



Cilt / Volume: 3

Sayı / Issue: 2

(Aralık/December 2020)

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

UMDE

Dini Tetkikler Dergisi
Journal of Religious Inquiries

İçindekiler / Table of Contents

Araştırma Yazıları / Research Papers

- 183-206 Hz. İbrahim'in Kur'an'daki Sıfatlarının Ahlaki Değerler Açısından İncelenmesi / An Inquiry on the Prophet Abraham's Attributes in the Qur'an in Terms of Moral Values
Zülfikar Durmuş
- 207-222 Ahlakta Perspektif Değişimi: 18. Yüzyıl Sivil Toplum Belirlenimi / Perspective Change in Morality: The Determination of Civil Society in 18th Century
Emrullah Kılıç
- 223-245 *Te'vilâtü'l Kur'an'da* Kıraat Farklılıkları ve Yoruma Etkisi / The Differences In Qira'at Styles In *Ta'wilât Al-Qur'an* and Its Effect on Interpretation
Mustafa Sağlam
- 247-266 Süleyman Ateş'in *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri'*nde Bakara Sûresi Bağlamında Psikolojik Yorumlar / Psychological Comments in the Context of Surah al-Baqarah in Suleyman Ates' *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*
Merve Saçlı

Tercüme Yazılar / Translations

- 267-297 Sara Sviri, “İbn Münâzil’in İzinde: Bağdat ve Nişabur’da İlk Tasavvuf Mektepleri”
çev. Hicret Karaduman

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

- 299-303 Mustafa Karataş, *Rivayet Tekniği Açısından Hadislerin Sayısı*
Fatma Gülseroğlu

Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
UMDE

Dini Tetkikler Dergisi

UMDE Journal of Religious Inquiries

e-ISSN: 2667-4939

Cilt / Volume: 3, Sayı / Issue: 2 (Aralık/December 2020)

UMDE Dini Tetkikler Dergisi, ulusal hakemli online süreli yayındır

UMDE Journal of Religious Inquiries, a national peer-reviewed online biannual journal

KAPSAM: Dini Araştırmalar, İslam Araştırmaları / **SCOPE:** Religious Studies Islamic Studies

PERİYOT: Yılda 2 Sayı (30 Temmuz & 30 Aralık) / **PERIOD:** Biannually (30 July & 30 December)

Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi

The Owner on behalf of the Faculty of Divinity, Neveşehir Hacı Bektaş Veli University

Prof. Dr. Zülfi Kar DURMUŞ, Dekan / Dean

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Responsible Editorial Director

Mustafa ÖZDEMİR / Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi

Editör / Editor in Chief

Arş. Gör. Abdussamet ÖZKAN, Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi

Alan Editörleri (Temel İslam Bilimleri) / Section Editors

Dr. Arş. Gör. Abdullah Taha Orhan, Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Neveşehir, TURKEY

Dr. Arş. Gör. Havva Özata, Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Neveşehir, TURKEY

Dr. Öğr. Gör. Mustafa Sağlam, Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Neveşehir, TURKEY

Dr. Öğretim Üyesi Ramazan Meşe, İnönü Üniversitesi, Malatya, TURKEY

Alan Editörleri (Felsefe ve Din Bilimleri)

Dr. Öğretim Üyesi Fevzi Yiğit, Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Neveşehir, TURKEY

Arş. Gör. Abdussamet ÖZKAN, Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Neveşehir, TURKEY

Arş. Gör. Muhammed Sami Baysal, Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Neveşehir, TURKEY

Alan Editörleri (İslam Tarihi ve Sanatları)

Arş. Gör. Şüheda Elmas, Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Neveşehir, TURKEY

Arş. Gör. Hilal Büşra Bilge Öksüz, Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Neveşehir, TURKEY

Arapça Yazı Alan Editörleri

Dr. Öğr. Üyesi Ramy Mahmoud, Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Neveşehir, TURKEY

Öğr. Gör. Kais Alkharboutli, Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Neveşehir, TURKEY

Öğr. Gör. Ammar Natouf, Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Neveşehir, TURKEY

İngilizce Redaksiyon

Dr. Arş. Gör. Abdullah Taha Orhan, Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Neveşehir, TURKEY

Arapça Redaksiyon

Dr. Öğr. Üyesi Ramy Mahmoud, Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Neveşehir, TURKEY

Öğr. Gör. Kais Alkharboutli, Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Neveşehir, TURKEY

Öğr. Gör. Ammar Natouf, Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Neveşehir, TURKEY

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Zülfi Kar DURMUŞ, Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Neveşehir, TURKEY

Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK, Hitit Üniversitesi, Malatya, TURKEY

Prof. Dr. Yusuf DOĞAN, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas, TURKEY

Prof. Dr. Celal TÜRKER, Ankara Üniversitesi, Ankara, TURKEY

Prof. Dr. İbrahim GÖRENER, Kayseri Erciyes Üniversitesi, Kayseri, TURKEY

Prof. Dr. Hüseyin AYDIN, Konya Selçuk Üniversitesi, Konya, TURKEY

Doç. Dr. Mertler Rahmi TELKENAROĞLU, Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Neveşehir, TURKEY

Doç. Dr. Mustafa İŞİK, Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Neveşehir, TURKEY

Doç. Dr. İbrahim YILMAZ, Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Neveşehir, TURKEY

Doç. Dr. Adem ÇATAK, Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Neveşehir, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet KILIÇARSLAN, Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Neveşehir, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah NAMLİ, Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Neveşehir, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Hatice DOĞAN, Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Neveşehir, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Emine TURAN, Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Neveşehir, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Yasemin GÜLEC, Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Neveşehir, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Emine DEMİL, Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Neveşehir, TURKEY

Öğr. Gör. Mustafa SAĞLAM, Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Neveşehir, TURKEY

Öğr. Gör. Hasan ÇETİNEL, Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Neveşehir, TURKEY

Öğr. Gör. Kadri ERBİL, Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Neveşehir, TURKEY

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Zülfi Kar DURMUŞ, Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Neveşehir, TURKEY

Prof. Dr. Abdullah Çolak, Hitit Üniversitesi, Malatya, TURKEY

Prof. Dr. Erdoğan PAZARBAŞI, Kayseri Erciyes Üniversitesi, Kayseri, TURKEY

Prof. Dr. Şerafettin SEVERCAN, Kayseri Erciyes Üniversitesi, Kayseri, TURKEY

Prof. Dr. Celalettin ÇELİK, Kayseri Erciyes Üniversitesi, Kayseri, TURKEY

Prof. Dr. Hüseyin AYDIN, Konya Selçuk Üniversitesi, Konya, TURKEY

Prof. Dr. Süleyman AKYÜREK, Kayseri Erciyes Üniversitesi, Kayseri, TURKEY

Prof. Dr. Kenan HAS, Kayseri Erciyes Üniversitesi, Kayseri, TURKEY

Doç. Dr. Abdurrahman ATEŞ, Malatya İnönü Üniversitesi, Malatya, TURKEY

Prof. Dr. Yaşar AYDINLI, Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa, TURKEY

Doç. Dr. Eyüp ŞAHİN, Ankara Üniversitesi, Ankara, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Fevzi YIGİT, Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Neveşehir, TURKEY

Grafik Tasarım / Graphic Design Ender BOZTÜRK

Kapak Tasarımı / Cover Design mimemin

İletişim / Correspondence

Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Damat İbrahim Paşa Yerleşkesi,

2000 Evler Mah. Zübeyde Hanım Cad. 50300 - NEVŞEHİR

Telefon:+90-384/2281000 Fax: +90-384/2281050

umde@nevesehir.edu.tr

Web Sayfası: http://dergipark.gov.tr/umde

Hız. İbrahim'in Kur'an'daki Sıfatlarının Ahlaki Değerler Açısından İncelenmesi Zülfikar Durmuş*

*İbrahim'in dininden yüz çevirenler, ancak kendini
bilmeyen, beyinsizlerdir. Andolsun ki biz İbrahim'i dünyada
peygamberlikle seçkin kıldık. O, ahirette de seçkin kullarımız
arasında olacaktır. (el-Bakara 2/130)*

Öz: İslam inancının esaslarından olan nübüvvet, Yüce Allah'ın insanlara elçiler vasıtasıyla mesajının aktarılmasını ifade etmektedir. Allah'ın elçileri olan peygamberler, seçkin kullar olup insanlar için hem örnek hem de önder olarak gönderilmişlerdir. Bu nedenledir ki Kur'an'da peygamberler sıklıkla zikredilmiş ve birçok farklı sıfat ile nitelendirilmiştir. Kur'an'da mevcut bu sıfatların bilinmesi, hem inanç hem de ahlak bakımından mümin bir bireyin kimlik ve kişiliğın oluşturulmasında tamamlayıcı bir rol oynamaktadır. Bu bağlamda Kur'an'da en güzel örnek olarak nitelendirilen ve Allah'ın dost edindiğı Hz. İbrahim'in Kur'an'da geçen sıfatlarının tespit edilip, bunların içerdikleri davranış şekillerinin belirlenmesi önem arz etmektedir. Mümin şahsiyetler için çok önemli bir rol model olan Hz. İbrahim, Kur'an'da birçok sıfat ile nitelendirilmiştir. Bunlardan bazıları diğer peygamberler için de kullanılan elçilik görevinin kapsamında bulunan sıfatlar, diğer bazıları Hz. İbrahim'e has olan hem bir kul hem de bir elçi olarak onun alâmet-i fârikası olan sıfatlardır. Bu çalışmada tevhid mücadelesinin önemli ismi Hz. İbrahim'in Kur'an'da mevcut bu sıfatlarından özellikle mümin bireylerin hem Yüce Allah hem de içinde bulunduğu toplumun bireyleri ile iletişimi sırasında takınması gereken ahlaki ilkeleri barındıran sıfatları üzerinde durulacaktır. Nitekim bu sıfatlar, Hz. İbrahim'in şahsiyetinde somutlaşan, Allah'ın mümtaz bir kulu, örnek ve önder bir karakterin sahip olduğu esas ahlaki davranışları ortaya çıkarılmasında önemli bir yere sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Peygamber, Hz. İbrahim, Ahlak.

.....
* Prof. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı.
Professor, Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Divinity, Department of Tafsir.
Nevşehir, TURKEY.
zulfikardurmus@nevsehir.edu.tr <https://orcid.org/0000-0003-4255-0820>

An Inquiry on the Prophet Abraham's Attributes in the Qur'ân in Terms of Moral Values

Abstract: Prophethood, which is one of the main pillars of Islamic creed, refers to the transmission of God Almighty's message to people through messengers. Prophets, who are the messengers of God, are distinguished servants and had been sent as both examples and leaders for people. For this reason, prophets are frequently mentioned in the Qur'ân and they are described with many different attributes. Knowing these attributes in the Qur'ân plays a complementary role in the formation of the identity and personality of a believer in terms of both belief and morality. In this context, it is significant to determine the attributes of Prophet Abraham mentioned in the Qur'ân and to determine the behavioral patterns they contain. As an important role model for believers, Prophet Abraham is characterized by many attributes in the Qur'ân. While some of them are within the scope of the mission of messenger used for other prophets, some of them are peculiar to Prophet Abraham which are unique for him both as a servant and as a messenger. In this study, as a prominent figure of the struggle of the unity (tawhîd), some of Prophet Abraham's these attributes mentioned in the Qur'ân, especially the attributes of believers, which contain the moral principles that must be adopted during their communication with God Almighty and the members of the society they are in, will be elaborated on. Indeed, these attributes which are embodied in the personality of Abraham have important place in revealing the fundamental moral behavior of an exemplary and leading character and a distinguished servant of God.

Keywords: Qur'anic Exegesis, Qur'ân, Prophet, Abraham, Ethics.

Giriş

İslam düşüncesinin saç ayaklarını tevhid, ahiret ve nübüvvet oluşturmaktadır. Bunlar arasında nübüvvet, Allah ile insanlar arasında dünya ve ahiretle ilgili ihtiyaçlarının giderilmesi amacıyla yapılan elçilik görevini ifade eder. Resul-nebi sıfatlarıyla anılan peygamberler, Allah'ın seçkin kulları olup peygamber gönderilen o toplumun içinden seçilir ve dolayısıyla o toplumun bir ferdidir. Peygamberle o toplumun iletişim kurabilmesi için bu durum adeta zorunludur. Allah Teâlâ bu seçkin kullarını -kendi izniyle- itaat edilsinler diye göndermiştir (en-Nisâ 4/64). Çünkü gönderilen ahlak abidesi bu şahsiyetler, Allah'ın o topluma rahmetinin bir tecellisi olup tamamen dünya ve ahirette mutlu olmaları için gönderilen mümtaz örnek ve önderlerdir. Yüce Allah'ın mesajını kullara aktarma, inanıp salih amel işleyenlere rablerinin sonsuz nimetlerini müjdeleme, inanmamakta ayak diretenleri de

uyarma sorumluluğuna sahip peygamberler, Kur'an'da birçok farklı sıfat ile nitelendirilmiştir.

