâkî "Tezkire-i Davud" diye tanınan eseriyle ün yapmış, hekim, âlim ve şâir birisidir. Başta tıp olmak üzere kelâm, mantık, cebir, felsefe ve astronomiyle ilgili birçok kitap yazmıştır. (Bkz. Ayşegül Demirhan Erdemir, "Davud-i Antâkî", *DİA*, İstanbul 1994, IX/ 26-27)

²⁵ Seyyid Alizâde Yakup Efendi'nin bu eserinden başka Rûknülislam Muhammed b. Ebî Bekr'in "Şir'atü'l-İslam" adlı eserine ve Sadi'nin "Gülîstan" ina yaptığı şerhleri bulunmaktadır. (Taşköprüzade, *Şakaik-i Nu'maniyye*, Matbâ-i Âmire, İstanbul 1269, I/471; Bursalı Mehmet Tahir, a.g.e., II/54.) Kitap Yakup Efendi şerhiyle birlikte Arapça karakteriyle 1983 yılında İstanbul'da Hakikat Kitapevinde basılarak okuyucu hizmetine sunulmuştur.

²⁶ Bursalı Mehmet Tahir Piringcizâde Süleyman Efendi'yi anlatırken onun okuttuğu dersler arasında son devir alimlerinden biri olan Hopalı (Hûbî) Osman Efendi'nin matbu "Dürretü'n-Nâsîhîn" ine gönderme yapmaktadır. (Bursalı Mehmet Tahir, a.g.e., I/262.)

²⁷ Ziyâu'l-Kulûb Birgivî'nin 972/1564 yılında tamamlanan tasavvufia ilgili "Cilâu'l-Kulûb" adlı eserine yazılmış bir şerhtir. Birgivî'nin aynı eserine Abdüsselam el-Kayserî de "Şifâu'l-Kulûb" diye bir şerh yazmıştır. (Yüksel, a.g.m.)

I-Sarf-Nahiv (es-Sarfu ve'n-Nahvu)

1-Birgivî, İmam, *İzhâru'l-Esrâr*, Müstensih bilinmiyor, nesih, Arapça, 4 v., 13x19, 15 st., Kayıt No: 80/8 (1).²⁸

2-Birgivî, İmam, *İmtihânü'l-Ezkiyâ*, Müstensih: Abdurrahman el-Kurrâ b. Mustafa, İstinsah tarihi: 1160 /1747, kûfi, Arapça, 161 v., 15x20, 17 st., Kayıt No: 415/31.²⁹

3-Birgivî, İmam, *el-Avâmil fi'n-Nahvi*, Müstensih bilinmiyor, kûfi, Arapça, 6 v., 11x20, 15 st., Kayıt No: 80/9 (3).³⁰

4-Birgivî, İmam, *Kifâyetü'l-Mübtedî*, Müstensih bilinmiyor, kûfi, Arapça, 8 v., 16x22, 17 st.³¹

5-Ethavî, Mustafa b. Hamza er-Rûmî, (ö.1085/1674), *Netâicü'l-Efkâr Şerhu İzhâri'l-Esrâr li Birgivî*, Müstensih: Bekir b. Ahmet, nesih, Arapça, 158 v., 15x20, 19 st., Kayıt No: 415/18.³²

6-Dokûz, Şemseddin Ahmed el-Bursevî, (ö.855/1451?), *Şerhu Merâhi'l-Ervâh*, Müstensih bilinmiyor, kûfi, Arapça, 91 v., 13x21, 19 st., Kayıt No: 415/26.³³

7-Karasinan, Sinanüddîn Yusuf b. Abdülmelik er-Rûmî, (ö.885/1480), *Revâhu'l-Ervâh bi Şerhi Merâhi'l-Ervâh*, Müstensih bilinmiyor, nesih, Arapça, 65 v., 15x20, 21 st., Kayıt No: 80/36(5).³⁴

J-Edebiyat (el-Edeb)

1-İbn Kemal Paşa, Şemseddin Ahmed b. Süleyman (ö.940/1533), *Şerhu'l-Kasîdeti'l-Hamriyye*, Müstensih bilinmiyor, ta'lik, Arapça, 10 v., 13x19, 21 st., Kayıt No: 80/57 (8).³⁵

2-Ferîştahoğlu Abdüllatif, Eser adı yok, telif tarihi: 1017/1608, ta'lik, Arapça (128- 203 arası Türkçe), Kayıt no'su henüz verilmemiştir.³⁶

²⁸ Nahivle ilgili Arapça bir eser olan "*İzhâru'l-Esrâr*" çeşitli yer ve zamanlarda kırk civarında basılmıştır. Birçok şerh ve haşiyesi de mevcuttur.

²⁹ "*İmtihânü'l-Ezkiyâ*" Arapça kaleme alınmış olup, İbnü'l-Hacib el-Mısri'nin "*el-Kifâye*" sinin Kadı Beydâvî tarafından yapılan "*Lübbü'l-Elbâb fi İlmi'l-İ'râb*" adlı muhtasarının şerhidir. Eser Tarık Muhtar el-Melici tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir. (Yüksel, a.g.m.)

³⁰ "*Avâmil*" nahiv ilmine dair küçük bir risaledir. Kırk civarında baskısı yapılmıştır. Bazı şerh ve bu şerhlere yazılmış muhtelif haşiyeler bulunmaktadır.

³¹ "*Kifâye*" sarf ilmine ait yine Arapça yazılmış bir risaledir. Süleyman Sırrî ve Kuşadalı Ahmed tarafından yapılan şerhleri vardır. Kitap neşredilmiştir.

³² Birgivî'nin "*İzhâr*" adlı nahivle ilgili eserine yapılan pek çok şerhten en meşhur olanı "*Netâicü'l-Efkâr*" dır. Müellif "Adalı Şeyh Mustafa" diye meşhur olmuştur. (Bkz. Yüksel, a.g.m.) Ancak yararlandığımız Arapça kaynak onu "Adalı" değil "Ethavî" şeklinde tanıttığından biz de müellif kolay bulunsun diye bu şekilde vermek zorunda kaldık.

³³ "*Merâh*" Ahmet b. Ali b. Mes'ûd'un sarf ve nahiv konularından bahseden eseridir. Buna Kemal Paşazâde'nin "*Felâh*" adında bir şerhi vardır. Ancak medrese talebeleri arasında meşhur olanı Bursalı Ahmet Efendi tarafından yapılan şerhtir. (Bkz. Mustafa Ergün, "Medreselerde Okutulan dersler ve Ders Kitapları" *AKÜ Anadolu Dil-Tarih ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, Afyon 1996. <http://www.egitim.aku.edu.tr/moders.htm> 27.3.2006)

³⁴ Bkz. Taşköprüzâde, a.g.e., I/ 321.

³⁵ "*Kasîdetü'l-Hamriyye*" İbn Fariz' e aittir. Burada mevzu ettiğimiz eser ise onun bir şerhidir. (Bağdatlı İsmail Paşa, a.g.e., I/141.)

³⁶ Kütüphanenin "Hazine" denilen bölümünde mevcut olan bu kitabın ismini göremedik. Muhtemelen eserin baş tarafı kaybolmuştur. Müellif kitapta oğluna şiir ve vaaz niteliğinde bazı nasihatler vermektedir.

K-Belâgat (el-Belâga)

1-Aksarâyî, Cemaleddin Muhammed b. Muhammed b. Fahreddin, (ö.771/1369), *İzâhü'l-İzâh fi'l-Meânî ve'l-Beyân*, Müstensih: Musa b. Abdullah, İstinsah tarihi yok, ta'lik, Arapça, 201 v., 17x25, 23 st., Kayıt No: 414/19.³⁷

2-Amâsî, Hızır b. Muhammed el-Müftî, (ö.1100/1698), *el-İfâdatü'l-Unbûbi'l-Belâga*³⁸, Müstensih bilinmiyor, nesih, Arapça, 46 v., 17x23, 25 st., Kayıt No: 80/67(6).³⁹

3-Amâsî, Hızır b. Muhammed el-Müftî, *el-İfâdatü'l-Unbûbi'l-Belâga*, Müstensih: Abdürrahim b. Avvâd el-Elbiavî, nesih, Arapça, 8 v., 17x23, 24 st., Kayıt No: 80/67 (5) .

4-Bâlizâde Mustafa b. Süleyman el-Konstantinî, (ö.1069/1658), *Hâşiyetü Bâlizâde alâ Şerhi'l-Miftâh li'l-Cürcânî*, Müstensih bilinmiyor, ta'lik, Arapça, 126 v., 13x21, 12 st., Kayıt No: 414/ 18.⁴⁰

5-İbn Kemal Paşa, Şemseddin Ahmed b. Süleyman, (ö. 940/1533), *Tağyîru'l-Miftâh*, Müstensih bilinmiyor, ta'lik, Arapça, 15x21, 17 st., Kayıt No: 414/3.⁴¹

6-Molla Hüsrev Muhammed b. Ferâmuz b. Ali el-Konstantinî, (ö. 885/1481), *Hâşiyetü ale'l-Mutavvel*, Arapça, 253 v., 15x20, 24 st., Kayıt No: 414/26.⁴²

7-Mevlânazâde, Nizameddin Osman b. Abdulah el-Hatâî, (ö.901/1495), *Hâşiyetü'l-Hatâî ale'l-Muhtasari'l-Meânî li't-Taftazânî*, Müstensih: Abdullah b. Halil, İstinsah tarihi: 1069/1658, ta'lik, Arapça, 68 v., 13x20, 17 st., Kayıt No: 414/17.

8-Mevlânazâde, Nizameddin Osman b. Abdulah el-Hatâî (ö.901/1495), *Hâşiyetü'l-Hatâî ale'l-Muhtasari'l-Meânî li't-Taftazânî*, Müstensih bilinmiyor, ta'lik, Arapça, 46 v., 15x21, 25 st.

³⁷ Belâgat bilimlerinde okunan kitapların temelini Sirâceddin Sekkâkî'nin (ö. 626/1229/) "*Miftâhu'l-Ulûm*" adlı eseri teşkil eder. Bu eserin birinci bölümü sarf, ikinci bölümü nahiv ve son bölümü de meânî ve beyân bilimlerine ayrılmıştır. Bu esere Hatib el-Kazvîni (ö. 739/1338) tarafından yazılan "*Telhîsü'l-Miftâh fi'l-Meânî ve'l-Beyân*" adlı şerh (veya İbn-i Hâcib'in aynı esere yazdığı muhtasar) bazen "*Telhîs*" bazen "*Miftâh*" olarak söylenegelmiştir. Bu eser, gerek şerh gerekse hâşiye olarak daha sonraki belâgat kitaplarının da esasını teşkil etmektedir. (Bkz. Ergün, a.g.m.) Osmanlı Müellifleri'nde Aksarâyî'nin ölüm tarihi 791/1388 olarak geçmektedir. 776/1374 yılında kendi el yazısıyla yazılan "*İzâh*" şerhinin bir nüshasının İbrahim Paşa Kütüphanesinde olduğu belirtilmektedir. (Bkz. Bursalı Mehmet Tahir, a.g.e., I/265-266.)

³⁸ Eser 1995 yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Erol Ayyıldız danışmanlığında Hüseyin Günday tarafından edisyon kritik yapılarak Y.Lisans tezi (174 s.) olarak çalışılmıştır.

³⁹ Bursalı Mehmet Tahir, Amasyalı'nın ölüm tarihini 1086/1675 olarak vermekte ve onun Amasya Müftülüğü yaptığını belirtmektedir. Müellif bu şahsın eserlerini sayarken, "*Unbûbu'l-Belâga* ve şerhi "*İfâzatu'l-Unbûb*" a atıfta bulunmaktadır. (Bursalı Mehmet Tahir, a.g.e, I/ 295.)

⁴⁰ Balizâde Mustafa Efendi İstanbul'da doğmuştur. (Bursalı Mehmet Tahir, a.g.e., I/ 285.)

⁴¹ Bağdatlı İsmail Paşa, kitabın tam ismini "*Tağyîru'l- Miftâh li's-Sekkâkî*" olarak vermektedir. (Bağdatlı, aynı yer.)

⁴² Bursalı Mehmet Tahir, Molla Hüsrev'i Osmanlı âlimlerinin en değerlilerinden görmekte ve Fatih'in onun için "Zamanın Ebû Hanifesi" dediğine yer vermektedir. Molla Hüsrev, Tokat Türkmenlerinden olup, Sivas'ta yerleşmiş, Bursa'da vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir. (Bursalı Mehmet Tahir, a.g.e., I/292.) "*Mutavvel*" Taftazânî'nin "*Telhîsü'l-Meânî*" ye yazdığı bir hâşiyedir.

9-Mevlevî, Ahmed Dede, (ö.1113/1701), *Ta'ribu'r-Risâleti'l-Fârisiyye el-Isâmiyye fi'l-İstiârât*, Müstensih: Tayyib b. Tahir es-Sâsî, İstinsah tarihi: 1327/1909, nesih, Arapça, 36 v., 15x21,23 st., Kayıt No: 80/30(6).⁴³

L-Tıbb (et-Tıbb)

1-Aydîni, Hacı Paşa Hüsâmeddîn Hızır b. Ali b. Mervân, (ö.820/1417), *Şifâu'l-Eskâm ve Devâu'l-Âlâm*, Müstensih bilinmiyor, kûfi, Arapça, 309 v., 22x28, 29 st., Kayıt No: 610/2.⁴⁴

2-Müellif bilinmiyor, *Patoloji Tercümesi*, Telif tarihi: 1021/1612, 90 v., Türkçe, Kayıt No'su henüz verilmemiştir.

3-Müellif bilinmiyor, *Etibbâ-i Kâmilîn*, Müstensih: Kırşehrî Hüseyin Hüsnü Efendi, İstinsah tarihi yok, Türkçe, 28 v., Sonunda eksiklik var, Kayıt No'su henüz verilmemiştir.

M-Astronomi (Ulûmu'l-Bahte)

1-Sancakdâr, Muhammed Şerif b. Şerif, *Muhtasar ez-Zîcû'l-Cedîd li Ulug Bey*, Müstensih bilinmiyor, kûfi, Arapça, 5 v., 17x22, 23 st., Kayıt No: 80/43.

2-Kadizâde, Celaleddin Musa b. Muhammed el- Kâdî Mahmud er-Rûmî (ö.840/1436), *Şerhu'l-Mulahhas fi'l-Hey'et*, Müstensih bilinmiyor, kûfi, Arapça, 45 v., 17x22, 23 st., Kayıt No: 80/43(5).⁴⁵

3-Mîrim Çelebî, Mahmut b. Muhammed b. Kadizâde (ö.931/1524), *Şerhu Risâleti'l-Fethiyye*, ta'lik, Arapça, 94 v., 15x20, 23 st., Kayıt No: 80/155(7).⁴⁶

⁴³ Bağdatlı İsmail Paşa, Mevlevî iki Ahmed Dede'den bahsetmektedir. Birisinin vefatını 1108/1696, diğersinin ise 1111/1699 olarak vermektedir. Tam emin olmamakla birlikte buradaki müellifin Türkçe ve Farsça manzum eserler kaleme alan ve "Fâsihu'l- Mevlevî" olarak da tanınan Ahmed Dede olması muhtemeldir. (Bkz. Bağdatlı, a.g.e.; I/166.)

⁴⁴ Hacı Paşa Anadolu'da yaşayan âlimlerin büyüklerindedir. Bursalı Mehmet Tahir her ne kadar biyografik eserlerde onun Aydın'lı olduğu yazılsa da, Konya'da doğduğunu, Aydın'a yerleşip orayı vatan edindiği için bu şekil anıldığını söyler. Hacı Paşa Mısır'da tıp tahsili görmüş ve bir müddet orada hastane başhekimlik görevinde bulunmuştur. Müellif adı geçen bu eserini Arapça olarak 782/1468 yılında Ayasluğ'da kaleme almıştır. Müellif nüshası Endurun'daki Sultan III. Ahmet Kütüphanesinde bulunmaktadır. (Bursalı Mehmet Tahir, a.g.e., III/ 211.)

⁴⁵ "Çağmini" Câmîi'l-Mahmûd b. Muhammed el-Harezmi el-Çağmini'nin (ö. 618/1221) "el-Mülehhas fi'l-Hey'et" adlı eseridir. Eserde ulvî ve süflî varlıklardan bahsedilmektedir. Kadizâde-i Rûmî'nin buna yaptığı şerh medreselerde "Şerh-i Çağmini" adıyla okutulmuştur. Bu kitaba yapılan birçok şerh arasında Molla Kara Sinan olarak bilinen Sinaneddin Yusuf'un, Fethullah Şirvânî (ö.857/1453) ile Yenişehirli Cârullah Veliyüddin Efendi'nin (ö.1151/1738) hâşiyeleri meşhurdur. (Bkz. Ergün, a.g.m.)

⁴⁶ Mîrim Çelebi tanınmış Osmanlı bilginlerinden Ali Kuşçu'nun yeğeni ve Kadizâde-i Rûmî'nin torunudur. "Mîrim Çelebi" olarak tanınan Mahmut b. Muhammed (ö.932/1525) eserini Uluğ Bey ve Ali Kuşçu tarafından savunulan bilgiler üzerine tesis etmiştir. (Taşköprüzade, a.g.e., I/ 492; Ergün, a.g.m.)

N-Muhtelif İlimler (el-Funûnu'l- Münevvia ve'l- Meârif el-Âmme)

1-Tokâdî, Lütfullah b. Hasan (ö.904/1498), *es-Seâdetü'l-Fâhira fî Siyâdeti'l-Âhira*, Müstensih bilinmiyor, ta'lik, Arapça, 33 v., 12x18, 25 st., Kayıt No: 80/188(2).⁴⁷

2-Simâvî, Abdullah İlâhî es-Sûfî (ö.896/1490), *Meslekü'l-Muttakîn*, Müstensih: Huşkat Şah Kırkiyye, İstinsah tarihi: 1196/1782, ta'lik, Arapça, 399 v., 14x22, 17 st., Kayıt No: 810/8.⁴⁸

3-İbn Kemal Paşa, Şemseddin Ahmed b. Süleyman (ö.940/1533), *el-Ferâid*, sülüs, Müstensih bilinmiyor, 48 v., 14x20, 21 st., Kayıt No: 80/12 (2).⁴⁹

4-Müellif bilinmiyor, Şurba (Çorbalar hakkında), Musahhih: Muhammed Es'ad b. Müftizâde Ahmed Karahisârî, Türkçe, nesih, 62 v., Kayıt No'su henüz verilmemiştir.

⁴⁷ Mevlanâ Lütfî adıyla tanınan müellif pek çok alanda mahir birisidir. Bursa'da ikamet etmiştir. Ancak Kehhâle ve Taşkoprüzâde burada verilen eseri kitaplarında zikretmemektedir. (Bkz. Kehhâle, a.g.e., XIII/154; Taşkoprüzâde, a.g.e., I/ 413.)

⁴⁸ Abdullah-ı İlâhî, Nakşibendiyye tarikatının Anadolu ve Rumeli'de yayılmasına öncülük eden mutasavvıf, alim ve şair birisidir. Ancak "*Meslekü'l-Muttakîn*" onun eserleri arasında görülmemektedir. (Bkz. M. Kara, H. Algar, "Abdullah-ı İlâhî", *DİA*, İstanbul 1988, I/ 110-112) Bu durumda bazı eserler de olduğu gibi bunun da çağdaşı Ahmed İlâhî'ye nispet ihtimali fazladır.

⁴⁹ Kitabın tam adı "*Ferâidü'l- Fevâid*" dir. (Bkz. Bağdatlı, a.g.e., I/ 142.)

Yahudi Kaynaklarında Kral Tipolojileri: Nebukadnezzar ve Koreş Örneği

Dr. Ali Osman KURT*

Özet

Bu makalede Yahudi olmayan iki kralın; Babil kralı Nebukadnezzar ve Pers kralı Koreş'in, Yahudi literatüründeki yeri ele alınmıştır. Yahudi kaynaklarında bu iki yabancı kralla ilgili değerlendirmeler, Yahudilerin yabancılarla ilgili duruş ve tavır alışları hakkında bir fikir verecektir. Bir tarafta Kudüs'ü ve mabedi yerle bir edip Yahudileri sürgüne gönderen Nebukadnezzar; diğer tarafta Yahudilerin sürgünden anayurtlarına dönüş izni veren, mabedi ve şehri yeniden inşa edilmesini sağlayan Koreş yer almaktadır. Yahudi inancına göre, iki kral da aslında Yahve'nin Yahudilerle ilgili planını gerçekleştiren birer elçisidir: Birisi Yahve'nin emriyle Yahudileri işledikleri günahlar sebebiyle cezalandırmış; diğeri de yine Yahve'nin onun ruhunu uyandırmasıyla, Yahudileri yeniden topraklarına göndermiştir.

Anahtar Kelimeler: Yahudilik, Babil, Nebukadnezzar, Pers, Koreş.

Abstract

This article deals with the two non-Jewish kings, Nebuchadnezzar, the Babylonian king and Cyrus, the Persian king, and their position in the Jewish literature. Evaluations about this two non-Jewish kings in the Jewish texts provides us an opinion with regard to the Jewish attitude and manner against foreigners. The text refers that Nebuchadnezzar destroyed Jerusalem and its temple, and drove Jews into exile. On the other hand, Cyrus permitted them to return back to their home and rebuild the city and the temple. Despite these two different approach to them, in line with Jewish faith, both kings were regarded the Yahve's envoys who performed his plans regarding Jewish people. To this understanding, the former punished Jewish people with a command by Yahve because of their sins. In contrast, the latter allowed them to return back to their homes by the permission of Yahve because of waking His spirit up.

Key Words: Judaism, Babylon, Nebuchadnezzar, Persia, Cyrus.

Giriş

Nebukadnezzar ve Koreş isimleri, Yahudilerin zihninde tarihsel iki kimlik olmaktan öte farklı çağrışımlar yapmaktadır. Birincisi, Kudüs'ü ve meşhur Süleyman mabedini yerle bir eden ve Yahudileri sürgüne gönderen zalim ve acımasız bir kral olarak olumsuz telakki edilirken; ikincisi, sürgündeki Yahudilerin tekrar anayurtlarına dönmelerine, mabedi ve şehri yeniden inşa etmelerine izin veren bir kral olarak müspet değerlendirilmektedir. Yahudiler açısından her iki kral da, aslında yabancı olmak noktasında eşittir. Her iki kralın Yahudi kaynaklarında ortak olan bir konumları

* C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı (akurt@cumhuriyet.edu.tr).

daha vardır: İki kralın da Yahudilerle ilgili Yahve'nin planlarını gerçekleştiren birer elçi olmalarıdır. Birisi işledikleri günahlar sebebiyle Yahudileri cezalandırmış; diğeri ise günahlarının cezasını tamamladıktan sonra onların yeniden ana yurtlarına dönmelerine izin vermiştir.

Tanah kitaplarında Nebukadnezzar'la ilgili anlatılanlar arasında farklılıklar vardır. Deuteronomik tarihte Nebukadnezzar, İsrail'in baş düşmanı ve İsrail tarihi boyunca Yahudi halkına en fazla zulmeden kişi olarak tasvir edilirken, Daniel kitabında o hiçbir zaman kınanmadığı gibi, mabedin yıkılmasından da hiçbir şekilde sorumlu tutulmamaktadır. Yine Tanah'ın bazı kitaplarında Nebukadnezzar'ın Yahudilerle iyi ilişkiler içinde olması şöyle dursun, onun hakkında hiçbir güzel söz söylenmezken, Daniel'de onun Yahudilerle dostça ilişkiler içerisinde bulunduğu anlatılmakta ve onun hakkında açık bir eleştiri ve kınama yer almamaktadır.

Nebukadnezzar'ın Yahudi tarihinde bıraktığı izlerin etkisi, sürgün döneminde olduğu gibi, sürgünden dönüştü sonrakı dönemlerde de yüzyıllar boyunca devam etmiştir. Sürgün döneminde Yahudiler arasında mabedi yıkan ve Yahudileri sürgüne gönderen kişi olarak kötü şöhretiyle anılan Nebukadnezzar, İkinci Mabet Dönemi'nde daha çok tanrısallık iddiasıyla hatırlanmaya başlanmıştır. Sonrakı dönemlerde Yahudilere zulmetmiş kişiler için de zaman zaman bir sıfat olarak Nebukadnezzar ismi kullanılmıştır.

Babil kralı Nebukadnezzar hakkında lanetler ve bedduaların yer aldığı Tanah'ta, başka bir yabancı kral daha vardır ki, ondan övgüyle söz edilmekte, yüceltilmekte ve deal bir kral olarak takdim edilmektedir. Bu kral Pers hükümdarı Koreş'tir. Yahudi tarihinde pek çok olumlu gelişmelerin mimarı olarak kabul edilen Koreş'e, Yahudi tarihinde ve literatüründe çok özel bir yer verilmiştir.

Koreş'ten söz eden Tanah kitaplarında genel olarak ondan, İsrail'i korumak ve belli bir misyonu yerine getirmek için Yahve tarafından seçilmiş bir kimse olarak söz edilmektedir. Ayrıca Koreş'in Yahve'nin "mesihi" olduğu ve onun amaçlarını gerçekleştirmek için seçtiği bir "kılavuzu" olduğu belirtilmektedir. Tanah'ta Koreş'in Yahve'nin "kulu", "çobanı" ve "mesihi" olduğu yönündeki ifadeler, Talmud ve midraşlarda tartışılmaktadır. Tartışma konusu 'bir gentilenin Tanrı'nın mesihi olarak seçilmesi' ve 'Yahudilerin Babil'den mucizevî kurtuluşunun neden yabancı bir kralın, Koreş'in eliyle olduğudur.'

Bu kısa girişten sonra, Yahudi tarihinde biri olumlu diğeri olumsuz derin izler bırakan iki gentile kralın Yahudi kaynaklarında ele alınışına bakalabiliriz.

1. Babil Kralı Nebukadnezzar ve Yahudi Tarihindeki Yeri

Nebukadnezzar (MÖ 605-562),¹ Yeni Babil imparatorluğunun kurucusu kral Nabopolassar'ın oğludur. Batılı tarihçiler tarafından Yeni Babil

¹ Burada sözünü ettiğimiz Nebukadnezzar, Yeni Babil kralı II. Nebukadnezzar'dır. Kendisiyle isim benzerliği olan I. Nebukadnezzar (MÖ 1124-1103) ise ondan yaklaşık beş yüz yıldan fazla bir zaman önce yaşamış olup, ikinci İsin hanedanlığı kralıdır. Bkz. Ronald H. Sack,

olarak isimlendirilen Keldanî imparatorluğunun (MÖ 626–539) en uzun süre tahtta kalan kralı olan Nebukadnezar, kırk üç yıl hükümdarlık yapmıştır.² Yeni Babil imparatorluğu gerçek anlamda onun tarafından kurulmuştur.³

Babil tarihi kayıtlarına göre Nebukadnezar, ilk savaşını MÖ 605'te babasının krallığının son yılında Karkemiş'te Mısır'a karşı yapmış ve Mısır ordusunu yenmiştir. Mısır ordusuna karşı kazandığı bu zaferden sonra o, Suriye ve Hatti bölgelerini ele geçirmiş, ardından Filistin'e ulaşmıştır.⁴

Filistin ve Suriye'deki hâkimiyetini pekiştiren Nebukadnezar, MÖ 601 yılının sonunda Mısır'ı fetih seferlerini başlatmıştır. Fakat bunda başarılı olamamıştır. Bu durum Yahuda da dâhil, Suriye ve Filistin'deki bazı krallara Babil'e karşı isyan etme cesareti vermiştir. Nebukadnezar, MÖ 597'de Yahuda'yı kral Yehoyakim zamanında ele geçirmiştir.⁵ Bundan sonra Nebukadnezar, Dicle nehrinin doğusunda Elamlılara karşı savaşırken, bir yandan da Akad'daki bir ayaklanmayı bastırmaya çalışmıştır. Babil ve Elam'daki olaylar, Suriye ve Filistin krallarını isyan konusunda bir kez daha cesaretlendirmiştir. Bu isyan neticesinde Nebukadnezar, Kudüs'ü MÖ 587 yılında ele geçirmiş ve Yahuda'yı Babil'e bağlı bir vilayet yapmıştır.⁶

Nebukadnezar, Kudüs'ü ele geçirdikten sonra fetih girişimlerine devam etmiş, Sur (Tyre) ve Ammonî gibi bazı krallıkları da ülkesine kattıktan sonra,⁷ MÖ 562 yılında ölmüştür.⁸

Babil tarihinde önemli bir yeri olan Nebukadnezar'ın, Yahudi tarihinde ve literatüründe de çok önemli bir yeri vardır. Nebukadnezar'ı Yahudi tarihi açısından önemli kılan; Yahuda'nın ele geçirilmesi, Süleyman mabedinin yıkılması ve Yahudilerin Babil'e sürgüne gönderilmesiyle sonuçlanan bir dizi askerî seferin, onun zamanında ve onun emriyle gerçekleşmiş olmasıdır.

Yeni Babil krallığının başkenti Babil, Pers kralı Koreş'in ordusu tarafından MÖ 539'da ele geçirilmesine, bölgedeki Babil hâkimiyetinin sona ermesine ve Koreş'in uyguladığı siyasetin sonucu olarak Yahudilerin, Filis-

Images of Nebuchadnezzar,*Susquehanna University Press, London and Toronto, 1991, s. 13.

² Sack, 14.

³ Lukas De Blois-R. J. Van Der Spek, *An Introduction to the Ancient World*, Routledge, New York, 1997, s. 40.

⁴ Peter R. Ackroyd, *I&II Chronicles, Ezra, Nehemiah/Introduction and Commentary*, SCM Press Ltd, London, 1973, s. 204; Matthias Henze, *The Madness of King Nebuchadnezzar/The Ancient Near Eastern Origins and Early History of Interpretation of Daniel 4*, Brill, Leiden, Boston, Köln, 1999, s. 53–54; Bustanay Oded, "Nebuchadnezzar", *Encyclopaedia Judaica*, CD Edition, Charles F. Pfeiffer, *Exile and Return*, Baker Book House, Michigan, 1962, s. 12, 14; Lester L. Grabbe, "The Exile' Under the Theodolite: Historiography as Triangulation", *Leading Captivity Captive/The Exile' as History and Ideology*, (ed. Lester L. Grabbe), Sheffield Academic Press, England, 1998, s. 88; Bezalel Porten, "Exile, Babylonian", *Encyclopaedia Judaica*, CD Edition.

⁵ Bkz. II. Krallar 24/15; krş. Baruk 1/9.

⁶ De Blois-Van Der Spek, 40; Sack, 14; Oded, "Nebuchadnezzar", *EJ*, CD Edition.

⁷ Pfeiffer, 18.

⁸ Daniel Smith-Christopher, "Reassessing the Historical and Sociological Impact of the Babylonian Exile (597/587–539)", *Exile: Old Testament, Jewish, Christian Conceptions*, (ed. James M. Scott), Brill, Leiden, New York, Köln, 1997, s. 19.

tin'e geri dönmeye başlamalarına rağmen, Nebukadnezzar imajı Yahudilerin hafızasından silinmemiştir. Onun Yahudi tarihinde bıraktığı izlerin etkisi yüzyıllar boyunca devam etmiş ve hikâyesi Tanah'ın çeşitli kitaplarında yerini almıştır.⁹

Nebukadnezzar, erken dönem rabbanî yazınlarda ve geç dönem Tanah metinlerinde zalim, acımasız ve bazen da deli olarak nitelendirilmektedir. Ona atfedilen bu olumsuz imaj oldukça karmaşık bir yapı göstermektedir.¹⁰ Tanah'ın değişik yerlerinde, çoğunlukla onun hainliğine vurgu yapılırken, bazen ondan olumlu şekilde de söz edilmektedir.¹¹

Tanah'ta Nebukadnezzar'dan ilk defa II. Krallar kitabının sonlarında bahsedilir. Burada, onun Kudüs'ü ele geçirip mabedi yıktırması dramatik bir şekilde anlatılır.¹² Fakat II. Krallar kitabında mabedin yıkılmasından Nebukadnezzar değil, yardımcısı ve Babil ordusunun komutanı Nebuzaradan¹³ sorumlu tutulur.¹⁴ Ayrıca Nebukadnezzar, Kudüs'ü zapt etme ve Mabet'i yakma görevini Nebuzaradan'a verdiği için, genellikle Yahudi sürgünlerini puta tapmaya zorlayan olarak da Nebuzaradan'ın ismi geçmektedir.¹⁵

Nebukadnezzar, sonraki dönemlere ait Daniel kitabında de önemli bir figür olarak karşımıza çıkar.¹⁶ Bu kitaplardan birincisi, Nebukadnezzar'ın Kudüs'ü işgali, yani Birinci Mabet Dönemi sonlarında, diğeri ise sürgün döneminde, yani Babil hâkimiyeti altındayken kaleme alınmıştır. Bu iki kitabın Nebukadnezzar'a bakışında bu bakımdan ciddi bir değişim göze çarpar. Deuteronomik Tarih'in¹⁷ sonunda yer alan II. Krallar kitabının 24

⁹ Sack, 13-14.

¹⁰ Henze, 101; Sack, 99-104; Moses Aberbach, "Nebuchadnezzar in the Aggadah", *Encyclopaedia Judaica*, CD Edition; Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews*, IV, Baltimore and London, 1998, s. 333-334.

¹¹ Mesela Yeremya kitabında "Yahve'nin kulu" ifadesi onun için kullanılır. (Bkz. Yeremya 25/9; 27/6; 43/10).

¹² Bkz. II. Krallar 24-25.

¹³ Nebuzaradan, Nebukadnezzar'ın Kudüs'teki mabedi yıkmak ve Yahuda halkını sürgüne göndermekle görevli komutanıdır. Nebuzaradan, Kudüs'ü ateşe verip duvarlarını yerle bir etmiştir. (II. Krallar 25/9 vd). O, Tsedekiya'yı destekleyen bazı askerî, sivil, din adamı ve şehrin ileri gelenleri Ribla'ya, kral Nebukadnezzar'ın yanına götürmüş, o da onları öldürmüştür. (II. Krallar 25/18-21). Sürgünden geride kalan nüfusun başına Ahikam'ın oğlu Gedalya'yı getirmiştir. (II. Krallar 25/22). Beş yıl sonra, Nebuzaradan 745 kişiyi daha sürgüne göndermiştir. (Yeremya 52/30). Daniel 2/14'te Nebuzaradan, Aryoka olarak tanımlanır. Bu ismin verilmesini sebebi olarak, Nebuzaradan'ın sürgünlerine bir aslan gibi bağırması gösterilir. Nebuzaradan, öldürülmüş Zekarya'nın kanını görünce (krş. II. Tarihler 24/22), intikam için âlimleri, genç kâhinleri ve halktan 14000 kişiyi öldürmüş, ancak yine de yatışmamıştır. Bkz. Editorial Staff, "Nebuzaradan", *Encyclopaedia Judaica*, CD Edition.

¹⁴ Bkz. II. Krallar 25/8-9.

¹⁵ Midraş'a göre Nebukadnezzar'ın amacı dinî değil politik olmasına rağmen, yine de Kudüs'e saldırma ve Mabet'e yıkma konusunda tereddüt etmiştir. Hezekiel 21/26'yı yorumlayan rabbiler, Nebukadnezzar'ın Kudüs'e karşı harekete geçmeden önce, Kudüs'e yönelik bu saldırıyı yapıp yapmama konusunda fallar baktırdığı ifade edilmektedir. Talmud'da aynı şeyler Neron için anlatılmaktadır. (Bkz. TB, Gittin 56a). Bunun için bkz. Aberbach, "Nebuchadnezzar...", *EJ*, CD Edition.

¹⁶ John J. Collins, "From Prophecy to Apocalypticism: The Expectation of the End", *The Encyclopedia of Apocalypticism*, (ed. John J. Collins), I, NY, 1998, s. 142.

¹⁷ *Deuteronomik Tarih*: Bu tabirin ilk olarak Alman araştırmacı Martin Noth tarafından kullanıldığı söylenmektedir. "Deuteronomik Tarih", Tesniye'den başlayarak (32-34. bölümler hariç), II. Krallar'a kadar (II. Krallar dâhil) olan kitapları kapsamaktadır. Bunlar, Tesniye, Yeşu, Hâkimler, I. ve II. Samuel ile I. ve II. Krallar'dır. Bkz. Peter R. Ackroyd, *Exile and*

ve 25. bablarında, Kudüs'ün işgali, mabedin yıkılışı ve Babil sürgünü gibi olaylarda Nebukadnezzar'dan tarihsel bir şahsiyet olarak bahsedilirken, Daniel kitabında ondan, gerçekte efsanenin birbirine karıştığı bir ifade tarzıyla söz edilmektedir. Rabbiler, Daniel'deki ifadelerden hareket ederek, Nebukadnezzar'ı gurur ve kibrin sembolü olarak nitelendirmektedirler.¹⁸

Deuteronomik tarihte Nebukadnezzar, İsrail'in baş düşmanı ve İsrail tarihi boyunca Yahudi halkına en fazla felaket getiren şahıs olarak tasvir edilmektedir.¹⁹ Ayrıca mabede saygısızlık yaptığı ve onu yerle bir ettiği anlatılmaktadır.²⁰ Daniel kitabında ise Nebukadnezzar, hiç kınanmadığı gibi, mabedin yıkılmasından da hiçbir şekilde sorumlu tutulmamaktadır.²¹ Mabet eşyalarına karşı yapılan saygısızlıkta Nebukadnezzar değil, oğlu Belşatsar suçlanmaktadır.²²

Görüldüğü gibi, Nebukadnezzar'a bakışta II. Krallar ile Daniel kitapları arasında farklılıklar vardır. II. Krallar'da Nebukadnezzar'ın Yahudilerle iyi ilişkiler içinde olması şöyle dursun, onun hakkında hiçbir güzel söz söylenmez. Daniel kitabında ise Nebukadnezzar'ın Yahudilerle dostça ilişkiler içerisinde bulunduğu anlatılırken, onun hakkında açık bir eleştiri ve kınama yer almaz. Bununla birlikte, Daniel kitabında dolaylı da olsa Nebukadnezzar ve krallığı hakkında olumsuz düşüncelerin yer aldığı söylenir. Nebukadnezzar'ın rüyasında gördüğü, putun parçalanması ve devasa ağacın kesilmesi,²³ Daniel tarafından açıkça zulmün tanrısal reddedilişi ve krallığıyla birlikte Nebukadnezzar'ın da yok olacağına habercileri olarak yorumlanır.²⁴

Daniel'in Nebukadnezzar'la olan yakınlığı ve kitabında Nebukadnezzar için kullandığı bazı ifadeler, rabbileri oldukça zora sokmuştur. Daniel, Nebukadnezzar'ın rüyasını yorumlamaya, "Efendim! Bu düşünenden nefret edenlerin ve yorası hasımlarının başına olsun."²⁵ diyerek başlamış ve sonrasında rüyasını yorumlayıp ona tavsiyelerde bulunmuştur. Bazı rabbiler, Daniel'in Nebukadnezzar için söylediği bu ifadeleri, Daniel'in Yahudilerin sürgünde başıboş dolaşırken açlıktan yok olacaklarını bildiği için, Yahve'den nefret eden krala bu şekilde öğüt verdiği, ona verdiği öğütlerin aslında Yahudiler için olduğu şeklinde yorumlamışlardır. Bazı rabbiler ise, Daniel'in hiçbir zaman Nebukadnezzar'ı 'efendim' diye çağırmadığını, 'efendim' hitabının Nebukadnezzar'a değil, Yahve'ye olduğunu iddia etmişlerdir. Ayrıca Daniel'in bunu kafa karışıklığı içerisinde söylediğini, duasının aslının, "Efendim, ki ondan başka her şeye gücü yeten Tanrı yoktur ve onun düşmanı Nebukadnezzar'dır. Efendim! Bu düşün ve yorumu Nebukadnezzar'ın, ki o senin düşmanın ve hasımındır, başına olsun" şeklinde olduğunu belirtmişlerdir. Yine Daniel kitabında yer alan, 'Ey Kral,

Restoration/A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century B.C., The Westminster Pres, Philadelphia, 1975, s. 62, 73-75.

¹⁸ Henze, 103-104.

¹⁹ Henze, 104-105.

²⁰ Bkz. II. Krallar 24-25.

²¹ Ginzberg, IV/334; Henze, 104-105.

²² Bkz. Daniel 5/1-4; 22-23.

²³ Bkz. Daniel 2/36-45; 4/20-24.

²⁴ Henze, 106.

²⁵ Bkz. Daniel 4/19.

kralların kralı, sen ki, göklerin Allah'ı krallığı, kuvveti, kudreti ve izzeti sana vermiştir."²⁶ cümlesindeki 'kralların kralı' ifadesinin ise Yahve'nin bir sıfatı olarak kullanıldığını söylemişlerdir. Bütün bu yorumlara rağmen, Daniel'in "Efendim! Bu düş senden nefret edenlerin ve yorası hasımlarının başına olsun." ifadesi, izahı zor bir içerik taşımaktadır. Çünkü burada Daniel, Nebukadnezzar'a 'efendim' diye hitap etmekte ve Yahudilere en büyük zulmü yapmış olan bir kralın düşmanlarına, beddua etmektedir. Üstelik kraldan nefret eden ve onun düşmanları Yahudilerden başkası değilken bu sözleri sarf etmektedir.²⁷

Daniel kitabında, Nebukadnezzar'la ilgili başka kaynaklarda yer almayan ilginç bir olay anlatılır.²⁸ Nebukadnezzar, rüyasını yorumlaması için Babil'in bütün sihirbaz, falcı, kıldanî ve büyücülerinden yardım ister, ancak hiçbirisi rüyayı yorumlayamaz.²⁹ Sonunda, Nebukadnezzar'ın Beltesarsar dediği Daniel, bu rüyayı yorumlar.³⁰ Bunun üzerine kral Daniel'e secde edip Yahve'nin büyüklüğünü kabul eder ve onu ödüllendirip Babil'e hâkim ve idareci yapar.³¹

Daniel'in, İsrail'in baş düşmanı Nebukadnezzar'a rüyasını yorumlamakla nasıl iyilik ve merhamet gösterebildiğini yorumlamaya çalışan rabbiler, Daniel ile Nebukadnezzar'ın karşılaşmasının tesadüfî olduğu görüşündedirler. Rabbiler için bu durum rahatsız edicidir ve Daniel'in, İsrail'in en büyük düşmanını bu şekilde samimi davranarak teselli etmiş olması anlaşılır değildir. Hıristiyan yorumcular ve Kilise Babaları, Daniel'in krala çok yakın olduğu ve bu yakınlığın da hata olmadığı düşüncesindedirler. Onlara göre, Nebukadnezzar'ın Babil sürgününün mimarı oluşu gerçeği, Yahudilerin omuzlarında bir yük değildir.³²

Nebukadnezzar'dan söz eden diğer Tanah metinleri, II. Tarihler ve Yeremya kitaplarıdır. Bu iki kitapta, Kudüs'ün MÖ 587 yılında yağmalanması ve Yahuda'nın son kralı ile Babilli işgalciler arasındaki ölümcül karşılaşma sahnesi anlatılır.³³ Tarihler kitabında, Nebukadnezzar tarafından kral yapıp ismi değiştirilen Tsedekiya, Nebukadnezzar'a verdiği sözü tutmayıp isyan ettiği için eleştirilir.³⁴ Yeremya kitabında ise onun, Yeremya

²⁶ Bkz. *Daniel* 2/37.

²⁷ Henze, 109-111.

²⁸ Encyclopaedia Judaica'nın Nebukadnezzar maddesinde, Daniel kitabındaki bu tür hikâyelerin efsanevî karakterde olduğu, bu nedenle burada kesin bir sonuca ulaşmanın zor olduğu belirtilir. Bu hikâyede geçen Nebukadnezzar isminin yanlış olduğu, aslında Nobanidus olması gerektiği söylenir. Çünkü Kumran yazmalarındaki Aramca bir metinde Daniel'deki Nebukadnezzar olayına benzer Nobanidus hakkında bir hikâye yer almaktadır. Bkz. Oded, "Nebuchadnezzar", *EJ*, CD Edition.

²⁹ Bkz. *Daniel* 4/4-7.

³⁰ Bkz. *Daniel* 4/8 vd.

³¹ Bkz. *Daniel* 2/46-49. Daniel kitabında, Nebukadnezzar'ın Yahve'ye karşı olumlu tutumuna sebep olan bir başka olay daha anlatılır. Nebukadnezzar, yaptırdığı ve tapınmayanları ateşte yakarak cezalandıracağını ilan ettiği altın heykele tapınmayan Şedrak, Meşak ve Abed-nego isimlerinde üç Yahudiyi alevli bir fırına atar. Ateşin onlara zarar vermediğini gören kral, "bunların Allahı'na karşı yolsuz söz söyleyen her kavim, millet ve dil parçalanacak ve evleri gübrelik edilecektir" (*Daniel* 3/29) diyerek, onların toplum içindeki derecelerini yükseltir. Bkz. *Daniel* 3/8-30.

³² Henze, 108-109.

³³ Bkz. *II. Tarihler* 36 ve *Yeremya* 39.

³⁴ Bkz. *II. Tarihler* 36/13

peygamberin sözlerini dinlemediği,³⁵ yakalandığı ve Nebukadnezzar'ın huzuruna çıkartılıp yargılandığı anlatılır.³⁶ Yeremya'ya göre, Tsedekiya'yı cezalandırmak için Nebukadnezzar'ı Yahve görevlendirmiştir.³⁷ Nebukadnezzar'a karşı Yeremya'da yer alan bu olumlu yaklaşım, bununla da sınırlı kalmaz. Yeremya peygamber Yahudilerden, Babil ve Nebukadnezzar karşıtlarını yalancı peygamber olmakla suçlar ve halktan onların sözlerini dinlememelerini ister.³⁸

Apokrif Yudit kitabında,³⁹ Asur kralı⁴⁰ olan Nebukadnezzar'ın, Asur ordusu başkomutanı Holofernes'e İsraililerin kökünü kazımasını emrettiği anlatılır. Burada Nebukadnezzar, abartılı bir şekilde ve kibirli haliyle tasvir edilir.⁴¹ Daniel Kitabı'ndan hemen sonra yazılmış olan apokrif Yudit kitabı da, Daniel kitabı gibi Yahudi romanlarından olup, bunda da efsanevî anlatımın ön planda olduğu söylenir.⁴² Bu sebeple, Nebukadnezzar'ı tasvir eden Yudit'in yazarı için tarihsel gerçekler önemli değildir. O, herhangi bir dönemdeki herhangi bir krala⁴³ kolayca uygulanabilecek bir düşman ve kibirli bir kral prototipi çizer. Özetleyecek olursak, Nebukadnezzar, Deuteronomik tarihçi için tarihsel bir şahsiyetken, Daniel ve Yudit gibi Yahudi romanında gurur ve kibrin bir sembolü olan efsanevî bir karakterdir.⁴⁴

Apokrif Baruk kitabında, Nebukadnezzar'ın Yehoyakin zamanında Yahudileri Babil'e sürgüne göndermesinden bahseder.⁴⁵ Babil sürgününe giden Yahudilerin, Kudüs'te kalanlara para yardımı yanında bir de mektup gönderdiklerini nakleder. Bu mektupta, Kudüs'tekilerden kral Nebukadnezzar ve oğlu Belşatsar'ın uzun ömürlü olmaları için dua etmeleri istenir.⁴⁶ Sonrasında ise Nebukadnezzar'a karşı direnmemeleri konusunda uyarılar yer alır.⁴⁷

³⁵ Bkz. *Yeremya* 37/1.

³⁶ Bkz. *Yeremya* 39/5; 52/9; krş. *II. Krallar* 24/17.

³⁷ Bkz. *Yeremya* 27-29. Yahve'nin Nebukadnezzar'ı görevlendirdiği şu cümlelerle anlatılır: "Dünyayı, yeryüzünde olan insanı ve hayvanı büyük kudretimle ve uzanmış bazumla ben yarattım ve onu gözümde doğru olana veririm. Ve şimdi bütün bu memleketleri Babil kralı Nebukadnezzar kulumun eline verdim... Ve onun memleketinin vakti gelinceye kadar bütün milletler kendisine ve oğluna ve oğlunun oğluna kulluk edeceklerdir." Bkz. *Yeremya* 27/5-7.

³⁸ "...Ve size gelince, peygamberlerinizi ve falcılarınızı ve düşlerinizi ve müneccimlerinizi ve afsuncularınızı dinlemeyin. Onlar ki size: Babil kralına kulluk etmeyeceksiniz diye söylüyorlar. Çünkü onlar toprağınızdan sizi uzaklaştırınsınlar ve ben sizi süreyim de yok olarsınız diye size yalan peygamberlik ediyorlar." Bkz. *Yeremya* 27/9-10.

³⁹ Makalede kullanılan apokrif kitaplar için bkz. *Kutsal Kitap ve Deuterokanonik (Apokrif) Kitaplar*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 2003.

⁴⁰ Yudit kitabında, Nebukadnezzar'ın *Asurlular'ın kralı* olduğu ve büyük Ninova kentinde yaşadığı söylenir. Bkz. *Yudit* 1/1.

⁴¹ Bkz. *Yudit* 6/2-4, 11/7. Krş. *Daniel* 2/38.

⁴² Yudit kitabında yer alan Nebukadnezzar'la ilgili anlatılanların da otantikliğinin şüpheli olduğu belirtilmektedir. Bkz. Oded, "Nebuchadnezzar", *EJ*, CD Edition.

⁴³ Ronald H. Sack, Birûni'den "Kudüs halkının, şehirlerini yıkan herkesi Nebukadnezzar diye isimlendirdiklerini" nakleder. Bkz. Sack, 54, 93.

⁴⁴ Henze, 104.

⁴⁵ "O günlerde Babil kralı Nebukadnezzar, Yehoyakin'i, prensleri, maden işçilerini, soyluları ve halkı Yerusâlim'den Babil'e sürgün etmişti." Bkz. *Baruk* 1/9.

⁴⁶ "Size para gönderiyoruz. Bu parayla kurban keser, günahlarınızdan bağışlanma diler, buhur yakarsınız. Sunakta Rabbimize sunu sunarsınız. *Babil Kralı Nebukadnezzar'la oğlu Belşassar'ın uzun ömürlü olmaları için dua edin*. Bu dünyada geçirdikleri günler, cennettekî gibi mutlulukla sürüp gitsin. Bizlere güç ve anlayış vermesi için Rabbimiz'e dua edin, böyle-

Nebukadnezzar'ın Yahudi tarihinde bıraktığı izlerin etkisi, sürgün döneminde olduğu gibi, sürgünden dönüştürülen sonraki dönemlerde de yüzyıllar boyunca devam etmiştir. Sürgün döneminde Yahudiler arasında mabedi yıkan ve Yahudileri sürgüne gönderen kişi olarak kötü şöhretiyle anılan Nebukadnezzar,⁴⁸ İkinci Mabet Dönemi'nde daha çok tanrısallık iddiasıyla hatırlanmaya başlanmıştır.⁴⁹ Onun tanrısallık iddiası, ilk kez apokrif Yudit kitabında "orada Nebukadnezzar'dan başka tanrı mı vardır?"⁵⁰ şeklinde ifade edilmiştir.

Rabbinik kaynaklarda Nebukadnezzar'a karşı oldukça kararsız bir yaklaşım sergilenir. Tanah'ta zalim ve hain adamlardan birisi olarak geçen Nebukadnezzar'ın komutanı Nebuzaradan,⁵¹ rabbanî literatürde tövbekârlardan olma ayrıcalığı verilenlerden birisi olarak sayılırken,⁵² Nebukadnezzar'ın kendisine hiçbir zaman tövbekârlar grubu içerisinde yer verilmemiştir. Nebukadnezzar'ın rabbanî tasviri, korku ve korkuyla karışık saygının ve nefret ve hürmetin eşsiz bir karışımı şeklinde karakterize edilmektedir.⁵³

Nebukadnezzar'ın bir açıdan kral Davut'la bir karşılaştırılması yapılmıştır. Tanah'ın Vaiz kitabındaki "herkesin başına her şey aynı şekilde geliyor; salihle kötünün... başına gelen şey birdir. İyi adam nasılsa, suç işleyen de öyledir..."⁵⁴ cümlesinden hareketle, Nebukadnezzar ve Davut'un insanlık erdemleri için iki zıt kutbu temsil ettiği ifade edilmiştir. Bunlardan, kral Nebukadnezzar günahın ve kötülüğün,⁵⁵ kral Davut ise iyiliğin ve dürüstlüğün⁵⁶ prototipidirler. Birisi mabedi inşa edip kırk yıl krallık etmiş, diğeri ise mabedi yıkıp kırk iki yıl krallık yapmıştır.⁵⁷

Midraş'ın Daniel 3/16. cümleinin yorumunda, Şedrak, Meşak ve Abed-nego'nun Nebukadnezzar'a söylediği, "Sen bizim yalnızca vergiler, ücretler ve kelle vergileriyle ilgili kralımızsın. Ancak, bize söylediğin bu

ce yaşamımızı Babil kralı Nebukadnezzar ve oğlu Belşassar'ın koruması altında geçirelim. Onlara uzun süre hizmet ederek onların gözüne girelim." Bkz. Baruk 1/10-12.

⁴⁷ "Rabbimiz diyor ki: Boyunuzu бүкүн, Babil kralına teslim olun. O zaman atalarınıza verdiğim ülkede kalırsınız. Ama Rabbinizin sesini dinlemezseniz ve Babil kralına teslim olmazsanız...bütün ülke, içinde kimsenin yaşamadığı boş bir çöle dönecek." Bkz. Baruk 2/21-23. Burada söz konusu edilen olay, muhtemelen, Yehoyakin'den sonra yerine Nebukadnezzar tarafından atanan Tsedekiya'nın (II. Krallar 24/17) Nebukadnezzar'a karşı ayaklandığı ve ardından Kudüs'ün kuşatıldığı dönemdir. Bkz. II. Krallar 25/1-7.

⁴⁸ Sack, 14; Ayrıca bkz. Oded, "Nebuchadnezzar", EJ, CD Edition.

⁴⁹ Henze, 105.

⁵⁰ Bkz. Yudit 6/2.

⁵¹ Bkz. II. Krallar 25/8-9.

⁵² Bkz. TB, Sanhedrin 96b. Nebuzaradan gibi tövbe edenlerin ilk örneği kral Manasse'dir. Kral Manasse önce Yahve'ye hainlik etmiş, ardından pişman olmuş ve dua etmişti. Duası kabul edilmiş ve tekrar krallığa getirilmişti. Bkz. II. Tarihler 33/1-20.

⁵³ Henze, 102.

⁵⁴ Bkz. Vaiz 9/2.

⁵⁵ Nebukadnezzar'ın kötülüğün simgesi olduğunun Tanah'tan delili olarak: "ey kral salâhlâ suçlarını kırıp at" (Daniel 4/27) cümlesi gösterilmektedir.

⁵⁶ Davut'un iyiliğin sembolü olduğunun Tanah'tan delili olarak da: "...bakılışı hoştu" (I. Samuel 16/12) cümlesi gösterilmektedir. Hâlbuki burada "kendisi kızıl, gözleri de güzel ve bakılışı hoştu" şeklinde, Davut'un fizikî özelliklerinden söz edilmektedir. Bu nedenle Tanah'taki bu ifadeler Davut'un iyiliğin sembolü olduğuna ilişkin bir delil sayılamaz.

⁵⁷ Henze, 114-116.

konuda ise sen sadece Nebukadnezzar'sın... Sen ve bir köpek bizim için aynısınız. Ey Nebukadnezzar, bir köpek gibi havla, testi gibi şiş, cırcır böceği gibi cırla" ifadelerinin yerinde bir hakaret olduğu nakledilmektedir.⁵⁸

Yahudi rabbinik literatür içerisinde serpiştirilmiş durumda yer alan sürgündeki İsraililere merhametsizce davranan zalim imparator imajı, İsraililerce alaya alınır. Rabbanî aggadahda, "Tanrı'nın düşmanı", "günahkâr kimse"⁵⁹ ve "günahkâr köle" Nebukadnezzar'ın değişmez sıfatlarıdır.⁶⁰ Rabbinik kaynaklarda olduğu gibi Azarya'nın Duası ve Üç Genç Adamın Ezgisi isimli Apokrif kitapta da kral Nebukadnezzar "dünyanın en kötü kralı" olarak tasvir edilmektedir.⁶¹

Yeremya, Hezekiel⁶² ve Daniel'de Nebukadnezzar'a karşı göreceli olarak iyi bir tutum içinde olunmasına rağmen, rabbilerin büyük çoğunluğu onu, yabanî bir tavşandan henüz canlıyken et koparıp yiyen zalim ve acımasız bir işgalci olarak tanımlamaktadır.⁶³ Daha az bilinen bir başka anekdotta ise Nebukadnezzar, İsraililer tarafından cüce olarak alaya alınır. Midraş'taki bu ilginç ayrıntı Daniel kitabındaki bir cümlenin yorumu olarak yapılmıştır.⁶⁴

Nebukadnezzar hakkında rabbinik kaynaklarda yer alan diğer olumsuz anlatımlar arasında, kendisine bağlı kralları kendisiyle homoseksüel ilişkiye zorladığı,⁶⁵ Yehoyakim'in cesedini köpeklere attığı, Babil'de Yahudalı sürgünlerin büyük bir çoğunluğunu öldürdüğü⁶⁶ söylenir ve sıkça kendisini bir tanrıya dönüştürmekle suçlanır.⁶⁷

Bazı rabbiler, Nebukadnezzar'ın Daniel'le yakın ilişki içinde olduğu Tanah ifadesini, düzeltilmesi gerekli bir hata olarak değerlendirdikleri için, Nebukadnezzar'ı acımasız bir kral olarak değerlendirmişlerdir. Ancak

⁵⁸ Aberbach, "Nebuchadnezzar...", EJ, CD Edition.

⁵⁹ Bkz. TB, Berakot 57b; TB, Şabat 149b.

⁶⁰ Aberbach, "Nebuchadnezzar...", EJ, CD Edition; Henze, 101.

⁶¹ "Atalarımızın kutsal kenti Kudüs'ün başına getirdiğin felaketlerde, doğru olanı yaptın... Bizleri düşman eline, yasa tanımaz, kötü niyetli, küstah insanların eline, dünyanın en kötü kralının eline teslim ettin." Bkz. Azarya'nın Duası ve Üç Genç Adamın Ezgisi 5-9.

⁶² Hezekiel (İbranice *חֶזְקִיָּאל*; Vulgate'de Ezechiel) ismi (*חֶזְקִיָּאל*)'den gelmekte ve "Tanrı kuvvetlendirdi" anlamındadır. (Bkz. Hezekiel 3/8, 14). Bkz. Moshe Greenberg, "Ezekiel", *Encyclopaedia Judaica*, CD Edition.

⁶³ Bkz. TB, Nedarim 65a. Talmud'un anlatımına göre, Nebukadnezzar'ın yanındaki değeri büyük olan Yahuda kralı Tsedekiya, onun yanına serbestçe girer çıkardı. Bir gün "kralın yanına girmiş ve onun sağ bir tavşandan et kopartıp yediğini görmüştü." Bu olay sebebiyle Nebukadnezzar çok utanmış ve hemen Tsedekiya'dan şahit olduğu şey konusunda kimseye bir şey söylemeyeceği konusunda söz almıştı. Tsedekiya bu konuda söz vermiş, ancak sonradan sözünü bozup bu olayı başkalarına anlatmıştır. II. Krallar'da geçen, "Tsedekiya Babil kralına karşı ayaklandı" (II. Krallar 24/20) ifadesinin, Tsedekiya'nın Nebukadnezzar'la ilgili bu olayı başkalarına anlatması sebebiyle söylendiği belirtilmektedir. Bkz. Henze, 101; Sack, 104; Aberbach, "Nebuchadnezzar...", EJ, CD Edition.

⁶⁴ İsraililer sürgüne gönderildikten sonra, Nebukadnezzar'ın rüyasının anlatıldığı bu bölümde yer alan "...Yüce olan saltanat sürer ve dilediği adama onu verir ve insanların en aşağısını onun üzerine diker." (Bkz. Daniel 4/17) cümlesindeki "İnsanların en aşağısı" ifadesi, Nebukadnezzar'ın cüceliğine işaret olarak yorumlanmıştır. Bkz. Henze, 102.

⁶⁵ Bkz. TB, Şabat 149b. Kaynaklarda, Nebukadnezzar'dan başka Titus da dâhil birçok Roma imparatorunun da eşcinselliğe düşkün olduğu söylenmektedir. Bkz. Aberbach, "Nebuchadnezzar...", EJ, CD Edition.

⁶⁶ Bkz. TB, Sanhedrin 92b.

⁶⁷ Aberbach, "Nebuchadnezzar...", EJ, CD Edition.

rabbilerin Nebukadnezzar tasvirinde, yine de bir saygı göze çarpmaktadır. O, yaptığı zulüm ve gaddarlığa rağmen, en büyük düşmanlarına bile korkuyla karışık bir saygı aşlamıştır. Rabbliler bu saygıyı doğrudan veya dolaylı olarak ifade etmişlerdir. Nebukadnezzar'ın ismine İsrail kralları ve İsrail'in önemli kişilerinin yer aldığı listede yer verilmesi bunun açık göstergelerinden birisidir. Her şeye rağmen, rabbliler, iyi veya kötü, Babil'in bu zalim kralının kendi atalarının en büyükleriyle ilişkilendirilmeyi hak ettiğini kabul etmektedirler. Nebukadnezzar'ın İsrail'in büyükleriyle birlikte zikredilmesinin sebebi, gaddarlıkları sebebiyle değil, hoş giden yönleriyedir. Nebukadnezzar, hatırlanmaya değer kabul edilen dört kişiden birisi olarak sayılmaktadır. Bunlar, Musa, Musa'nın kaynatası Midyan kâhini Yetro, Süleyman ve Nebukadnezzar'dır.⁶⁸

Romalıların Yahudilere karşı düşmanlıklarının arttığı dönemlerden sonra kaleme alınmış bazı rabbinik kaynaklarda, bazen Nebukadnezzar'a karşı daha olumlu bakış açısının olduğu zikredilmektedir. Nebukadnezzar'ın yaptıkları unutulmaya yüz tutmuş, Romalı baskısı daha şiddetli gelmeye başlamıştır. Nebukadnezzar'la ilgili olumlu bir düşünce olarak, onun Sanherib'in ordusundan kurtulan beş kişiden birisi olduğu ve bu dönemde kendisine Tanrı korkusu ilham edildiği söylenebilir.⁶⁹ Başka bir yerde ise Nebukadnezzar'ın, Yehoyakin'in sürgününden sonra Yahudilere ve bizzat Yehoyakin'e merhamet gösterdiği ve ona bazı ayrıcalıklar tanıdığı yönünde ifadelere rastlandığı kaydedilmektedir.⁷⁰

Talmud'a göre Nebukadnezzar, Babil kralı Merodak-baladan'ın yazıcısı olduğu dönemde Yahuda kralı Hizkiya'ya gönderilmek üzere yazdırılan bir mektuptaki⁷¹ hatayı fark edip düzeltmiştir.⁷² Bu davranışı sebebiyle Nebukadnezzar'ın, Yahve tarafından hayvanlar âlemi de dâhil bütün dünyaya hükmetmekle ve Süleyman'ın tahtında oturmakla ödüllendirildiği nakledilmektedir.⁷³

2. Pers Kralı Koreş ve Yahudi Tarihideki Yeri

I. Kambis (Cambyses)'in oğlu olan Koreş (MÖ 559–539),⁷⁴ MÖ 570 yılında doğmuştur.⁷⁵ Babil'de bulunan ve Koreş'in ismiyle anılan silindir

⁶⁸ Henze, 115.