Kur'an'da birçok peygamberin ismi farklı sıfatlarla geçmiş olmasına rağmen bu çalışmada özellikle Hz. İbrahim'i niteleyen sıfatlar üzerinde durulmuştur. Çalışmada özellikle Hz. İbrahim'in öne çıkarılmasında Kur'an'da en çok bahsi geçen ve tevhid davasının sembol ismi olarak anılmayı hak eden kişi olması; onun Allah'ın dost edindiği şahsiyet olması (en-Nisâ 4/125); biz-zat Hz. Peygamber ile Kur'an'da üsve-i hasene olarak zikredilmesi (el-Mümtehine 60/4); Hz. Peygamber'in ona uymasının emredilmesi (en-Nahl 16/123); Kur'an'da Hz. Peygamber ve ona uyan müminlerin onun izinden gidenler olduğunun beyan edilmesi (Âl-i İmrân 3/68) gibi faktörler etkili olmuştur. Ayrıca diğer peygamberlerin bir-iki özelliğine atıf yapılırken Hz. İbrahim'in -aşağıda da görüleceği üzere- dokuz niteliği zikredilerek idraklere sunulmaktadır.

Bu çalışmada Hz. İbrahim'in peygamber oluşu nedeniyle bir başka ifadeyle Allah tarafından verili sıfatları değil -ki bunlar her peygamber için geçerlidir- özellikle Hz. İbrahim'in kimlik ve kişiliğini ortaya koyan ahlaki özellikleri konu edinilmiştir. Bu şekilde ilişkili sıfat, sosyo-kültürel bağlam ve kişilik açısından ele alınmıştır. Bu doğrultuda ilgili özelliklerden yola çıkarak insanlara bir davranış modeli sunulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda Hz. İbrahim'de tebellür eden sıfatlar şöyle sıralanabilir: *Hanîf*, *müslim*, *ümme*, *evvâh*, *halîm*, *münîb*, *kânit*, *şakîr* ve *vefakâr*. İnsanlara örnek davranış modelleri sunması bakımından *İbrahimî* nitelikler bu çalışma kapsamında değerlendirilmiştir.

1. Hanîf (حَنِيف)

Hanîf kelimesinin kökü olan “حَنْف / حَنِيفِيَّة” sözlükte, meyletmek, ayak tarağında eğilme demektir. Böyle kişiye “رَجُلٌ أَحْنَفٌ”, böyle ayak için de “رَجُلٌ حَنْفَاءٌ” tabir edilir. *Hanîf* kelimesinin anlamı hakkında biri, Hz. İbrahim'in dinine uyararak kibleye yönelen Müslüman, diğeri ise, Allah'ın emirlerine tam anlamıyla teslim olan herkeştir¹ şeklinde iki görüş vardır.

.....

1 Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Abdülhamîd Hendârî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), “hnf”, 1/365; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Düreyd, *Cemheretü'l-lüga* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005) “hnf”, 1/650-651; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1430/2009), “hnf”, 288.

Ayağın ters dönmesi, yani üstünün alta dönmesi olarak da ifade edilen *hanîf* kelimesi, ayrıca “bir dinden başka bir dine dönen kişi” anlamında da kullanılmaktadır. Buna göre Haniflik, Yahudilik ve Hıristiyanlıktan dönmeyi anlatır.² Ancak burada şu hususu belirtmekte fayda var: Bu tanım, çok sonraları yapılan bir tanım veya belirleme gibi gözükmemektedir. Zira Kur’an’ın da belirttiği gibi Hz. İbrahim zamanında ne Yahudilik ne de Hıristiyanlık vardı. Bu isimlendirmeler Hz. İbrahim’den asırlar sonra insanların kendi isimlendirdikleri şeylerdir. Zira Âl-i İmrân 3/65. ayetinin de tanıklık ettiği gibi Tevrat da İncil de Hz. İbrahim’den çok sonraları indirilmiştir. Hz. İbrahim’in Yahudi ve Hıristiyan olmadığına dair güçlü vurgular, Yahudi ve Hıristiyanların Hz. İbrahim’in isminin arkasına sığınarak kendi uydurdıkları, yani tağyir, tahrif ve tebdil ettikleri dinlerinin meşru olduğuna dair söylem ve düşüncelerinin temelsiz ve batıl olduğuna matuftur. Kısaca verilmek istenen mesaj, Hz. İbrahim’in bunlarla hiçbir alakasının olmadığıdır.

Hanef kelimesi dalâletten istikamete, bunun tam tersi olan *cenef* ise istikametten dalâlete meylettir. Buradan türeyen *hanîf* ise, dalâletten istikamete doğru bir eğilim gösterendir. “تحف فلان” ifadesi bir kişinin istikamet yolunu araştırmasını anlatır.³

Hanîf, “Müslüman” demek olup her türlü batıl dinden hak din olan İslam’a meyledendir. Ayrıca Hz. İbrahim’in ve Hz. Peygamber’in dinine tabi olarak Kâbe’ye yönelen kişi; ihlaslı olan; Allah’ın emirlerine tam anlamıyla teslim olan herkes ve şirkten uzaklaşan kişi; dosdoğru olan kişi olarak izah edilmektedir.⁴

Hanîf kelimesi Kur’an’da on yerde tekil iki yerde de çoğul (حُنَفَاءُ) olarak zikredilmektedir. Sekiz ayette Hz. İbrahim’in sıfatı olarak zikredilirken dokuzunda da şirkin karşıtı olarak bahsedilmektedir.⁵

“Ben kendimi şirkten arınmış bir inanç üzere gökleri ve yeri yaratan Allah’a adadım. Ben Allah’a eş ve ortak koşan biri değilim.” (el-En’âm 6/79)

.....

2 İbn Düreyd, “hnf”, 1/651.

3 el-Hüseyn b. Muhammed Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur’ân* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986) “hnf”, 190.

4 Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1434/2012), “hnf”, 2/629.

5 Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1984), 220.

ayetinde Hz. İbrahim kendisini “hanîf” olarak ifade etmiş, yedi ayette ise *hanîf* sıfatı Allah Teâlâ tarafından Hz. İbrahim'e isnat edilmiştir.

Hanîf kelimesinin zikredildiği Yûnus 10/105 ve er-Rûm 30/30. ayetlerde Allah'ın Hz. Peygamber'e yönelik şirkten arınmış olarak bütün benliği ile Allah'a teslimiyet inancını benimsemesi salık verilir. Ayrıca er-Rûm 30/30. ayetin devamında *hanîf* kelimesine adeta açıklık getirilmektedir: *Hanîf*, Allah'ın insanı yaratırken özüne nakşettiği tevhid inancıdır. Nitekim Hz. Peygamber'in “Allah, kullarımın hepsini hanîf olarak yarattım”⁶ şeklindeki ifadesi de bunu desteklemektedir. Yine bu hadis, “Ben Yahudilik ve Hıristiyanlık'la değil kolaylaştırılmış Haniflik'le gönderildim”⁷ hadisi ile birlikte düşünüldüğünde Hanifliğin, bütün peygamberlerin tebliğlerinde ortak olan ilkelere ifade ettiği ve İslam'ın da bu ilkeleri yaşatan bir din olduğu, Hz. İbrahim gibi Hz. Muhammed'in de aynı dini tebliğ ettiği sonucuna varılır. Bundan dolayı *hanîf* kelimesi İslâmî literatürde Kur'an'daki anlamıyla ve müslim kelimesinin eş anlamlısı olarak, Hanîfiyye de Hz. İbrahim'in dinini ifade için kullanılmıştır.⁸

Haniflik, müşriklik olmadığı gibi Yahudilik ve Hıristiyanlık da değildir; Allah'ın başlangıçtan itibaren insanlara bildirdiği, insanın tabiatına en uygun olan tevhid dinidir.⁹ Kur'an'a göre *hanîf* kelimesi İslâm ile eş anlamlı olup, Haniflik, Yahudilik ve Hıristiyanlık'tan öncedir. Nitekim Âl-i İmrân 3/65. ayet bu gerçeği şöyle dile getirmektedir: “De ki: “Ey Yahudiler ve Hıristiyanlar! Ne diye İbrahim hakkında (“O bir Yahudi idi. Hayır, Hıristiyan idi.” diye) iddialaşıp duruyorsunuz?! Hâlbuki Tevrat da İncil de İbrahim'den çok zaman sonra indirildi. Yoksa bu gerçeğe de mi aklınız ermiyor?!”

Aynı surenin 67. ayetinde de Hz. İbrahim'in ne Yahudi ne de Hıristiyan olduğu; fakat onun bir hanîf ve Müslüman olduğu dolayısıyla da müşrik olmadığını altı çizilir. Dolayısıyla İbrahimî duruş ve tavrın adı: Hanifliktir.

.....

6 Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), “Menâkıbü'l-ensâr”, 34; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), “Cennet”, 16.

7 Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992), 5/266; 6/116, 233.

8 Şaban Kuzgun, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), “Hanif”, 16/33.

9 Kuzgun, “Hanîf”, 16/33.

Nitekim Hz. Peygamber de, “Allah katında hangi din daha makbuldür?” diye sorulduğunda, “Kolaylaştırılmış Haniflik” demiştir.¹⁰

Verilen bilgilerden *hanîf* ismi/sıfatı, tam bir akıl tutulması ve insanın kendine ve dolayısıyla rabbine yabancılaşması olan şirk inancı başta olmak üzere her türlü batıl inançtan, yaşam tarzından uzak olan kişiyi ve onun dinî ve ahlaki duruşunu ve tavrını ifade etmektedir. Bu duruş ve tavır, Allah’ın dost edindiği ve tevhid davasının sembol ismi Hz. İbrahim’in karakteristik özelliği olarak tebarüz etmiştir. Hz. İbrahim bütün din müntesipleri tarafından hüsnü kabulle karşılanan mümtaz bir peygamberdir. Özellikle Yahudiler, Hıristiyanlar, müşrikler ve Müslümanlar nezdinde çok özel bir yere sahiptir. Lakin Müslümanlar dışındaki diğer din müntesipleri onun sadece ismini kullanarak ondan istifade etmek böylece kendilerinin uydurdukları batıl dinlerine meşru bir zemin oluşturmak istemektedirler. Bu konuda Âl-i İmrân 3/67-68. ayetlerin tarih üstü mesajı oldukça manidardır ve adeta son noktayı koymaktadır:

“İbrahim ne Yahudi ne de Hıristiyan idi. O tevhide aykırı her türlü inanca sırt çevirip kendini tam manasıyla Allah’a teslim etmiş (müslüman) biriydi. Dolayısıyla o müşrik de değildi. Gerçekte İbrahim’e en yakın insanlar, onun izinden gidenlerdir. Tıpkı bu Peygamber ve ona uyan müminler gibi. Allah müminlerin yâr ve yardımcısıdır.”

2. Müslim (مُسلِم)

“Bir ağaç çeşidi olan akasya; yılanın sokması; barış yapma; teslim olma; boyun eğme; zahir ve batın hastalıklardan, afetlerden, kusurlardan uzak olma” gibi anlamlara gelen “سلم” kökünden türeyen *İslam*, “barış yapmak, bir şeyi birine vermek, teslim etmek” anlamlarına gelmektedir. *Müslim* ise “Allah’ın emrine tam anlamıyla teslim olan, O’nun emirlerine gönülden boyun eğen, ihlas ve samimiyetle Allah’a itaat eden kişi” anlamına gelmektedir.¹¹

Müslim kelimesi, Kur’an’da tekil, ikil (tesniye) ve çoğul formlarıyla kırk iki kez geçmektedir. Bunlardan sadece Âl-i İmrân 3/67. ayetteki “مُسلِمًا” sözcüğü Hz. İbrahim’i nitelemektedir.

.....

10 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/236; Buhârî, “İmân”, 29.

11 Ferâhidî, “slm”, 2/269-270; Cevherî, “slm”, 555-556; İbn Manzûr, “slm”, 4/660.

Kur'an'da Allah Teâlâ, bütün peygamberlerin getirdiği hak dinin adını "İslam" (Âl-i İmrân 3/19) bu dine inananları da "Müslüman" (el-Hac 22/78) olarak isimlendirmiştir. Nitekim baba İbrahim ile oğlu İsmâil Kâbe'nin temellerini attıkları sırada hem kendilerini "مُسْلِمِينَ لَكَ" hem de soylarından da ihlâs ve samimiyetle "Müslüman kimseler" "أُمَّةٌ مُّسْلِمَةٌ لَكَ" meydana getirmesi için Allah'a yakarmışlardı (el-Bakara 2/128). Bu duanın neticesinde olsa gerek Kur'an-ı Kerim'de "müslim" sıfatıyla anılan tek peygamber Hz. İbrahim olup sadece Âl-i İmrân 3/67. ayette zikredilmektedir: "İbrahim ne Yahudi ne de Hıristiyan idi. O tevhide aykırı her türlü inançtan yüz çevirip tam manasıyla Allah'a teslim olan (müslüman) biriydi. Dolayısıyla o müşrik de değildi." Ayetteki "مُسْلِمًا" kelimesi, kalbi ile Yüce Allah'a karşı derin bir sevgi ve saygı duyan, bütün azalarıyla O'na boyun eğen, O'nun farz kıldığı hükümlere itaat ederek yerine getiren şeklinde izah edilmiştir.¹²

Hz. İbrahim'in "müslim" sıfatıyla nitelenmesinin sebebi el-Bakara 2/131. ayette şöyle dile getirilmiştir: "Rabbi ona, "Bana yürekten teslim ol" buyurmuş; o da, "Ben âlemlerin rabbi Allah'a yürekten teslim oldum." demişti." Ayette ifadesini bulan Hz. İbrahim'in bütün bir varlığın yoktan yaratıcısı, rızık vericisi, yöneticisi olan rabbine karşı bu ahlaki tavır, başta Ehl-i kitap ve müşrikler olmak üzere tüm insanların kulaklarında küpe olması ve daha da önemlisi hayata taşınması için örnek olarak sunulması gerçekten dikkate değer bir husustur. İbrahimî bu tavır, onu dünyada seçkin kullar arasına -ilahi bir lütuf olarak- yerleştirdiği gibi ahirette de seçkin kullar arasında olacağı, âlemlerin rabbinin garantörlüğü altındadır (el-Bakara 2/130). Nitekim "Bir Müslüman idi" ifadesi onun Allah'a itaatkâr olduğunu beyan etmektedir. Burada maksat onun İslâm dininden olduğunu söylemek değildir. Çünkü aksi durumda tıpkı Yahudi ve Hristiyanların söylemi gibi bir delil ortaya atılmış olur.¹³

Özetle Hz. İbrahim, ne Yahudiler ne Hıristiyanlar ve ne de müşrikler gibi Allah'a olan sarsılmaz iman ve teslimiyetine en büyük zulüm olan şirk başta olmak üzere, zulüm, inkâr/nankörlük ve nifak gibi imanı zedeleyen hiçbir unsuru bulaştırmamış tam tersine âlemlerin rabbine tereddütsüz, ihlas ve samimiyetle boyun eğip teslim olmuştur. Bu gibi ayetlerde Allah Teâlâ'nın

12 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli Âyi'l-Kur'ân* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1433/2012), 2/295.

13 Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Muhyiddin el-Ufûr (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1434/2013), 148.

bütün insanlardan böyle bir İbrahimî teslimiyeti istediği aşikârdır. Onun içindir ki Hz. İbrahim'in takip ettiği dine uyulmasının emredilmesi son derece manidardır. Neticede böyle bir İbrahimî teslimiyet, insanı dünyada saygın bir konuma getirdiği gibi ahirette de ebedi kurtuluşa layık ve nail eyleyecektir.

3. Ümmet (أُمَّة)

Sözlükte “yönelmek, kastetmek; öne geçmek, imam olmak” manalarındaki “أُمَّة” kökünden türeyen *ümmet* kelimesi, “kendilerine peygamber gönderilmiş topluluk, kavim, her kabileden bir grup insan, her canlı cinsi, bütün iyilikleri şahsında toplamış kişi veya kendisine uyulan önder” gibi anlamlara gelir.¹⁴

Kur'an'da tekil ve çoğul formuyla altmış dört yerde geçen *ümmet* kelimesi, insanlardan oluşan sınıf veya cemaat, toplanma ve aynı cins etrafında bir araya gelmeyi ifade eder. Ümmet, ya “bir önder” ya da “belli bir maksat etrafında bir araya gelen topluluk” anlamındadır.¹⁵

Hız İbrahim'in tek başına *ümmet* olması bir cemaat veya topluluk oluşturma ile ilişkili değildir. en-Nahl 16/120. ayetinde Hz. İbrahim'in, yukarıda da bahsi geçtiği gibi, üç özelliğinden bahsedilmektedir: Allah'a itaat etmesi, O'na yönelmesi ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmaması. Onun bu üç özelliği tevhidin özünü oluşturmaktadır. Bundan dolayı ona tek başına *ümmet* olma vasfı layık görülmüştür. Hz. İbrahim'in tek başına *ümmet* olması iki gerekçe ile açıklanabilir: Birincisi Hz. İbrahim bütün kemal sıfatları kendinde topladığı, her türlü hayrı ve iyiliği öğrettiği ve/veya kendisine uyulan önder olduğu için *ümmet* denilmiştir.¹⁶ İkincisi ise yaşadığı dönemdeki bütün batıl dinlere karşı çıkarak onlarla mücadele edip tevhide yöneldiği için *ümmet* denilmiştir. Zira *ümmet* kelimesinin sözlük anlamlarından birisi de “kendi dışındaki dinlere muhalefet eden”dir.¹⁷ Ayetteki *ümmet* kelimesi, insanların kendisini izlediği imam/

14 İbn Manzûr, “emm”, 1/221.

15 İbn Manzûr, “emm”, 1/222; Muhammed Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, thk. Nevaf el-Cerrâh (Beyrut: Dâru Sâdır, 2011), “emm”, 1/279.

16 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/28; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2008), 3/218; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Tefsîrü'l-keşşâf*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1430/2009), 587.

17 Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kamûsu'l-muhît* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1429/2008), “emm”, 72-73; İbn Manzûr, “emm”, 1/224; Zebîdî, “emm”, 1/281.

önder/lider anlamındadır. Zira o ve onun takipçileri ümmet oluşturmaktadır. Kısaca, burada önder olan kişiye *ümme*t denilmesinin sebebi, etrafında toplanmayı sağlaması dolayısıyladır. Ayrıca o kişi hayrı öğrettiği için *ümme*t olarak vasıflandırılmıştır.¹⁸

Bir kişide bulunması zor olan birçok faziletli davranışı Hz. İbrahim'in üzerinde toplaması bu davranışların onda tekâmül etmesi *ümme*t şeklinde tavsif edilmesine sebep olmuştur. Hz. İbrahim, muvahhidlerin önderi, muhakkiklerin lideridir; çünkü o müşrik gruplarla mücadele eden onların batıl görüşlerini akli delillerle boşa çıkarandır. Ya da bu kelime kastetmek ya da uymak manasınadır. Bu durumda o kendisine uyulan kişiydi çünkü diğer insanlar ona güveniyor ve onun hayatını örnek alıyordu. Bu nedenle Yüce Allah onu önder kılmıştır (el-Bakara 2/124).¹⁹

Bir başka telakkiye göre Hz. İbrahim'in “*ümme*t” olarak tavsif edilmesi eşsiz bir nitelik olup şu iki manaya gelir: Birincisi, fazilet, fütüvvet ve kemal sıfatlarıyla muttasıf olmasıdır ki bu sıfatlarla o, kâmil bir toplum mesabesinde. Bu Arapların “أنت الرجل كل الرجل” “Adam dediğin senin gibi olur/Sen adam gibi adamsın” sözü gibidir. İkincisi ise, Hz. İbrahim dinde tek başına *ümme*t idi. Çünkü onun peygamber olarak gönderildiği vakit toplumunda kendisinden başka bir muvahhid mümin yoktu. Allah onunla tevhid inancını ihya etti ve bu inancı her topluma ve bölgeye yaydı ve bu tevhidin sembolü olan büyük bir alamet olarak Kâbe'yi inşa etti. Toplumlar arasında tevhidin yayılması için insanları ona haccetmeye davet etti ve bu tevhid günümüze kadar onun vasıtasıyla geldi.²⁰

Pek çok ahlaki özellik ve güzelliği kişinin kendinde barındırması elbette kolay değildir lakin imkânsız da değildir. Yeter ki insan dünyaya gönderiliş amacını, var oluş gayesini müdrük olsun. Bu şuura ve izana sahip kişiler, insanların daima iyiliği ve hayrı için gayret gösterir. Bu gayret, imanın tadına varan mümine eziyet vermek yerine haz verir ve böylece hayatı daha bir anlamlı hale gelir. Hiçbir insan inanmasa da o, “ben Allah'a gönülden teslim olanların ilkiyim” diyerek diğer insanların da İslâm'la müşerref olması için üstün gayret gösterir. Çünkü *ümme*t olma ve *ümme*t duygusu ona bunu

.....

18 Zemahşerî, *Keşşâf*, 587.

19 Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 570.

20 Muhammed Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Beyrut: Müessesetü't-Târîh, ts), 13/254.

hissettirir. Bunun için de ilim, irfan ve güzel ahlak sahibi olup insanlara örnek ve önder olma gibi sorumluluğumuzun olduğu unutulmamalıdır.

Yine unutulmamalıdır ki insan kendisinin hayatı anlamlı yaşaması için gayret gösterdiği kadar diğer insanların hayatlarını anlamlı yaşamaları için de gayret göstermesi gerekir. Kendini düşündüğü kadar gelecek neslini de düşünen ve onlar için de dua eden Hz. İbrahim'in şu içten yakarışı tüm âlemde yankılanmaktadır: "Rabbimiz! Beni ve soyumu namaz kılanlardan eyle. Rabbimiz! Bu dualarımı, ibadetlerimi kabul eyle. Rabbimiz! Hesap gününde beni, anamı, babamı ve bütün müminleri affeyle." (İbrâhim 14/40-41)

Kısaca, İbrahimî duruşun bir diğer adı ve adresi de: Ümmet olmaktır.

4. Evvâh (أَوَّاهُ)

Evvâh kelimesi, "çok hüznlenen" anlamına gelmekle beraber "hayır için dua eden; derin anlayış sahibi; mümin; pek merhametli, çok şefkatli, içten dua eden ve duasına icabet edileceğine kesin inanarak yakaran" gibi anlamlara da geldiği belirtilmektedir.²¹ Kelime mübalağa bildirmektedir.²²

Müfessir Taberî (ö. 310/922), evvâh kelimesinin medlülü ile ilgili olarak "çokça dua eden, çokça merhamet eden, kesin iman eden, mümin, tesbih eden ve Allah'ı çokça zikreden, duasında 'ah ah! diyen, derin anlayış sahibi, huşu içinde Allah'a yalvaran" gibi farklı görüşler naklettikten sonra kendi görüşünün İbn Mes'ûd'un görüşü olan, yani evvâhın çok dua eden anlamında olduğunu belirtmiştir. Zira Taberî'ye göre bu anlam, siyaka çok daha uygundur.²³ Nitekim Hz. Peygamber'e "Ey Allah'ın Resulü! Evvâh nedir? diye sorulunca Resul-i Ekrem de "Çokça yakaran, yalvarandır." buyurması bu görüşü destekler niteliktedir.²⁴

Evvâh sözcüğü Kur'an'da sadece iki yerde geçmekte ve geçtiği bu iki yerde de Hz. İbrahim'i nitelemektedir (et-Tevbe 9/114; Hûd 11/75). Hûd 11/75'de "Çünkü İbrahim yumuşak huylu, yufka yürekli ve kendini Allah'a adanmış bi-riydi." buyrulmaktadır. Ayetin arka planı özetle şöyledir: Dünyada benzeri

21 Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam*, thk. Abdul Hamid Hendavî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2000), "evh", 4/450.

22 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 10/215-216.

23 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4/233; Mâverdî, *en-Nüket*, 2/410.

24 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/159.

görülmemiş ahlaksız işi yapan Hz. Lût'un kavminin helak edilme süreci başlamıştı. İmhâl eden ama ihmal etmeyen Yüce Allah, o kavmin helak edilmesi için görevli melekleri o bölgeye göndermişti. Ancak melekler önce Hz. İbrahim'e uğrayıp yakında çocuğunun olacağı müjdesini verdi ve ardında da asıl geliş gayelerinin Hz. Lût'un ahlaksız kavmini helak etmek üzere geldiklerini belirttiler. İbrahim, korkusu yatıştıktan ve çocuk sahibi olacağı müjdesini aldıktan sonra Lût kavminin helak edilmemesi hususunda elçi meleklerle tartışmaya başladı. Bu işin kesinlikle olacağı meleklerce ifade edildikten sonra (Hûd 11/71-76) Hz. İbrahim "ama orada Lût da var!" demekten kendini alıkoymadı. Bunun üzerine melekler, "Biz orada kimin bulunduğunu çok iyi biliyoruz. Onu ve ailesini elbette kurtaracağız. Fakat karısı hariç; o geride kalıp helak olanlar arasında yer alacak." diye karşılık verdiler." (el-Ankebût 29/31-32) Zira o, çok ince ruhlu, yufka yürekli bir kişiliğe sahipti. Böylece Hz. İbrahim sustu, çünkü meleklerin bu konuşmalarından mutmain olmuştu.²⁵

Hz. İbrahim'in *evvâh* oluşunun zikredildiği ikinci ayet et-Tevbe 9/114. ayetidir: "İbrahim müşrik babası için Allah'tan af dilemiştir; ama onun bu af dileği, önceden babasına söz vermiş olması sebebiyledir. Ancak İbrahim, babasının Allah'ın düşmanı olduğunu anlayınca ondan uzaklaşmıştır. İbrahim gerçekten çok ince ruhlu, yufka yürekli bir şahsiyetti." Hz. İbrâhîm'in "evvâh" olarak nitelendirilmesi aşırı merhametinden ve kalbinin yufkalığından kinayedir.²⁶

Ayetin nüzul sebebi olarak şöyle bir vakıadan bahsedilir: Ebû Tâlib'in vefatının yaklaştığı günlerin birinde Hz. Peygamber amcasının yanına geldi. Ebû Tâlib'in yanında Ebû Cehil ve Abdullah b. Ebî Ümeyye de vardı. Resul-i Ekrem "Amca! 'Lâilaha illallah' de ki bu kelime-i tevhidle Allah katında sana şahitlik yapayım." Bunun üzerine orada bulunan Ebû Cehil ve Abdullah b. Ebî Ümeyye "Ey Ebû Tâlib! Abdülmuttalib'in dininden yüz mü çevireceksin?" diye sürekli telkinlerde bulundular. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Yasaklanmadığım sürece senin -amcasını kastederek- için Allah'tan bağışlanmanı dileyeceğim" buyurdu.²⁷

.....