⁶⁹ Bkz. TB, Sanhedrin 95b.

⁷⁰ Aberbach, "Nebuchadnezzar...", EJ, CD Edition.

⁷¹ Merodak-baladan hakkında bkz. İşaya 39/1.

⁷² Rivayete göre, Babil kralı Merodak-baladan, Hizkiya'ya yazdırdığı mektupta "Kral Hizkiya'ya, Kudüs şehrine ve büyük Tanrı'ya selam olsun" şeklinde hitapla başlamıştır. O sırada orada bulunmayan Nebukadnezzar, geldiğinde bunun hata olduğunu söyleyip, ifadeyi "büyük Tanrı'ya, Kudüs şehrine ve kral Hizkiya'ya selam" şeklinde düzeltmiştir. Bkz. TB, Sanhedrin 96a.

⁷³ Aberbach, "Nebuchadnezzar...", EJ, CD Edition; Ginzberg, IV/300.

⁷⁴ Amelie Kuhrt, "The Cyrus Cylinder and Achaemenid Imperial Policy", *Journal for the Study of the Old Testament*, 25 (1983), s. 85; Uriel Rappaport, "Cyrus", *Encyclopaedia Judaica*, CD Edition. Koreş isminin farklı dil ve lehçelerdeki yazımı ve anlamları ile tarihte Koreş ismini alan kişiler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Wilhelm Eilers, "The Name of Cyrus", *Acta Iranica*, III, Leiden, 1974, s. 3–9.

⁷⁵ B. H. Alford, *Old Testament History and Literature*, Longmans, Gren and Co., London, New York, Bombay and Calcuta, 1910, s. 168.

şeklindeki bir yazıtta⁷⁶ onun şeceresi Fars'ın önemli bir şehri olan Ansan (Anzan)'ın krallarına dayandırılmaktadır.⁷⁷ Bu yazıtta yer alan bilgilere göre, Koreş'ten önce Ansan'dan krallık yapmış üç kişi daha vardır: Teispes (Sitpis), Koreş ve Kambis. Bizim burada sözünü ettiğimiz Koreş, I. Koreş'in torunu, Kambis'in oğlu olan Koreş'tir.⁷⁸ Kaynaklarda Medya kralı Istugega'nın,⁷⁹ kızı *Mandane*'yi Pers kralı Kambis'le evlendirmesi ve bu evlilikten Koreş'in dünyaya gelişi mitolojik bir tarzda anlatılmaktadır.⁸⁰

İran'lı yazar Şahin'in "*Ezrâ-nâme*"⁸¹ isimli edebi eserinde, Koreş'in anne ve babasının kimliğiyle ilgili farklı bir iddia yer almaktadır. Bu eserde Koreş'in, Yahudi asıllı Ester ile Pers kralı Ahaşveroş'un oğlu olduğu ileri sürülmektedir.⁸² Netzer, Şahin'in *Ezrâ-nâme* şiirini, Talmud ve midraşlarda tartışılan iki önemli soruya cevap vermek üzere kaleme aldığını düşünmektedir. Bu sorulardan birisi, neden bir gentilenin "Tanrı'nın mesihi" olarak seçildiği; diğeri de Yahudilerin Babil'den mucizevî kurtuluşunun neden Koreş'in eliyle olduğudur. Şahin'e göre, Koreş Ester'in oğlu olduğu için, Yahudi hukukuna göre bir Yahudi'dir. *Ezrâ-nâme*'de Koreş'in doğumunun, Tanrı'nın bir hediyesi olarak tanımlanmaktadır. Onun konumu, İsrail'in peygamberleri ve krallarından daha aşağı olmadığı, adaletinin ve kahra-

⁷⁶ Koreş'ten bahsetmesi ve silindir biçiminde olması sebebiyle "*Cyrus Cylinder*" ismi verilen bu kil tablet, 1879 yılında Babil'de ortaya çıkarılmıştır. Daha fazla bilgi için bkz. Kuhrt, 83-97.

⁷⁷ "Ben, dünyanın kralı, yasal kral, Babil'in kralı, Sümer ve Akad'ın kralı, yeryüzünün dörtkenarının kralı, Ansan'ın büyük kralı Kambis (Cambyses)'in oğlu, Ansan'ın büyük kralı Koreş'in torunu, Ansan'ın büyük kralı Teispes'in neslinden Koreş'im." Bkz. Kuhrt, 85; Gene R. Garthwaite, *Persians*, Blackwell Publishing, Oxford, 2005, s. 22.

⁷⁸ Kuhrt, 85; Kaynaklarda iki Koreş'i ayırt etmek için imparatorluğun kurucusu olan ve bizim burada bahsettiğimiz Koreş için, "Büyük" veya "İkinci" ifadeleri kullanılmaktadır. Bkz. Jacob Abbott, *Histories of Cyrus the Great and Alexander the Great*, Kessinger Publishing, 2004, s. 19; Jacob Jonsson, "Cyrus the Great in Icelandic Epics A Literary Study", *Acta Iranica*, I, Leiden, 1974, s. 49-59; David Ben-Gurion, "Cyrus, King of Persia", *Acta Iranica*, I, Leiden, 1974, s. 129; Amnon Netzer, "Some Notes on the Characterization of Cyrus the Great in Jewish and Judeo-Persian Writings", *Acta Iranica*, II, Leiden, 1974, s. 35-52; Ellers, 9.

⁷⁹ Bu isim, Grekçe'de *Astyages* şeklindedir. Bkz. Ben-Gurion, 129.

⁸⁰ Medya kralı Astyages, bir sabah gece gördüğü korkunç bir kâbusla uyanır. Rüyasında, başkenti yıkan ve krallığın büyük bir bölümü yok eden büyük bir tufan görmüştür. Krallığında her yer yok eden bu tufanla kızı arasında gizemli bir bağlantı kurar. Kızı Mandana, evlenip bir çocuk sahibi olunca, bu çocuk kendisine isyan edecek ve krallığını rüyasında gördüğü sel gibi yok edecektir. Kral bu rüyanın etkisiyle kızını Medya krallığı dışında bir yabancığa vermeye karar verir. Sonunda Pers kralı Kambis'i kızına eş olarak seçer. Bu dönemde Medya krallığına göre Pers krallığı oldukça küçük ve güç olarak da zayıftır. (Bkz. Abbott, 19). Astyages'in gördüğü rüyanın peygamber kıssalarında olması ve yeni doğan çocukların bela ve musibet getireceği düşüncesi İran mitolojisinde sıkça yer alan bir durum olduğu söylenmektedir. Ayrıca Koreş'in doğumuyla ilgili anlatılan mitolojik ifadelerin Keyhüsrev hakkında anlatılanlarla benzerlik taşıması nedeniyle, Koreş ile Keyhüsrev'in aynı kişi olabileceği iddia edilmiştir. Bkz. Vesta Sarkhosh Curtis, *Persian Myths*, University of Texas Press, 1993, s. 55-56.

⁸¹ *Ezrâ-nâme*, 14. yüzyılın Yahudi-İran şiirinin öncülerinden Şahin tarafından kaleme alınan, Midraş ve İran efsanelerin faydalanarak, Tanah'ın Ezra kitabının şiirsel yorumudur. *Ezrâ-nâme*, 500 mısradan oluşmakta ve genellikle Şahin'in "Ardaşir-nâme" isimli şiirinin sonunda yer almaktadır. *Ezrâ-nâme*'nin büyük bölümü "tanrının mesihi" olarak isimlendirilen Koreş hakkındadır. Bkz. Amnon Netzer, "Ezrâ-Nâma", *Encyclopaedia Iranica*, IX, New York, 1999, s. 131.

⁸² Netzer, "Ezrâ-Nâma", 131; Netzer, "Some Notes...", 43-44. Rabbinik bir kaynakta da, Koreş'in Ester'in oğlu olduğu şeklinde bir bilginin yer aldığından söz edilmektedir. Bkz. Gary G. Porton, "Ezra in Rabbinic Literature", *Restoration: Old Testament, Jewish, and Christian Perspectives*, (ed. James M. Scott), Brill, Leiden, 2001, s. 316.

manlığının ise dünyanın diğer krallarıyla benzerlik taşımadığı belirtilmektedir.⁸³

Tarihteki meşhur Ari ırkın ilk büyük fatihi olan Koreş,⁸⁴ MÖ 559/558 yılında Perslerin yaşadığı güney batı İran'da Ansan prensi olarak tarih sahnesine çıkmıştır. MÖ 559-529 yılları arasında otuz yıl krallık yapmış⁸⁵ ve antik dünyanın en geniş ve en güçlü imparatorluklarından birisini kurmuştur.⁸⁶

Koreş, güçlü ve dirayetli bir asker ve komutan olup tarihte birçok askerî başarılarla imza atmıştır. Tahtta kaldığı otuz yıl boyunca yeni imparatorluğun sınırlarını kuvvetlendirmek için birçok yere askerî seferler düzenlemiş ve fetihler yapmıştır.⁸⁷ Henüz yirmi bir yaşındayken, MÖ 550/549 yılında ordusuyla Susa'dan çıkıp Medya krallığına savaş açmıştır. Koreş, Medya kralı Astyages'in⁸⁸ ordusunu yenerek başkent Hagmatana'yı⁸⁹ ele geçirmiştir.⁹⁰ Bu sayede İran ve Kızılırmak'a kadar uzanan doğu Anadolu bölgesi Pers hâkimiyetine girmiştir.⁹¹ Bu başarısını takip eden üç yıl içerisinde Ahamendî ailesinin büyükleri tarafından Koreş'e Pers kralı unvanı verilmiştir.⁹² Bu olay, aynı zamanda dünya tarihinde yeni bir dönemin de başlangıcı olmuştur.⁹³

Medya krallığının yıkılışından sonra, Koreş'in karşısında Babil ve Lidya krallıkları kalmıştır. Bu dönemde Babil krallığında din adamlarıyla askeri komutanlar arasında yaşanan rekabet yüzünden sık sık krallar değişiyordu. Lidya krallığı ise Babil'e göre daha iyi bir durumdaydı. Koreş, Babil

⁸³ Netzer, "Ezrâ-Nâma", 131.

⁸⁴ Alford, 168.

⁸⁵ Ben-Gurion, 129; Kuhrt, 85.

⁸⁶ Kuhrt, 83.

⁸⁷ Ephraim Stern, "The Persian Empire and the Political and Social History of Palestine in the Persian Period", *The Cambridge History of Judaism/Introduction; The Persian Period*, (ed. W. D. Davies-Louis Finkelstein), I, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, s. 70.

⁸⁸ Bazı kaynaklara göre, Koreş'in annesi Mandana, Medya kralı Astyages'in kızıdır. Dolayısıyla Astyages, Koreş'in anne tarafından büyük babası olmaktadır. Bkz. Abbott, 19; Ben-Gurion, 129.

⁸⁹ Hagmatana (Ecbatana; günümüzde Hemedan) olarak isimlendirilen şehir, eski Medya krallığının başkentidir. I. Darius döneminden itibaren Pers krallarının yazlık dinlenme yeri olarak kullanılmıştır. Hagmatana, *Ezra 6/2*'de Akmeta olarak geçmekte ve Koreş'in Yahudilerin Kudüs'e dönüp mabedi inşa etmelerine izin verdiği belgenin burada bulunduğu belirtilmektedir. Bkz. De Blois-Van Der Spek, 40; Elias J. Bickerman, "Persia", *Encyclopaedia Judaica*, CD Edition; Walter Joseph Fischel, "Hamadan", *EJ*, CD Edition; Garthwaite, 23; Edwin M. Yamauchi, "The Exilic and Postexilic Periods: Current Developments", *Giving the Sense: Understanding and Using Old Testament Historical Texts*, (ed. Michael A. Grisanti, David M Howard), Kregel Publications, America, 2003, s. 205.

⁹⁰ Kenneth G. Hoglund, "Cyrus", *Eerdmans Dictionary of the Bible*, (Ed. David Noel Freedman, Astrid B Beck, Allen C Myers), Wm. B. Eerdmans Publishing, Michigan, 2000, s. 306; Alford, 168; De Blois-Van Der Spek, 42; Bickerman, "Persia", *EJ*, CD Edition; J. Maxwell Miller-John Haralson Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, The Westminster Press, Philadelphia, 1986, s. 438-439; John Bright, *A History of Israel*, SCM Press, London, 1962, s. 335; Winton Thomas, "The Sixth Century BC: A Creative Epoch in the History of Israel", *Journal of Semitic Studies*, 6 (1961), s. 42.

⁹¹ M. Şemseddin Günaltay, *Yakın Şark (Perslerden Romalılara Kadar)*, IV, TTK, Ankara, 1951, s. 4-5; M. Dandamayev, "The Diaspora/Babylonia in The Persian Age", *The Cambridge History of Judaism/ Introduction; The Persian Period*, (ed. W. D. Davies-Louis Finkelstein), I, (I-III), Cambridge University Press, Cambridge, 1991, s. 326.

⁹² Alford, 168.

⁹³ Thomas, 42.

kralı Nabonidus ile saldırmazlık anlaşması yaparak kuzey batıya yönelmiş ve Lidya'ya saldırmıştır. MÖ 546 yılında Lidya'nın başkenti Sardes'i ele geçirmiş ve Lidya krallığına son vermiştir. Asya'da geniş bir alanı topraklarına katıp bölgedeki bütün Yunan kolonilerini egemenliği altına almıştır.⁹⁴

Koreş, Lidya krallığına son verdikten sonra Babil'e yönelmiştir. Babil kralı Nabonidus, devlet yönetimini oğlu Belşezar'a bırakıp Arabistan'a on yıl süren bir sefere çıktığı için Pers ordusu Babil'e saldırdığında ülkede bile değildir. Koreş'in daha önce ele geçirdiği yerlerdeki halka gösterdiği hoşgörü ve iyi muamele Babil'e kadar ulaşmıştır. Bu sebeple Koreş'in ordusu Babil'e saldırdığında fazla bir direnişle karşılaşmamıştır.⁹⁵ Hatta krallarının dinî sapkınlıkları sebebiyle,⁹⁶ bizzat Babilli kâhinler, şehrin kapılarını Pers ordusuna açmışlar ve Koreş'in şehre gelişini sevinçle karşılamışlardır.⁹⁷

Babil, MÖ 539 yılında Perslilerin eline geçmiş⁹⁸ ve böylece on birinci Babil hanedanlığı sona ermiştir.⁹⁹ Koreş döneminde, Mısır hariç, Yakın Doğu'nun tamamı Pers hâkimiyetine girmiştir.¹⁰⁰ Koreş'in bundan sonraki hedefi Orta Asya olmuştur. Koreş, Hindistan sınırlarında bulunan Doğu Pers kabilelerinden birisiyle girdiği savaşta, MÖ 529'da öldürülmüştür.¹⁰¹

Monoteist ve Zerdüştî¹⁰² olan Koreş, askeri başarılarının yanında, uyguladığı başarılı devlet yönetimi ve siyasetiyle de dikkat çekmektedir. O, Babil'i ele geçirdikten sonra, herkesin barış içinde yaşayacağını ilan etmiş, Asur ve Babillilerin yıkıcı ve zalimane tutumlarının aksine, politik özgürlük ve dinî hoşgörü siyaseti sayesinde herkesin hoşnutluğunu kazanmıştır. Bu sayede, ülkede başarılı bir yönetim sergilemiştir.¹⁰³ Babil krallarının bu olumsuz imajına karşın Koreş, ele geçirdiği yerlerde bütün dinlerin koruyucusu olduğunu ileri sürmüştü, Babilliler de dâhil bütün milletlerin dini inançlarına, tanrılarına ve geleneklerine saygı göstermiş,¹⁰⁴ halka iyilikle muamele etmiştir. Sürgünde olanların anayurtlarına dönmelerine izin verirken, onlara kendilerini yönetme hakkı vermiştir. Bu siyaseti ona antik dünyada

⁹⁴ Høglund, "Cyrus", 306; De Blois-Van Der Spek, 42; Rappaport, "Cyrus", EJ, CD Edition; Günaltay, Yakın Şark, IV/5-7; F. Charles Fensham, *The Books of Ezra and Nehemiah*, Wm. B. Eerdmans Publishing, Michigan, 1994, s. 42; Ben-Gurion, 130; Bright, 335.

⁹⁵ Høglund, "Cyrus", 306; Alford, 169; De Blois-Van Der Spek, 40-42; Fensham, 42; Günaltay, *Yakın Şark*, IV/8; Miller-Hayes, 439; Sack, 9.

⁹⁶ Ben-Gurion, 130.

⁹⁷ Thomas L. Thompson, "The Exile in History and Myth: A Response to Hans Barstad", *Leading Captivity Captive/The Exile as History and Ideology*, (ed. Lester L. Grabbe), Sheffield Academic Press, England, 1998, s. 104; Pfeiffer, 103; Dandamayev, 327.

⁹⁸ George Cameron, "Cyrus the 'Father' and Babylonia", *Acta Iranica*, Volume I, Leiden, 1974, s. 46.

⁹⁹ Alford, 169; De Blois-Van Der Spek, 42; Miller-Hayes, 439; Lawrence H. Schiffman, *From Text to Tradition, a History of Judaism in Second Temple and Rabbinic Times*, Ktav Publishing House, America, 1991, s. 33.

¹⁰⁰ Høglund, "Cyrus", 306.

¹⁰¹ Ben-Gurion, 129; Kuhrt, 85.

¹⁰² Bazı araştırmacılar, Koreş'in, halkın dini olan Zerdüştîliği kabulünün Babil'i ele geçirmesinden sonra olduğunu iddia ederler. (Bkz. Max L. Margolis-Alexander Marx, *A History of The Jewish People*, Meridian Books, Philadelphia, 1962, s. 117). Koreş de dâhil Pers kralları başka din ve kültürlerle saygı gösterirken, kendi tanrılarına ibadete devam etmişlerdir. Pers peygamber Zerdüşt'ün büyük bir etkisi olmuştur. Ancak Pers krallarının Zerdüşt'ün takipçileri arasında olup olmadıkları bilinmemektedir. Bkz. De Blois-Van Der Spek, 44.

¹⁰³ Kuhrt, 84; Pfeiffer, 103; Dandamayev, 327.

¹⁰⁴ De Blois-Van Der Spek, 42; Alford, 169.

iyi bir itibar kazandırmış, bölgedeki pek çok kavmi kendisine bağlamıştır. Aynı zamanda onun bu siyaseti sayesinde antik çağda yeni bir dönem başlamıştır. Özellikle Asur ve Babil hâkimiyetini görmüş milletler Koreş'i âdete bir kurtarıcı olarak görmüşlerdir.¹⁰⁵ Ortaya koyduğu yönetim anlayışı sayesinde, imparatorluğu döneminde, geniş Pers imparatorluğu sınırları içerisinde önemli bir isyan ve ayaklanma yaşanmamıştır.¹⁰⁶

Bazı milletler, Koreş'in kendi tanrıları tarafından seçildiğini ve kendi dinlerine geçtiğini iddia etmişlerdir.¹⁰⁷ Bunu iddia edenlerin başında Babililer ve Yahudiler gelmektedir. Fakat genel kabul, Koreş'in başka bir dine geçmediği, diğer dinlere eşit mesafede durduğu yönündedir.¹⁰⁸ Yahudi kaynaklarında, Koreş'in Yahudi mabedini inşa etme kararının Yahve'nin emriyle olduğu söylenirken,¹⁰⁹ Cyrus Cylinder isimli tablette, onun mabetleri inşa etme düşüncesinin, Babil tanrısı Marduk'un direktifiyle olduğu belirtilmektedir.¹¹⁰ Araştırmacılar, Koreş'in Yahudileri serbest bırakmasının, mabedin kutsal eşyalarını iade etmesinin, mabedin ve Kudüs şehrinin imarına yardımcı olmasının Yahudilere yönelik bir imtiyaz olmayıp, onun yönetim anlayışının ve uyguladığı siyasetin bir sonucu olduğu görüşündedirler. Koreş, bu siyasetine uygun olarak Babil tanrılarına ait tapınakları da restore ettirmiş ve yeni tapınaklar yaptırmıştır. Yahudiler karşı gösterdiği bu tolerans,¹¹¹ Babililere ve diğer milletlere gösterilen hoşgörünün bir benzeri olmuştur.¹¹² Onlar, Koreş'in diğer dinlere karşı gösterdiği bu saygıyı onun liberal siyasetinin bir göstergesi olarak yorumlamışlardır.¹¹³

Koreş ölümünden sonra farklı din ve kültürden insanlar tarafından, uyguladığı siyaseti ve askerî başarıları sebebiyle, ideal bir lider ve efsane bir kahraman olarak telakki edilmiştir. Fakat bu kaynaklarda Koreş'le ilgili anlatılanların pek çoğunun tarihsel gerçeklerle örtüşmediği söylenmektedir. Bunun sebebi ise farklı toplulukların Koreş'i, kendi dinî ve kültürel geleneklerinin bir parçası olarak görme eğiliminden kaynaklanmaktadır.¹¹⁴

¹⁰⁵ Stern, I/70; Thompson, 104; Pfeiffer, 103; David Aberbach, *Imperialism and Biblical Prophecy 750-500 BC*, Routledge, London and New York, 1993, s. 91; Miller-Hayes, 440.

¹⁰⁶ Günaltay, *Yakın Şark*, IV/8-9.

¹⁰⁷ Kuhrt, 83-88.

¹⁰⁸ Rappaport, "Cyrus", *EJ*, CD Edition.

¹⁰⁹ Bkz. *Ezra* 1/1-2; *Krş. Ezra* 6/3-5.

¹¹⁰ Babil'de 1879'da bulunan ve Cyrus Cylinder ismi verilen kil tablette, Koreş'in Babil'i Tanrı Marduk'un yardımıyla fethettiği, inançları yeniden dirilttiği ve sürgündekilerin ülkelerine dönmelerine izin verdiği anlatılmaktadır. Yine burada Koreş'in kral olarak seçilmesiyle ilgili olarak, Babil tanrısı Marduk'un, Harran'ın ay tanrısı Sin'e ibadet eden Nobanidus'a kızdığı, bu nedenle âdil bir kral bulmak için bütün ülkelere baktığı, sonra Ansan kralı(Ansan Perslilerin ülkesi, şiirsel kullanımı Ansan'dır) Koreş'in ismini bütün dünyanın kralı olarak ilan ettiği söylenmektedir. Koreş'in de, kendisine Babil'i fethinde yardımcı olan Marduk'un isteği üzerine insanlara adaletle davrandığı, daha önce farklı bölgelerden getirilen tanrıların ait oldukları yerlere dönmelerine ve oralara yerleşmelerine izin verdiği (*Krş. II. Tarihler* 36/22-23; *Ezra* 1/1-2) belirtilmektedir. Bkz. Kuhrt, 83-97; De Blois-Van Der Spek, 40; Porten, "Exile, Babylonian", *EJ*, CD Edition.

¹¹¹ Bkz. *Ezra* 1/2-4; *II. Tarihler* 36/23.

¹¹² Rappaport, "Cyrus", *EJ*, CD Edition.

¹¹³ Bob Becking, "Ezra's Re-enactment of the Exile"; *Leading Captivity Captive/ 'The Exile' as History and Ideology*, (ed. Lester L. Grabbe), Sheffield Academic Press, England, 1998, s. 44; Alford, 169.

¹¹⁴ Hoglund, "Cyrus", 306.

Yunanlı tarihçi Heredot'un, Koreş'ten cesur, asil ve sertlikten uzak birisi olarak söz ettikten sonra, Perslilerin onu "Baba" olarak gördüklerini söylediği nakledilmektedir. Aynı şekilde MÖ 4. yüzyıl yazarlarından Xenophon'un "Kyropaideia" (Koreş'in Eğitimi) isimli tarihsel romanında, Koreş'i ideal bir kral ve bütün ahlakî değerlerin numunesi olarak gösterdiği belirtilmektedir.¹¹⁵ Bu romanda onun yaşantısıyla ilgili, bugün Doğu toplumlarında hâlâ yaygın olarak anlatılan pek çok hikâye ve efsanenin yer aldığı söylenmektedir. Yine MÖ 4. yüzyıl yazarlarından Sinik (Cynic) bir filozof olan Antisthenes'in de "Koreş veya Krallığı" üzerine bir diyalog kaleme aldığı belirtilmektedir.¹¹⁶

Koreş'in Yunan literatüründeki bu etkileyici tasvirine benzer ifadeler, Yahudi geleneğinde de karşımıza çıkmaktadır. Özellikle Tanah ve Josephus'da,¹¹⁷ Koreş'ten önemli bir figür olarak bahsedilmekte ve onun hakkında olumlu ve yüceltici ifadeler kullanılmaktadır.¹¹⁸

Koreş'in MÖ 539 yılında Babil'i ele geçirmesinden İskenderin MÖ 332/331'de Sur (Tyre) kentini alıp Ahemeniş krallığına son verişine kadar¹¹⁹ geçen iki yüz yıldan fazla bir süre, Yahuda'daki Yahudi toplumu Pers hâkimiyeti altında kalmıştır. Koreş'in Babil'i ele geçirmesine en çok sevenlerin başında Babil'de sürgünde bulunan Yahudiler olmuştur.¹²⁰ Onların Perslilerin başarılı olmasına ve Babil'i ele geçirmesine sevinmeleri boşuna değildi. Çünkü Pers döneminde, Yahudi tarihi açısından çok önemli gelişmeler yaşanmıştır. Babil'de sürgünde bulunan Yahudiler Yahuda'ya dönmüş, mabet yeniden inşa edilmiş, sürgünden dönen Yahudi iki lider, Ezra ve Nehemya, Yahudilik'te çok önemli reformlar yapmışlardır.¹²¹

Bu olumlu gelişmelerin mimarı olarak kabul edilen Koreş'e, Yahudi tarihinde ve literatüründe çok özel bir yer verilmiştir. Asur ve Babil kralları hakkındaki lanetler ve bedduaların yer aldığı Tanah'ta, o yüceltilmiş ve ondan övgüyle söz edilmiştir. Yahudi kaynaklarında başka hiçbir yabancı kral onun kadar övülmemiştir.¹²²

Tanah'ta Koreş'le ilgili bilgilerin kaynağı, İkinci İşaya, II. Tarihler (36/22-23 arası), Ezra, Yeremya ve Daniel kitaplarıdır. Ayrıca Talmud ve Midraş'ta da değişik vesilelerle Koreş'e yer verilmektedir.¹²³

Daniel kitabı hariç¹²⁴ Koreş'ten söz eden Tanah kitaplarında genel olarak ondan, İsrail'i korumak ve belli bir misyonu yerine getirmek için Yahve tarafından seçilmiş bir kimse olarak söz edilir.¹²⁵ Yahve tarafından

¹¹⁵ Bkz. Kuhrt, 83.

¹¹⁶ Ben-Gurion, 128-129.

¹¹⁷ Josephus, *Antiquities*, XI. i.1-3.

¹¹⁸ Kuhrt, 83.

¹¹⁹ Garthwaite, 22-23.

¹²⁰ De Blois-Van Der Spek, 42; Miller-Hayes, 437.

¹²¹ Miller-Hayes, 437.

¹²² Ben-Gurion, 127.

¹²³ Netzer, "Some Notes...", 35.

¹²⁴ Daniel kitabında Koreş hakkında çok fazla bilgi yer almamaktadır. Koreş'in ismi sadece üç yerde geçmektedir (*Daniel* 1/21; 6/28 ve 10/1.) ve buralarda da Daniel'in işleriyle ilgili tarih belirtmek için yer almaktadır.

¹²⁵ Bkz. *İşaya* 45/1-13.

Koreş'e verilen görev, sürgündekilerin Filistin'e dönmelerine ve mabedi yeniden inşa etmelerine izin veren bir ferman yayınlamasıdır.¹²⁶ Bu kitaplarda, özellikle de İkinci İşaya'da yer alan Koreş tavsiri, asırlarca Yahudi düşüncesinde etkili olduğu,¹²⁷ bunun bir yansıması olarak da Tanah'ın hiçbir yerinde Perslilere karşı açıktan bir muhalefetin yer almadığı söylenmektedir.¹²⁸

İkinci İşaya'da, Yahve'nin Koreş'i milletlere baş eğdirmek için kuzeyden¹²⁹ ayağa kaldırdığı, o kendisini tanımazken elinden tuttuğu¹³⁰ ve ona güvendiği anlatılır.¹³¹ Ayrıca bu kitabın farklı yerlerinde, isim vermeden Koreş'ten ve Yahve'nin ona yaptığı yardımlardan söz edilir.¹³² Bunun karşılığı olarak Koreş'in de, Yahve'nin bütün amaçlarını gerçekleştirecek kılavuzu¹³³ olarak nitelendirilmektedir.¹³⁴ Bu amaçların başında, Kudüs ve mabedin yeniden inşası ile sürgündekileri karşılıksız salıverilmesi gelir.¹³⁵

İkinci İşaya'da Koreş hakkında, Yahudi kralları için kullanılan ideal kral tasviri yapılmıştır.¹³⁶ Koreş'le ilgili en önemli ve en tartışmalı ifadeler, onun Yahve'nin "kulu",¹³⁷ "çobanı"¹³⁸ ve "mesihi"¹³⁹ olduğunun söylenme-

¹²⁶ Bkz. *II. Tarihler* 36/22-23; *Ezra* 1/2-4.

¹²⁷ Netzer, "Some Notes...", 35.

¹²⁸ Jacob M. Myers, *Ezra-Nehemiah*, Doubleday, New York, 1964, s. xxv. Örneğin, Yeremya kitabında, Babil'in düşeceği öngörüsünde bulunulurken (Bkz. *Yeremya* 50, 51), Babililileri yenen kişi, Yahve'nin "topuzu ve cenk silahları" (Bkz. *Yeremya* 51/20) olarak nitelendirilmektedir. Bu kehanetin Perslilerin Babil'i ele geçirmesiyle gerçekleştiği, Yahve'nin "topuzum ve cenk silahlarım" olarak sözünü ettiği kişinin de Pers kralı Koreş olduğu iddia edilmektedir. Bkz. Aberbach, *Imperialism...*, s. 90.

¹²⁹ Bkz. *İşaya* 41/25'de kuzeyden denilirken, 41/2'de doğudan olduğu söylenmektedir.

¹³⁰ Koreş'e ait bir tablette "Cyrus Cylinder", benzer ifadenin kullanıldığı, ancak orada Koreş'e yardım edenin Marduk olduğu belirtilmektedir. Bkz. Kuhrt, 83-97; Alford, 173.

¹³¹ Bkz. *İşaya* 45/1-6. *İşaya* 41/1-7. cümlelerin Koreş'le Babil kralı Nobanidus arasındaki savaşın başladığı MÖ 545 yılına denk geldiği söylenmektedir. Bu savaşın akıbeti konusunda endişe duyan Yahudilere, Koreş'in Yahve tarafından desteklediği yönünde teselli verilmektedir. Talmud yazarlarından bazılarının bu cümlelerin Koreş'e değil, Tekvin 14'de yer alan İbrahim'in kralları yenmesi ve putları parçalamasına işaret olarak yorumladıkları belirtilmektedir. Ancak genel kanaat, 41/25'deki "şimalden birini ayağa kaldırdım..." cümlesinden hareketle bunun Koreş'e işaret ettiği yönündedir. Bkz. Netzer, "Some Notes...", 36-37.

¹³² Bkz. *İşaya* 41/2, 25; 46/11.

¹³³ Bkz. *İşaya* 44/28.

¹³⁴ Kenichi Kida, "The Sovereignty of God and The Destiny of the Nations in the Prophecies of Amos, Isaiah and Jeremiah", *Konsequente Traditionsgeschichte: Festschrift für Klaus Baltzer zu seinem 65. Geburtstag*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Göttingen, 1993, s. 172.

¹³⁵ Bkz. *İşaya* 44/28; 45/1-13.

¹³⁶ Johannes Tromp, "The Davidic Messiah in Jewish Eschatology of the First Century BCE", *Restoration: Old Testament, Jewish, and Christian Perspectives*, (ed. James M. Scott), Brill, Leiden, 2001, s. 191-192.

¹³⁷ "İşte kendisine destek olduğum kulum; canımın kendisinden razı olduğu seçme kulum, milletler için hakkı meydana çıkaracaktır." (Bkz. *İşaya* 42/1). *İşaya* 42/1'de yer alan "kulum" ve "seçme kulum" nitelendirmelerinin kime işaret ettiği konusunda farklı görüşler vardır. Bazıları bu ifadenin Tanah'ta, genellikle dindar İsraililer veya gelecek mesih kral için kullanılmasından hareketle, peygambere işaret olduğunu iddia etmişlerdir. Bazıları ise peygamberin Koreş'ten dürüst bir kral olarak bahsetmesinden hareketle, burada söz konusu olan kişinin Koreş olduğunu söylemişlerdir. Bkz. Netzer, "Some Notes...", 37.

¹³⁸ Bkz. *İşaya* 44/28; 45/1; Krş. Josephus, *Antiquities*, XI. v-vi. Josephus'un eserlerini İngilizce'ye tercüme eden William Whiston, *İşaya*'daki ifadeye paralel olarak, Xenophon'ın da Koreş için "Tanrı'nın Çobanı" ifadesini kullandığını belirtmektedir. (Bkz. *The Works of Flavius Josephus*, (translated by William Whiston), T. Nelson and Sons, Paternoster Row., London, 1886, s. 290.). Bazı araştırmacılar ise "coban" ifadesinin, bu bölgenin tamamında krallar ve

sidir. Buradan da anlaşıldığı üzere, Perslileri Yahudilerden daha fazla gayretle destekleyenler yoktur.¹⁴⁰ İkinci İşaya'da, Koreş hakkındaki şu övgü dolu sözler bunun birer delilidir: "Koreş için, çobanımdır ve bütün muradımı yerine getirecektir...diyen Rab benim"¹⁴¹ "Önümde milletlere baş eğdirmek ve kralların belini gevşetmek ve kapılar kapanmasın diye önünde kapı kanatlarını açmak için elini tuttuğu Koreş'e, **mesihine**, Rab şöyle diyor..."¹⁴²

Koreş'e mesih unvanının, Yahve'nin isteği doğrultusunda Yahudilerin esaretten kurtuluşunu gerçekleştirmek için gönderilmiş olması dolayısıyla verildiği söylenmektedir. Koreş'in tüm zaferlerinin, kendisi onu tanımasa da, Yahve için olduğu,¹⁴³ başarılarının, Yahve'nin planının bir parçası olduğu belirtilmektedir.¹⁴⁴ David Ben-Gurion, İşaya'da geçen "mesih" nitelemesinin, dünyanın ve İsrail'in kurtarıcısı değil, "bir kimsenin kral olmak için meshedilmesi" anlamında anlaşılması gerektiğini söylemektedir.¹⁴⁵ Encyclopedia Judaica'nın "Cyrus" maddesini yazan Uriel Rappaport ise, Koreş'in, Yahve'nin isteği doğrultusunda Yahudilerin esaretten kurtuluşunu gerçekleştiren sadece bir aracı olduğunu, İşaya'da "mesih" ve "çoban" nitelemesinden başka abartılı bir ifadenin yer almadığını ileri sürmektedir.¹⁴⁶

Bazı araştırmacılar, İşaya kitabında geçen Koreş'in Yahve tarafından desteklendiği ve Babil'i ele geçirmesinde Yahve'nin yardım ettiği şeklindeki ifadelerin, Babillilerin Koreş'in seçilmesinde, zafer ve başarılarında tanrı Marduk'un etkisinin olduğu iddialarına¹⁴⁷ bir cevap olarak yazıldığını iddia etmektedirler. Burada peygamberin, Koreş'in kral olarak seçilmesi ve Babil'i ele geçirmesinde Marduk'un değil, Yahve'nin sayesinde¹⁴⁸ olduğunu ispata çalıştığı söylenmektedir.¹⁴⁹

II. Tarihlerin sonunda¹⁵⁰ ve Ezra kitabının başında, Koreş'in Yahudi tarihindeki rolüyle ilgili olumlu bir değerlendirme yer almaktadır. Bu kitaplarda, Pers kralı¹⁵¹ Koreş'in Babil'i ele geçirmesi, sürgündeki Yahudilerin

liderler için yaygın olarak kullanıldığını (*Hezekiel 34; II. Samuel 5/2; 7/7*) belirtmektedir. Bkz. Tromp, 192.

¹³⁹ Bkz. *İşaya 44/28*. Babil'de sürgünde bulunan pek çok Yahudinin de Koreş'i kurtarıcı bir mesih olarak gördüğü belirtilmektedir. Bkz. Stern, 1/70; Aberbach, *Imperialism...*, s. 92.

¹⁴⁰ Myers, xxv.

¹⁴¹ Bkz. *İşaya 44/28*

¹⁴² Bkz. *İşaya 45/1*

¹⁴³ Bkz. *İşaya 45/4*.

¹⁴⁴ Myers, xxv.

¹⁴⁵ Ben-Gurion, 131.

¹⁴⁶ Rappaport, "Cyrus", *EJ*, CD Edition.

¹⁴⁷ Kuhrt, 83-97; De Blois-Van Der Spek, 40; Porten, "Exile, Babylonian", *EJ*, CD Edition.

¹⁴⁸ Bkz. *İşaya 42/1, 6*.

¹⁴⁹ Netzer, "Some Notes...", 40.

¹⁵⁰ II. Tarihler kitabı, aynı zamanda İbrani Tanah'ın da son kitabı olması ve son cümlelerinin kral Koreş'ten ve Yahudilere verdiği dönüş izninden bahsetmesi yönüyle de önemlidir. Bkz. *II. Tarihler 36/22-23*. Bkz. Ben-Gurion, 127.

¹⁵¹ Ezra kitabında Koreş'ten "Pers kralı" (*Ezra 1/8; 3/7; 4/3 vd*) olarak söz ederken, Ezra 5/13'de Nebukadnezzar'ın halefi olarak "Babil kralı" şeklinde geçmektedir. Ayrıca Nehemya kitabında da, kral Artahşaşa için "Babil kralı" (*Nehemya 13/6*) denildiği dikkat çekmektedir. Bkz. Elias J. Bickerman, "The Edict of Cyrus in Ezra 1", *Journal of Biblical Literature*, 65 (1946), s. 256-257.

kurtuluşunun ve Filistin'e dönüşlerinin başlangıcı ve sebebi olarak değerlendirilmektedir.¹⁵² Bu kitaplarda, Koreş'in Yahudilere dönüş izni vermesi ve bu nedenle bir ferman yayınlamasını için Yahve'nin "*Koreş'in ruhunu uyandırdığı*" belirtilmektedir.¹⁵³

Ezra kitabına göre Koreş, yeryüzündeki krallıkları yönetmek ve özellikle de Kudüs'te Yahve'nin mabedini inşa etmek üzere Yahve'den yetki almıştır.¹⁵⁴ Koreş, peygamber Yeremya'nın da öngöründe bulunduğu gibi, Yahve'nin vaadini yerine getirmekten¹⁵⁵ başka bir şey yapmamıştır.¹⁵⁶ Bu bakış açısına göre, Koreş'in çalışması, tamamen ilahi hükümle idare edilmekte, politik işleri ise Yahve'ye atfedilmektedir.

Bu kitapların dışında Koreş, Tanah'ta önemli bir figür olarak yer almazken,¹⁵⁷ rabbinik kaynaklarda zaman zaman ondan söz edilmektedir. Bir yerde, Koreş'in ismindeki harflerin yerleri değiştirilerek Kaşher, yani değerli anlamı verilirken,¹⁵⁸ başka bir yerde ondan "çok dürüst bir kral" olarak bahsedilmektedir.¹⁵⁹ Ayrıca Koreş'in Yafes'in neslinden olduğu,¹⁶⁰ Yahudi mabedinin yıkılması hikâyesini dinleyince ağladığı,¹⁶¹ kral Darius'la birlikte Babililere karşı intikamının aracı olarak Yahve tarafından seçildiği iddia edilmektedir.¹⁶²

Tanah'ta, mabedin yapımıyla ilgili Tanah'ta bulunmayan bir ayrıntıya yer verilmektedir. Koreş, Yahudilere mabedin yeniden yapılmasına izin vermesine rağmen, yapımında sadece ağaç kullanılmasını istemiştir. Bu sayede, Yahudiler kendisine isyan ettiklerinde mabedi kolayca ateşe verebilecektir.¹⁶³ Ayrıca Koreş'in, Yahudilere dönüş izni verdikten sonra, onla-

¹⁵² Garthwaite, 27.

¹⁵³ Bkz. *II. Tarihler* 36/22; *Ezra* 1/1. Koreş için kullanılan "*ruhunu uyandırma*" ifadesinin benzerlerine Tanah'ın değişik yerlerinde rastlanılmaktadır. Tanah'ta bu ifade, Yahudi liderler ve Yahudi halkı için olduğu kadar, yabancı milletler ve yabancı krallar için de kullanılmaktadır. "Yahuda valisi Şealtiel oğlu Zerubbabel'in ruhunu ve büyük kahin Yehotsadak'ın oğlu Yeşu'nun ruhunu ve kavmin bütün bakiyesinin ruhunu Rab uyandırdı" (*Hagay* 1/14); "Rab, Medler krallarının ruhunu uyandırdı" (*Yeremya* 51/11); "İsrail'in Allah'ı Aşur kralı Pul'un ruhunu ve Aşur kralı Tilgat-pilneser'in ruhunu uyandırdı.." (*I. Tarihler* 5/26); "Rab Yehoram'a karşı Filistilerin ve Habeşlerin yan tarafında olan Arapların ruhunu uyandırdı" (Bkz. *II. Tarihler* 21/16).

¹⁵⁴ Bazı araştırmacılar, Ezra kitabında Koreş'le ilgili olumlu ifadelerden yola çıkarak, bir yabancıdan iyi bir şey gelebilir mi? Yahve kutsal mabedini inşa etmesi için nasıl kutsal olmayan bir yabancıya izin verebilir? Kral Koreş, mabedi yapmak için ilahî emir almış olan kral Süleyman'la karşılaştırılabilir mi? gibi sorular sormuşlardır. Usue, Ezra kitabının yabancı bir kral olan Koreş'i Yahve'nin aracı olarak tanıtılarak başlanmasını (*Ezra* 1/1-11; krş. *İşaya* 44/28-45/1, 13), kapsayıcı bir yaklaşım olduğu ve bu bakış açısıyla kaleme alındığını söylemektedir. Bkz. Emmanuel Ordue Usue, *The Place of Non-Jewish/Foreigners in the Early Post-Exilic Jewish Community in Ezra and Nehemiah*, University of Pretoria, Pretoria, 2004, (Master Tezi), s:98-100.

¹⁵⁵ Bkz. *Ezra* 1/1; krş. *Yeremya* 125/11-12; 27/22; 29/10; 51/1-12.

¹⁵⁶ Usue, 98-100.

¹⁵⁷ Hoglund, "Cyrus", 306.

¹⁵⁸ Bkz. TB, Roş Haşana, 3b. Ayrıca bkz. Editorial Staff, "Cyrus, in the Aggadah", *Encyclopaedia Judaica*, CD Edition; Netzer, "Some Notes...", 42.

¹⁵⁹ Michael L. Rodkinson, *Babylonian Talmud*, Kessinger Publishing, 2004, s. 243.

¹⁶⁰ ES, "Cyrus...", *EJ*, CD Edition.

¹⁶¹ Netzer, "Some Notes...", 42.

¹⁶² ES, "Cyrus...", *EJ*, CD Edition.

¹⁶³ Bkz. TB, Roş Haşana, 3b-4a.

rın ayrılmasıyla Babil şehirlerinin boşalacağını fark edince, Yahudilerin şehri terketmelerini yasakladığı belirtilmektedir.¹⁶⁴

Rabbînik kaynaklara göre Koreş, mabedin yapımına izin vermesine rağmen, yapımına onun döneminde başlanmamıştır. Bu sebeple bazı rabbilerin, Koreş'e verilen "mesih" unvanını geri almak istedikleri kaydedilmektedir. Bazı rabbilerin ise, "mesih" kavramının dinî bir anlamı olması sebebiyle, Koreş için kullanılmayacağını düşündükleri belirtilmektedir.¹⁶⁵

Koreş'in Yahudilere gösterdiği iyiliği karşılıksız bırakmayan Yahudi liderler, Pers yetkililerine hitaplarında, kendi Tanrılarını neredeyse Perslilerin Ahuramazda'sıyla aynileştirerek "Göklerin Allahı"¹⁶⁶ olarak isimlendirdikleri görülmektedir. Filistin'deki ve imparatorluğun diğer yerlerindeki Yahudiler, "kralın ve oğullarının sağlığı" için dua etmişlerdir.¹⁶⁷ Hâlbuki Koreş, dönüş fermanı yayınlamakla Yahudilere herhangi bir özel ihanda bulunmamıştır. Yahudilere verilen bu fermanın benzeri başka milletlere de verilmiştir. Koreş bununla kendisinin Filistin'de Yahve'nin bir vekili olarak görülmeyi arzulamıştır.¹⁶⁸

Koreş'in Hıristiyan düşüncesinde de önemli bir yeri olmuştur. Henüz baskısı yapılmayıp, el yazması olarak bulunan "Pers Krallarının Tarihi" isimli eserde Koreş'e önemli bir yer ayrıldığı ve değer verildiği belirtilmektedir. Bu kitapta Koreş'in "doğru bilgi" ve "saf inanç" sahibi olmakla tanımlandığı anlatılmaktadır. Bu ifadelerin Kilise dogması olarak kabul edildiği ve sonuç olarak Koreş'e Kutsal Ruh'un verilmiş olabileceğini söyleyen olmuştur.¹⁶⁹ Bazı Kutsal Kitap yorumlarında Koreş'in ismine özel bir değer verildiği belirtilmektedir. Ayrıca bu kitapta Medya kralı Astyages'e söylenen "Koreş'e karşı bir savaş, Tanrı'ya karşı bir savaştır" denildiği belirtilmektedir. Hıristiyanların Koreş'le ilgili değerlendirmelerinde, Tanah'tan alıntılar yapıldığı, bu amaçla en çok İşaya kitabının 44 ve 45. babları kullanıldığı belirtilmektedir. "Pers Krallarının Tarihi" kitabının Koreş'in tarihi bölümünde, İkinci İşaya kitabından alıntı yapılarak, Koreş'e, isminin doğumundan 130 sene önce kutsal Ruh tarafından verildiğinin anlatıldığı söylenmektedir. Yazarın burada, isimleri bizzat Tanrı tarafından verilen yedi kişiden¹⁷⁰ birisi olarak Koreş'i de saydığı ve bu şekilde onun eski bir rabbi geleneği-

¹⁶⁴ ES, "Cyrus...", EJ, CD Edition.

¹⁶⁵ Netzer, "Some Notes...", 42.

¹⁶⁶ Bkz. Ezra 1/2; 5/11. Tanah'ta Yahve için kullanılan "Göklerin Allah'ı" ifadesi, Daniel kitabında (Aramca versiyonunda on iki kez); Ezra 1/2; Nehemya 1/4-5, 2/4, 20; II. Tarihler 36/23; Mezmurlar 136/26; Yunus 1/9 ve Tekvin 24/3, 7'de ve apokrif Yudit kitabının 5/8, 6/19 ve 11/17. cümlelerinde geçmektedir. Kavramın geçtiği kitapların yazıldığı tarihlerden hareketle, Yahudilerin sürgün döneminde geliştirdikleri anlaşılabilir "Göklerin Allah'ı" ifadesinin ilk kez Pers hâkimiyeti döneminde görüldüğü ve sonraları sıkça kullanıldığı belirtilmektedir. Bkz. Daniel R. Schwartz, *Studies in the Jewish Background of Christianity*, J.C.B. Tübingen, Mohr, 1992, s. 7.

¹⁶⁷ Bkz. Ezra 6/10.

¹⁶⁸ Bickerman, "The Edict of Cyrus in Ezra 1", 262-264; Salo Wittmayer Baron, *A Social and Religious History of The Jews*, I, Columbia University Press, New York, 1952, s. 354; Ben-Gurion, 127; Becking, 44.

¹⁶⁹ Jonsson, 54.

¹⁷⁰ İsimleri Tanrı'nın verdiği yedi kişi şunlardır: İsmail, İshak, Samson, Koreş, Kral Yoşya, Vaftizci Yahya ve "Dünya'nın Kurtarıcısı İmanuel (İsa)"dir. Bkz. Jonsson, 55.

nin yöntemini kullandığı iddia edilmektedir. Rabbinik geleneğe de isimleri Tanrı tarafından verilen listeler yer almaktadır.¹⁷¹

Bazı araştırmacılar ise Yahudi kaynaklarında Koreş başta olmak üzere diğer Pers krallarıyla ilgili ifadelerin oldukça abartılı olduğunu ileri sürmektedir. Pers krallarının Yahudilere karşı olumlu tutumlarında, siyasi kaygıların ön planda olduğunu söylemektedirler. Özellikle Ezra ve Nehemya'nın misyonlarının Pers imparatorluğunun Batı'daki ayaklanmalara karşı, bölgedeki askerî varlığını artırma politikası olarak değerlendirilmektedirler.¹⁷²

Sonuç

İsrail tarihi boyunca, Yahudi toplumu üzerinde Nebukadnezar'ın yaptığı etkiye sahip hemen hemen başka hiçbir kimse yok denebilir. Yahudiler onu, Tanrı'nın evinin yıkıcısı ve meşhur Babil Sürgünü'nün mimarı olarak hatırlarlar.¹⁷³ Bazı araştırmacılar, Nebukadnezar'ı büyüten şeyin bizzat Yahudilerin kutsal kitabı olduğunu iddia eder.¹⁷⁴ Nebukadnezar'ın Yahuda ve Kudüs'te yaptıklarından sonra, onun Yahudi geleneğinde Yahve'nin ve onun halkının günahkâr ve azılı bir düşmanı olarak görülmesi normaldir. Ancak, Nebukadnezar'ın, kendi döneminin yasal ve ahlakî fikirleri doğrultusunda Kudüs'e karşı misliyle karşılık verdiği de göz önünde bulundurulmalıdır. Daha önce Asurlular'da olduğu gibi, Babilliler de, âdil ve kutsal kabul ettikleri kralları tarafından idare edilmekteydi ve bu siyasi teolojik dogma, mağlubiyetlerin ilahî cezalandırmalar şeklinde yorumlanmasına sebep olmaktadır.¹⁷⁵ Yahudiler de bu doktrini kabul etmiş ve Nebukadnezar'ı tanrısal gazabın bir aracı olarak görmüşlerdir.¹⁷⁶

Koreş ise uyguladığı başarılı siyaset sayesinde bütün din ve kültürden insanların beğenisini ve takdirini kazanmıştır. Bu takdir, Yahudi literatüründe de yansımaları bulmuştur. Yahudi kaynaklarında onun hakkında olumlu ifadeler kullanılmış ve ondan övgüyle bahsedilmiştir. O, Yahudilerin esaretten kurtuluşunu sağlayan ve bu sayede onların millet olarak yok olmalarının önüne geçen bir kişi olarak görülmüştür. Bu yönü itibarıyla Koreş, başka bir yabancı için kullanılmayan sıfatlarla yüceltilmiştir.

¹⁷¹ Jonsson, 55-56.

¹⁷² Kenneth G. Hoglund, *Achaemenid Imperial Administration in Syria-Palestine and the Missions of Ezra and Nehemiah*, Scholars Press, Atlanta, Georgia, 1992, s. 86-92; Smith-Christopher, 22; Kuhrt, 83-97.

¹⁷³ Henze, 101.

¹⁷⁴ Günaltay'a göre, "Tevrat'ın, Kudüs'ün sukutunu, tarihin en büyük bir hâdisesi, adeta cihanın yıkılışı gibi tasvir etmiş olması, bu maceranın kahramanı olan Nabukodonosor'u (Nebukadnezar) tabiatıyla büyütüştür." Bkz. M. Şemseddin Günaltay, *Yakın Şark (Elam ve Mezopotamya)*, I, TTK, Ankara, 1937, s. 591.

¹⁷⁵ Krş. Yeremya 25, 27; Hezekiel 17/11-16.

¹⁷⁶ Elias Bickerman, "Nebuchadnezzar and Jerusalem", *Studies in Jewish and Christian History*, E. J. Brill, Leiden, 1986, s. 283.

İkinci Mabet Dönemi Yahudiliğine Genel Bir Bakış

Dr. Ali Osman KURT*

Özet

Bu makalede Yahudi tarihinde bir dönüm noktası kabul edilen İkinci Mabet Dönemi başlarında Yahudilik'te görülen değişimler ele alınmıştır. Bu dönem, Yahudilik ve Yahudiler açısından birçok değişim ve dönüşümün yaşandığı bir çağ olmuştur. Bu dönemde yaşanan değişimlerin başında; etnik devamlılığın vurgulanması, kutsal toprak yerine kutsal soyun ön plana çıkması, liderliğin Davut hanedanlığından kâhinlerin eline geçmesi, yeni bir çağın (eskatolojik çağ) başlaması, Tora'nın yazıya geçirilmesi ve İsrail sınırlarının belirlenmesi gelmektedir.

Anahtar Kelimeler: İkinci Mabet Dönemi, Yahudilik, Kudüs, yeniden yapılanma, kâhin, Ezra, Nehemya, mabet, Tevrat.

Abstract

This article deals with the changes occurred in Judaism at the beginning of the Second Temple Period. This period is regarded as the turning point in Judaism in which a lot of changes and transformations took place in Jewish life. The changes included the preservation of ethnic continuity, the rise of the notion of importance of holy race instead of the holy land, the passing of the leadership from Davidic Dynasty into the hands of Priests, the beginning of a new epoch (eschatological era), transforming the Torah into text and the determining of boundary of Israel.

Key Words: Second Temple Period, Judaism, Jerusalem, restoration, priest, Ezra, Nehemiah, temple, Torah.

Giriş

İkinci Mabet Dönemi kavramı, Yahudilerin Babil'den Kudüs'e geldikten sonra, MÖ 516/515'de mabedi yeniden inşa etmeleriyle başlayıp, mabedin Romalılar tarafından MS 70 yılında yıkılışına kadar olan dönemi kapsamaktadır.¹ Kaynaklarda Yahudilerin Babil esareti dönüşü Kudüs şehrinin ve mabedinin yeniden inşa edildiği, dinsel temellere dayalı bir toplumun oluşturulduğu bu dönem için, *Yeniden Yapılanma Dönemi*, *İkinci Ma-*

* Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı (akurt@cumhuriyet.edu.tr).

¹ Elliot N. Dorff-Arthur Rosett, *A Living Tree*, Suny Press, New York, 1988, s. 8; J. Maxwell Miller-John Haralson Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, The Westminster Press, Philadelphia, 1986, s. 437; Paul Johnson, *Yahudi Tarihi*, (çev: Filiz Orman), Pozitif yay., 2000, s. 137. Bazı araştırmacılar İkinci Mabet Dönemini, sürgünden dönüşün başlangıcı olan MÖ 539 tarihiyle başlatmaktadırlar. Bkz. Lester L. Grabbe, *Judaic Religion in the Second Temple Period: Belief and Practice from the Exile to Yavneh*, Routledge, New York, 2000, s. 5.

bet Dönemi, İkinci Yahudi Cumhuriyeti Dönemi veya Ahitler Arası Dönem şeklinde farklı isimlendirmeler yer almaktadır.²

Yahudilerin Babil sürgünü ve sürgün sonrası dönemi de içine alan, MÖ 800 ila MÖ 200 yılları arası dönem, dünya tarihi açısından "Eksen Çağı"³ veya "Yaratıcı Çağ" olarak kabul edilmektedir.⁴ Bu çağın en belirgin özelliği, hemen hemen dünyanın bütün bölgelerinde, son derece önemli ve biçim verici yeni ideolojilerin ortaya çıkmış olmasıdır. Bu dönemde, önde gelen bütün uygarlıklar paralel çizgide gelişme göstermiş, dinî ve felsefî düşünce tarihinde daha önce görülmemiş çok önemli gelişmeler yaşanmıştır. Çin'de Taoculuk ve Konfüçyüslük, Hindistan'da Hindu dinî ve Budacılık, İran'da Zerdüştilik bu dönemde ortaya çıkmıştır.⁵ Aynı şekilde Buda (MÖ 563-483), Konfüçyüs (MÖ 551-478), Lao-tse, Zerdüş ve Mahavira (ö. MÖ 485) gibi dinî liderler; Kapila (muhtemelen MÖ 600), Ksenophanes, Parmanides (MÖ 6. yüzyıl), Empedokles (MÖ 500-430), Gosala (MÖ 535'ler), Pithagoras (MÖ 582-500), Aeschylus (MÖ 525-456), Sokrates (MÖ 469-399) ve Plato (MÖ 427-347) gibi filozoflar bu çağda yaşamışlardır.⁶

Yeni Babil ve Pers imparatorlukları, peş peşe bu yüzyıllarda güçlerinin doruk noktasına çıkmışlardır.⁷ Asur imparatorluğuna son veren Yeni Babil imparatorluğu, bu yüzyılda Pers kralı Koreş'in eliyle, Asur imparatorluğuyla aynı kaderi paylaşmıştır. Pers imparatorluğunun sınırları, Hindistan ve Orta Asya'dan, Mısır ve Balkan Yarımadası'na kadar genişlemiştir. Hint-İran kültürleri başta olmak üzere Mısır, Fenike ve Yunan kültürleri tek bir imparatorluk içerisinde birbiriyle karşılaşmıştır.⁸

Pers imparatorluğunun Batıda gelişmesine paralel olarak, Doğuda da Yunanlılar büyük bir atılım gerçekleştirmişlerdir. Yunanlıların güçlenmesi, Ezra ve Nehemya'nın Kudüs'teki yeniden yapılanma faaliyetleriyle yaklaşık aynı döneme denk düşmektedir. Örneğin, Yunanlı tarihçiler Herodot, Thucydides ve Xenophon ile Sophoclas, Aeschylus ve Euripides, Ezra ve Nehemya'yla yaklaşık çağdaşlardır. Plato, Aristo ve Demosthenes ise Ezra ve Nehemya'dan kısa süre sonra yaşamışlardır.⁹

² Dorff-Rosett, 8.

³ Tamara C. Eskenazi, "Current Perspectives on Ezra-Nehemiah and the Persian Period", *Currents in Research: Biblical Studies 1* (1993), s. 61; Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi/İbrahim'den Günümüze 4000 Yıllık Tanrı Anlayışı*, (çev: Oktay Özel-Hamide Koyukan-Kudret Emiroğlu), Ayraç yay., Ankara, 1998, s. 46.

⁴ Winton Thomas, "The Sixth Century BC: A Creative Epoch in the History of Israel", *Journal of Semitic Studies*, 6 (1961), ss. 33-46; Peter R. Ackroyd, *Exile and Restoration/A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century B.C.*, The Westminster Press, Philadelphia, 1975, ss. 7-12; William M. Schniedewind, *How the Bible Became A Book: The Textualization of Ancient Israel*, Cambridge University Press, America, 2004, s. 140.

⁵ Armstrong, 46-47; Salo Wittmayer Baron, *A Social and Religious History of The Jews*, I, Columbia University Press, New York, 1952, s. 102; Thomas, 46; Joseph Campbell, *Doğu Mitolojisi/Tanrının Maskeleri*, (çev: Kudret Emiroğlu), İmge yay., Ankara, 1998, s. 288.

⁶ Baron, I/102; Ackroyd, 7-8; Charles F. Pfeiffer, *Exile and Return*, Baker Book House, Michigan, 1962, s. 7; Campbell, 293.

⁷ Pfeiffer, 7.

⁸ Baron, I/102.

⁹ Eskenazi, "Current Perspectives...", 61.

MÖ 600 ve 400 arası dönem, Yahudi tarihi açısından da oldukça verimli ve yaratıcı bir çağ olmuştur.¹⁰ Araştırmacılara göre, Babil sürgünü öncesi ve sürgün sonrası İsrail'in dini arasında farklılık olmuş, Babil sürgünüyle birlikte Yahudilik'te büyük bir değişim yaşanmıştır.¹¹ Yahudiler Babil esaretinden kurtulup Yahuda'ya döndükten sonra, Pers imparatorluğu döneminde, millet olarak yeniden toparlanmış ve Yahudilik kurumsallaşmıştır. "İsrail dini" (Yahvism), yerini "Yahudiliğe" bırakmıştır.¹² Fakat araştırmacılar, özellikle sürgünden hemen sonraki bu gelişme döneminde Yahudiliğin tek tip olmadığını, birden çok Yahudiliğin olduğunu söylemektedirler. Yahvism ve Yahudilik pek çok hususta müşterek olmasına rağmen, aralarında farklar bulunduğu ve dinin iki farklı formu olduğu belirtilmektedir. Geleneksel olarak sürgün bu iki form arasında bir sınır olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda, sürgün öncesi Yahvism'in dinin daha saf formu olduğu, Yahudiliğin ise daha aşağı bir gelişme olduğu belirtilmektedir.¹³

İkinci Mabet Dönemi Yahudiliğinin Genel Özellikleri

Babil sürgünü, Yahudilerin Yahve hakkındaki düşüncelerini ve kendilerinin tarihteki rolleriyle ilgili düşüncelerini derinden etkilemiştir. Yahve'ye ibadetteki evrenselci unsur, Yahudiler daha kozmopolit bir ortamda yaşadıkları bu dönemde özellikle ön plana çıkmıştır. Bu durum, Yahudilerin Babil imparatorluğundaki daha geniş çeşitlilikte olan insanlarla irtibatlarının tabii bir sonucu olarak görülmüştür. Yahve'nin millî ve bölgesel Tanrı oluşu, yerini evrensel Tanrı anlayışına bırakması, kaçınılmaz olarak bir paradoksu da beraberinde getirmiştir: Yahudiler hem diğer milletler gibidir hem de onlar gibi değildir; Yahve'nin gücü Yahuda'yla sınırlı değildir. Örneğin, Yeremya Yahudalıların sürgününün yetmiş yıl süreceği öngörüsünde bulunurken,¹⁴ sürgüne gönderilmiş olan en azından Moab ve Ammon gibi bazı milletler ile Elam ve Mezopotamya'nın doğusundaki krallıkların yeniden canlanacağını söylemiştir.¹⁵ Benzer şekilde Hezekiel de, Mısır'ın Babilliler tarafından yenildikten sonra kırkıncı yılda yeniden canlanacağını ifade etmiştir.¹⁶

¹⁰ Thomas, 33-46; Ackroyd, 7-12; Bob Becking, "Continuity and Discontinuity After the Exile: Some Introductory Remarks", *The Crisis of Israelite Religion/Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times*, (ed. Bob Becking-Marjo C. A. Korpel), Brill, Leiden, 1999, s. 1.