25 Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Kâhire: el-Mektebetü'l-Tevfikîyye, 2008), 4/195.

26 Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 440.

27 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 4/128.

Üzerinde durduğumuz et-Tevbe 9/114. ayet, 113. ayetle irtibatlıdır. Zira ayette Allah'ın açıklamasıyla müşriklerin cehennemlik oldukları Peygamber ve müminler için açıkça belli olduktan sonra, ne Hz. Peygamber'in ne de müminlerin, yakınları bile olsa, ölüp giden müşrikler için Allah'tan af dilemelerinin söz konusu olamayacağı kesin bir şekilde ifade edilmiştir. Konumuz olan 114. ayette ise "Gerçi İbrahim müşrik babası için Allah'tan af dilemiştir; ama onun bu af dileği, önceden babasına söz vermiş olması sebebiyledir. Ancak İbrahim, babasının Allah düşmanı olduğunu anlayınca ondan uzaklaşmıştır. İbrahim gerçekten çok ince ruhlu, yufka yürekli bir şahsiyetti." buyrulurak konuya açıklık getirilmiştir. Ayetler arasında bir tutarsızlığın olmadığı da kendiliğinden vuzuha kavuşmuş olmaktadır.

Konuya ilişkin Tâhir b. Âşûr'un (ö. 1973) yorumu önceki müfessirlerden farklılık arz etmektedir. O bu durumu "sahih tefsir" diyerek şöyle izah etmektedir: Hz. İbrahim'in babası iman edeceğine dair söz vermişti. Bu durum, müellefe-i kulûb, yani gönüllerinin İslâm'a ısındırılması arzu edilen kimseler kabilinden olup babası için Allah'tan bağışlama talebinde bulundu. Çünkü babasının kendisine "...Şimdi yıkıl karşımdan ve bir süre de gözüme gözükmel!" (Meryem 19/46) deyince onun, putlara ibadet etmede tereddüt içinde olduğunu zannetti. Bunun üzerine babasının putları tamamen terk eder ümidiyle Allah'ın onu bağışlaması için dua etti. Nitekim 114. ayetin şu ifadesi buna delildir: "Ancak İbrahim, babasının Allah'ın düşmanı olduğunu anlayınca ondan uzaklaşmıştır." Babasının Allah'ın düşmanı olduğunun ortaya çıkması iki şekilde bilinebilir: Ya vahiy yoluyla ya da babasının müşrik olarak ölmesinden sonra.²⁸

Evvâh sınırsız bir merhameti doğurmadığı, aksine bu durumda temkinli olunması gerektiğini et-Tevbe 9/113. ayette görebilmekteyiz. Zira bu ayette hem Hz. Peygamber'e hem de müminlere en yakınları da olsa müşrikler için Allah'tan bağışlanmaları için dua etmemeleri salık verilmektedir. Allah'ın dostu Hz. İbrahim tüm insanlara üsve-i hasene olarak gösterilmekle birlikte tek bir noktada örnek alınmaması hususunda Yüce Allah insanları uyarmaktadır ki bu da onun müşrik babası için niyazda bulunmasıdır (el-Mümtehine 60/4).

İnsanlara karşı merhametli ve yufka yürekli olmak bütün peygamberlerin en önemli şiarlarından. Mesela ince ve yufka yürekli Hz. İbrahim'in

.....

28 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 10/215-216.

torunlarından olan Hz. Yusuf'da da bu inceliği, bu merhameti görmekteyiz. Kısıklandıkları için kendisini daha küçük yaşta bir kuyuya atan, köle olarak satılmasına ve yıllarca Mısır zindanlarında kalmasına neden olan ve daha da önemlisi sabır ve tevekkül abidesi sevgili babasından yıllarca uzak kalmasına sebep olan kardeşlerini büyük bir ahlaki erdemlilikle karşılayıp affetmesi ilahî bir terbiyenin tezahüründen başka bir şey olmasa gerek! Aynı tecrübeyi insanlara rahmet olması için gönderilen sevgili Peygamberimizde de müşahede etmekteyiz. Uhud Savaşı'nın kaybedilmesine vesile olan arkadaşlarına hiçbir suçlama yöneltmeden onlara karşı yumuşak davrandığı Kur'an'da dile getirilerek (Âl-i İmrân 3/159) ümmeti olan bizlere mesaj verilmektedir: İşte sevdiğinizi söylediğiniz peygamberiniz ahlakı buydu.

Resul-i Ekrem'in yufka yürekliliğini, merhametini ve gönül insanı olduğunu yansıtan bir başka sahne de Mekke'nin fethinde gerçekleşmiştir. On üç yıl Mekke'de ve daha sonra da Medine'de size ve müminlerinize her türlü eza ve cefayı çektiren, ablukaya alarak insani yardımların gelmesine dahi engel olan ve böylece sizi ölüme terk eden azılı Mekke müşriklerini bile affettiğini deklare etti Kâbe'nin yakınında. Ve dedi ki onlara: "Bugün size Yusuf'un kardeşlerine yaptığı gibi muamele edeceğim, yani hepinizi affettim, gidin, serbestsiniz."²⁹

İşte güzel ahlakı kuşanan, insana değer veren bir yüce ve kutlu elçi! Me-sele gönüllere hitap edip gönüllere girebilmektir. Allah'ın seçkin elçileri olan peygamberlerin izledikleri yol ve yöntem böyleydi; insanları var oluş gayelerinin farkına vardırarak rab-kul, insan-insan ve insan-kâinat ilişkilerini her dem canlı tutmaktı.

Elbette merhametli olunması gerekir lakin bu merhametin de bir sınırı vardır o da iman noktasında kendini gösterir. Özellikle İslâmî değerlere karşı yazılı, sözlü ve fiilî saldırıda bulunanlara karşı hoşgörülü olunamayacağını da yine yüce kitabımızdan ve onun hayata geçirilmiş hali olan Hz. Peygamber'in siretinden öğreniyoruz.

Unutulmamalıdır ki hiç kimse Allah'tan daha merhametli değildir!

.....

29 Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1433/2013), 11/445. Krş. Taberî, *Târîhu't-Taberî Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm, (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1387/1967), 3/61.

5. Halîm (حَلِيم)

“Acele etmemek ve akıl” gibi anlamlara gelen “حَلِيم” kökünden türeyen *halîm* kelimesi, “sabırlı ve temkinli, akıllı ve ağır başlı kişi” şeklinde açıklanmıştır. Allah’ın güzide isim-sıfatlarından olarak *halîm* çok sabırlı demektir. Yüce Allah’ın hak edenlere cezayı hemen vermeyip mühlet tanınması O’nun *halîm* isim-sıfatının gereğidir. Fakat vakti zamanı gelince Allah, o kişiyi cezalandırır.³⁰ *Hilmin* karşıtı olan *sefeh*, “hafiflik ve hareket” anlamına gelmekle birlikte aynı zamanda *sefeh*, “cehl (cahillik)” kelimesiyle yakın anlamlıdır.³¹

Burada altı çizilmesi gereken bir husus, hilm sahibi kişinin güç yetirebildiği halde öfkesini yutması ve aceleci davranmamasıdır. Yoksa bu durum o kişinin acziyetinden değildir.

Halîm formu Kur’an’da on beş ayette geçmektedir. Bu ayetlerden on bir tanesi Yüce Allah’ın isim-sıfatı,³² iki tanesi Hz. İbrahim’in sıfatı (et-Tevbe 9/114; Hûd 11/75), bir tanesi kavminin Hz. Şuayb’a istihza yollu isnat etmesi (Hûd 11/87) ve bir tanesi de Hz. İbrahim’e müjdelenen çocuğun sıfatı (es-Sâf-fât 37/101) olarak kullanılmıştır.

Hz. İbrahim’in *halîm* sıfatı “kendisine yapılan herhangi bir kötülüğü kendi nefsi için değil sadece Allah için cezalandıran” anlamındadır. Aynı zamanda sadece Allah’tan yardım isteyen kişi olarak izah edilmektedir.³³ Kendisine yapılan her türlü hakarete ve kötülüğe karşı hoşgörülü davranandır.³⁴ Nitekim Meryem 19/46-48. ayetleri onun bu engin hoşgörüsünü dile getirmektedir: “Babası İbrahim’e şöyle karşılık verdi: “İbrahim! Demek sen benim tanrılarımın yüz çeviriyorsun ha! Bak, yeminle söylüyorum, eğer bundan vazgeçmezsen, seni rezil-rüsva ederim. Şimdi yıkıl karşımdan ve bir süre de gözüme gözükmel! Bunun üzerine İbrahim, “Canın sağolsun!” dedi ve ekledi: “Sana iman nasip edip seni affetmesi için rabbime yalvaracağım. Çünkü rabbim bana karşı çok lütufkârdır. İşte ben sizi de Allah’tan başka ilah/tanrı

.....

30 İbn Manzûr, “hlm”, 2/574.

31 İbn Manzûr, “sfh”, 4/608.

32 M. Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu’cem*, 216-217.

33 Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît* (Dımaşk: Dâru'l-‘İmâd, 2013), 11/78; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi'l-Kur’ân*, 10/401-403.

34 Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes’ûd Beğavî, *Me’âlimü't-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 2/279.

yerine koyduğunuz o putları da terk edip gidiyorum. Ben yalnız rabbime kul-
luk/ibadet ediyorum. Umarım, babamın affı için ettiğim duadan dolayı bed-
baht olmam.”

es-Sâffât 37/101. ayette Hz. İbrahim'e müjdelenen çocuk için de *halîm* sıfatı kullanılmıştır. Bu müjdelenen çocuğun İsmail veya İshak olduğu bir ta-
rafa,³⁵ ayette geçen bu vasıf, olgunluğa erişince âlim olacak bir çocuğu nite-
lemektedir.³⁶ Ayrıca akliselim ve fikir sahibi, güzel ahlaklı, yaratılana merha-
metli olan kişiyi vasfetmektedir.³⁷

Genel anlamda hilm sahibi olmak öfke ile ortaya çıkabilecek bütün taş-
kınlıklara akliselim bir şekilde yaklaşarak mutedil bir davranış ortaya koy-
maktır. Psikolojik tabirle söyleyecek olursak bu durumu “öfke kontrolü” şek-
linde ifade edebiliriz. Nitekim bu davranış, “öfkelerini yutarlar” (Âl-i İmrân
3/134) şeklinde müminlerin övülen bir özelliği olarak tavsif edilen ahlaki
olgular ve olgunluk ile tam bir uyum içerisinde.

Hilm aynı zamanda “çok sabırlı olmak” anlamındadır. Ancak bu sabır ça-
resizlik sebebiyle değil tam aksine hak edeni cezalandırmaya muktedir olmak-
la birlikte ahlaki olgunluk göstererek karşıdakine hoşgörülü davranmaktır.

6. Münîb (مُنِيب)

Sözlükte “uğramak, temsil etmek, başına gelmek, birinin yerine vekâlet et-
mek, tövbe etmek, belaya uğramak” gibi anlamlara gelen “ناب” kelimesinden tü-
reyen *münîb*, “tövbe ederek itaat ile birlikte Allah'a yönelen kişi” anlamındadır.³⁸

Münîb kelimesi beşi tekil ikisi de çoğul olmak üzere yedi ayette (Hûd
11/75; er-Rûm 30/31, 33; es-Sebe' 34/9; ez-Zümer 39/8; Kâf 50/8, 33) zikre-
dilmektedir. Bunlardan sadece Hûd 11/75. ayette Hz. İbrahim'in sıfatı olarak
geçmektedir: “Çünkü İbrahim yumuşak huylu, yufka yürekli ve kendini Al-
lah'a adanmış biriydi.”

.....

35 Konu ile ilgili olarak bk. Ebü'l-Hasen b. Beşîr Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Ahmed Ferîd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 3/104; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/361; Mâverîdî, *en-Nüket*, 5/60.

36 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, 18/60.

37 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 23/62-63.

38 Ferâhidî, “nvb”, 4/275; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga*, thk. Muhammed I'vad (Beyrut: Dârü İhyai't-türâsi'l-Arabî, 2001), “nvb”, 15/350.