¹¹ Michael Edward Stone, *Scriptures, Sects and Vision/A Profile of Judaism from Ezra to the Jewish Revolts*, Fortress Press, Philadelphia, 1980, ss. 23-24.

¹² Araştırmacılar, Kudüs'ün Babilliler tarafından ele geçirilmesinden önceki son dönemlerde Yahuda'daki dini, Yahve merkezli olması sebebiyle Yahvism olarak tanımlanmaktadır. Sürgünden önce Yahvism'in hâkim formu, tek tanrı, ikonsuz ve tek bir merkezî mabede dayalı bir din olarak tanımlanmaktadır. (Bkz. Becking, "Continuity and Discontinuity...", 5). Fakat bu dönüşümü sadece sürgün dönüşüne bağlı bir değişim değil, altı ve yedi yüzyıllık sürecin bir sonucu olarak değerlendirmektedirler. Bkz. James Parkes, *The Foundations of Judaism and Christianity*, Quadrangle Books, Chicago, 1960, s. 3; John Bright, *A History of Israel*, SCM Press, London, 1962, s. 323;

¹³ Becking, "Continuity and Discontinuity..." 6.

¹⁴ Bkz. Yeremya 25/11-12; 29/10.

¹⁵ Bkz. Yeremya 48/47; 49/6; 49/39.

¹⁶ Bkz. Hezekiel 29/13-14.

Sürgün, Tanrı anlayışında olduğu gibi eski İsrail'in siyasî, dinî ve kültürel kurumlarında da radikal değişiklikler yapmıştır. Yahudilerin dinî yaşantıları sürgünde gözden geçirilmiş ve yeniden yorumlanmıştır.¹⁷ Yahudilik, peygamberlerin dininden (peygamberlik MÖ 400'lere kadar devam etmiştir), bir şeriat dini şekline dönüşmüştür. Bu dönüşüm, Ezra'nın şeriatı ilanı ile birlikte başlamıştır. Ayrıca, sinagogların kurulması, Sözlü Şeriatın gelişmeye başlaması ve İsrail'in "kutsal ırk" olarak farklılığının vurgulanması bu dönemde olmuştur.¹⁸ Yine bu dönemde yeniden inşa edilen mabet, daha önce olmadığı kadar Yahudi dinî yaşantısında merkezî bir konuma gelmiştir. İsrail'de daha önce görülmedik bir durum yaşanmış, baş kâhinler toplumun liderliğini üstlenmişlerdir.¹⁹

Sürgün öncesi ve sürgün sonrası dönemi karşılaştıran bazı araştırmacılar, İkinci Mabet Dönemi'nin, önceki dönemdeki temel mucizevî yapıdan yoksun olduğunu ileri sürmektedirler.²⁰ Talmud,²¹ Birinci Mabet Dönemi'nde olduğu halde İkinci Mabet Dönemi'nde bulunmayan beş şey sayar. Bunlar; *Urim ve Tummim*,²² *kutsal sandık (tâbût)*, *kutsal ateş*, *Tanrı'nın tecellisi (şekina)* ve *kutsal ruh*.²³

Bazı araştırmacılara göre iki dönem arasındaki bu farklılıklar yanında, İkinci Mabet Dönemi, son peygamberlerin beklenti ve ümitleri açısından bakıldığında büyük bir hayal kırıklığı olmuştur. Peygamberler sürgündekilerin tamamının tekrar kutsal topraklara döneceğini, mabedin yeniden inşa edileceğini, Davut krallığının yeniden kurulacağını ve Yahuda'nın yeniden bağımsız bir güç olacağını ümit etmişlerdi. Fakat bu amaçlarından hiçbirisi tam olarak gerçekleşmemiştir: *Sürgündekilerin tamamı tekrar dönmemiş; Davut krallığı yeniden kurulamamış; yeni mabet de, görkemli Süleyman Mabedi'yle karşılaştırıldığında bir hayal kırıklığı olmuştur*.²⁴

İkinci Mabet Dönemi sonrası tartışmalardan birisi de, Yahudiliğin bu dönemdeki oluşum sürecinde Pers etkisinin olup olmadığı sorudur. Bu konuda birbirine zıt iki görüş bulunmaktadır. Birinci görüş, Yahudilik üzerinde hiçbir şekilde Pers etkisinin olmadığı yönündedir. Diğer bir görüş ise Kutsal Kitap sonrası Yahudilik'te var olan hemen hemen her şeyin, doğrudan

¹⁷ Ackroyd, 35.

¹⁸ Stone, 23-24.

¹⁹ Theodore C. Vriezen, *The Religion of Ancient Israel*, The Westminster Press, Philadelphia, 1967, s. 255.

²⁰ Rafael Eisenberg, *Israel and Mankind*, (Ed. Ilse Eisenberg and Abraham Sutton), Feldheim Publishers, Jerusalem, 1991, s. 12.

²¹ (Bkz. TB, Yoma 21b)

²² *Urim ve Tummim*: Bu iki kavram genellikle birlikte kullanılmaktadır. (Bkz. *Çıkış 28/30; Levililer 8/8; Tesniye 33/8; Ezra 2/63; Nehemya 7/65; I. Esdras 5/40*). Sadece *Sayılar 27/21* ve *I. Samuel 28/6*'da sadece Urim yer alır. Bu iki kavramın anlamı kesin olarak belli değildir. Her iki kavram da çoğul formunda olmasına karşın birer objedir. Bir görüşe göre, bunların biri beyaz diğeri siyah iki taştır. Bir başka görüşe göre ise bunlar kura için kullanılan zar, çakıl taşı veya ok cinsinden üzerlerinde 'evet' ve 'hayır' yazılı iki nesnedir. Bu son anlam I. Samuel'in Septuagint çevirisinin 14/41'den çıkartılmaktadır. Bkz. Hendrik C. Spykerboer, "Urim and Thummim", *The Oxford Companion to the Bible*, (ed. Bruce M. Metzger-Michael D. Coogan), Oxford University Press, New York, 1993, s. 786.

²³ William Sanford Lasor, "Temple", *The Oxford Companion to the Bible*, (ed. Bruce M. Metzger-Michael D. Coogan), Oxford University Press, New York, 1993, s. 733.

²⁴ David Aberbach, *Imperialism and Biblical Prophecy 750-500 BC*, Routledge, London and New York, 1993, s. 104.

İran'dan alındığı şeklindedir. Bu görüşte olanlar, İran ve Yahudi dinsel düşünceleri arasında çok fazla benzerliklerin olduğunu söylemektedirler. Bu benzerliklerin başında, *düalizm*, *angeloji*, *demonoloji*, *dünyanın kaderi*, *dünyanın var oluş süresi* ve *çeşitli Eskatolojik tasvir ve inançlar* gelmektedir.²⁵ Bunlardan başka, Tanah'ın Ketuvim içerisinde yer alan bazı kitapların, Pers döneminde yazıldığı ve Pers etkisine maruz kaldığı iddia edilmektedir. Bu kitapların başında çok açık bir şekilde Pers saray dokümanlarından alıntılar yapan Ezra ve Nehemya gelmektedir. Araştırmacılar, bu kitapların Pers sarayında yazıldığını iddia etmektedirler. İran fikirlerine karşı tepki gösteren²⁶ ilk metin kabul edilen İkinci İşaya'daki²⁷ bazı ifadeler İran dini terminolojisinden alıntılar²⁸ olarak yorumlanmaktadır.²⁹

Yahudilik üzerinde ister Pers etkisinin olduğu kabul edilsin isterse kabul edilmesin, Pers dönemi Yahudiler ve Yahudilik için bir kurtuluş olmuştur. Pers imparatorluğunun ortaya çıkışı, Yahudalıları korumuş, Yahudiliğin ayakta kalmasına ve gelişmesine imkân sağlamıştır. Koreş'in verdiği dönüş izni, Yahudi tarihinde yeni bir sayfanın açılışının ve Yahudiliğin yeni bir çehreyle ortaya çıkışının başlangıcı ve tetikleyicisi olmuştur. Babil'den Kudüs'e gelen Yahudi elitler, Yahudiliğin temel özelliklerinden pek çoğunu ortaya koymuşlar; eski gelenekler, bu kişilerin ideallerine göre son şeklini almıştır.³⁰ Yeniden yapılanma dönemi, sürgün öncesi dönemin bir taklidi gibi gözükse de, önemli teolojik değişim ve dönüşümler yaşanmıştır. Ezra ve Nehemya kitaplarında, bu iki dönem arasında görülen üç teolojik değişimden söz edilmektedir: Büyük liderlerin kahramanlığı döneminden, toplumun (sürgünden dönen Yahudiler) ön planda tutulduğu bir döneme;³¹

²⁵ Isaiah Gafni, "Babylonian Rabbinic Culture", *Cultures of Jews/A New History*, (ed. David Biale), Schocken Books, New York, 2002, s. 238; Shaul Shaked, "Iranian Influence on Judaism: First Century B.C.E. to Second Century C.E", *The Cambridge History of Judaism/Introduction; The Persian Period*, I, (ed.: W. D. Davies-Louis Finkelstein), Cambridge University Press, Cambridge, 1991, ss. 308-325.

²⁶ Bkz. *İşaya* 50/11.

²⁷ *İkinci İşaya*, Tanah'ta ayrı bir kitap olmayıp, *İşaya* kitabının 40-55. bölümleri için kullanılan bir isimlendirmedir. Bazı araştırmacılar, *İşaya* kitabının 40-55. bölümlerini farklı bir çalışma olarak kabul edip, "teselli edin, kavmimi teselli edin" cümleleriyle başladığı için bu bölümleri "*İsrail'in Teselli Kitabı*" olarak da isimlendirmektedirler. Ayrıca bu bölümlerin bahsettiği olaylar, MÖ 545 ila MÖ 539 arası dönemle tarihlendirilmektedir. Bkz. Amnon Netzer, "Some Notes on the Characterization of Cyrus the Great in Jewish and Judeo-Persian Writings", *Acta Iranica*, II, Leiden, 1974, s. 35.

²⁸ "Işığa şekil veren ve karanlığı yaratan; barışıklık eden ve bela yaratan; bütün bunları yapan benim". Bkz. *İşaya* 45/7.

²⁹ Shaked, I/313; Yahudilik üzerinde Zerdüşt etkisi hakkında daha geniş bilgi için bkz. Theo. G. Soares, "The Religious Ideas of Judaism from Ezra to the Maccabees", *The Biblical World*, 13/6 (1899), s. 385 vd.

³⁰ Johann Maier, "The Judaic of the Dead Sea Scrolls", *Judaism in Late Antiquity*, (ed. Jacob Neusner), E.J. Brill, Leiden, New York, Köln, 1995, s. 84.

³¹ Tanah, sürgün öncesi dönemde İbrahim, Musa, Samuel, Davut ve Daniel gibi bireylerle ilgilidir. Sürgün öncesi İsrail toplumu merkezi bir konumda değildi. Fakat sürgün sonrası dönemde, özellikle Ezra ve Nehemya kitapları, bir bütün olarak sürgünden dönen Yahudi toplumuyla ilgilidir. Toplum, bireylerin üzerinde bir örneklik teşkil etmektedir. Bu dönemde mezbahı, mabedi ve şehrin duvarlarını yapan toplumdur. Şeriatın okunmasını isteyen de yine toplumdur. Bkz. Emmanuel Ordue Usue, *The Place of Non-Jewish/Foreigners in the Early Post-Exilic Jewish Community in Ezra and Nehemiah*, (Basılmamış Master Tezi), University of Pretoria, Pretoria, 2004, ss. 38-39.

sınırlı bir kutsallık döneminden, kapsayıcı bir kutsallık dönemine³² ve sözlü otorite döneminden, yazılı kaynakların otoritesi dönemine bir geçiş olmuştur.³³

İkinci Mabet Dönemi'nde öne çıkan hususların başında, sürgün öncesi dönemdeki etnik yapının sürgün dönüşünde devam ettiğine vurgu yapılması; toprak yerine soyun ön plana çıkartılması; liderliğin Davut hanedanlığından kâhinlerin eline geçmesi; yeni bir çağın (eskatolojik çağ) başlaması; Tora'nın yazıya geçirilmesi ve İsrail sınırlarının belirlenmesidir.

1. Etnik Devamlılığın Vurgulanması

Sürgündeki Yahudilerle ilgili merak edilen hususların başında, yabancı din ve kültürler içerisinde etnik kimliklerini koruyup koruyamadıklarıdır. Kutsal Kitap araştırmacılarına göre, bu sorunun cevabı Babil esaretinden dönen topluluğun etnik kimliğinin tespiti ve Tanah'ta onlar hakkında yer alan bilgilerin değerlendirilebilmesi için oldukça önemlidir.³⁴

Bazı araştırmacılar bu konuda değerlendirme yaparken, yalnızca Babil sürgününde bulunan Yahudileri değil, aynı zamanda Asurlular tarafından sürgün edilen Kuzey İsrail Krallığı'ndaki Yahudilerin durumunu da ele almaktadır. Onlar, Asurluların Yahudileri şahıslar olarak ayırmayıp, aileler ve topluluklar olarak sürgüne göndermiş olmasının, onların eski kimliklerini korumalarını kolaylaştırdığını,³⁵ ancak uzun bir süreçte de olsa açıkça asimile olmalarını engellemediğini belirtmektedirler.³⁶ Asurlularca sürgüne gönderilen on Yahudi kabilesinin asimile olup, zaman içerisinde tarihten silindiğinin en büyük kanıtı olarak, sonraki dönemlere ait Yeni-Babil, Pers ve Yunan kaynaklarında onlardan hiç söz edilmemesini göstermektedirler. Yahudi kaynaklarında sürgüne gönderilen "on kabile"nin hatı-

³² "Tanrı'nın evi" anlayışı mabetle sınırlı değil, bütün şehri kapsayacak şekilde genişletilmiştir. (Bkz. *Nehemya 12/30*). Bkz. Tamara Cohn Eskenazi, *In An Age of Prose/A Literary Approach to Ezra-Nehemiah*, Scholars Press, Atlanta-Georgia, 1988, s. 2. Kutsallık kavramı, uzun bir süre yalnızca tek bir yerle, mabetle, sınırlı iken; bütün olarak toplumu kapsadığı gibi, duvarlarını da kapsayacak şekilde şehri de bu kutsallığın içine alacak şekilde genişletilmiştir. Bu açıklama, mezbah, mabet ve şehrin duvarları tamamladıkları zaman kutsanmasının sebebini de izah etmektedir. Sonuçta, kutsal bir mekânda kutsal bir Tanrı'yla oturan kutsal bir toplum oluşmuştur. Bkz. Usue, 39-40.

³³ Ezra ve Nehemya kitaplarında, sözlü otoriteden yazılı metinlerin otoritesine doğru bir değişim göze çarpmaktadır. Sürgün sonrası dönemde mektuplar, fermanlar, hukuk metinleri ve sair yazılı belgelerin siyasi, dini, ekonomik ve sosyal konularda büyük rol oynamıştır. Pers kralları, sürgünden dönüşü, mabedin ve duvarların inşasını mektuplar ve fermanlar yoluyla gerçekleştirmişlerdir. Ezra ve Nehemya, yazılı metinleri, özellikle Tanrı'nın şeriatını yeniden yorumlayarak veya yeniden tatbik ederek toplumu birleşik dini ve siyasi bir güç haline dönüştürmüşlerdir. Bkz. Usue, 39-40.

³⁴ Lester L. Grabbe, "The Exile' Under the Theodolite: Historiography as Triangulation", *Leading Captivity Captive/The Exile' as History and Ideology*, (ed. Lester L. Grabbe), Sheffield Academic Press, England, 1998, s. 81.

³⁵ Grabbe, "The Exile' Under the Theodolite...", 81.

³⁶ Sara Japhet, "Exile and Restoration in the Book of Chronicles", *The Crisis of Israelite Religion/Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times*, (ed. Bob Becking-Marjo C. A. Korpel), Brill, Leiden-Boston-Köln, 1999, s. 178; Grabbe, "The Exile' Under the Theodolite...", 82, 84-85; Aberbach, 10.

rasının canlı bir şekilde yer alması,³⁷ bu kabilelerin varlıklarını devam ettirdiklerine ilişkin gerçek bir bilgi sayılmamaktadır.³⁸

Babil'e sürgüne gönderilen Yahudilerin etnik ve millî kimliklerini koruyup koruyamadıkları konusunda ise farklı görüşler ileri sürülmektedir. Yahudilerin etnik ve millî kimliklerini tamamen muhafaza ettiklerini söyleyen araştırmacılar olduğu gibi, kimliklerini kaybedip, başka milletler içerisinde asime olduklarını ileri sürenler de bulunmaktadır.

Bazı araştırmacılar, Babil esaretindeki Yahudi toplumunun, genel olarak toprak değil, etnik bir yapıda, yani koloniler veya gruplar halinde yerleştirildikleri için, eski aile ve klan yapılarını ve aile geleneklerini korumayı başardıklarını söylemektedirler.³⁹ Bu sebeple Babil'den dönen topluluğun, sürgüne gönderilen Yahudilerin soyundan geldiklerini ileri sürmektedirler. Zerubbabel ve Yeşua'nın isimlerinin Ezra kitabında yer almasını,⁴⁰ bu konuda delil olarak öne sürmektedir. Sürgün dönüşü Yahuda valisi olan Zerubbabel'in babası Şealtiel'in,⁴¹ sürgün öncesinde Yahuda kralı olan Yekonya (=Yehoyakin)'nin oğlu oluşu,⁴² etnik devamlılığın olduğunun delili olarak yorumlanmaktadır. Buna göre, sürgün öncesi karakter olan Yekonya, sürgün döneminde oğlu Şealtiel ve sürgün dönüşü Zerubbabel, soy devamlılığının bir örneği olarak kabul edilmektedir. Fakat iddia edilen bu soy devamlılığı, I. Tarihler 3/19'daki cümlede, Zerubbabel'in babası olarak Şealtiel değil, Pedaya'nın isminin zikredilmesi sebebiyle problemlili hale gelmektedir.⁴³

Sürgünden dönenlerin, sürgün öncesi İsrail'in genetik devamı olduğunu kabul edenlerin ileri sürdükleri bir delil de, Ezra'nın şeceresidir. Onlar, bizzat Ezra'nın soyunun bu devamlılığa işaret ettiğini söylemektedirler. Çünkü Ezra, başkâhin soyundan geldiğini ispatlamak için, bizzat kendisini de bu soy devamlılığındaki teste tabi tutmuş,⁴⁴ her kâhinin de soyunu ispat etmesini istemiştir.⁴⁵ Araştırmacılara göre bu uygulamanın sebebi, sürgünden dönenlerin kendilerini, Tanrı'nın seçmiş olduğu İsrail halkının gerçek varisleri ve bakiyeleri olduklarını vurgulamak isteyişlerinden kaynaklanmaktadır.⁴⁶

³⁷ Apokaliptik 4 Ezra kitabında, sürgündeki "on kabile'nin Sion'a tekrar döneceği kehanetinde bulunmaktadır. Bkz. 4 Ezra 13/39-47.

³⁸ Grabbe, "The Exile Under the Theodolite...", 82.

³⁹ Max L. Margolis-Alexander Marx, *A History of The Jewish People*, s. 114, 116; Bezalel Porten, "Exile, Babylonian", *EJ*, CD Edition.

⁴⁰ Bkz. Ezra 3/2, 8 ve 5/2.

⁴¹ Bkz. Ezra 3/2.

⁴² Bkz. I. Tarihler 3/17.

⁴³ Bob Becking, "Ezra's Re-enactment of the Exile", *Leading Captivity Captive/ 'The Exile' as History and Ideology*, (ed. Lester L. Grabbe), Sheffield Academic Press, England, 1998, s. 46.

⁴⁴ A. Philip Brown, *A Literary and Theological Analysis of the Book of Ezra*, A dissertation for the degree of Doctor of Philosophy in the Seminary and Graduate School of Religion Bob Jones University, 2002, s. 209.

⁴⁵ Babil sürgününden dönen herkesin soylarını ispat etmesi istenmiştir. Tanah'ta İsrail'den geldiklerini göstermeyenlerin isimleri verilirken, kâhin olduklarını ispat edemeyenlerin mürdar sayılarak kâhinlikten çıkartıldıkları ifade edilmektedir. Bkz. Ezra 2/59-62; Nehemya 7/61-64.

⁴⁶ Brown, 201-202.

Bazı araştırmacılar ise Babil'deki Yahudilerin etnik ve millî kimliklerini koruyup koruyamadıklarının belli olmadığını, bu nedenle sürgünden dönenlerin gerçekten daha önce sürgüne gönderilenlerin çocukları veya torunları olup olmadıkları konusunda kesin bir şey söylenemeyeceğini ileri sürmektedir. Bu görüşte olanlar, sürgünden dönenlerin şeceresinin verildiği Ezra ve Nehemya kitaplarındaki listede, İsraili olmayan isimlerin yer almasını⁴⁷ delil göstermektedirler. Çünkü dönüş katılan, Nehemya kitabına göre 642, Ezra kitabına göre 652 kişinin "İsrail'den olup olmadıkları" bile şüphelidir.⁴⁸ Bunların ya mühtedi veya Babil'de Yahudi toplumuna katılmış mühtedilerin soyundan gelen kimseler olduğunu iddia etmektedirler.⁴⁹ Sürgünden dönenlerin isimlerinin çoğunlukla yabancı olması ve sadece birkaç tane Yahvistik unsur içeren ismin bulunmasını, sürgün öncesi adetlerin bozulduğunun veya etnik devamlılığın olmadığını göstergesi olarak yorumlamaktadırlar.⁵⁰

Sürgündeki milletler, Samiriler'de olduğu gibi, sürgünde zaman içerisinde kimliklerini kaybedebilirler. Diğer taraftan, bazıları da yüzyıllar geçse bile kimliklerini hatta dillerini bile koruyabilirler. Grabbe'ye göre, bu konuda bir genelleme yapmak yanlıştır. Çünkü sürgündekilerin kimliklerini koruyacaklarını veya kaybedeceklerini söylemek, ancak kişisel bir görüş olmaktan ileri geçemeyecektir. Ayrıca Grabbe, Yahudilerin Babil esaretinden kendi topraklarına dönüşlerinin tarihte ilk olmadığını, Asur kaynaklarında buna benzer örneklere rastlanıldığını söylemektedir.⁵¹

Babil sürgünü öncesi İsrail'in, sürgün sonrası dönemde de devam ettiğini savunanlar bu devamlılığın *soy, coğrafya, millet ve dinsel unsurlar* şeklinde tasnif etmektedirler. Bunun aynı zamanda, sürgünden dönenlerin de temel düşüncesi olduğunu ileri sürmektedirler.⁵²

2. "Toprak" Yerine "Soy"un Ön Plana Çıkması

İkinci Mabet Dönemi'nde dikkati çeken değişimlerden birisi, "toprak" merkezli düşünce, yerini "soy" merkezli bir anlayışa bırakmıştır. Monarşik dönemde,⁵³ bölgesel prensip oldukça ön plandayken, Pers dönemiyle birlikte soya daha çok önem verilmeye başlanmıştır. I. Samuel kitabında Davut, kendisini Yahuda'dan uzaklaştırmaya ve "git başka ilahlara kulluk et" der gibi "Tanrı'nın mirasından" mahrum etmeye çalıştığı için Saul'u

⁴⁷ Bkz. Ezra 2/1-64; Krş. Nehemya 7/7-69.

⁴⁸ Bkz. Ezra 2/59-60 ve Nehemya 7/61-62.

⁴⁹ Baron, I/124-125.

⁵⁰ Becking, "Ezra's Re-enactment of the Exile", 45.

⁵¹ Grabbe, "The Exile Under the Theodolite...", 82-84.

⁵² Brown, 210 vd.

⁵³ Bazı araştırmacılar, Birinci Mabet Dönemi tabirini bu dönemi tanımlamak için uygun bir kullanım olmadığını, bu ifadenin, "İkinci Mabet Dönemi" tabirinden hareketle kullanıldığını söylemektedirler. Çünkü bu dönemde mabet, merkezî bir kurum değildi, Monarşi vardı. Zira bu dönem Monarşi üzerinde odaklanırken, İkinci Mabet Dönemi, mabet ve mabet inançları üzerine odaklanmıştı. Bunu anlamak için I. Krallar 15/1-8 ile II. Tarihler 13. babı karşılaştırmak yeterlidir. II. Tarihler 13/8-12'de inanç üzerinde durulurken, bu husus II. Tarihlere kaynaklık eden (kaynaklık ettiği ile ilgili bkz. I. Krallar 15/7, 23) I. Krallar'da hiç söz edilmemektedir. Bu iki dönemle ilgili Kitabı Mukaddes bölümleri bu iki dönemin birbirinden oldukça farklı anlayışlara sahip olduğunu göstermektedir. Bkz. Daniel R. Schwartz, *Studies in the Jewish Background of Christianity*, J.C.B. Tübingen, Mohr, 1992, s. 5-6.

suçlamaktadır.⁵⁴ Bir sonraki cümlede ise Davut, kanının Tanrı'dan uzak memleketlerde dökülmesinden korktuğunu ifade etmektedir.⁵⁵ Her ikisinde de bölgesel unsur öne çıkmaktadır. Bu yüzden Yahuda'dan sürgün edilen bir kimse, hâlâ İsrail kanunlarına bağlıdır. Aynı şekilde, ister memlekette doğan İsraili, ister göçmen/misafir olsun herkes aynı kanuna uymak zorundadır.⁵⁶ Bu kanun da İsrail topraklarının kanunudur. Benzer bir durum, bir Suriye generalinin Elişa'nın tavsiyesiyle Erden (Ürdün) nehrinde yıkayıp tedavi bulmasının ardından "İsrail dışında, dünyanın hiçbir yerinde Tanrı yoktur" demesidir. İsrail'den sürülen on İsrail kabilesinin, asimile olup kimliklerini kaybetmeleri, bunların çocukları ya da torunlarının eski vatanlarıyla irtibatlarının kopmuş olmasına bağlanmaktadır.⁵⁷ Yine benzer bir durum, Babil sürgününde Mabet şarkıcılarından Siyon şarkılarını okumaları istendiğinde, onlar: "Nasıl okuyabiliriz Rabbin Ezgisini el toprağında?"⁵⁸ yanıtını vermeleri, toprak unsurunun önemine yapılan bir vurgudur.

Koreş'in Yahudilere kendi topraklarına dönüş izni verdiği fermanında da, "Yeruşalim'deki Tanrı'nın Tapınağını yeniden yapınlar."⁵⁹ ifadesinde yine bölgesel düşünce vardır. Fakat sürgün dönüşü dönemde Yahudilerin büyük çoğunluğu, yabancı topraklarda kalmayı tercih etmişlerdir. Bu dönemde bölgesellik anlayışı "Rab şöyle diyor: Tahtım gökler ve ayaklarıma basamak yerdir. Siz bana nasıl bir ev yaparsınız? Ve neresi rahatım yeri?"⁶⁰ denilerek sorgulanmaya başlanmıştır. Hatta bölgesellik anlayışına karşı bu dönemde Yahve, "göklerin Tanrısı" olarak anılmaya başlanmıştır. Tanah'ta "göklerin Tanrısı"⁶¹ tabiri, ilk kez Pers hâkimiyeti döneminde görülmeye başlandığı ve sonrasında sıkça kullanıldığı belirtilmektedir.⁶² Bölgeselliğin geri plana itildiği bu dönemde, toprak yerine soy ön plana çıkmaya başlamıştır. Pers hâkimiyeti döneminde başlayarak, soy, toprağın bir göstergesi olmuştur. Buna göre, ancak Yahudalıların soyundan gelenler Yahudi'dir. Koreş'in fermanının ardından sürgünden dönenlerin isimlerinin yer aldığı liste, bu değişimi çok açık olarak göstermektedir.⁶³ Sürgünden dönenlerden bazıları, ailelerinin izini süren Yahudalı olarak tanımlanmaktadır. Bütün Diaspora toplulukları, doğumla üyesi oldukları grupla tanımlanmışlar ve zamanla bölgesel önem unutulmuştur. Bu sebeple, sürgünden dönenlerin listesi, Yahudalılık yerine aileleriyle tanımlanan gruplardan oluşmaktadır. Hatta bütün liste soy sınıflamasına göre (kâhinler, Levililer... vb) düzenlenmiştir. Buna karşılık, soylarını ispat edemedikleri için kendile-

⁵⁴ Bkz. I. Samuel 26/19.

⁵⁵ Bkz. I. Samuel 26/20.

⁵⁶ Bkz. Çıkış 12/49; Sayılar 15/16.

⁵⁷ Schwartz, 6.

⁵⁸ Bkz. Mezmurlar 137.

⁵⁹ Bkz. Ezra 1/3.

⁶⁰ Bkz. İşaya 66/1.

⁶¹ Kutsal Kitap'ta Tanrı için kullanılan bu terim Daniel kitabında (Aramca'da on iki kez); Ezra 1/2; Nehemya 1/4-5, 2/4, 20; II. Tarihler 36/23; Mezmurlar 136/26; Yunus 1/9 ve Tekvin 24/3, 7'de geçmektedir. Bunların Pers dönemine ait olduğu açıkça göstermektedir. Apokrif Yudit kitabının tarihi de yine Pers dönemine aittir. Bu kavram Yudit kitabında 5/8, 6/19 ve 11/17. cümlelerde görülmektedir. Bu kavramın sürgün durumunun ortaya çıkardığı bir şey olduğu söylenmektedir. Bkz. Schwartz, 7.

⁶² Schwartz, 7.