Hız. İbrahim'in bu ahlakî tefsirlerde tövbe eden ve Allah'a dönüp başvuran,³⁹ kendisini tamamen Allah'a vermiş kimse, zira o bütün işlerinde yüce Allah'a dönen ve kendisini O'na teslim eden,⁴⁰ kalbi ve bedeni ile Allah'a yönelen kişi olarak birbirine yakın ifadelerle izah edilmiştir.⁴¹

Hız. İbrahim'in Hûd 11/75. ayette *halîm*, *evvâh* ve *münîb* sıfatlarıyla nitelendirilmesi onun kalbinin inceliğine, şefkatine ve merhametine delalet etmektedir.⁴²

İnsanın rabbine, insanlara ve kâinata karşı ilişki biçimleri önemlidir ve önemsenmelidir. Zira bunlarla ilişkiler istenilen düzeyde olduğu sürece insanın daha huzurlu ve daha anlamlı bir hayatı yaşaması mümkündür. Yaratılış gayesini çok iyi kavrayan Hız. İbrahim'in bu ilişki biçimlerine üst düzeyde dikkat ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim o, münîb vasfının da işaret ettiği gibi her dem rabbine dönmekte rab-kul ilişkisini daima canlı tutmaktadır. Diğer taraftan -yukarıda da anlaşıldığı gibi- insanlarla da ilişkisini daima sıcak tutmanın gayretini gütmüştür. Putperest babasına karşı müşfikane yaklaşarak ve sıcak bir diyalog kurarak İslam'la müşerref olması için gayret sarf etmiştir. Lakin babası oğlunun hak ve hakikate çağrısına karşı olumsuz tavır alarak dünya ve ahiretini berbat etmiştir.

İnsanlardan son ana kadar ümit kesmeden diyalog kurmanın yolları ve yöntemlerini aramak gerektiğini tam bir dava eri olan Hız. İbrahim'in bu erdemli ve ahlakî tavrından öğreniyoruz. Onun bu övülen tutum ve davranışının Kur'an'da yer alması bizlere yol haritası olarak sunulmaktadır.

7. Kânit (قانت)

"İtaat etmek, dua etmek, susmak, huşu üzere bulunmak, ibadette devamlılık, ayakta durmak" gibi anlamlara gelen *kunût* kelimesinden türeyen *kânit*, "itaat eden, boyun eğen, dua eden, Allah'ın bütün emirlerini yerine getiren" anlamında kullanılmaktadır.⁴³

.....

39 Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 478.

40 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, 11/172-173; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 3/192.

41 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Hatice Boynukalın (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 7/208-209.

42 Zemahşerî, *Keşşâf*, 491.

43 Ferâhidî, "knt", 3/432; Ezherî, "knt", 9/66; İbn Manzûr, "knt", 7/504.

Kânit kelimesi, çeşitli formlarıyla Kur'an'da on üç kez geçmektedir. Bunlar içerisinde mesela ez-Zümer 39/9. ayette *kânit*in anlam alanı “geceleri kâh secde ederek kâh kıyamda durarak Allah’a ibadetle meşgul olan, ahirette hesap verme endişesi taşıyan ve rabbinin merhametine nail olmayı uman kimse” olarak tespit edilmiştir.

Sadece en-Nahl 16/120. ayette Hz. İbrahim'in sıfatı olarak zikredilmektedir. Bu ayette *kânit* kelimesi “itaat eden” veya “Allah'ın bütün emirlerini yerine getiren kişi” anlamında olduğu belirtilmektedir.⁴⁴

Nasıl ki kâinattaki her şey âlemlerin rabbinin buyruğuna boyun eğmiş ise ibadet ve kulluk şuuruna sahip olan ahlak abidesi Hz. İbrahim de her dem huşu üzere Allah'ın bütün emirlerine tam bir teslimiyetle boyun eğerek ibadette daim ve kaim olmuştur. Ayrıca bu ahlaki erdemlilik inanan erkeklerde ve kadınlarda olması gereken güzide bir vasıftır. Böylece kul varlığın yegâne sahibi olan rabbi karşısında haddini ve acziyetini bilince ibadetlerinden zevk alır. Böylece *kânit*, iç âleminde tarifi imkânsız itminana erişir.

8. Şâkir

“Yapılan iyiliği bilmek ve onu yaymak, iyilik edeni övmek” anlamına gelen “شکر” fiilinden türemiş olan *şâkir*, “şükreden, teşekkür eden” anlamına gelmektedir.⁴⁵

Yakın anlamlı olan hamd ve şükür arasında nüans vardır. Nitekim hamd daha geneldir, çünkü bir insan zati özelliklerinden ve ihsanından dolayı övülür fakat zati sıfatlarından dolayı o kişiye şükredilmez. Zira Allah Resûlü şöyle buyurmuştur: “Hamd şükürün başıdır. Allah'a şükretmeyen kul O'na hamd etmiş olmaz.”⁴⁶ Şükür sadece peşinen yapılırken hamd peşinen yapılabileceği gibi sonradan da yapılabilir.⁴⁷ Hamd nimet verilsin ya da verilmesin her daim Allah'a hamd edilir; şükür ise nimete karşılık yapılır. “Küfrün ve dalaletin dışında her hale hamd olsun” vecizesi hamdin çok kapsamlı olduğunu dile getirmektedir.

44 Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/243; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 570.

45 Ferâhidî, “şkr”, 2/347; İbn Manzûr, “hmd”, 2/583.

46 Ebû Urve Ma'mer b. Râşid el-Basrî es-San'ânî, *el-Câmi'*, (Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannefi* içinde 10. ve 11. cilt), thk. Habîbürrahman el-A'zamî (b.y.: el-Meclisü'l-İlmî, 1403/1983), 10/424.

47 İbn Sîde, “şkr”, 6/680; İbn Manzûr, “şkr”, 5/163.

Şükür üç kısımdır: Birincisi, kalbin şükürü ki bu da nimeti tasavvur etmektir. İkincisi, lisanın şükürü ki bu da nimet vereni güzel bir şekilde övmektir. Üçüncüsü ise diğer azaların şükürü ki o hak ettiği ölçüde nimete karşılık vermektir.⁴⁸

Şükür, Allah'ın kulu üzerindeki nimetinin devamlılığına ve artmasına sebep olmaktadır. Bu ilke, Hz. Musa'nın dilinden şöyle ifade edilmektedir: "Nimetlerime (iman ve itaatle) bilfiil şükrederseniz ben de size daha çok nimet lütfederim. Yok, eğer nankörlük ederseniz, bilin ki azabım çok şiddetlidir." (İbrâhim 14/7)

es-Sebe 34/13. ayette Yüce Allah'a şükretmeyi tam olarak yerine getirmenin zorluğuna dikkat çekilerek bu bağlamda şükreden kulların az olduğu zikredilmektedir. Bu sebeple olsa gerek Allah'ın dostlarından Hz. Nûh ve Hz. İbrahim'in şükretmesinden övgüyle bahsedilmektedir.⁴⁹

Şâkir kelimesi, Kur'an'da on dört yerde geçmektedir. Bunlardan iki ayette Allah'ın isim-sıfatı (el-Bakara 2/158; en-Nisâ 4/147), bir ayette Hz. İbrahim'in sıfatı (en-Nahl 16/121), diğer yerlerde ise insanlar için kullanılmaktadır.⁵⁰

en-Nahl 16/121. ayette Hz. İbrahim'in nimetlere şükreden bir kul olduğu vurgulanmıştır. Hz. İbrahim, Allah'ın kendine verdiği nimetler hususunda şükürü O'na has kılar, Allah ile birlikte başkasına şükretmez, O'na ortak koşmazdı.⁵¹ Bu ayette şâkir sıfatı Hz. İbrahim için bir övgü iken onun şirk koşan ve Allah'ın nimetlerine nankörlük eden zürriyeti için bir uyarı olmaktadır.⁵² Yine ayette "انعم" kelimesinin kullanılması da dikkate şayandır. Çünkü bu kelime cemi killet (azlık) siygasında olduğu için az dahi olsa "nimete şükretmek" anlamını içerisinde barındırmaktadır.⁵³ Ayette bahsi geçen Hz. İbrahim'e ait şükür, hem söz hem de amel ile yapılandır.⁵⁴

.....

48 İsfahânî, "şkr", 389.

49 İsfahânî, "şkr", 389.

50 M. Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, 386.

51 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/28.

52 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 13/255.

53 Râzî, Fahrüddîn, *Mefâtihu'l-ğayb*, (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1425-26/2005), 19/114; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 570.

54 Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'ân* (Kâhire: Dâru's-Şurûk, 1972), 14/2201.

Şükürün esası, Allah'a sarsılmaz bir iman ve itaat üzere olmaktır. Bir diğer ifadeyle kalbin eylemi ile azaların eyleminin birlikteliğinden ahlaki bir olgu olan şükür meydana gelmektedir. Emanet olarak verilen maddi-manevi, zahiri-batini her nimete şükran duygusuyla dolu olmak her şeyin mutlak sahibi olan Allah'a karşı ahlaki ödev ve sorumluluğumuzdandır. Bütün mesele “şükreden kul” olabilmektir. “Niçin bu kadar ibadet ediyorsunuz?” sorusuna “şükreden bir kul” olmayayım mı? şeklinde Resul-i Ekrem'in dilinden dökülen son derece mesaj yüklü ve sorumluluğumuzu hatırlatıcı bu bilinç hali, insanı Allah katında değerli hale getiren ahlaki bir tutum ve davranıştır.

9. Vefakâr

İhanet etme ve anlaşmaya aykırı davranmanın zıddı olan “وَفَىٰ”, “bir şeyi olmasını gerektiği gibi yerine getirme, tamamlama, sözünde durma, çok olma” anlamındadır. Buradan türeyen “وَفَىٰ” ise “birine hakkını tam vermek, tamamlamak, şartları yerine getirmek” anlamlarına gelmektedir.⁵⁵

Kur'an'da sadece en-Necm 53/37. ayette “وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَىٰ” şeklinde Hz. İbrahim'i nitelemektedir. Bu ayet bağlamında Hz. İbrahim'in vefakârlığı üç şekilde izah edilmektedir: Birincisi, kendisinden yapılması istenilen şeyleri yerine getirme hususunda azami gayret göstermesidir. Nitekim et-Tevbe 9/111. ayeti buna işaret etmektedir: “Allah kendi yolunda savaşan, öldüren ve ölen müminlerin canlarını ve mallarını cennet karşılığında satın almıştır. İşte bu hem Tevrat'ta hem İncil'de ve hem de Kur'an'da Allah'ın kendi üzerine bir borç olarak bildirdiği bir vaattir. Verdiği söze sadakat hususunda Allah'tan daha sağlam kim olabilir?! (Ey Müminler!) Allah ile yaptığınız bu kârlı alışverişten dolayı sevinin ve (bilin ki) bu çok büyük bir bahtiyarlıktır.” İkincisi Allah'a itaat amacıyla malını infak etmede üstün gayret sarfetmesidir. Üçüncüsü ise canından daha aziz olan çocuğunu kurban etme hususunda tam bir teslimiyet göstermesidir. Konumuz olan ayette ifade edilen “الَّذِي وَفَىٰ” nitelemesiyle Yüce Allah bu durumlara dikkat çekmiştir. Zira el-Bakara 2/124. ayette Allah Teâlâ Hz. İbrahim'in bu özelliği hakkında şöyle buyurmuştur: “Bir zamanlar rabbi İbrahim'i bazı emir ve yasaklarla sınamış; o da bu sınavdan yüzünün akıyla çıkmıştı. Bunun üzerine Allah, “Seni insanlara (manevi)

.....

55 Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisil-lüga*, thk. Abdusselâm Muhammed Harûn (y.y.: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), “vfy”, 6/129; Cevherî, “vfy”, 1259.

önder yapacağım” buyurmuştu. İbrahim, “Soyumdan da önderler çıkar.” diye dua edince Allah, “Benim verdiğim söz, (soyundan gelecek) zalimler için geçerli değil.” buyurmuştu.”⁵⁶

Allah’a olan imanımız da teslim oluşumuz da aslında O’na verdiğimiz bir sözdür, bir ahittir bir akittir. Müminlerin Kur’an’da zikredilen en önemli ahlaki özelliklerinden biri de ahde vefa göstermeleri, yapılan anlaşmalara sadık kalmaları, yani verdikleri sözde durmalarıdır. Bu söz verme, ister bir ferde olsun ister bir topluma olsun fark etmez. Bunun tersi davranış müşriklerin ve münafıkların tavrı olarak karşımıza çıkmaktadır. Kısaca, bu ahlaki tutum ve davranışın Allah’a ve insanlara karşı olmak üzere iki boyutu söz konusudur.

Sonuç

Kur’an’da birçok peygamber farklı veya benzer sıfatlarla zikredilmektedir. Peygamberlerin insanlar için hem önder hem de örnek şahsiyetler olmaları nedeniyle onların sahip olduğu bu sıfatların bireysel ve toplumsal yansımalarının mümin şahsiyetler tarafından bilinmesi önemlidir. Bu bağlamda Kur’an’da en çok ismi geçen peygamberlerden biri Hz. İbrahim’dir. Onun kimlik ve kişiliğini ortaya koyan ahlaki özellikleri çok farklı sıfatlarla zikredilmiştir.

Hız İbrahim ile özdeşleşen en önemli sıfatlarından biri “hanîf”tir. Bu sıfat kişinin kendisine ve rabbine yabancılaşarak, şirk başta olmak üzere her türlü batıl inançtan, yaşam tarzından uzak olmasını ifade etmektedir. İnsanlar için önemli bir davranışı ifade eden *hanîf* sıfatı, Allah’ın dost edindiği ve tevhid davasının sembol ismi Hz. İbrahim’in karakteristik özelliği olarak her mümin birey için önemli bir ahlaki ilkeyi oluşturmaktadır. Yine bu sıfat ile benzer bir anlam ifade eden “müslim” sıfatı da Hz. İbrahim’i tavsif eder şekilde Kur’an’da kullanılmıştır. Bu sıfat ise Hz. İbrahim özelinde tüm insanlara Allah’a sarsılmaz bir iman ile bağlanmayı, en büyük zulüm olan şirki imana bulaştırmamayı, tereddütsüz bir şekilde ihlas ve samimiyetle Yüce Allah’a boyun eğmeyi kısaca İbrahimî teslimiyeti ifade etmektedir.

.....

56 İsfahânî, “vfy”, 829-830; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 20/53.

Bir topluluk veya bir dinî grubu karşılayan “ümme” kelimesi, Hz. İbrahim'in sıfatları arasında yer almaktadır. Ancak Hz. İbrahim'in tek başına ümme olması bir cemaat veya topluluk oluşturma ile ilişkili değildir. Bu nitelendirme, Hz. İbrahim'in bütün kemal sıfatları kendinde toplaması, her türlü hayrı ve iyiliği öğretmesi, kendisine uyulan önder olması, yaşadığı dönemdeki bütün batıl dinlere karşı çıkarak onlarla mücadele edip tevhide yönelmesi nedeniyledir. Ayrıca bir kişide bulunması zor olan birçok faziletli davranışın Hz. İbrahim'de toplanması ve bu davranışların onda tekâmül etmesi de ümme şeklinde tavsif edilmesine sebep olmuştur.

“Evvâh” sıfatı Kur'an'da sadece Hz. İbrahim'i niteler şeklinde kullanılmaktadır. Bu sıfat Hz. İbrâhîm'in aşırı merhametinden ve kalbinin yufkalığından kinayedir. Ancak bu durum sınırsız bir merhameti doğurmamakta, aksine temkinli bir davranış şeklini önceleemektedir. Burada sınır, iman noktasında kendini gösterir ve özellikle İslami değerlere karşı çıkanlara hoşgörülü olunmamasının gerekliliğini ortaya koyar.

Hz. İbrahim'i niteler şeklinde kullanılan bir diğer sıfat “halîm”dir. Bu sıfat kendisine yapılan herhangi bir kötülüğü kendi nefsi için değil sadece Allah için cezalandırmak, öfke ile ortaya çıkabilecek bütün taşkınlıklara akliselim bir şekilde yaklaşarak mutedil davranmak ve sabırlı olmak anlamındadır. Ancak bu durum çaresizlik sebebiyle değil, tam aksine hak edeni cezalandırmaya muktedir olmakla birlikte ahlakî olgunluk göstererek karşıdakine hoşgörülü davranmaktır.

İnsanlar için güzel ahlakın ilkelerini belirleyen İbrahimî sıfatlardan bir diğeri de tövbe ve itaat ile Allah'a yönelen kişi anlamında “münîb” sıfatıdır. Allah'ın bütün emirlerini yerine getiren, dua ederek O'na yönelen anlamında “kânî” sıfatı da kul ile yaratıcı arasındaki temel ilkeleri ortaya koyan İbrahimî bir sıfat olmaktadır. Yine bu bağlamda kulun Rabbine yönelmesi ve O'na itaat etmesi bakımından “şâkir” sıfatı da Hz. İbrahim'in önemli sıfatları arasında zikredilmektedir. Nitekim Hz. İbrahim, Allah'ın kendine verdiği nimetler hususunda şükürü O'na has kılandı, Allah ile birlikte başkasına şükretmez, O'na ortak koşmazdı. Özellikle Allah'a karşı vefalı olmak da Hz. İbrahim'de sübut bulan eşsiz güzellikte ahlaki bir davranıştır. Atıfta bulunulan ahlaki özellikler ve güzellikler içinde en kapsamlısının “vefakâr” sıfatının olduğunu söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Meâlimü't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Beyzâvî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Muhyiddîn el-Uşfur. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1434/2013.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs. 1430/2009.
- Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî. *el-Câmi'u's-sahîh*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-lüga*. thk. Muhammed İ'vad. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2001.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmu-su'l-muhît*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1429/2008.
- Halîl b. Ahmed, el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-^çayn*. thk. Abdülhamîd Hendârî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Âşûr. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Târîh, ts.
- İbn 'Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. 'Atiyye. *el-Muharrerü'l-vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. 5 Cilt. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. Hasen. *Cemheretü'l-lüga*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed. *Mu^ç-cemü mekâyisi'l-lüga*. 6 Cilt. thk. Abdüsselâm Muhammed Harûn. y.y.: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. 8 Cilt. Kâhire: el-Mektebetü'l-Tevfikiyye, 2008.

- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-‘Arab*. 9 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1434/2012.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr. *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam*. 12 Cilt. thk. Abdul Hamid Hendavî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2000.
- Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. thk. Abdullah b Abdulmuhsin et-Türkî. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1433/2013.
- Kutub, Seyyid. *Fî zilâli'l-Kur'ân*. 30 Cilt. Kâhire: Dâru'ş-Şurûk, 1972.
- Kuzgun, Şaban. "Hanif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/33-39. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Ma'mer b. Râşid, Ebû Urve el-Basrî es-San'ânî. *el-Câmi'*. (Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannefi* içinde). thk. Habîbürrahman el-A'zamî. Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 1403/1983.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. 17 Cilt. thk. Hatice Boynukalın. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve'l-uyûn*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2008.
- Muhammed Fuâd Abdülbâkî. *el-Mu'cemü'l-müfehres*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1984.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. 3 Cilt. thk. Ahmed Ferîd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Müslim, Hüseyin Müslim b. Haccâc, *Sahihu'l-Müslim*, 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.
- Râgıb el-İsfahânî, el-Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1425-26/2005.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. 7 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 8. Basım, 1433/2012.
- Taberî, *Târîhu't-Taberî Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*. 11 Cilt. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 2. Basım. 1387/1967.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed. *et-Tefsiru'l-basît*. Dimaşk: Dâru'l-'Îmâd, 2013.

Zebidî, Muhammed Murtaza. *Tâcu'l-'arûs*. 10 Cilt. thk. Nevaf el-Cerrâh. Beyrut: Dâru Sâdir, 2011.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *Tefsîrü'l-keşşâf*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 3. Basım, 1430/2009.

Ahlakta Perspektif Değişimi: 18. Yüzyıl Sivil Toplum Belirlenimi Emrullah Kılıç*

Öz: Ahlaki iyinin ne olduğuna ve onun nasıl bir toplumsal örgütlenme biçiminde yaşanması gerektiğine dair temellendirmeler 18. yüzyıldan itibaren dönüşüme uğramıştır. Kadim dönemde metafiziksel hakikat üzerinden önceden belirlenen tasarım ve normlarla, siyasal örgütlenme modeli ile oluşturulan ahlaki hayat, 18. yüzyıldan itibaren sivil toplum modeli ile yeniden inşa edilmiştir. Yeni durumda ahlaki iyi, öznellik ve olumsuzlukla insanın ihtiyaç, talep ve yönelimleri doğrultusunda temellendirilmiştir. Kendiliğinden oluşan seküler bir düzeni karakterize edilen söz konusu yapılanma ile toplumsal hayatın belirlenimi de el değiştirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Ahlak, Sivil Toplum, Sekülerleşme

Perspective Change in Morality: The Determination of Civil Society in 18th Century

Abstract: The justifications on what ethical good is and what kind of social organizations should be experienced in ethical good have been transformed since the 18th century. The ethical life, which was created with the political organization model with predetermined designs and norms based on metaphysical truth in the ancient period, has been reconstructed with the model of civil society since the 18th century. With the new situation, the ethical good is based on subjectivity and contingency in line with human needs, demands, and orientations. The determination of social life has also changed hands with this structuring, which characterizes a secular order formed spontaneously.

Keywords: Philosophy, Morality, Civil Society, Secularization.

Giriş

Ahlaki iyinin, zorunluluklardan kaynaklı ödev ve sorumluluklar alanı olmaktan çok olumsuzlukla oluşturulan özgürlükler ve avantajlar alanı olarak

.....

* Dr., Çubuk Şehit Ömer Takdemir AİHL Fen ve Sosyal Bilimler Proje Okulu Müdürü.
Dr., Principal of Şehit Ömer Takdemir AİHL Science and Social Sciences Project High School
ekilic0676@gmail.com <https://orcid.org/0000-0003-0221-0944>

inşa edilen insani iyiye evrilmesinin, ahlak tarihinde iyiye dair en önemli dönüşümlerden biri olduğunu söyleyebiliriz. Herhangi bir harici otorite ve yaptırım yerine motivasyonunu bireylerin taleplerinden alarak, yine onların çıkarlarının uzlaşımı ile tezahür eden insani iyi, ahlaki amaçlar için kadim dönemden farklı olarak yeni bir *telos* seslendirir. Söz konusu *telosun* neşvü-nema bulmasında gerekli yeni *ethosun*, Antik Yunan ve Roma'dan farklı olarak 18. yüzyılda İskoç Aydınlanmacıları tarafından yeniden yorumlanan “sivil toplum” modeli olduğunu ifade edebiliriz.

Sivil toplumun ne olduğu ve kapsadığı alanlarla ilgili bir mutabakat söz konusu değildir.¹ Fakat farklı sivil toplum tanımlarının her birinin kendi ideallerindeki toplumsal modeli nitelediğini söyleyebiliriz.² Her ne kadar sivil toplum modern anlamını, aile, devlet arasında kalan ara bir aşama olarak değerlendiren Hegel'e (1770-1831) borçlu olsa da kavramın Antik Yunan'dan gelen kökleri sosyal ve politik olarak kadim bir kavram olduğunu ortaya koymaktadır. Geleneksel olarak, 18. yüzyıla kadar, Roma toplumunun medeniyet olarak dönüşümünü barındıran sivil toplum, öncesinde ise Yunan *koinonia* politiké'si olup devlet veya “politik toplum” ile eşanlamli kullanılır. Locke (1632-1704), “civil government” dan veya Rousseau (1712-1778), “état çivil” den veya Kant (1724-1804), “bürgerliche gesellschaft” dan söz ettiğinde söz konusu kavramlar yine aynı şekilde Yunan polisi gibi tamamen politik alanı kapsayan bir devlet anlamına gelir. Hal böyle olunca sivil toplum, siyasi olarak aktif vatandaşın alanıdır.

Tarihsel süreçlerde var olan sivil toplum kavramı 18. yüzyılın ikinci yarısında, sivil toplum ile devletin bilinen denklemini bozacak biçimde İskoç Aydınlanmacıları tarafından yeniden canlandırılarak devletten farklı ve kendi biçim ve ilkeleri olan bir toplum alanı olarak değiştirilmiştir.³ Bu değişimin temel dinamiklerinin Aydınlanma dönemi öncesi toplumsal düzendeki mevcut paradigmalarının çöküşünün sonucu olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim 17. yüzyıl süresince kriz olarak baş gösteren, toprağın, emeğin ve sermayenin

1 Mustafa Erdoğan, “Sivil Toplum: Bir Kavramın Anatomisi”, *Liberal Düşünce Dergisi*, 3/10-11 (1998), 5-21.

2 Ömer Çaha, *Sivil Toplum Sivil Topluma Karşı: Sivil Toplumun Türkiye ve Dünyadaki Serüveni* (İstanbul: Mana Yayınları, 2017), 50.