⁶³ Bkz. Ezra 2 ve Nehemya 7.

rini kâhinler olarak gösteremeyenler ve kâhinlikten çıkarılanlar olmuştur.⁶⁴ Araştırmacılar, Ezra kitabında, Ezra'nın atalarının on beş neslinin listesinin verilmesini⁶⁵ bu düşünceye bağlamışlardır.⁶⁶

Monarşik dönemden Pers dönemine geçiş, kendi kendini anlama konusunda bir değişime sebep olmuştur. "İsraili olmak", "Yahudi milletine mensup olmaktan", "bir Yahudi ailesinin parçası olmaya" veya "Yahuda veya Diasporadaki bir esnaf locasının üyesi olmaya" doğru değişim yaşanmıştır.⁶⁷ Pers döneminde soyun önem kazanmasında kâhinliğin yükselmesinin büyük bir etkisi olmuştur. Yahudi, Yahudi olmayan ayırımı sürgünden dönen kâhinlerce yapılmıştır. Kutsal ırkla kutsal mekânın birleşmesinin kötü yanı Samirilerle yolların ayrılması olmuştur. Samirilerin Yahudilere yönelik dinsel eleştirilerine karşılık, Yahudiler Samirilerin yabancı soydan geldikleri⁶⁸ ve yanlış bir dağı kutsallaştırdıkları suçlamasında bulunmuşlardır.⁶⁹

3. Liderliğin Davut Hanedanlığından Kâhinlere Geçmesi

Sürgün dönüşü yaşanan değişimlerden birisi de, liderliğin krallardan kâhinlerin eline geçmesidir. Yahudi tarihinde, Babil sürgünü öncesi ve sonrasında Yahuda'nın yönetiminde dört otorite söz sahibi olmuştur: *Krallar (Monarşi)*, *Kâhinler* ve *Sanhedrin*.⁷⁰ Birinci Mabet Döneminde, kral ve peygamberden sonra en az etkili grup kâhinlerdir. Meşhur kralların ve peygamberlerin faaliyetleriyle kıyaslandığında, kâhinlerin çok önemli bir görevleri yoktur. Fakat MÖ 6. yüzyılın sonunda, Babil sürgünüyle birlikte, Davut hanedanlığı, dolayısıyla krallar dönemi sona ermiştir.⁷¹ Böylece Davut hanedanlığınca yönetilen İlahî nitelikli Yahudi monarşisi Birinci Mabet'le birlikte sona ermiş, İkinci Mabet Dönemi'nin dinî ve siyasî liderliği iki bilgin olan *Ezra* ve *Nehemya* ile İsrail peygamberlerinin sonuncusunu da içinde bulunduran "*Büyük Kurul Üyeleri*"nin eline geçmiştir.⁷²

Talmon'a göre, sürgün sonrası en önemli gelişmelerden birisi, Yahudi toplumundaki *krallık*, *kâhinlik* ve *peygamberlik* kurumlarının statülerinde köklü değişimin yaşanmış olmasıdır.⁷³ Sürgün dönüşü sonrasında,

⁶⁴ Bkz. *Ezra* 2/61-63; *Nehemya* 7/63-65.

⁶⁵ Bkz. *Ezra* 7/1-5.

⁶⁶ Schwartz, 8.

⁶⁷ Becking, "Continuity and Discontinuity...", 2-3.

⁶⁸ Bkz. *II. Krallar* 17/24 vd.

⁶⁹ Schwartz, 9-10.

⁷⁰ Stephen M. Wylen, *Settings of Silver*, Paulist Press, New Jersey, 2000, s. 193.

⁷¹ Bazı araştırmacılar, sürgün dönüşünde, Davut hanedanlığının son mensubu olan Zerubbabel'in mesih beklentilerinin odağı olduğunu ve saltanat için hak iddia ettiğini, ancak Persler tarafından görevinden alındığını ileri sürmüşlerdir. (Bkz. Joseph A. Callaway, *Faces of the Old Testament*, Smyth & Helwys Publishing, Georgia, 1995, s. 203; Bright, 355; Ephraim Stern, "The Persian Empire and the Political and Social History of Palestine in the Persian Period", *The Cambridge History of Judaism/Introduction; The Persian Period*, (ed. W. D. Davies-Louis Finkelstein), I, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, s. 72.). Grabbe ise bunun çok sağlam bir iddia olmadığını belirtmektedir. Bkz. Lester L. Grabbe, *An Introduction to First Century Judaism*, Morrison and Gibb Limited, Edinburgh, 1996, s. 34.

⁷² Eisenberg, 12.

⁷³ Shemaryahu Talmon, "'Exile' and 'Restoration' in the Conceptual World of Ancient Judaism", *Restoration: Old Testament, Jewish, and Christian Perspectives*, (ed. James M. Scott), Brill, Leiden, 2001, s. 112.

Yahuda'da yöneticiliğin Zerubbabel, Nehemya ve Ezra'da olması, peygamberlerin temel misyonlarını yitirmelerine sebep olmuştur.⁷⁴

Pers döneminde Davud soyundan gelen kraliyet ailesinin rolü sürgün dönüşünün ilk yıllarında Kudüs'te devam etmiştir. Koreş zamanında Yahuda'ya dönüş yolculuğunda, Davut ve Harun soyundan gelenler önderlik yapmıştır. Kudüs'e ilk gelen ve Davut soyundan olan Zerubbabel bağımsız bir monarşiyi yeniden tesis etmeye çalışmış,⁷⁵ ancak sonunda ortadan kaybolmuştur. Zerubbabel'den sonra, Kudüs'te en önemli otorite aynı zamanda mabedin reisi olan başkâhin olmuştur.⁷⁶ Bu tarihten itibaren, Yahudi halkının liderliği, Davut hanedanlığından, kâhin Tsadok (Zadok) sülalesinin eline geçmiş⁷⁷ ve baş kâhinin yönettiği teokratik bir sistem hâkim olmuştur.⁷⁸ Yahudilerin bu yeni liderleri, kendilerinin kral Davut döneminde kâhin olan⁷⁹ ve Süleyman'ı babasının yasal mirasçısı olarak destekleyen ve kral olarak mesheden⁸⁰ Tsadok'un soyundan geldiklerini iddia etmişlerdir.⁸¹ Bu iddia, Ruhban Metni'nde (The Priestly Code), kâhinlerin kraliyetle ilgili statüleri daha da geriye, Sina'ya kadar götürülmektedir. Başkâhinlerin monarşiden önce ve monarşi döneminde ilahî bir seçimle iş başına geldikleri;⁸² meshedildikleri;⁸³ resmî kıyafet⁸⁴ ve taç giydikleri;⁸⁵ Tanrı ile insanlar arasında aracı oldukları⁸⁶ vurgulanmaktadır.⁸⁷

Davut döneminden itibaren yaklaşık 350 sene baş kâhinlik Tsadok'un ailesinin elinde olmuştur. Tanah'da ikinci mabedin yapımından Makkabî ayaklanmasına kadar olan dönemde, toplam on dört başkâhinin ismi sayılmaktadır. Bunlardan ilki, Zerubbabel'in döneminde başkâhin olan Yeşua'dır. Bu sayının doğru olup olmadığı, ya da hepsinin Tsadok'un soyundan mı geldiği gibi konular tartışmalıdır. Fakat gerçek olan tek şey var, o da ikinci mabet döneminde kâhinlerin hissedilir bir üstünlüğünün olduğudur.⁸⁸ Çünkü bu dönem boyunca kâhinler gücü ellerine almışlar,⁸⁹ genel olarak kâhinlik, özellikle de baş kâhin Yahudi toplumunda baskın bir konuma gelmiştir.⁹⁰ Öyle ki bazı araştırmacılar, kâhinlik müessesesinin ve dolayısıyla Tsadok sülalesinin önem kazanması dolayısıyla bu dönemi, "Tsadok Yahudiliğinin Doğuşu" olarak adlandırmaktadırlar.⁹¹

⁷⁴ Talmon, 123.

⁷⁵ Bkz. Hagay 2/20 vd.; Zekarya 4.

⁷⁶ Schwartz, 9.

⁷⁷ Schniedewind, 173; Gabriele Boccaccini, *Roots of Rabbinic Judaism*, Cambridge, 2002, s. 43.

⁷⁸ Wylen, 193.

⁷⁹ Bkz. II. Samuel 8/17.

⁸⁰ Bkz. I. Krallar 1/32-46.

⁸¹ Boccaccini, 43.

⁸² Bkz. Çıkış 28/1.

⁸³ Bkz. Çıkış 29/7; Levililer 8/12.

⁸⁴ Bkz. Çıkış 28/2-43; 39/1-31.

⁸⁵ Bkz. Çıkış 28/36-38; 39/30-31.

⁸⁶ Bkz. Levililer 17.

⁸⁷ Boccaccini, 57.

⁸⁸ Boccaccini, 43.

⁸⁹ Schniedewind, 165; Dorff- Rosett, 134-135.

⁹⁰ Grabbe, *An Introduction...*, 31.

⁹¹ Boccaccini, 43 vd.

Babil sürgünü döneminde Tsadok sülalesinin üstünlüğü konusundaki ilk kaynak Hezekiel kitabıdır.⁹² Hezekiel'in bu bölümlerinde bir kimsenin kâhin olabilmesi için Levi soyundan gelmesi gerektiği söylenirken, devamında birçok Levilinin de işledikleri bir günah yüzünden kâhinlikten atıldıkları anlatılır.⁹³ Levili ailesinden sadece Tsadok'un oğulları, inançları sebebiyle kâhinlikten atılmamışlardır.⁹⁴ Bu sebeple, Hezekiel kitabına göre, yalnızca Tsadok'un oğulları, gelecekte Kudüs'te yapılacak olan mabette kâhinlik için hak sahibidirler.⁹⁵ Diğer Levili aileleri ise mabede karşı sorumluluklarını tamamen kaybetmemişlerdir. Levililere, cezaları sebebiyle, Tsadok'un oğulları olan kâhinlerin altında, ikinci sınıf mabet görevlileri olarak yer verilmiştir.⁹⁶ Bazı araştırmacılara göre, kâhinliğin yükselmesi ve üstün konuma gelmesi, Pers dönemindeki politik şartların bir sonucu olmuştur.⁹⁷

Yahudilerin liderliğinin Davut hanedanlığından, kâhinlerin eline geçmesiyle birlikte, özellikle Zerubbabel'den sonra, belirgin bir şekilde Davut hanedanlığıyla ilişkilendirilen dinî görevler de, kâhinler tarafından yürütülmeye başlanmıştır. Daha önceleri krallarla birlikte eşgüdümlü yürütülen liderlik, Zerubbabel'den sonra kâhinlerin eline geçmiştir.⁹⁸ İki başlılığın ortadan kalkmasıyla birlikte Tsadokîler, Yahudi toplumunda üstün ve tartışmasız tek dinî otoritesi olarak kalmışlardır.⁹⁹ Bunda Perslerin mabet ve kâhinlik merkezli bir Yahudiliği kabul etmesinin de büyük etkisi olmuştur. Böylece Ezra ve Nehemya döneminde peygamberlikten sonra, krallık da sona ermiştir.¹⁰⁰

Kâhinlerin toplum nazarında üstün bir konuma çıkmasında, mabedin inşası da çok büyük rol oynamıştır. Mabet, kâhinlerin liderliği için önemli bir araç olmuştur. Pers dönemi boyunca üçü hariç¹⁰¹ Yahuda'nın valileri kâhinler olmuştur. Güç, mabedi inşa eden halka ve yönetiminde söz sahibi olanlara geçmiştir.¹⁰² Bu dönemde mabet ve buna bağlı olarak da kâhinler, Yahudiliğin merkezi unsurları haline gelmişlerdir.¹⁰³

⁹² Bkz. Hezekiel 40-48. bölümler.

⁹³ Bkz. Hezekiel 44/10-14.

⁹⁴ Bkz. Hezekiel 48/11; krş. 44/15.

⁹⁵ Bkz. Hezekiel 40/45-46; 43/19; 44/15-16.

⁹⁶ Boccaccini, 44; Yuval Kamrat, "Zadok", EJ, CD Edition.

⁹⁷ Schwartz, 9.

⁹⁸ Schniedewind, 173; Stern, I/72; Sürgün öncesi dönemde var olan krallarla kâhinlerin ortaklığına (II. Samuel 6/13-18; I. Krallar 3/4; 4/1-6; 8/14) Hezekiel'de karşı çıkmıştır. Tsadok'un oğullarının gücünün tesisi, kralın değil, Tanrı'nın kararıdır. Onlar Tanrı tarafından kutsal görevleri yerine getirmek için seçilmişlerdir. Bkz. Boccaccini, 45.

⁹⁹ Boccaccini, 56.

¹⁰⁰ Daniel Smith-Christopher, "Reassessing the Historical and Sociological Impact of the Babylonian Exile (597/587-539)", *Exile: Old Testament, Jewish, Christian Conceptions*, (ed. James M. Scott), Brill, Leiden, New York, Köln, 1997, s. 40-42, 57.

¹⁰¹ Bunlardan ilk ikisi, yani Şeşbatsar (MÖ 538) ve Zerubbabel (MÖ 520) kesin olarak Davut soyundandır. Zerubbabel'den sonra yerine geçen Elnathan'ın (MÖ 6. yüzyılın sonları) ise Davut soyundan olup olmadığı kesin değildir. Bu üçü Yehoyakin'in sürgüne olan kraliyet ailesinin son üyeleridir. Bunlardan sonra liderlik kâhinlerin eline geçmiştir. Bkz. Schniedewind, 173.

¹⁰² Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi/ Gotama Budha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna*, 2, (çev. Ali Berktaş), Kabcacı yay., İst., 2003, s. 290.

¹⁰³ Schniedewind, 173.

Sonuç olarak, İkinci Mabēt dönemi öncesi yalnızca mabetten ve kurban ve diğer ibadetlerin icrasından sorumlu olan kâhinler,¹⁰⁴ önce Persler, ardından Ptolemeler ve Selevkidler döneminde, bu dinsel görevlerine ilaveten Yahuda'nın politik idareciliğini de üstlenmişlerdir.¹⁰⁵ Kâhinlerin Persler döneminde başlayan politik güçleri, zamanla oldukça artmış,¹⁰⁶ sonraki dönemlerde kâhin-kralların yönetiminden söz edilir olmuştur.¹⁰⁷

4. Yeni Bir Çağın (Eskatolojik Çağ) Başlaması

Sürgün siyasî bir birlik olan eski İsrail ile Yahudilik olarak bilinen din arasında bir sınır olmuş, siyasî İsrail, coğrafi bölge ve sivil (dini olmayan) yönetimle, sürgün sonrası Yahudilik'ten önemli derecede farklılaşmıştır. Yahudiler başlangıçta Davut soyundan bir mesihin gelmesini beklerken, zamanla Babillilerin, Perslilerin ve haleflerinin yönetimine intibak etmişlerdir.¹⁰⁸

Babil sürgününü takip eden dönemde başlayan eskatolojik yorumlar,¹⁰⁹ İkinci İşaya'da tam bir gelişme göstermiş ve sonraki peygamberlerde daha da belirginleşmiştir. Eskatolojik beklentilerdeki temel düşünce, sürgün öncesi ve sürgün sonrası dönemi birbirinden ayırmıştır. İkinci İşaya'da bu yeniçağda, sıkıntı ve günah döneminin sona ereceği, başlanma ve kurtuluş çağının başlayacağı haber verilmekte¹¹⁰ ve devamında bu çağın özellikleri sayılmaktadır.¹¹¹ Söz konusu bu kitapta eskatolojik senaryoda şu motiflere yer verilmektedir: Milletlerin ya bizzat Yahve'nin kendisi¹¹² veya Koreş gibi araçlar vasıtasıyla¹¹³ veya İsrail aracılığıyla¹¹⁴ yok edilmesi; İsrail'in kurtuluşu;¹¹⁵ Yahve'nin Siyon'a dönmesi;¹¹⁶ sürgünlerin Kudüs'e toplanması;¹¹⁷ ülkenin cennete dönmesi;¹¹⁸ tanrısal egemenliğin veya mesihin saltanatının kurulması ve sonunda tüm insanların kendi tanrılarının faydasızlığını anlayıp, Yahve'ye dönmeleri.¹¹⁹

Bazı araştırmacılar, eskatolojik düşüncelerin Yahudi ve İran (Zerdüştilik) kaynaklarında pek çok noktada büyük benzerliklerin olduğunu iddia etmektedir. Bu benzerliklerden, öldükten sonraki hayatla ilgili olarak bir köprüyle karşılaşılması, amellerin tartılması, yargılama gibi bazı inançların,

¹⁰⁴ Kâhinlerin en önemli görevi, Yahudiliğin temeli sayılan kurbanların sunumunu yapmaktır. Levililer kitabında kurban ibadeti ve kâhinlerin bu ibadetteki görevleri ayrıntılı olarak anlatılmaktadır. (Bkz. *Levililer 1-10*). Bkz. Grabbe, *An Introduction...*, 31-32.

¹⁰⁵ Grabbe, *An Introduction...*, 34-36; Hugo (Haim Dov) Mantel, "The Dichotomy of Judaism During the Second Temple", *Hebrew Union Collage Annual*, 44/1 (2001), s. 62.

¹⁰⁶ Hasmonean döneminde, baş kâhin Simon'un, yalnızca dinsel değil, aynı zamanda bir yönetici olarak faaliyet yaptığı (Krş. *Sirak 50/1-5*) görülmektedir. Bkz. Wylen, 193.

¹⁰⁷ Grabbe, *An Introduction...*, 31; Wylen, 193-194.
¹⁰⁸ Pfeiffer, 7-8.

¹⁰⁹ Bkz. *Hezekiel 38-39*.

¹¹⁰ Bkz. *İşaya 40/1-2*.

¹¹¹ Bkz. *İşaya 40/3-8*. Ayrıca bkz. *İşaya 24/21-23; 25/12*.

¹¹² Bkz. *İşaya 43/14-15*.

¹¹³ Bkz. *İşaya 41/24*.

¹¹⁴ Bkz. *İşaya 43/14-16*.

¹¹⁵ Bkz. *İşaya 49/25-26*.

¹¹⁶ Bkz. *İşaya 40/9-11*.

¹¹⁷ Bkz. *İşaya 40/9-11*.

¹¹⁸ Bkz. *İşaya 51/3*.

¹¹⁹ Bkz. *İşaya 51/4-5*.

evrensel eskatolojik unsurlar olduğu belirtilmektedir. Bunların dışında, iki kültürde var olan benzer eskatolojik temalar arasında, ölen bir kişinin ruhunun, üç gün ve üç gece o kişinin bedeninin çevresinden ayrılmaması ve yeniden dirilmeye ilgili bazı yönlerin benzerlikler taşıdığı belirtilmektedir.¹²⁰

Sürgün dönüşü sonrasında Haggay ve Zekarya peygamberler, Eskatolojik çağın başladığını haber vermişlerdir. Haggay'a göre bu çağ, Zerubbabel'in tapınağın temeline ilk taşı koyduğunda¹²¹ başlamıştır.¹²² Haggay ve Zekarya peygamberler, eski ve yeni çağlar arasındaki temel farklılıklar üzerinde durmuşlardır. Eski çağda Yahve'nin yıkıcı iradesi ön plandayken, yeni çağda Yahve'nin kurtarma isteği öne çıkmıştır.¹²³ Yeni çağda ilk önce İsrail'in trajedisinde sorumluluk taşıyan halklar yok edilecek,¹²⁴ bunun ardından Yahve Kudüs'ün 'bollukla dolup taşmasını' sağlayacaktır.¹²⁵ Yahve, Yahuda'nın günahkârlarını yok edip,¹²⁶ günahları ülkeden uzaklaştırarak¹²⁷ ve sürgündekileri bir araya toplayacaktır.¹²⁸ Bütün bunların sonunda Kudüs'te, mesihin saltanatı kurulacak ve milletler 'her şeye egemen Yahve'ye yönelmek ve O'na yalvarmak için' gelecektir.¹²⁹

Peygamberler zaman zaman Kudüs'ü onarmakta geç kaldığını Yahve'ye hatırlatma cesaretini gösterebilirler de,¹³⁰ kusurun günahkârlarda olduğunu bilirler.¹³¹ Peygamber Malaki (MÖ V. yüzyıl), Yahve'nin gününün hangi tarihte geleceğini belirtmez. Ona göre 'onun geleceği gün' her an belirebilir.¹³² Önemli olan içsel hazırlıktır. Çünkü gerek İşaya gerekse sürgün sonrası peygamberlere göre, yeni çağın başlangıcından önce çok büyük felaketler yaşanacaktır. Babil'in çöküşü, milletlerin Kudüs'e saldırısı ve sonra yok edilmeleri bunlardan sadece birkaçıdır.¹³³

Pers egemenliği altındaki iki yüz yıllık barış dönemi boyunca, Toranın mutlak otoritesi altında cemaatin etkili örgütlenmesi yapılmıştır. İbadetlerde, Tanrı'nın yüceltilmesinden çok, İsrail'in 'kutsallığı' üzerinde yoğunlaşmıştır. Toplumsal günahların kefareti için 'Yom Kipur'a (Büyük Kefaret Günü) büyük önem verilmiştir. Eliade'ye göre, bu dönemde "kefaretiler sistemi öyle iyi kurulmuştur ki, yeni ve daha iyi bir düzen umuduna hiç yer bırakmaz." Bu yüzden din adamları sınıfının kitaplarında eskatolojiden veya mesihçilikten hiçbir iz yoktur. Buna göre İsrail, selametinin yüzyıllar

¹²⁰ Shaked, I/321-324.

¹²¹ Bkz. Haggay 2/15-19.

¹²² Eliade, 2/290.

¹²³ Bkz. Zekarya 1/1-6; 8/14-15.

¹²⁴ Bkz. Zekarya 1/15.

¹²⁵ Bkz. Zekeriya 1/17; 2/5-9 vb.

¹²⁶ Bkz. Zekeriya 5/1-4.

¹²⁷ Bkz. Zekeriya 5/5-11.

¹²⁸ Bkz. Zekeriya 6/1-8.

¹²⁹ Bkz. Zekarya 8/20-2. Ayrıca bkz. Zekarya 2/15; 9/11-17; 10/3-12; Yoel 4/2-3, 12; 4/18-21.

¹³⁰ Bkz. İşaya 62/7.

¹³¹ Bkz. İşaya 59/2.

¹³² Bkz. Malaki 3/2.

¹³³ Eliade, 2/291-292.

boyunca devam etmesi için gerekli tüm kurumlara sahiptir. Yasanın uygulanışını denetleyecek tek otorite ise kâhinler sınıfıdır.¹³⁴

5. Tora'nın Yazıya Geçirilmesi

Pers imparatorluğu dönemi, Yahudi tarihinde pek çok açıdan olduğu gibi, İbrani literatürünün teşekkülünde de en verimli çağlardan birisi olmuştur. İki yüzyıllık Pers hâkimiyeti süresince, erken dönem İsrail metinleri ve gelenekleri bir araya getirilmiş ve yazılmıştır. Tanah'ın derlenme ve yazım çalışmasının büyük bir bölümü bu dönemde yapılmıştır.¹³⁵ Bu tarihten itibaren yazılı hukuk, özellikle Torah, Yahudilik'te önem kazanmaya başlamıştır.¹³⁶ Böylece sürgün dönüşü sonrası Yahudilik'te otorite, açıkça liderlerden yazılı metne, yani kitaba geçmiştir.¹³⁷

Yahudi kaynaklarında Tevrat'ın yazıya geçirilmesi, daha ziyade Ezra'nın ismi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ezra'yla ilgili yapılan tartışmalarının merkezinde, onun Tevrat'ın tespiti ve yazılmasıyla ilgili katkıları yer almaktadır.¹³⁸ Fakat Ezra'nın Tevrat'ı ne zaman ve nerede kaleme aldığı belli değildir. Kaynaklarda, Ezra'nın sürgünden dönen ilk kabile arasında yer almadığı, hocası Baruh ben Neriah'ın yanında Tevrat çalışmalarına devam etmek için Babil'de kaldığı söylenmektedir.¹³⁹ Ezra'nın hocasıyla yaptığı çalışmanın neler olduğu ise tam olarak bilinmemektedir.

Tanah'ın anlatımına göre Ezra, Pers kralı Artahşaşt'a'dan aldığı resmî bir görevle Kudüs'e gelmiştir.¹⁴⁰ 'Dinleyip anlayabilecek yaşta kadın, erkek herkesin' katıldığı bir toplantı düzenlemiş ve orada Musa'nın şeriat Kitabı'nı okumuştur.¹⁴¹

Ezra ve Nehemya kitaplarında sıklıkla, "Musa'nın şeriat kitabı",¹⁴² "Şeriat kitabı",¹⁴³ "Tanrı'nın şeriat kitabı",¹⁴⁴ "Şeriatın sözleri",¹⁴⁵ "Tanrıları Rabbin şeriat kitabı",¹⁴⁶ "Musa'nın kitabı",¹⁴⁷ "Musa'nın şeriatı"¹⁴⁸ gibi ifadeler yer verilmektedir. Fakat bu ifadelerin ne anlama geldiği açık değildir. Ezra ve Nehemya kitaplarında yazılı bir malzemenin varlığından söz

¹³⁴ Eliade, 2/294-295.

¹³⁵ Grabbe, *An Introduction...*, 2; Schniedewind, 165.

¹³⁶ Parkes, 3; Grabbe, *An Introduction...*, 29 vd.

¹³⁷ Eskenazi, *In An Age of Prose...*, 1-2.

¹³⁸ Emil G. Hirsch-I. Broyde, "Ezra The Scribe In Rabbinical Literature", *The Jewish Encyclopedia*, (ed. Isidore Singer), V, Funk and Wagnalls Company, New York and London, 1903, s. 322; Gary G. Porton, "Ezra in Rabbinic Literature", *Restoration: Old Testament, Jewish, and Christian Perspectives*, (ed. James M. Scott), Brill, Leiden, 2001, s. 305; Eskenazi, *In An Age of Prose...*, 136; Jacob M. Myers, *Ezra-Nehemiah*, Doubleday, New York, 1964, s. lxxii.

¹³⁹ Bkz. Louis H. Feldman, *Studies in Josephus' Rewritten Bible*, Brill, Leiden, Boston, Köln, 1998, s. 477-478; E. S., "Ezra in the Aggadah", *EJ*, CD Edition; Hirsch-Broyde, V/322. Ayrıca bkz. Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Seba yay., Ankara, 1997, s. 86-90.

¹⁴⁰ Bkz. *Ezra 7/11* vd.

¹⁴¹ Bkz. *Nehemya 8/1-2*.

¹⁴² Bkz. *Nehemya 8/1*.

¹⁴³ Bkz. *Nehemya 8/3*.

¹⁴⁴ Bkz. *Nehemya 8/8, 18*.

¹⁴⁵ Bkz. *Nehemya 8/9, 13*.

¹⁴⁶ Bkz. *Nehemya 9/3*.

¹⁴⁷ Bkz. *Nehemya 13/1, Ezra 6/18*.

¹⁴⁸ Bkz. *Ezra 3/2; 7/6*.

edilmekte;¹⁴⁹ Ezra'nın "kitabı açtığı"¹⁵⁰ ve ondan okuduğu belirtilmektedir.¹⁵¹ Kutsal Kitap araştırmacıları, kitaptan kastedilen şeyin ne olduğu üzerinde durmakta ve bu ifadelerden Tevrat'ın (Torah) tamamının mı, onun bir bölümünün mü, yoksa tamamen yeni bir kitabın mı kastedildiğinin belli olmadığını söylemektedirler.¹⁵² Bu bakımdan, Ezra'nın halka okuduğu Tevrat'ın, Tanrı'nın Sina'da Musa'ya yazdırdığı gerçek Tevrat olup olmadığı tartışmalıdır. Ezra Yazması (*Sefer Ezra*) olarak da bilinen Azarah Yazması'nın (*Sefer ha-Azarah*) resmi mabet yazması olduğu söylenmektedir.¹⁵³ Babil Talmudu'nda, Ezra'nın Tanah'taki kendi adını taşıyan "Ezra Kitabı'nı" ve "Tarihler Kitabı'ndaki kendi zamanına kadar olan bölümleri" yazdığı;¹⁵⁴ Mezmurlar kitabını yazan on kişiden birisi olduğu nakledilmektedir.¹⁵⁵ Fakat onun Tevrat'ın yazarı olduğuna ilişkin bir bilgi yer almamaktadır.

Tartışmanın merkezinde, Ezra'nın Babil'den gelirken beraberinde bir Tevrat metni getirip getirmediği konusu yer almaktadır. Bazı araştırmacılar Ezra'nın Babil'den gelirken yanında bir Tevrat metni olduğunu söylerken,¹⁵⁶ bazıları da onun Babil'den hiçbir şekilde yeni bir kitap getirmediğini ileri sürmektedirler. İkinci görüşü savunan araştırmacılar, Ezra kitabındaki "Allah'ının şeriatını bilenlerin hepsine hükmetmesi..."¹⁵⁷ ifadesinden, oradakilerin şeriata yabancı olmadıkları sonucunu çıkartmaktadırlar.¹⁵⁸ Bu nedenle onlar, Ezra'nın Tevrat'ın tamamını yanında getirdiğini ve Yahudilerin Tevrat'ı bizzat Ezra'nın elinden aldığını söylemenin çok zor olduğunu ileri sürmektedirler. Ezra'nın yanında getirdiği şeyin, belki Ruhban Metni'nin tamamı veya sadece bir bölümü olabileceğini düşünmektedirler.¹⁵⁹

¹⁴⁹ Bkz. *Ezra* 3/2, 4; *Nehemya* 8/14, 15; 10/35, 37; 13/1.

¹⁵⁰ Bkz. *Nehemya* 8/5.

¹⁵¹ Bkz. *Nehemya* 8/3, 8, 18; 9/3; 13/1.

¹⁵² Myers, lix; Bright, 374; Porton, 318.

¹⁵³ Alfred J. Kolatch, *Masters of the Talmud*, Jonathan David Company, New York, 2003, s. 22-23.

¹⁵⁴ Bkz. TB, Baba Batra, 15a. Bazı araştırmacılar tarafından, Ezra kitabının, stil ve bakış açısı olarak Tarihler kitabıyla benzer olduğundan hareketle, Talmud'daki bu iddia kabul edilmekte (Charles Cutler Torrey, *Ezra Studies*, The University of Chicago Press, Chicago, 1910, s. 238-248) ve ihtimaller göz önüne alındığında, bunların yazarı olabilecek en muhtemel adayın Ezra olduğu ileri sürülmektedir. Bkz. Myers, xviii; Norman H. Snaith, "The Historical Books", *The Old Testament and Modern Study*, (ed. Harold Henry Rowley), Oxford University Press, New York, 1961, s. 107.

¹⁵⁵ Bkz. E. S., "Ezra in the Aggadah", *EJ*, CD Edition; Porton, 318. Mezmurlar'da Babil hakkında yazılan şiiri (Mezmurlar 137) Ezra'nın kaleme aldığı söylenmektedir. Şiirin içeriği dolayısıyla, bunu Davut'un yazmadığı açıktır. Ezra'nın Babil'den İsrail'e geldikten sonra, daha önce Yeremya tarafından yazılan bölümleri de ekleyerek bu kitabı yazdığı ileri sürülmektedir. Ezra'nın, Yeremya'nın İsrail'in düşmesine sevinen Edomliler'e karşı söylediği ifadeleri de Mezmurların içine eklediği (bkz. *Mezmurlar* 137/7) ve okumaları için Levillere verdiği söylenmektedir. Bkz. Richard C. Steiner, "A Jewish Theory of Biblical Redaction From Byzantium: Its Rabbinic Roots, its Diffusion and its Encounter With the Muslim Doctrine of Falsification", *JSIJ*, 2 (2003), s. 131.

¹⁵⁶ Leo W. Schwarz (ed.), *Great Ages and Ideas of the Jewish People*, Random House, New York, 1956, s. 82-83; Hirsch-Broyde, V/321; Porton, 318; Mantel, 58-59; James Sanders, "The Exile and Canon Formation", *Exile: Old Testament, Jewish, Christian Conceptions*, (ed. James M. Scott), Brill, Leiden, New York, Köln, 1997, s. 41.

¹⁵⁷ Bkz. *Ezra* 7/25.

¹⁵⁸ Klaus Koch, "Ezra and the Origins of Judaism", *Journal of Semitic Studies*, 19/2 (1974), s. 180 vd.; Mantel, 58-59; Pfeiffer, 111.

¹⁵⁹ Vriezen, 256-257; Bright, 374.

Ezra ve Nehemya kitaplarında Ezra'nın Tevrat'ı derlediği ve yazdığına ilişkin herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Fakat yine de geleneksel görüş, farklı düşünenler olmakla birlikte,¹⁶⁰ Ezra'nın mevcut Tevrat'ın derleyicisi ve son editörü olduğu yönündedir.¹⁶¹ Ezra'nın beraberinde getirdiği yazılı materyalin mevcut Tevrat'ın içeriğini kapsadığı¹⁶² ve onun İsrail'in şariat kitaplarını (*Tekvin'den Tesniye'ye kadar*), şu an bizim bildiğimiz şekliyle, bir araya getirip yazdığı ileri sürülmektedir.¹⁶³ Farklı bir görüşe göre ise Ezra döneminde, yaklaşık 400'lerde, Yahudiler Tevrat'ın otoritesini kabul etmişlerdir. Fakat Tevrat'ın bu dönemde kanonize edilip edilmediği tam olarak belli değildir.¹⁶⁴

Rabbanî gelenekte ise, Ezra'nın Tevrat'ın yazımı ve nakliyle ilişkisi konularında tam bir belirsizlik hâkimdir. Rabbanî kaynaklarda, Tevrat'ın İsrail'de yayılmasında Ezra'ya büyük bir önem atfedilmektedir. Rabbanî gelenekte, Ezra'ya yalnızca Tevrat bilgisi sebebiyle üstünlük verilmektedir. Reş Lakiş, Ezra'nın İsrail'de Tevrat'ı canlı tutan kişilerden birisi olduğunu, Babil'den gelerek unutulmuş olan Tevrat'ı yeniden oluşturduğunu ifade eder.¹⁶⁵ Bu açıdan Ezra, Musa ve Davut gibi Kutsal Kitap karakterleriyle; Hillel ve Akiba gibi rabbanî karakterlerle eşit sayılmaktadır. Bu yönü itibarıyla Ezra, Kutsal Kitap çağı ile rabbanî dönem arasında geçiş konumunda yer almaktadır. Rabbiler Ezra döneminde Tevrat metninde bir şeyler yapıldığı konusunda hemfikirdirler. Fakat bunların neler olduğu konusu tartışmalıdır.¹⁶⁶

Nehemya kitabına göre Ezra, Musa'nın Tevrat'ını Babil'den getiren ve onu Yahudi yaşamının önemli bir parçası yapan kişidir.¹⁶⁷ Bu sebeple rabbanî gelenek, Ezra ile Musa arasında bazı paralellikler görür, ancak bu ikisi arasında farklılıklar olduğunu belirtir. Musa ile Ezra arasındaki işaret edilmesi gereken en önemli farklılık, Musa'nın aksine Ezra'nın Tevrat'ı doğrudan Tanrı'dan almamış olmasıdır. Mişna'da ise Tevrat'ın nakil zincirinde Ezra'nın isminden hiç söz edilmemektedir.¹⁶⁸

Sürgün dönüşü sonrasında, sözlü naklin yerini yazılı metinlerin incelenmesi ve açıklanması almasından sonra giderek yeni bir düşünce belirlemiştir: Sözlü Tora. Musa'nın, yazılı yasanın yanı sıra Tanrı'dan ek talimatlar da aldığı, bunların o zamandan beri sözlü olarak nakledildiği ileri sü-

¹⁶⁰ Koch, 182.

¹⁶¹ F. Charles Fensham, *The Books of Ezra and Nehemiah*, Wm. B. Eerdmans Publishing, Michigan, 1994, s. 99-100; Kolatch, 23; Myers, lxxiv.

¹⁶² Myers, lx; Porton, 318; Eliade, 2/295.

¹⁶³ Stephen H. Travis, *The Bible as a Whole*, The Bible Reading Fellowship, Oxford, 1994, s. 150; Bright, 374.

¹⁶⁴ Elmer W. K. Mould, *Essentials of Bible History*, The Ronald press Company, New York, 1966, s. 447.

¹⁶⁵ Bkz. TB, Sukkah, 20a.

¹⁶⁶ Bkz. Porton, 317.

¹⁶⁷ Bkz. *Nehemya 8-9. bablar*.

¹⁶⁸ Mişna'da Tevrat'ın vahyi ve nakledilmesi ile ilgili şu bilgiye yer verilir: "Musa'nın Sina'da aldığı Tevrat, Yeşu'ya geçmiş; Yeşu'dan ileri gelenlere; ileri gelenlerden Peygamberlere, Peygamberlerden de Büyük Meclis'in adamlarına geçmiştir." (Bkz. Mişna, Avot, 1/1). Burada, Tevrat'ın Peygamberlerden "Büyük Meclis'in Adamlarına" geçtiği belirtilirken, Ezra'dan söz edilmemektedir. Bkz. Mişna, Avot, 1/1.

rülmüştür. Bu yorum külliyatı Mişna'yı oluşturmuş; zaman içerisinde 'din âlimleri'nin eseri Tora'ya yakın bir dinsel otorite kazanmıştır.¹⁶⁹

6. İsrail Sınırlarının Belirlenmesi

Talmud otoriteleri için en temel problem, Ezra'nın önderliğinde gerçekleşen dönüşün önemi ve teolojik anlamının anlaşılmasıydı. Bu, Yeşu'nun önderliğinde topraklara giriş gibi miydi ve bu şekilde Tanrı'nın ahitsel vadinin gerçekleşmesi olarak mı görülmeliydi? Yoksa bu mesihî hareket olmayıp, İsrail halkı için Tanrı'nın planının bir parçası olarak tamamen politik ve insanî bir olay mıydı? Tanah'ta ve rabbinik gelenekte Yahudilerin İsrail topraklarına iki hareketi bilinmektedir: Birisi, Yeşu zamanında, diğeri ise Ezra döneminde yaşanmıştır. Birincisi, Mısır'dan Çıkış'ın sona erdiğini ve Tanrı'nın İbrahim nesline toprakları verme vaadinin yerine getirildiğini göstermektedir. İkincisi, aynı vadin yerine getirilmesi için Babil'den dönüşe işaret etmektedir. Birincisi, Tanah'ın ilk altı kitabındaki en önemli tarihsel olaydır ve Yahudi düşüncesinde topraklara en önemli giriştir. Ezra önderliğinde gerçekleşen ikinci göç ise "bütün zamanlar için" İsrail topraklarının sınırlarının belirlenmiş olmasıdır.¹⁷⁰

Babil esaretinden dönenlerin yerleştikleri topraklar İsrail'in sınırları kabul edilmiş, bu sınırların, "İsrail topraklarından Kazib'e¹⁷¹ kadar olan yerleri" kapsadığı ileri sürülmüştür. Bu görüşün delili Mişna'dır. Mişna'nın anlatımına göre, Ezra zamanında, İsrail topraklarında üç bölgede Şabat Yılı hukuku uygulanmıştır. Babil'den gelip bu bölgelere yerleşenler, ne ekim yapmışlar, ne de ekim yapanlar ürettiklerini yemişlerdir. Hâlbuki Musa'nın önderliğinde Mısır'dan gelenlerin ele geçirdikleri bölgelerde, Kazib'ten Fırat nehrine ve Amana'ya kadar olan bölgelerde, insanlar ekim yapamamışlar, ancak ürettiklerini yemişlerdir.¹⁷² Buradan hareketle, Şabat yılıyla ilgili bütün sınırlamalar,¹⁷³ Yeşu zamanında ele geçirilen daha geniş bölgeye değil, Ezra döneminde yerleşilen topraklara işaret etmektedir. Bu yüzden, Tanrı tarafından İsrailoğullarına verilen topraklar, Yeşu değil, Ezra tarafından belirlenmiştir. Yeşu'nun toprakları fethetmesi, Yahudi mitoloji ve litürjisinde sadece bir şeref olarak yerini almıştır.¹⁷⁴ Ezra döneminde Babil Sürgünü'nden dönenler tarafından fethedilen topraklar, İsrail Topraklarının halakhik sınırlarının belirlenmesinde merkezî rol oynamıştır.¹⁷⁵

¹⁶⁹ Ellade, 2/295.

¹⁷⁰ Porton, 310-311.

¹⁷¹ Kazib, Tanah'ta yer alan Akzib'dir. (Bkz. Yeşu 19/29; Hâkimler 1/31). Burası Acre ve Sur (Tyre) arasında kalan yerlerdir. Bkz. *Mishnah*, (İbraniceden İngilizce'ye Çeviren: Herbert Denby, Oxford Univ. Press, London, 1972, s. 46 (dipnot 1)).

¹⁷² Bkz. Mişna, Şabat, 6/1.

¹⁷³ Tesniye 15/1-11'de, Şabat yılı süresince borçların bağışlanmasıyla ilgili konular ele alınırken, Çıkış 23/10-11. cümlelerinde Şabat yılında toprakların boş bırakılmasından söz edilmektedir.

¹⁷⁴ Yeşu dönemindeki sınırlarla ilgili bkz. Yeşu 18-19. bablar.

¹⁷⁵ Porton, 312-313.

TEZ TANITIMI

Ali Osman Kurt, **Babil Sürgünü Sonrası Ezra Önderliğinde Yahudiliğin Yeniden Yapılandırılması**, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006, ss. VI+246.

Yrd. Doç. Dr. M. Kazım ARICAN*

Ali Osman Kurt tarafından Dinler Tarihi Anabilim dalında hazırlanan '*Babil Sürgünü Sonrası Ezra Önderliğinde Yahudiliğin Yeniden Yapılandırılması*' isimli doktora çalışması giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Söz konusu çalışma Yahudi tarihinde bir dönüm noktası kabul edilen Babil sürgünü ve sonrasında yaşanan olayları; sürgün dönüşü Yahudiliğin yeniden yapılandırılmasında önemli bir yeri olan Ezra ve faaliyetlerini ayrıntılı olarak ele almaktadır.

MÖ 600-400 yılları arasındaki dönem, Yahudilik ve Yahudilerin tarihi açısından değişim çağları olmuş ve çok önemli olaylar yaşanmıştır. Yahudi yaşamı ve düşüncesinde iz bırakan Asur ve Babil sürgünleri bu dönemde meydana gelmiştir. Yahudiler, bağımsızlıklarının son kalesi olan Kudüs'ü bu dönemde kaybetmişlerdir. Tanrısal koruma altında olduğuna inandıkları ve bu yüzden yıkılmaz kabul ettikleri Kudüs şehri ve mabet yıkılmış, kraliyet ailesi dâhil, Yahudilerin çoğu Babil'e sürgüne gönderilmiştir.

Tarihi, geçmişte yaşanmış olayların yeniden kurgulanması olarak tanımlayanlar, sadece tek bir tarihten değil, tarihlerden söz edebileceğini belirtmektedirler. Bu yönü itibarıyla tarihler, tarihçilerin zihinlerinin birer ürünü olduğu için birbirinden oldukça farklılık arz etmektedir. Bu farklılık, özellikle Yahudi tarihinde daha net ortaya çıkmaktadır. Yahudilerin Babil sürgünü ve sürgün dönüşü sonrasında yeniden yapılanma faaliyetleriyle ilgili, tarihçilerin geçmişi kurgulamasında görülen yorum farkı çok daha açık bir şekilde kendini göstermektedir.

Yahudi tarihinin başlangıcından günümüze kadar olan dönemine bir bütün olarak bakıldığında, tarih içerisinde savaşlar, dinden çıkmalar ve sürgünler yoluyla birçok kez kırılma ve sapmaların yaşandığı görülecektir. Bu kırılmaların meydana getirdiği sonuçlar bakımından en kapsamlısı ve en etkilisi, Asur ve Babil İmparatorlukları döneminde yaşanan sürgünler olmuştur. Asur İmparatorluğu döneminde kuzey İsrail krallığında yaşayan

* Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
(karican@cumhuriyet.edu.tr).

on Yahudi kabilesi; Babil imparatorluğu döneminde de güney Yahuda krallığında bulunan iki Yahudi kabilesi sürgün edilmiştir.

Asur ve Babil sürgünleri Yahudileri derinden etkilemiş, dinî düşüncelerinde büyük bir çöküşe sebep olmuştur. Yahudilerin özellikle yenilemeyeceğini iddia ettikleri Davut krallığının sona ermesi, yıkılmaz ve dokunulamaz diye inandıkları Kudüs'ün ve mabedin yerle bir edilmesiyle sonuçlanan Babil sürgünü, onlar için büyük bir hayal kırıklığına yol açmıştır. Öyle ki, bu olay, bazı Yahudilerin, Yehova'nın güçsüzlüğüne ve Babil tanrılarının daha güçlü olduklarına inanmalarına yol açmıştır. Bunun bir sonucu olarak, Babil tanrılarına tapınmaya başlayanlar bile olmuştur.

İsrail krallığından sürgüne gönderilen on Yahudi kabilesi, zaman içerisinde başka milletler içerisinde tamamen asimile olup kaybolurken; Yahuda'dan gönderilen iki Yahudi kabilesi, ancak Pers İmparatorluğu döneminde tekrar kendi topraklarına dönebilmiştir. Fakat Babil sürgününden dönenler azınlıkta olup, çoğunluk yine diasporada kalmayı tercih etmiştir.

Pers İmparatorluğu döneminde Yahuda'ya tekrar dönen Yahudilerin idaresine, yine Babil'de yetişmiş kişilerin lider olarak atanmış olması, sürgüne gitmeyen veya başka yerlerden gelip buralara yerleşmiş bulunan yerleşimcileri memnun etmemiştir. Her vesileyle memnuniyetsizliklerini gösteren yerli nüfusla, Babil'den gelip atalarının mirasına sahip çıkmak isteyen Yahudiler arasında ciddi gerginlikler ortaya çıkmıştır. Yahuda'nın stratejik önemi nedeniyle, burada bir isyan ve savaşın çıkmasını istemeyen Pers yönetimi, barışı sağlamak ve birliği temin etmek amacıyla, buraya dinî ve siyasî liderler görevlendirmiştir. Bu dönemde Yahudilere önderlik, sonrasında da liderlik eden ve yaptığı reformlarla Yahudiliğin yeni bir biçim almasına zemin hazırlayan en önemli karakter, kâhin ve yazıcı Ezra'dır.

Yukarıda özetlemeye çalıştığımız dönemi ve olayları ele alan bu çalışma, yaklaşık yüz elli yıllık bir zaman dilimini kapsamaktadır. Bu zaman dilimi, Yahudiliğe şekil veren bir dönüm noktası olma özelliği de taşımaktadır. Babil sürgünü Yahudiler için ne kadar ciddi bir kırılma ve hayal kırıklığı olmuşsa; Babil esaretinden dönüş de Yahudilerin yeniden toparlanma ve yapılanmaları için o kadar önemli ve verimli olmuştur. Ezra'nın öncülüğünde başlatılan reformlar, bugünkü Yahudiliğin temellerini oluşturmuştur. Ezra'nın Kudüs'te yaptığı çalışmalar, Yahudiliğe yeni bir çehre kazandırmış, erken dönem Yahudiliğinin oluşmasında ve dinî temellere dayalı bir toplum teşekkülünde çok önemli olmuştur.

Yahudilik'te değişim ve dönüşümün merkezinde yer alan Ezra hakkında anlatılanlar, onu tarihsel bir kişilik olmaktan çok, efsanevî bir karaktere dönüştürmüştür. Onun önderliğinde Babil'den çıkış, Musa liderliğinde Mısır'dan çıkışa benzetilmiş; dinî reformları da Musa'nın yaptıklarıyla karşılaştırılmış, adeta Yahudilik'te ikinci bir Musa yaratılmaya çalışılmıştır.

Ezra, Yahudilik'te çok önemli reformlara imza atmış, yaptıkları işler uzun zaman tartışılmıştır. O, Yahudiliği kurumsal bir yapıya kavuşturmuş, Tevrat'ı yazıya geçirmiş ve onu yorumlama geleneğini başlatmıştır. 'Kutsal Soy' fikrini ortaya atıp dış evlilikleri yasaklamış, bu şekilde soya dayalı bir

Yahudi kimliği oluşturmaya çalışmıştır. Aynı zamanda onun döneminde, Yahudiler millet olarak yeniden toparlanmış, Yahudilik tam anlamıyla inkişaf etmiştir. Kâhinlik, Yahudi toplumunda söz sahibi olan en önemli kurum haline gelmiştir. İsrail topraklarının bütün zamanlar için gerçek sınırı, yine onun döneminde belirlenmiştir.

Sürgünde ve sürgün sonrasında, kaybolan Tevrat'ın tekrar ortaya çıkarılmasında ve hükümlerinin ferdî ve kamusal alanda geçerlilik kazanmasında büyük pay sahibi olan kişiler arasında en önemlisi hiç şüphesiz Ezra'dır. Dinî otoritesi yanında siyasî kimliğiyle de ön plana çıkan Ezra'nın, hem sürgün döneminde hem de sürgün sonrasında, Yahudiliğin yeniden inşası ve Yahudi toplumunun dönüştürülmesinde önemli hizmetleri olmuştur. Bunun en büyük ispatı Yahudilerin, onu ikinci Musa olarak nitelendirmeleridir. Hatta bazı kaynaklarda Musa önce gelmeseydi, Tevrat'ın Ezra'ya verilebileceği bile söylenmiştir.

Sayın Kurt'un çalışmasından anladığımız kadarıyla, bu önemine rağmen, hem Babil sürgünü ve sonrasında yaşanan olaylar hem de Ezra ve dönemi hakkında kalın bir sır perdesi vardır. Bu dönemleri anlatan kaynak neredeyse yok gibidir. Kaynakların azlığından kastedilen, olayları tarafsız yansıtan bilgi ve belgelerin yok denecek kadar az olmasıdır. Tanah ve rabbanî kaynaklarda yer alan bilgiler eksik ve yetersizdir. Hatta bunlardan bazısı, menkıbevî tarzda ve ideolojik bir bakış açısıyla kaleme alınmıştır. Bu durum, doğal olarak sürgün ve dönüş dönemlerinde nelerin olduğu ve nelerin olmadığı konularında kesin bilgi sahibi olmamızı güçleştirmektedir.

Ezra'nın Yahudilik'teki önemine paralel olarak, doğrudan ismine atfedilen zengin bir literatür gelişmiştir. Tanah'taki Ezra ve Nehemya kitaplarıyla, apokrif 1. Esdras ve 4. Ezra kitapları, Ezra ve Kudüs'teki çalışmalarından bahsetmektedir. Bunlar içerisinde Ezra ve Nehemya kitapları, salt tarihsel bilgidan ziyade, sürgün ve yeniden yapılanma konularına ideolojik yaklaşımlar içermektedir. Örneğin, bu kitaplarda sürgünden dönenlerin yeniden yapılanma çabaları üzerinde durulurken, Babil sürgününde Yahuda'da kalmış ve hiç sürgüne gitmemiş olanlar tamamen göz ardı edilmektedir.

Sonuç olarak bu çalışma genel anlamda tarihin bir dönemini, özelde ise bu dönem içerisinde yaşamış bir kişinin faaliyetlerini konu edindiği için, bir literatür taraması şeklinde olmuştur. Bu yapılırken Tarih ilminin metotlarından faydalanılmış ve olaylar objektif olarak tasvir edilmeye çalışılmıştır. Sürgün öncesi ve sürgün sonrası dönemler arasında yaşanan değişimler karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Kavramların anlaşılması için, zaman zaman tanımlamalar yapılmış, bunlarla ilgili yapılan yorum ve değerlendirmelere yer verilmiştir.

Ali Osman Kurt tarafından titizlikle hazırlanan bu çalışma, özelde öncelikle Dinler Tarihi ardından Din Felsefesi, Kelam/Teoloji ve Tarih gibi birçok alana olduğu kadar ve daha genelde ise Türk bilim hayatına ve dünya bilim tarihine katkı sağlayacak niteliktedir. Ümit ediyoruz ki, Türk Üniversitelerinde ve İlahiyat Fakültelerinde, sahasının uzmanı titiz bilim insanları ve danışmanları nezaretinde, dünya ölçeğinde bilimsel kriterlere

dayanılarak ve konuyla ilgili muteber yabancı kaynaklar da taranmak suretiyle, ciddi bir emek ürünü olarak hazırlanan bu değerli araştırma ve inceleme, en kısa zamanda yayınlanarak Türk okuyucularıyla buluşma imkanına kavuşur. Akademik düzeyde hazırlanan bu çalışma, akademisyenlere olduğu kadar, Dinler Tarihi, Yahudilik ve Din Felsefesi ya da Dinler Teolojisi gibi alanlara ilgi duyan okuyucular için de ufuk açıcı ve faydalı olacaktır.

TOPLANTI/SEMPOZYUM DEĞERLENDİRMESİ

Tefsir Anabilim Dalı II. Koordinasyon Toplantısı

Doç. Dr. İsmail ÇALIŞKAN*

Tefsir Anabilim Dalı II. Koordinasyon Toplantısı, 8-9 Temmuz 2006 tarihinde Kayseri’de yapıldı. İki gün süren toplantıda üç oturum yapıldı. Kur’an Tasavvuru Problemi adlı ilk günkü iki oturumda birer tebliğ müzakereye açıldı. İkinci gün ise Tefsir Anabilim Dalı eğitim öğretim sorunları tartışıldı. Açılıшта Prof. Dr. Erdoğan Pazarbaşı ve Prof. Dr. M.Zeki Duman’ın kısa selamlama konuşmalarının ardından E.Ü. İlahiyat Fak. dekanı Prof. Dr. Celal Kırca toplantının konusuna dair içeriği zengin bir konuşma yaptı.

Konuya dair bazı sorularla konuşmasına başlayan Kırca, beş çeşit Kur’an tasavvurunu sıraladı: Kur’an verilerine göre (tenzil döneminde); geleneksel İslam kültüründe; İslam’ın çağdaş yorumunda; Oryantalist anlayışta; İslam’ın popüler anlayışında. Bunlar Kur’an’ı algılama-anlama ve anlamlandırmaya şu şekillerde yönelmiştir: Bir nesne olarak algılama (biçimcilik); metnini bir şifre; tarihsel bir konu ve prospektüs (tarife); bir araç; filolojik bir eser ve ideolojik bir kitap olarak görme.

Kur’an’ın ne olduğuna ilişkin cevaplar tenzil dönemine kadar gider. Nitekim Kur’an bir yandan kendini tanıtırken bir yandan da inanmayanların yanlış Kur’an tasavvurlarını düzeltmiştir. Kur’an’ın kendini tanımlamasına ve Tanrı tasavvurumuza dayalı Kur’an tasavvuru arasında fark olduğunu ve ona olan imanın da işte bu noktada biçimlendiğine dikkat çeken Kırca, daha sonra geleneksel anlayışı, İmam Azam’ın “Kur’an, Allah kelamı olup Mushaflarda yazılı, kalplerde mahfuz, dil ile okunur ve Hz. Peygamber’e indirilmiştir.” tanımı ile Yahya b. Kesir’in “Sünnet Kur’an’a kâdidir, kitap ise sünnete kâdi değildir.” sözleri dolayımında anlattı. Ona göre Kur’an tasavvurunda önemli bir nokta da onun bir nesne olup olmadığı ve insanın onun karşısındaki konumunun ne olduğudur. Esasında sorun, Kur’an’ın işlevselliğinde değil onun ne olduğu ve nasıl algılandığındadır. Tüm zamanlarda Müslümanların Kur’an algısı ve onunla işlevsel ilişkiye ve algı ve ilişkinin doğurduğu problemlere dair can alıcı sorular soran Kırca’ya göre, sanıldığı aksine Kur’an tasavvuru probleminin çözümü hiç de

* İsmail Çalışkan, Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fak. Tefsir Anabilim Dalı Öğr. Üyesi, Sivas (icalis@cumhuriyet.edu.tr).

kolay değildir. Ortak bir kanaate varabilmek için sorgulayıcı, analiz edici ve bütüncül bir bilgilenme ile sentezci bir bilgi organizasyonu yapmak gerekir.

Başkanlığını Prof. Dr. L. Cebeci'nin yaptığı ilk oturumda Prof. Dr. Mehmet Paçacı, "Kur'an'ın Neliğine Dair" isimli tebliğini sundu. Kur'an'ın geleneksel tanımıyla başlayan Paçacı, onun önemi, mahiyeti, vahyedilmiş olması, otorite ve kaynak oluşu üzerine yoğunlaştı. Buna göre Kur'an'ın kendi kendisini anlattığı ayetlerde ilk dikkat çeken husus, onun tarih üstü bir varlık oluşu yani aslının, Allah'ın koruması altında olan Ana Yazıt'ta oluşudur. Konunun daha iyi anlaşılması için Paçacı, önceki kitaplarda ve Kur'an'da yer alan şu sembolizmi kullandı: Allah, kainatın Melik'i (kralı), kainat ise Onun ülkesi (*melekût*)dir. Ana Yazıt ise Melik'in saray arşivinde korunmuş olan bir bilgi olup kâinatta cereyan eden bütün hadiselerin bilgisi oradadır. Melik'in emrinde çok sayıda hizmetkârı ve kulu (melek) vardır ve ülkesindeki işleri yürütmektedirler. İşte bu Ana Yazıt, daha sonra feramanlar halinde hizmetkârların elçiliği aracılığıyla diğer kullarına ulaştırılmıştır. Bu ulaştırma işi çok özel yolla ve güvenli bir şekilde gerçekleşmiştir. Nihayet muhatapların ihtiyacı kadarıyla son ferman (Arapça Kur'an), en aşağı semadaki sorumlu kullara indirilmiş, oradan da sorumlu ve özel görevli kul Cebrail tarafından, son nokta olan Muhammed'e parça parça indirilmiştir.

Nüzul tamamlandıktan sonra Kur'an'ın artık tarihin içinde olduğunu söyleyen Paçacı, bu aşamadan sonra zaman ve mekan içine girmiş olan Kur'an'dan bahsettiğimize dikkat çekti. Onun Arapça oluşu tarihle olan ilişkisinin ilk göstergesidir, çünkü o muhatap aldığı Arapların dilini kullanmıştır. Bir diğer özellik ise onun yirmi üç yılda ve tarih bağlamından kopmadan inmiş olmasıdır. Mekke ve Medine'de inen ayetler, vahyedilen bir konuşma şeklinde olsa da zaman ve mekanın içeriklerinden (tarihi bilgi, kültür, adet, örf ve gelenek) bağımsız olmamıştır. Önceki şartlara uygun olarak belirlenen hükümler, daha sonraki şartlar uyarınca yürürlükten kaldırılmıştır. Yine Kur'an, Melik'in ilk fermanı değildir. O, kedisinden önce gelmiş olan fermanlarla bağlantısını, hep birlikte buldukları Ana Yazıt ile kurmuştur, yani aynı arşivin bilgisine sahiptirler. Böylece kible ve recm cezası gibi önceki kitaplara dayanan uygulamaları da meşru saymış, bu ilk müslüman cemaatin din algılamasına da yansımıştır.

Bundan sonraki aşamalarda Kur'an'ın, hafızalarda ve yazılı olarak muhafazası (bir araya getirilmesi ve çoğaltılması yani mushaflaşma süreci) söz konusudur. Korunmuş bir metin olarak o artık İslam'ın kaynaklarından biridir. Varlığının ilk neslin üzerinde icma ettiği şekliyle kalması onun başka bir özelliğidir. Dolayısıyla kurucu ilk nesil (sahabe), Kur'an tanımının ayrılmaz parçasıdır. Bunun yanında varlığı, nüzülü, vahiy tarihi, kiraatler, yedi harf hakkındaki haberler de bilgi olarak gelmiştir. Sonraki nesiller Kur'an hakkındakiler dahil kendilerine ulaşan her türlü haberi korumuşlar ve zamanla Hadis ilmi ortaya çıkmıştır. Rivayetler arasında doğrular ve zayıfların değerini ortaya koymak için de Usul ilmi gelişti.

Paçacı'ya göre Kur'an'ı doğru bir kaynak olarak kullanabilmek için nüzul tarihi ve hatirasını aktaran bilgilere ihtiyaç vardır. Sünnet böyle bir bilgidir. Hadis, Kur'an'ın içine indiği ve indikten sonra oluşturduğu ortamı bize aktaran yegâne kaynaktır. Bu bakımdan Kur'an'ın anlaşılmasında

Hadisin konumu göz ardı edilemez. Çünkü mushaftaki kaydın ilk var olduğu andaki olayları ve o anı ancak rivayetler yani hadisler aracılığıyla elde edebiliriz. Esasında gerek Rasulullah, gerekse ashaptan gelen haberler, vahiy dönemindeki söz konusu olaylara ilişkin yorumlardır. Bu yüzden ayetlerin indiği anda kastettikleri anlamlara, ancak sünnetin aracılığıyla ulaşılabilir. Söz konusu rivayetler iki türdür. Birisi doğrudan sebeb-i nüzule, biri de sahabenin nüzulden sonra olmuş ama bir ayetin konusuna giren olaylarla ayeti eşleştirerek yorumlamaları şeklindedir. Bir sahabe ayetin nüzulünü kendi gördüğü şekliyle ve yorumuyla, öbürü de kendi durduğu yerden ve hafızası çerçevesinde aktarmıştır. Böylece Rasulullah'ın ve Ashab'ın tecrübesi, Kur'an metnini çerçevelemiş ve belirlemiş olmaktadır. 'Sünnet, Kur'an üzerinde belirleyici (kâdi)dir, Kur'an sünnet üzerinde değil' sözü, bu gerçeği ifade eder. Kısaca gelenekte Kur'an, tarih üstü, kendi kendini ortaya koyabilen, başka bir açıklayıcı ve yorumcuya ihtiyaç duymayan bir metin olarak görülmemiştir.

Bu nitelikteki geleneksel Kur'an ve sünnet anlayışı egemenliğini 19. yy.a kadar korumuştur. Çağdaş Kur'an tanımlarında bu özellikleri görmek mümkün değildir. Yaşanan olaylara paralel olarak farklı bir Kur'an algısı ortaya çıkmıştır. Paçacı bu dönemin Kur'an tasavvurunu S. Ahmed Han, M. Abdüh, F. Rahman, M. Arkon, N. Hamid Ebu Zeyd, S. Kutup, M.A.Halefullah, E. el-Huli ve H. Hanefi gibi isimler etrafında biraz da eleştirel yaklaşarak açıkladı. Ona göre çağdaş İslam, çağlar boyu gelen çerçeveyi kırma ve terk etme çabasıdır. Yani sadece Kur'an, İslam'a kaynaklık etmelidir. Avrupa'da Reformasyon ve Aydınlanma ile ortaya çıkan kutsal kitap anlayışına uygun olan bu anlayış, sünnete önem veren geleneği dışarıda bırakmayı ve Kur'an'ı tek kaynak görme eğilimindeydi. Bu anlayış, yönetsel meşruiyet açısından da doğru değildir. Çünkü Kur'an'ı tarih ile buluşturmanın araçları olan Sünnet ve icmayı yok saymak doğru değildir. Ancak tek kaynak olarak Kur'an'ı gören anlayış, Kur'an'ı kullanarak çağdaş dünya görüşüne uygun İslam üretmeyi istemektedir. Akılcı, ilmi ve ideolojik eğilimlere ortam oluşturan Kur'an çalışmaları, bu amacı gerçekleştirmek için yazılmıştır. Onlar belirli sonuçlar (faiz helaldir, kadın hakları vardır, çok eşlilik yok tek eşlilik var, kölelik yoktur vb.) elde etmek için bu yöntemlere başvurmuşlardır.

Paçacı'nın tebliğini Prof. Dr. M. Z. Duman ve Prof.Dr. S. Kılıç müzakere etti ve tebliğe ilişkin eleştirilerini dile getirdi. Ayrıca katılımcılardan katkıda bulunanlar da oldu.