3 Krishan Kumar, “Civil Society”, *The Social Science Encyclopedia*, ed. Adam Kuper, Jessica Kuper, (London: Routledge, 1996), 152-153.

ticarileşmesi, piyasa ekonomilerinin büyümesi, yeni yerlerin keşfedilmesi ve İngiliz ve Amerikan devrimleri etkisiyle gelişen olaylar mevcut sosyal düzen ve otorite modellerinin sorgulanmasına neden olmuştur. Bu çerçevede kadim dünyada sosyal düzenin matrisini oluşturan Tanrı, kral, devlet gibi kavramlar ile bunlara bağlı normlar sorgulanıp yeniden inşa edilmeye başlanmıştır. 18. yüzyıldan itibaren toplumsal düzenin varlığını açıklamak için metafizik unsurların yerine peyderpey toplumun işleyişine dönülmeye başlanmıştır. Ekonomik alanda yeni başlayan piyasa ekonomisi çerçevesinde kendi kendini düzenleyen bir alan olarak ekonominin fizyokratik doktrini, çeşitli geleneklerin keşfi ve Avrupalı olmayan topraklarda toplumsal yaşamı organize etme modelleri ve 18. yüzyılın sonlarında saatçi bir Tanrı imajı, toplumsal düzenin ve ahlakın kaynağının toplumun dışında olduğu fikrini sorgulatarak yeni rotayı karşılıklı toplumsal ilişkiler çerçevesine yönelmiştir. Yeni sosyal düzen modelleri arayışının hem mevcut entelektüel geleneklerin yeniden işlenmesini hem de yeni bir zemin arayışını da beraberinde getirdiğini söyleyebiliriz.⁴

Nitekim yeni sosyal düzen modellerine dair arayış ve değişim devlet kavramının da yeniden yorumlanmasına neden olmuştur. Yukarıda ifade edilen ve daha çok siyasal belirlemelerin ön planda olduğu toplumlarda devlet aşkın bir otorite olarak formüle edilirken, çeşitlilik içinde farklı insan tercihlerinin bir dışı vurumu sivil toplumda ise devlet işlevsel bir anlayışla ele alınmıştır.⁵ Söz konusu değişim aynı zamanda kadim toplumlarda daha çok politik etkenlere bağlı olan değişimin merkez kuvvetinin 18. yüzyıldan itibaren farklılaşmasını resmeder. Sivil toplum kavramının, hegemonik ve karşı-hegemonik söylemlerin sürekli olarak üretildiği siyasi yapılanmaların adeta panzehiri olarak insanların sıradan amaçlarına hizmet için sahneye çıktığı söylenebilir.⁶

Kimi düşünürre göre de sivil toplum kavramı esasında “liberal projenin” bir parçasını oluşturmaktadır. Bu durum geleneksel toplumlarda ahlaki niteliği belirlemede sadece iyi ve kötü şeklindeki iki karşıt ilkenin yetersizliğine işaret eder. Dolayısıyla sivil toplumun ahlaki görüşü, geleneksel normatif

.....

4 Adam B. Seligman, *The Idea of Civil Society* (New York: The Free Press, 1992), 15-16.

5 Ömer Çaha, *Sivil Toplum ve Devlet* (Ankara: Orion Kitabevi, 2016), 35-38

6 Lorenzo Fioramonti and Ekkehard Thümler, “Civil Society, Crisis, and Change: Towards a Theoretical Framework”, *Journal of Civil Society* 9/2 (2013), 225-232.

anlayışların liberal demokratik normlara göre erozyonunu içeren marjinal bir proje olarak okunabilir.⁷

Özellikle İskoç Aydınlanmacıları tarafından seküler biçimde toplumsal ve ekonomik bir yapı olarak önerilen sivil toplum, aynı zamanda ahlaki bir düzeni içerir.⁸ Söz konusu bu düzen kendiliğinden oluştuğu için kadim dünyada olduğu gibi Tanrı, akıl, gelenek, eğitim, taklit yoluyla inşa edilemez. Herhangi bir aşkın ilke varsaymayan mezkûr düzende ahlaki yargıların kaynağı ise, insanda doğal olarak olduğu kabul edilen ahlaki iyi algısına bağlanır.⁹

İyinin yeni konumu, tarihsel süreçlerden farklı olarak değişen ihtiyaçlar ve talepler doğrultusunda sivil toplumla birlikte yeni bir temellendirmeye tabi tutulmasını temsil eder. Hatırlanacağı üzere kadim dönemde bireyin ahlaki hayatının ve toplumsal tahayyülün belirleyicisi metafiziksel hakikattir. Dolayısıyla söz konusu yeni durum, birey ve toplumun nihai amaçlar doğrultusunda metafiziksel veya teolojik bir temellendirmeye siyasal belirlenimlerin etkisinde daha çok, rıza, taklit ve tekrar üzerinden meşruiyet alan kadim iyinin yerinin yerinden edilmesini seslendirir. Kısaca, sivil toplumla birlikte nasıl iyi yaşanması gerektiğine dair hususların, idea ya da önceden belirlenmiş şemalar yerine insanın ihtiyaç, talep ve yönelimleri baz alınarak gerçekleştirilecek işlevsel örgütlenmelerde arandığını söyleyebiliriz.¹⁰

1. Siyasal Tolumdan Sivil Topluma: Ahlak

İnsanların hangi amaçları seçip neyin peşinden koşmaları konusunda ahlaki hayatı yeni bir paradigma üzerine yapılandıran sivil toplumu sadece devletten ayrı bir olgu olarak değerlendirmemek gerekir. Bu nedenle sivil toplumun iktidarın denetim ve ele geçirilmesiyle ilgili “siyasi toplum”dan farklı¹¹ seküler bir toplum modeli olduğuna da işaret etmek gerekmektedir.

Sivil toplumdan farklı olarak siyasi/politik toplum, siyasal kavramının şekillendirdiği ve siyasal eylemlere kaynaklık eden, önceden kararlaştırılmış normlarla kendine özgü nihai ayrımlarla tanımlanan toplum olarak ifade

.....

7 Chris Allen, “Who needs civil society?”, *Review of African Political Economy* 24/73 (1997), 329-337.

8 Mümin Köktaş, *İskoç Aydınlanması: Bir Sivil Toplum Perspektifi* (İstanbul: İz yayıncılık, 2019), 24-26.

9 Köktaş, *İskoç Aydınlanması*, 138.

10 Charles Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, çev. Hamide Koyukan (İstanbul: Metis, 2018), 14.

11 Mustafa Erdoğan, “Sivil Toplum”, 5-21.

edilebilir.¹² Zaten siyasal olanın, bir uzlaşından ziyade gruplaşmalara dayalı birlikleri temsil ettiğini söyleyebiliriz.¹³ Siyasal olan, bir topluluğun “ortak iyi”sini veya “ideal düzeni”ni ilgilendiren tüm faaliyetleri kapsar.¹⁴ Bu görüşe göre ahlaki durumun belirgin özelliğinin, kişinin tek bir hedefe yönelik amaçlardan, iyi sonuçlardan ve erdemli davranışların rotasından önceden haberdar olup onların izini sürmek zorunda olması olduğunu ifade edebiliriz. Söz gelimi Yunan düşüncesinde akılla ilgili amaçlar kategorisi çerçevesinde ve nesnel sonuçlar elde etmek için belirli yargı ve fiillerin akli olarak genel ahlaki işlev içinde düzenlenmesi söz konusu durumun uzanımı olarak okunabilir. Yunan siyasi topluluğunun şehir devleti şeklindeki karakteri çerçevesinde oluşturulmak istenen makul topluluk ve düzen fikri ile siyasi istikrar amaçlanır. Fakat mezkûr siyasi yapılanma Romalılarda farklı bir şekilde tezahür eder. Toplumsal anlamda düzen ve dengeli yönetim, Antik Yunan aklının aksine Romalı akılda, şeyleri birbirleriyle uyumlu olmaya ve birlikte çalışmaya iterek, onları bir arada tutan kozmik güç olurken, hukuk bu gücün somut tezahürü olarak karşımıza çıkar. Fakat birbirinden farklı da olsa bu Yunan ve Roma’nın siyasal düzen fikri çerçevesinde oluşan ahlaki yapılanmadan farklı olarak gelişen İngiliz/İskoç geleneği ise kendiliğinden, doğal ve içgüdüselidir. Sempatik öykünmenin ahlakın ana kaynağı olarak görüldüğü bu toplumlarda davranışları rasyonelleştirme, onaylanmış talepler doğrultusunda neşvünema bulur.¹⁵

Nitekim Carl Schmitt’e (1888 – 1985) göre sivil (liberal) toplumlarda etik coşku ile ekonomik nesnellik yeni bir veçhe kazanmakta, insanların daha önce kendilerini tanımladıkları “siyasal” kimlikler geçerliliğini yitirmektedir. Siyasal yaşam geçerliliğini sivil toplumda ahlak, hukuk ve ekonominin norm ve düzenlerine devretmektedir. Söz konusu devrin tezahürü olarak siyasal bir nitelik taşıyan kavga kavramı, liberal ekonomi tarafından rekabete, liberalizmin manevi tarafında ise insanlığa dair bir tasavvurun tartışmasına dönüşmektedir.¹⁶ Böylece “siyasal” kavramının geçerliliği yerini ekonominin norm ve düzenlemelerine, dolayısıyla ahlak başta olmak üzere

.....

12 Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe (İstanbul: Metis, 2014), 57.

13 Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 68.

14 Ali Yaşar Sarıbay & Süleyman Seyfi Öğün, *Politikbilim* (İstanbul: Alfa, 1999), 22.

15 John Dewey, *Eğitimde Ahlak İlkeleri*, çev. Süleyman Aydın (Ankara: Fol Yayınları, 2020), 43-53.

16 Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 101-102.

yeni değerlemelerden oluşan bir kimliğe bırakmaktadır.¹⁷ Nihayetinde kadim dönemin sınıfsal ayrımlar yoluyla rütbe ve statüye dayalı verili kimlikler sivil toplum modeliyle herkese açık biçimde rekabet yoluyla, bireylerin kendilerini ayırt etme ve anonim kitlelerin üzerine çıkma şansı veren yeni kimliklere dönüşmektedir.¹⁸

Hayatı yeniden organize ederek çıkarların oryantasyonuna bağlı bir yaşam modeli ortaya koyan İskoç Aydınlanmacılarına göre sivil toplum tarihin ürünüdür. Söz konusu durum insanın sadece belirli toplumsal evrelerden geçen insanlığın yetkinleşme sürecinden daha fazlasını içerir ve aynı zamanda ilkelikten medeniyete geçişi temsil eder.¹⁹ Zamanın tek boyutlu olarak kavranmasının uzanımı olarak seküler bir temellendirmeye tabi tutulan bu sivil toplum Ferguson'a (1723-1816) göre "civalı toplum"dur. Önceden tayin edilen hedefler, harici normlar ve yaptırımlar ile tanzim edilen siyasal toplumun aksine sivil toplum insan gereksinimlerine göre kendiliğinden oluşur. Medeni toplum olarak da ifade edilen söz konusu yapı geleneksel yapılar gibi ahistorik ve sabit olmayıp devrimci bir ilerleme yerine evrimci bir şekilde kademeli olarak sürekli değişen ve dinamik bir süreci yansıtır. Akan bir nehre benzeyen bu yapı ile insan sahip olduğu yeteneklerini tüm potansiyellerini kullanarak genişletebilir. Henüz bir planlama ve tasarım olmadan kademeli olarak kendiliğinden ilerleyerek gelişen söz konusu süreçler, insanın sürekli artan taleplerine paralel olarak süreklilik kazanır. Dolayısıyla insanın yaptığı her yenilik, kurduğu politik veya ahlaki sistem nihai değildir.²⁰ Söz konusu durum zamanın bir uğrak olarak algılanmasıyla alakalıdır. Nitekim İskoç Aydınlanma geleneğinde zaman kavramı, ebediyet formunda ele alınmaz. Zaman tek boyutta kavranarak döneme özgü bir kavrayışla sekülerleşmeye uygun biçimde düzenlenir.²¹ Bir başka ifadeyle zamanın bu şekilde kavranması beraberinde özellikle Orta Çağ'da teolojik bir zeminde oluşan hakikat anlayışı

.....

17 Emrullah Kılıç, "Metafiziksel İyi'den Değer'e: Ahlakın Yolculuğu" (Ankara: Ankara Üniversitesi, AÜSBE, Doktora Tezi, 2020), 266.

18 Aleida Assmann, "Civilizing Societies: Recognition and Respect in a Global World", *New Literary History* 44/1, (2013), 69-91.

19 Murray G. H. Pittock, "Historiography", *The Scottish Enlightenment*, ed. Alexander Broadie (New York: Cambridge University Press, 2003), 258- 276.

20 Adam Ferguson, "Of the General Characteristics of Human Nature", *An Essay on the History of The Civil Society*, ed. Fania Oz-Salzberger, (London: Cambridge University Press, 2001), 7-16.

21 Charles Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, 103.

yerine öznenin yönelim ve duyarlılıkları ile oluşturulan tarihsel dünyaya ait hakikat anlayışını getirdiği söylenebilir.