Başkanlığını Prof. Dr. S. Yıldırım'ın yaptığı öğleden sonraki ikinci oturumda Yrd. Doç. Dr. Ö. Faruk Yavuz, "Varlığından Yorumuna Kur'an" isimli tebliğini sundu. Yavuz, Aristo ve Gazali'nin varlık anlayışları açısından Kur'an'ın mahiyeti, tanımı ve yorumunu ele aldı. Aristo'nun, "Varlık mahiyeti ile eşittir, mahiyet gerçekliğin kendisidir" anlayışından hareketle Kur'an'ın mahiyetinden bahsedilemeyeceğini, Gazali'nin "Çeşitli tezahürleri olan mümkün varlık" anlayışının ise Kur'an'ı bazı varlık biçimlerine (manevi metafiziksel, zihni, sözlü, yazılı, fiili vee sembolik metin) ayırma imkanı vereceğini savundu.

Kur'an'ın mahiyetine uygun bir tanım yapılması gerektiğine değinerek klasik tanımın yeterli olmadığını söyleyen ve Kur'an'ı 'ilahi bir

kelam' olarak tanımladıktan sonra Yavuz, dilde söz, anlam, gösterge, iletişim ve bunların olgu ve nesnelere ilişkisi üzerinde durdu. Kur'an'ın muhtevasının da bu çerçevede kurulan dil üzerine oturduğuna işaret etti. Fiziki ve metafizik muhtevaya sahip ayetlerden oluşan Kur'an, var oluşunu ilk olarak dilde gerçekleştirmektedir. İşte Kur'an'ın bizim varlık evimizde, yani dil içinde kendini ifşa etmesinden sonra, varlık tarzları olan metin türleriyle karşılaşırız. Artık o, çeşitli varlık alanlarında çeşitli metin türleriyle ortaya çıkmıştır. Metin, genel anlamda 'öğeleri arasında bağlantı bulunan anlamlı bir bütün'dür. Kur'an da bu anlamda bir metindir. Metin olmak, aynı zamanda var olmak anlamına gelir. Buna göre Kur'an'ın altı metin türünden bahsedilebilir.

İlk sırada yer alan *metafiziksel metin*, Kur'an'ın Hz. Peygambere ulaşmadan, yani vahiy tecrübesinden önce, Allah'ın ilm-i ezelisinde anlamlı bir bütün halinde levhi mahfuzda bulunmasıdır. İkinci olarak *zihni metin* gelmektedir ki, Kur'an'ın dil kalıplarıyla insanın zihnine ulaşması ve orada anlamlandırılmasıyla bir anlam bütünü haline gelmesidir. Bu metin oluşurken, zihinde biri kelimelerin diğeri de anlamlarının tezahür ettiği iki boyut söz konusudur. Bu açıdan kelime ve anlam arasındaki ayrımın ikinci derecede bir ayrım olduğu düşünülebilir. Ancak Hz. Peygamber'in yaşadığı zamanlar dahil, Kur'an'ın yeni olay ve durumlar karşısında yorumlanma ve tatbik edilme ihtiyacının doğması, kelimeler ile anlamları arasında mutlak bir örtüşmenin süreklilik arz etmediğini ve nispî bir ayrım yapmanın her zaman mümkün olduğunu göstermektedir. *Sözlü metin* ise, Kur'an'ın önce Arap dilinin söz formunda varlığını gerçekleştirerek sözlü metin haline gelmesi ve sözlü bir kültüre göre şekillenmiş bir topluma hitap etmesi, bu metin formunun avantajlarını da kullanarak onları etkilemesidir. Kur'an'ın insanları yeni bir tavır ve tutum takınmaya sevk eden, farklı eylem tarzlarına yönlendiren bir metin oluşunu, onun karşılıklı konuşma ve etkileşim ortamı içinde somutlaşması ve hayat bulmasında aramak gerekir.

Dördüncü varlık çeşidi, *yazılı metin* olmasıdır. O, inmeye başladığı günlerden itibaren yazıya geçirilmiştir. Yazılı metin, karşılıklı iletişim ve etkileşim halinde bulunan insanlara doğrudan seslenen bir metin olmamakla birlikte, yazıyı okuyabilecek herkese hitap edebilme potansiyelinden dolayı sözlü metnin sınırlarını aşar. Yazıya geçirildiğinden yanlış anlamalar karşısında kendisini savunmaktan aciz kalacaktır. Ancak sonsuz sayıdaki yorumcuya ulaşarak, her bir tarihsel yorum ortamını aşabilecek ve belli bir yorum içinde tutuklu kalmayacaktır.

Bir metnin amacının gerçekleştiğinin en önemli göstergesi, hedef kitlenin eylemlerinde somutlaşmasıdır. İşte toplumun hayat tarzında ve bireysel eylemlerinde somutlaştığında Kur'an *fiili metin/varlık* haline gelmektedir. En basit ifadeyle, namazdan bahseden ayeti dikkate alarak namaz ibadetini gerçekleştirmek; içkiden uzaklaşmayı emreden ayeti dikkate alarak içkiden uzak durmaktır. Kur'an'ın altıncı ve son varlık şekli, *sembolik metin* olmasıdır. O, Müslümanlara, diğer kimliklere sahip insanlardan ayırt edici bir kimlik kazandırmakta ve kendilerine özgü bir iletişim tarzı geliştirmelerinde rol oynamaktadır. Sembolik metin, diğer metin türlerinin ortaya çıkmasına zemin ve bağlam teşkil eden bir öneme

sahiptir. Bu bağlama genel olarak 'İslam geleneği' adı verilmektedir. Bu metin, Müslümanların Kur'an'ın teşkil ettiği anlam merkezi etrafında birbirlerini ve dünyayı yorumlamakta olduklarına işaret eder.

Yavuz, metin çeşitlerini sıraladıktan sonra Kur'an'ın insanı dönüştüren ve şekillendiren muhtevasının, nass/metin-olgu bağlamında olgusal alanla ilişkiye geçerek nasıl varolduğu üzerinde durdu. Şöyle ki, Kur'an vahyedilirken eş zamanlı olarak sembolik metnini oluşturarak olguyu etkilemeye, dönüştürmeye ve iletişim bağlamı oluşturmaya başlamıştır. Bu manada teşkil süreci, teşekkül süreciyle birlikte eş zamanlı olarak başlamış ve fakat nassın oluşumu tamamlandıktan sonra, teşekkül ve teşkil süreci eş zamanlı olarak kıyamete kadar yorumlarla devam edecektir. Tebliğ sahibi bu noktayı izah ederek farklı görüşlerin tutarsızlığını da açıklamaya çalıştı.

Bu açıklamaların ardından anlama/yorum konusuna geçen konuşmacı, Kur'an'ın anlaşılmasından söz edildiğinde, onun zihni metninin kastedildiğini söyledi. Anlama gerçekleştiğinde, anlamaya aracı olan metin de zihni bir varlık olarak gerçekleşiyor demektir. Bu çerçevede anlama, metinden ayrı bir süreç değildir. Çünkü anlama ilk elde zihni bir varoluş/metinleşme süreci yani bir 'hadise'dir. Anlama insanın tarih, kültür ve geleneğinden oluşan 'dünya'sının, içinde gerçekleşen bir olay olup, hermenötikçilerin de kullandığı üzere yorumlama ile aynı şeydir. Anlama ya da yorumlama sıfır noktasından (boş bilinçten) hareketle gerçekleştirilemez, 'ön yargı'nın bulunması gerekir. Buna göre anlama, karşılaşılan metin, gelenek ve tarihten oluşan ön yargıyla yaklaşılarak insanın 'dünya'sı içinde gerçekleştirilir. Bu hadisede metin ile yorumcunun ufuklarının kaynaşması söz konusudur. İşte bu gerçekleştiğinde anlama/yorumlama gerçekleşir. Anlama ya da yorumlamanın önemli bir yönü de içinde gerçekleştiği 'dünya'nın, dolayısıyla anlamının tarihselliğidir. Yorumcu mutlaka dünyasını oluşturan bir tarihsellikte karşı karşıyadır. Bu anlamdaki tarihselliğin dışına Tanrı hariç hiç kimse çıkamaz. Bu noktada *tefsir* ve *te'vile* değişen tebliğci, anlattıkları doğrultusunda her iki kavramın tabiatını izaha çalıştı. Son olarak Kur'an'ın yorumlanmasında farklı yaklaşım tarzlarını *metafiziksel yaklaşım*, *tarihsel yaklaşım* ve *diyalektik yaklaşım* şeklinde tasnif ederek anlattı.

Bu tebliği Prof. Dr. T.Özdeş ve Doç. Dr. A. Birişik müzakere etti. Katılımcıların da iştirak ettiği bu müzakere öncekine göre daha yoğun eleştiri ve sert tartışmalara sahne oldu. Ortak vurgu tebliğlerdeki eksik yönler ve Kur'an tasavvuru açısından ele alınması gereken noktalarıdır.

Tek oturumun olduğu ikinci günde konu, "Tefsir Anabilim Dalı Eğitim Öğretim Sorunları" idi. Prof.Dr. Kemal Atik'in yönettiği oturumda Prof. Dr. Sadreddin Gümüş, öğrenci sayılarının azlığı, ikinci öğretim ve meslek yüksek okullarının kapatılması, öğretmenlik bölümlerinin eğitim fakültelerine devri gibi sorunları dillendirdi. Gümüş, lisans eğitim-öğretimi alanında yapılması gerekenleri şöyle sıraladı: Hazırlık sınıflarının yeniden açılması; İlahiyat fakültelerinin ortak program hazırlaması ve Diyanet'le iştişare edilmesi; öğrencilerin katılımı ve derslerin verimli olması için yedi maddede topladığı önlemlerin alınması. Daha sonra da lisans üstü eğitim-öğretimi için dokuz, akademik çalışmalar için de altı maddelik teklifini

açıkladı. Prof. Dr. Ömer Dumlu ise ders dağılımı, ders içerikleri ve Kur'an'ı anlama ve yorumlamadan kaynaklanan sorunları, Cumhuriyet'ten önce ve sonra tefsir dersinin programlardaki gelişimi dolayımında özetledi. Prof. Dr. Ahmet Coşkun konuşmasını pratik konulara ayırdı ve tecrübelerini de katarak başarılı bir ders ve ders yılı için neler yapılması gerektiği üzerinde durdu.

Serbest müzakere ve değerlendirmeler bölümünde ise birkaç kişi söz alarak hem bu toplantıyı değerlendirdi hem de ileriye dönük olarak düşünce ve tekliflerini açıkladı. Toplantıda önümüzdeki yılın konusu, 'Tefsir Eğitim Öğretimini Daha Verimli Kılmanın Yolları' şeklinde belirlendi. Toplantı kapanış konuşması ve Kur'an tilaveti ile son buldu. Son derece başarılı ve yoğun bir bilgi-tefekkür ortamının hakim olduğu toplantının tek üzücü yanı, ayrılmak üzere iken gelen Dokuz Eylül Ü. İlahiyat F. Kur'an-ı Kerim Öğr. Gör. Resul Aşık'ın vefat haberi idi.

**“İslâm Felsefesinin Özgünlüğü” Sempozyumunun (8-9 Kasım
2006) Özgünlüğü**

Doç. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA*

İslâm Felsefecileri Derneği'nin 8-9 Kasım'da Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yunus Emre Konferans Salonu'nda, *“İslâm Felsefesinin Özgünlüğü”* Sempozyumu, dört oturumda gerçekleştirildi. Öncelikle sempozyum kapsamında Türkiye'deki İlahiyat Fakültelerinde bulunan İslâm Felsefesi alanındaki uzmanları bir araya getirmek gibi meşakkatli ve külfetli bir organizasyonu başarıyla nihayete erdiğinden dolayı, Prof. Dr. Hayrani Altıntaş, Prof. Dr. Mehmet Bayrakdar ve diğer tüm A.Ü. İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi alanındaki hoca ve arkadaşları kutlamak gerekir.

Sempozyum iki gün içerisinde dört oturum şeklinde düzenlendi. Açılış konuşması, tasavvuf ve Türk düşünce tarihinde önemli eserleri bulan Prof. Dr. Hayrani Altıntaş tarafından yapıldı.

Birinci oturum; İslâm filozofları, özellikle de Gazâlî ile ilgili çalışmalarını tanıyan Prof. Dr. İ. Agah Çubukçu başkanlığında, Batı bilim ve felsefesiyle İslâm bilim ve felsefesi arasındaki ilişkiler konusundaki ilgi çeken çalışmalarını bilinen Prof. Dr. Mehmet Bayrakdar'ın *“İslâm Felsefesinin Özgünlüğü Meselesi”* isimli kapsamlı ve üzerinde düşünülmesi gereken tebliğinin sunumuyla başladı.

M. Bayrakdar, İslâm felsefesinin özgünlüğünü, insanlık tarihindeki düşüncelerin, özellikle de Yunan felsefesinin ne kadar özgün olduğu sorusunu sormakla tartıştı. Bu kapsamda şu düşünceler öne çıktı:

Genel olarak Batılı fikir ve düşünce tarihçileri *“İslâm Felsefesinin özgün olmayan bir düşünce”* olarak kabul ediyorlar. Peki dünyadaki hangi düşünce özgündür. Batılıların bu düşüncesi, Meşşâî ekolü göz önünde bulundurularak ortaya konulmuştur.

Yunan düşüncesi ne kadar özgündür?

Yunan düşüncesinin temelinde Hind'den Fenike'ye Mısır'a kadar olan bölgelerin düşünceleri bulunmaktadır. Nitekim bu hususu, Eflatun *“Ey Yunanlılar, siz Mısır'daki matematik karşısında çocuksunuz.”* sözleriyle ifade etmiştir. Bu kapsamda Eflatun'un Mısır'da bir çilehanedeki rahiple görüşmesi unutulmamalıdır.

* Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi (bacetinkaya@hotmail.com).

Logos nazariyesini, Yunanlılar, Babil ve Fenike'den almışlardır. Bununla birlikte İskender'in İran'ı almasıyla, Yunan felsefesinin zirve ismi, Aristo, *Avesta* üzerine bir şerh yazmıştır.

Bunun yanında Yeni Eflatunculuğun kurucusu Amonius Saccas, Hindistan'dan Yunanistan'a göç etmiş bir Hindlidir.

Dolayısıyla bütün düşünceler birbirini etkilemiştir. Bu bağlamda tarihte başka düşünceden etkilenmemiş bir düşünce yoktur.

İslâm Felsefesine gelince, bu felsefe eklektik deniliyor. İki tür eklektisizm vardır: Doktriner eklektisizm, Yaratıcı Eklektisizm.

Doktriner Eklektisizm: Bir üst bakış açısıyla felsefecilerin birbirine zıt olan düşünceleri bir araya getirip keşfetmektir.

Yaratıcı Eklektisizm: Zeki insanların çağın ihtiyaçlarına göre oluşmuş düşünceleri toplayip eritme anlayışıdır. Eflatun, Aristo, Fârâbî gibi.

İslâm filozofları, o kadar orijinal eserler vermişlerdir ki, örneğin; Descartes'in *Metafizik Düşünceler*'inin yazarı bilinmese, onun Gâzâlî'ye ait bir eser olduğu zannedilir.

Yine Meşşâiler, Aristo'nun dört nedeni kabul etmişlerdir. Ancak İslâm filozofları, sıralamayı değiştirmişlerdir. Onlar; İlk Nedeni, Fâil Neden'i başa almışlardır.

Diğer taraftan İslâm filozofları, çalışmalarında vahyi dikkate almışlardır. Bununla birlikte onların özgünlüğü, bilim felsefesinde olmuştur. Aristo düşüncesi, tümdengelim yöntemini benimserken, Birunî ve İbn Heysem tümevarımsal (istikraî) bilim anlayışını kabul ederler. Bu anlamda Birunî, Yunan bilim felsefesini çocuksu bulur. (Bayrakdar, burada Milli Eğitimizde, zaman gündeme gelen tümdengelim yöntemiyle okuma-yazma öğretilmesini eleştirdi.)

Batılılar, İslâm'la karşılaştıktan sonra aklîleşmeye başladılar. Onların daha önce ortaya koydukları, kutsal kitapların tefsir ve şerhlerinden başka bir şey değildir.

Müslümanlar olmasaydı, Eflatun ve Aristo'nun isimleri bilinmeyecekti. Onlar aklî düşünceden o kadar çekiniyorlardı ki, Aristo'nun ismini, bir Hıristiyan azizinin ismiyle değiştirerek kullanmışlardır.

İslâm felsefesinin özgünlüğü, doğal akli kullanması ve ona yer vermesidir.

Descartes'dan itibaren, Batılı düşünürler kaynaklarını zikretmiyorlar.

Şu olay, Batılı filozofların özgünlüklerini ortaya koyması açısından önemli bir tespiti ortaya koymaktadır:

Descartes'a geliyorlar, "*Bu Pascal, 12 yaşında bütün matematik problemlerini çözüyor*" diyorlar. O da "*bunların kendisine ait olmadığını, başka bir yerden aşırıldığını*" söylüyor. Gerçek ise şudur: *Pascal'ın babası avukattır. O, İslâm düşüncesini Latince çevirilerinden okuyor.*

İslâm Felsefesinin özgünlüğünün diğer bir niteliği, hikayeye az yer vermesidir. Bundan dolayı Yunan edebiyatına ait hiçbir eser İslâm dünyasında çevrilmemiştir.

İslâm dünyası, zihin ve zihniyet meselesini karıştırmaktadır. Zihin, dünyayı (dış dünyayı) algılamaktır. Batı'daki her türlü fikri tanımak ayrı, olduğu gibi aktarmak ayrı şeydir."

Bayrakdar, İslâm düşünürlerinin diğer bir özelliği olarak şunu ifade etti: "*İslâm düşünürleri mütehayyileleri, dış dünyayla bağlantılı olduğu müddetçe yaratıcıdır.*"

Bayrakdar'ın sunduğu tebliğ, konu İslâm ve İslâm düşüncesi olduğunda "*Neden hep savunmacı bir konumda kalıyoruz?*" sorusunu sordurmaktadır.

Mehmet Bayrakdar'dan sonra, oturumun ikinci tebliğini Prof. Dr. İlhan Kutluer sundu. Onun tebliğ konusu ise, "*İslâm Felsefesi Hangi Anlamda Özgündür?*". Kutluer, konuşmasının başında ulaştığı sonuçları ana başlıklarla ortaya koyarak, tebliğinin hareket noktalarını ve sınırlarını kesin hatlarıyla ortaya koydu. Ulaşılan sonuçlar; üzerinde çalışılmış, özgün, düşündürücü ve derinlikliydi. Onlardan bazıları şunlardır:

İslâm felsefesinin özgünlüğü, öncelikle bir felsefe geleneğinin olmasıdır. Varlığı itibariyle özgündür. Kendinden önceki felsefe geleneğinden, yeni bir felsefe üretme teşebbüsüdür.

İslâm felsefe geleneği, insan aklının özgün bir deneyimi olarak algılanmıştır.

İslâm felsefesinde özgünlük, onun mahiyetindedir. İslâm felsefesinin cinsi, faslı, İslâm'dır. Buradaki İslâm, İslâm medeniyetini temsil eder. İslâm medeniyeti, ne kadar özgünse, İslâm felsefesi de o derecede özgündür.

İslâm felsefesinin özgünlüğü, İslâm felsefesi tarihçilerinde değil, İslâm felsefesini oluşturanların düşüncelerinde aramalıdır.

İslâm felsefesinin geleceği, çağın ihtiyaçlarını bilen bir bilingtir.

İslâm filozoflarının tercüme ettikleri eserler, Bizans'daydı. Ancak onlar bir felsefe geleneği oluşturamadılar. Müslümanlar, bir felsefe inşa ettiler. Bu anlamda özgündür.

İslâm felsefesinin ilk dönemlerinde özgünlük yerine süreklilik önemliydi.

Kutluer'in tebliğini sunmasından sonra, Doç. Dr. Şahin Filiz de "*Metafizik ve Ahlâk Bağlamında Ebû Hayyân et-Tevhidî'nin İnsan Felsefesi*" isimli tebliğini sundu. Filiz, İslâm Felsefecilerinin, Kur'an'a daha çok başvurmaları gerektiğine vurgu yaptı. Ona göre, İslâm felsefecileri, çağın problemleriyle ilgilenmeli ve üretim yapmalıdır.

Prof. Dr. Ali Durusoy da söz alarak, telif ve tasnif olgularına dikkat çekti. Ona göre, telif, orijinal metin oluşturma; tasnif ise, taklitçi bir yaklaşımdır. İslâm felsefesinin özgünlüğünü söylemek istiyorsak, metinlere inmek durumundayız. Zira orada çok zengin bir külliyât bulunmaktadır. Örneğin, "*Fârâbî'nin Kitâbu'l-Hurûf'unun bir benzeri var mıdır?*" diye sorarak İslâm filozoflarının orijinal eserler telif ettiklerine dikkat çekti.

İkinci Oturuma gelindiğinde; dünyadaki sayılı Fârâbî uzmanlarından birisi olan Prof. Dr. Mübahat Küyel'in başkanlığında geçen bölümde, İslâm ahlâk ve metafiziği öne çıktı. Doç. Dr. İbrahim Hakkı Aydın, "*İslâm ahlâkının Özgünlük Problemi*" isimli tebliğini sundu. Bu çerçevede Aydın şu noktalara temas etti:

İslâm ahlâkı, ütopya olmaktan çıkmıştır. İslâm ahlâkı, din kaynaklı bir ahlâktır.

İslâm ahlâkı, bütün insanlara hitap etmektedir. İslâm ahlâkı, mutlulukçu bir ahlâktır. İslâm ahlâkı, herkesi, bütün muhataplarını mutlu kılma amacındadır. İslâm ahlâkı, ödev ahlakıdır. İslâm ahlâkı karşılık beklemeyen bir ahlâktır.

Aydın'a gelen itirazlar, İslâm ahlâkıyla, İslâm ahlâk felsefesi arasındaki çizgilerin netleştirilmediği yönündeydi.

İkinci oturumun ikinci konuşmacı, Doç. Dr. Ömer Mahir Alper'di. Alper, "*İslâm Felsefe Geleneğinde Metafiziğin Konusu (Özgünlük Açısından Bir Yaklaşım)*" isimli tebliğini sundu.

Üçüncü oturum; Yrd. Doç. Dr. Gürbüz Deniz'in sunduğu "*İbn Tufeyl ve Hayy b. Yakzan Hikayesinin Kur'ânî Temelleri*" isimli tebliğle başladı. Deniz'den sonra Yrd. Doç. Dr. Şaban Hakkı "*Felsefî Değeri Bakımından İslâm Felsefesi Hakkında Bir Değerlendirme*" isimli tebliğini sundu.

Dördüncü oturum; Türkiye'deki kelam geleneğinin önemli isimlerinden ve İslâm felsefesiyle ilgili eserler ve çevirileri de mevcut olan Prof. Dr. Hüseyin Atay'ın açılış konuşmasıyla başladı. Bu son oturum, İslâm Felsefesinin Bugünü ve Geleceği konulu genel görüşme ve müzakerelere ayrılmıştı.

Atay, İslâm dünyasının ve düşünce birikiminin kısa bir değerlendirmesiyle başladığı konuşmasında, şu hususları dile getirdi:

İslâm dünyası, bin seneden beri rivayet ehlinin elindedir. Dördüncü asırda İslâm uleması, rivayet ehlinin elinde kaldı.

Fahreddin Râzî'den beri, İslâm dünyasında kelam yoktur. O felsefeyi kelamın içine soktu. Ne özgün bir kelam oldu, ne de özgün bir felsefe oldu.

İbn Sînâ'dan beri, İslâm dünyasında felsefe yoktur. Gazâlî, İbn Sînâ ve felsefecileri yıkmak için her türlü fırsatı ve aleti kullandı.

İslâm medeniyetini yıkan, dördüncü asırda aklın esir edilmesidir. Aklın rivayete kurban edilmesidir.

İbn Rüşd, İslâm dünyasına bir şey getirmemiştir. Çünkü çift hakikati savunmuştur. İbn Rüşd, Batı'yı etkilemiştir. Batı, çift hakikati almış; dini kiliseye vermiş, bilimi kilisenin elinden kurtarmıştır.

Felsefeyi Kur'ân'ı anlamak için okuyorum. Felsefe okudukça Kur'ân'ı daha iyi anlıyorum. Filozofların dini Kur'ân, avâmın dini hadislerdir.

Atay'a bu düşüncelerinden dolayı, cevaplaması için iki soru yöneltilebilirdi: "*Gazâlî'nin İslâm düşüncesine katkısı hiç yok mudur?*", "*İbn Rüşd'den İslâm düşüncesi ve filozofları hiç yararlanmamışlar mıdır?*"

Son oturumunda, (aslında konuşması üçüncü oturumda olmasına rağmen, bazı özel durumlardan dolayı geciken) İslâm Felsefesinin Batı'yı etkilemesi üzerine kapsamlı araştırması ve İslâm felsefesi klasiklerinden çevirileri bulunan Prof. Dr. Bekir Karlığa, "*İslâm Felsefesinin Özgünlüğü*" başlıklı tebliğini sundu.

Özellikle, Renan ve İbn Rüşd'üler üzerinde yoğunlaşan Karlığa, bu iki kutup arasındaki ilişkilere dikkat çeken bir sunum yaptı:

İbn Rüşd'üler, Batı dünyasında Rönesans, reform ve pozitivistlerin ortaya çıkmasına etki etmiştir.

1850'lerde Renan, İbn Rüşd'le ilgili doktora tezi hazırlar. İbn Rüşd'ün isminin bilinmediği ve anılmadığı bir dönemde, Renan neden onu çalışmıştır?

Victor Duray, Galatasaray'ın kurucusu olup, aynı zamanda Tunusta, Tunuslu Hayreddin Paşa'yla modern bir okulun da kurucusudur. Duray, Renan'ın yakın arkadaşıdır.

İbn Rüşd, Yahudilerin çok bulunduğu yere Elsanî'ye sürgün edildi. Bazı Batılılar, buradan hareketle onun Yahudi olduğu sonucuna ulaştılar.

Fransuva Pikale, Libertenler, Pozitivist ve İbn Rüşd'ülerle arasındaki ilişkisi üzerinde bir araştırma yaptılar.

Engiszyon, İbn Rüşd'üler'in peşine düştüğü için, bu kimseler Libertenler ismini aldılar.

Renan'a göre, İslâm dünyasında 1200 yılında felsefe bitmiştir. Bundan sonra hiçbir filozof yetişmemiştir.

İrkçı ve ön fikirli düşüncelerin etkisindeki Renan'a göre, Sami ırkı mensupları, felsefe üretmezler. Sami ırkından olanlar, ari ırkının yaşadığı Avrupa'ya gittiklerinde, felsefe öğrenmişler ve yapmışlardır.

Renan, "*İbn Rüşd öldüğü gün, felsefe bitmiştir*", der. Ona göre, İbn Rüşd'ün felsefesi Avrupa'da Averroisler tarafından devam etmiştir. Renan, İslâm ve Müslümanlara yönelik tavrını şöyle devam ettirir:

İslâm'da felsefe yoktur. Çünkü sami ırkı yeteneksizdir. Müslümanlara yapılacak en büyük yardım, onları İslâm'dan uzaklaştırmaktır.

Renan, Hıristiyan ve Yahudi teolojisine karşıdır. Ancak bu dinlere karşı değildir. Çağ, bilim çağıdır der, Renan. Böylece Pozitivistlerin doğuşuna zemin hazırlar.

Renan'la birlikte İslâm felsefesinin özgünlüğü tartışması başlar.

Bütün pozitivistlerin karşısında Etienne Gilson çıkmıştır. Ona göre, "*İslâm felsefesi bilinmeyince Ortaçağ felsefesi bilinmez. Ortaçağ felsefesi bilinmeyince felsefe bilinmez*". Yine o, "*İbn Sînâ'nın eserlerinin tamamı çevrilince, o zaman Saint Jean şövalyelerinin, yemekten sonra Yüce Tanrı'ya hamderiz dediği gibi bağıracağız*." demiştir.

Karlığa'ya göre, İslâm felsefesi, kendi orijinalliğini ve sürekliliğini ortaya koymuştur.

Felsefe, bizim toplumumuzda son zamanlara kadar ulum-u akliye adıyla medreselerde okutulmuştur. On üçüncü yüzyıldan itibaren İslâm felsefesi farklı tarzda sürekliliğini, günümüze kadar devam ettirmiştir. İslâm felsefesi varlığını, Darulfünûn İlahiyat Fakültesiyle devam ettirmiştir.

Sempozyumun son konuşmalarını, İslâm felsefesinin bugünü ve geleceği ile ilgili değerlendirmeler ve tartışmalar oluşturdu. Bu kapsamda sempozyumdaki tek din felsefecisi Prof. Dr. Necip Taylan, İslâm felsefesinin orijinalliğine ve özgünlüğüne vurgu yaparken, Gazâlî'nin İslâm felsefesindeki rolünün küçüksenemeyeceğini, aksi iddialar ve söylemlerin saçma olduğunu güçlü bir şekilde seslendirdi.

Ancak "*İslâm Felsefesinin Özgünlüğü*" Sempozyumu ile ilgili bazı teklif ve değerlendirmeler, gelecek sempozyumlar için bir fikir oluşturur düşüncesiyle şu şekilde yapılabilir:

1. "*İslâm Felsefesinin Özgünlüğü*" meselesi, on-on beş yıl sonra tartışacağımız bir konu olduğu söylenebilir. Zira İslâm felsefesi alanı ve bu alanın ürünleri, henüz böyle bir tartışmayı zorunlu kılacak kadar doygun ve olgun bir seviyeye ulaşmadı. İslâm felsefesinin yaşadığımız çağdaki, özellikle de Türkiye'de henüz emekleme/çocukluk çağında olduğunu söylemek herhalde abartı olmaz.

2. İslâm felsefecileri olarak bizler, çağın ve insanların problemleri hakkında söyleyeceklerimizi ertelememeliyiz. Örneğin; *Kültürel ve Siyasî Sömürgecilik, Küreselleşme, Değerlerin Yozlaşması, Siyaset ve Etik, Akıl ve Bilim, Akıl ve Din, Tıp ve Etik* gibi konular hakkında İslâm felsefecileri daha fazla yoğunlaşmalılar. Aksi takdirde tarihte kalmak gibi krizlere sürüklenebiliriz. Bununla birlikte felsefî alan olarak İslâm felsefesi ve mensupları meşruiyet tartışmalarını artık gündemlerinden çıkarmalılar.

3. Bundan sonra yapılacak Sempozyumlarda sunulan tebliğlerin, isimleri ve muhtevaları arasında bağlantıya özen gösterilmelidir.

4. Yine gelecek sempozyumlarda müzakerecilere, önceden tebliğler ulaştırılırsa, sunumları tartışanların, ele alınan meselelerin sınırlarını zorlamasına fırsat verilmemiş olur.

Sonuç olarak İslâm Felsefecileri Derneği'nin eksiksiz diyebileceğimiz bir şekilde üçüncüsünü düzenlediği "*İslâm Felsefesinin Özgünlüğü Sempozyumu*" başarıya ve hedefine ulaşmıştır. Bu sempozyumu başarıyla gerçekleştiren başta İslâm Felsefecileri Derneği'nin başkanı Prof. Dr. Hayrani Altıntaş ve emeği geçen bütün hoca ve arkadaşlarımıza teşekkür ederiz.