Nitekim David Hume (1711-1776) William Robertson (1712-1793) ve Adam Smith (1723-1790) gibi düşünürler bu süreçleri, ilkelikten medeniyete, kabalıktan zarafete doğru ilerlemenin belirli ortak aşamalarına odaklayarak insani gelişmeyi de bu sürece entegre ederek insanlığın geçmişini yeniden kurguladılar. Antropolojik model olarak kurgulanan ve etkisi günümüzde de devam eden bu yeni model ile insanlığın gelişimi iktisadi olarak ele alınmıştır. Söz konusu teorik modelin soy kütüğüne göre geçim tarzıyla alakalı olarak evrelerin farklılaşmasını içeren ve birbiriyle sıkı ilişkili olan modellerden diğerine geçiş “doğal”dır.²² Dört aşamalı gelişme teorisine göre tasarlanan söz konusu modele göre insanlık; Avcılar, Çobanlar, Tarım ve Ticaret Çağı olmak üzere insanlık dört farklı durumdan oluşur. Nitekim Adam Smith’e göre her birinde toplum medeniyete biraz daha yaklaşmıştır. İskoç Aydınlanmacılarınca geçmişin bu şekilde kurgulanmasının yeni düzenin ilk adımını oluşturduğunu söyleyebiliriz. Çünkü onlara göre toplumu siyasi yapılanmadan farklı olarak ekonomik bir gelişim modeli ile okumak, onun ticari bir ortamda çıkarın itici gücüyle birlikte şahsi iyilik peşinde koşan bir topluma evrilmesine yol açabilir düşüncesidir. Böyle bir iyilik için de herkese eşit fırsatlar sağlanır. Ayrıca bu iyiliğin neşet etmesi için de siyasal toplumun karışıklık üzerinden tezahürü olan savaş ortamından ziyade barış ortamına ihtiyaç duyulur. Çünkü İskoç düşünürlerine göre sürekli barış ortamı hem ticari zeminde gerçekleşmesi gereken iyi için istenen iklimi sunar hem de savaş durumlarında kendini fazlasıyla hissettiren geleneksel devlet, aristokratlar ve kurumsal iktidarın gücü ile etkisi sivil toplum lehine kırılmış olur.²³

Mezkûr çerçeve de Aydınlanmacılarının ahlak anlayışı da bireyin toplumdaki konumu bakımından doğrudan sivil toplum ile ilişkilidir.²⁴ Sivil toplum öncelikle kademeli toplumdur. Bu durum onu kadim dünyanın hiyerarşik siyasal toplumlarından ayırır. İkinci olarak sivil toplum din veya siyasal herhangi harici bir tasarımı reddetmesi bakımından kendiliğinden oluşan düzeni

.....

22 Pierre Dardot - Christian Laval, *Dünyanın Yeni Aklı: Neoliberal Toplum Üzerine Deneme*, çev: Işık Ergüden (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012), 42-43.

23 Pittock, “Historiography”, 258-276.

24 Köktaş, *İskoç Aydınlanması*, 17-18.

temsil eder.²⁵ Bu sistemle çoğu özel çıkarlar peşinde koşan bireylerden oluşan bu topluluk bir yandan üretim ve ticaretin rolünü, diğer yandan sosyallik ile modern toplumun profilini kendiliğinden şekillendirmesine imkân sağlar.²⁶ Dolayısıyla sivil toplumda siyasi yapılar tamamen araçsal öneme sahiptir ve onlara ne kadar az ihtiyaç duyulursa o kadar iyi olduğu söylenebilir.²⁷

Belirli bir ortamın ürünü olan sivil toplum, farklılaşma, örgütlülük, otomileşme ve gönüllü beraberlik gibi karakteristik özelliklere sahiptir.²⁸ Bu nedenle kadim dünyanın benzerlikler ve taklit üzerine kurduğu ahlaki yapılanmanın aksine sivil toplum, farklılıkları öne çıkarır. Yurttaşlık erdemlerinin hâkim olduğu siyasal toplum biçimlerindeki kısıtlanmış olan potansiyelin gerçekleşmesine imkân veren sivil toplumun önemli bir vasfı da evrensel bakış açısını yansıtmasıdır.²⁹

Çalışmamızın amacı açısından özellikle dikkat çekilmesi gereken bir diğer ayrım da sivil toplumun hem kavram hem de gelenek olarak sivik erdemlerden (yurttaşlık erdemleri) farklı olmasıdır. Söz konusu durum daha önce ifade edildiği gibi kadim dönem ile modern dönem arasındaki farklı sivil toplum tanımlamasının sonucunu yansıtır. Yunan ve Roma'nın siyasi anlayışına kadar giden sivik erdem insanın yetkinleşebilmesini yalnızca siyasi telosa hamleder. Yurttaş olarak insanın ideası kamusal bir ideadır ve erdem toplumsal süreçlere aktif ve sürekli katılımı gerekli kılar. Daha çok İskoç Aydınlanması ile neşvünema bulan ve devletten ayrı kendine ait form ve ilkeleri bulunan sivil toplum geleneğinde ise ahlaki ideal, kadim dönemden farklı olarak toplumsal olmaktan ziyade özel/öznel idealdir. Fakat söz konusu bu öznel ideal, bireyler arası uzlaşım neticesi dolaylı olarak kamusal iyiliğin de gerçekleştirici olur. Temelinde, insan doğasında bulunduğu varsayılan ahlak duygusu ile temsil edilen sivik erdemler, sivik erdemlerin aksine din, toplum ya da aile ile olan bağlar yerine insan duygulanımları, ekonomik ilişkiler üzerinden gerçekleştirilen farklı dayanışma anlayışlarına dayalı ve siyasi egemenin

.....

25 D.J. Pietrzyk, "Civil Society - Conceptual History from Hobbes to Marx", *Marie Curie Working Papers* 1/149 (January 2001), 10-11

26 Fania Oz-Salzberger, "Civil Society in the Scottish Enlightenment", *Civil Society History and Possibilities*, eds. S. Kaviraj ve S. Khilnani (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 58-83.

27 Charles Taylor, "Modes of Civil Society", *Public Culture* 3/1 (Fall 1990): 95-118.

28 Çaha, *Sivil Toplum ve Devlet*, 66.

29 Ross Poole, *Ahlak ve Modernlik*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993), 39- 42.

düzenlemesinden bağımsız “rasyonel” bir temeli içerir.³⁰ Söz konusu durum Taylor’a göre 17. yüzyılda büyük ölçüde din savaşları yüzünden yoğun karmaşaya maruz kalmış Batı toplumunun doğal hukuk kuramlarından hareketle toplumsal birliği sağlamak ve nasıl yaşanması gerektiğine dair ahlaki zemini teminini yansıtır.³¹

Ahlaki kararların doğru ve yanlışlığını kadim dünyanın normatif yapıları yerine insanların karşılıklı sempati ile belirlemiş oldukları standartlara bırakan yeni durumda şüphesiz sivil toplum anlayışının yeri büyüktür. Nitekim Hume, duygular üzerinden hakikat tartışmalarını temellendirir.³² Ahlakın akıl ile temellendirilemeyeceğini ve erdemlerin nesnelere niteliklerden değil içimizdeki duygunun nesnelere olduğunu ifade eder.³³ Çünkü Hume’a göre bir fiili iyi veya kötü yapan şey akıl değil duygulardır.³⁴ Dolayısıyla ahlak, dış etkenler yerine haz ve içsel bir onama ile meşruiyet kazanır.³⁵ Böylece Hume, ahlaki failin duygusal onayı ve çıkarları doğrultusunda sivil toplum belirlenimine uygun biçimde karşılıklı rekabetle dengelenen kendiliğinden doğan düzen anlayışının lokomotifidir. Söz konusu durum kadim dönemden pek çok açıdan kopmayı temsil ederken özellikle makalemizde siyasal olarak ifade ettiğimiz nedenselliklerle önceden belirlenen ahlaki amaç ve yapıların toplumsal gücünün azalmasını yansıttığını söyleyebiliriz.

Hume gibi Adam Smith’te siyasal olanın dışında ahlaki kararlarımıza nesnel ve rasyonel bir temel bulmaya çalışır. Söz konusu anlamda tarafsız bir gözlemci (impartial spectator) teorisiyle görüşlerini temellendirir. Ahlaki kararlar kozmik bir uyum veya ilahi bir onay yerine tarafsız gözlemcinin onayını kazanma ile eşdeğer görülür.³⁶ Böylece (hayali) tarafsız gözlemci ile insanın kendisiyle yargılanacağı eylemleri için standartlar belirlenir.

Kazan-kazan mantığıyla işleyen yeni toplum modelinde özellikle Smith’le birlikte kişinin kendi öz çıkarlarını kovalaması “iyi” olarak değerlendirildi-

.....

30 Erdoğan, “Sivil Toplum”, 5-21(11)

31 Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, 13.

32 Kılıç, “Metafiziksel İyi’den Değer’e Ahlakın Yolculuğu”, 146.

33 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2015), 316.

34 David Hume, *Ahlak*, çev. Nil Şimşek (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 12.

35 David Hume, *Ahlak*, 21.

36 Adam Smith, *Ahlaki Duygular Kuramı*, çev. Derman Kızılay (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2018), 169.

rilmiş,³⁷ bu çerçevede yeni telos siyaset yerine özellikle iktisat tarafından belirlenmeye başlamıştır. Kendiliğinden amaçsız olarak oluşan “piyasa” dengeleri çerçevesinde şekillenen yeni “ethos” ile güç ve zor dışlanarak, doğal ve rızaya göre işleyen ahlaken de iyi bir düzen amaçlanmıştır.³⁸ MacIntyre’a göre ise İskoç Aydınlanmacılarının kendiliğinden ve apaçık algıların varoluşunu ileri sürüp ortak duyu üzerinden ahlaki değerleri belirleme çabaları her davranışlara rasyonel bir temel bulma için yetersiz ve belirsiz olup, sadece ahlaki pozisyon için geliştirilen savunma stratejilerinden ibarettir.³⁹ MacIntyre’a göre özellikle Hume ve Smith gibi İskoç Aydınlanmacılarının evrensel insan doğası ve yeni bir model olarak sivil toplum geleneğinden hareket ettikleri varsayılsa da esasında ortaya koydukları yine belirli bir toplumsal yapıya duyulan bağlılığın ön kabulleri olan politik bir tutum ve yönetici elit tabakanın önyargıları olmaktan öte değildir.⁴⁰

MacIntyre’ın söz konusu itirazını Aristotelesçi şema karşısında daha çok modern duygucu teorilere yapılan itiraz olarak değerlendirebiliriz. Çünkü 18. yüzyıldan itibaren ahlaki alanda gelişen insani iyinin arka palında sadece elit bir grubun önyargıları ve isteklerinden ziyade politik belirlenimden oldukça farklı bir toplum modeli olduğunu söyleyebiliriz.

Nitekim Michel Foucault’da (1926-1984) politik olana karşıt olarak konumlanan sivil toplumu “tarihsel-doğal bir sabit”, “kendiliğinden bir sentez ilkesi”, “politik iktidarın daimi anakalibi” ve “tarihin motoru” olarak dört ana özellikle açıklar. Sivil toplumun “politik iktidarın anakalibi olması” özel bir önem taşımaktadır. Nasıl ki bireylerin kendiliğinden iş birliği, iş birliği pak-tının varlık nedenini ortadan kaldırdığı gibi iktidarın kendiliğinden oluşumu da zorunlu itaati gereksiz kılmaktadır. Çünkü bireylerin karşılıklı ilişkilerde, keşfettikleri yeteneklere bağlı olarak rol ve görev dağılımı yapması iktisadın da ötesinde bir iş bölümüne giden süreci oluşturmaktadır. Ayrıca sivil toplumun “tarihsel-doğal sabit” olmasının anlamı sivil toplumdan önce hiçbir şeyin olmamasıdır. Çünkü toplum olmama durumunu aramak boşunadır ve

.....

37 Adam Smith, *Ulusların Zenginliği*, çev. Ayşe Yunus-Mehmet Bakırcı (İstanbul: Alan Yayınları, 2017), 26.

38 Ayşe Buğra, *İktisatçılar ve İnsanlar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 101.

39 Alasdair MacIntyre - *Homerik Çağdan, Yirminci Yüzyıla Etik’in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler - Solmaz Zelyüt Hünler, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), 201.

40 Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, çev. Muttalip Özcan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001), 341.

insan doğası toplumdaki ve tarihten ayrılmaz.⁴¹ Tarihin bu şekilde yorumlanması şüphesiz tesadüfi değildir. Çünkü insan doğası ve tarih, İskoç Aydınlanması düşüncesinin ana temalarını oluşturmuştur. İnsanı tarihin bir ürünü olarak gören bu düşünceye göre insanı insan yapan değişmeye ve evrilmeye açık olmasıdır. Bu nedenle diğer Avrupa ülkelerindeki düşünürlerden farklı olarak daha çok günlük yaşamın içerisinde olan İskoç Aydınlanması düşünürleri, dernekleri ve kulüpleri ile de devlet kurumlarına mesafeli durarak değişimi politik ve teolojik olanın dışında farklı yapılar üzerinden inşa etmişlerdir.⁴²

Söz konusu yapının inşa edilmesinde dikkat çekici bir motivasyon unsuruna daha işaret etmek gerekmektedir. İskoçya'nın, diğer Aydınlanmacı kültürlerin gözünde belki de tüm Avrupa'nın en kaba adamları olarak görülmesi, İskoç düşünürleri için bu anlamda da toplumdaki değişimi zorunlu kılan bir faktör olarak da okunabilir.⁴³ Daha önce de ifade edildiği gibi Ferguson'un sivil toplumu "cılız bir toplum" olarak nitelemesi hem diğer Aydınlanmacılara verilmiş zımni bir cevap hem de tarihi olarak belirli aşamalardan geçen insan davranışlarının incelenmesini yansıtır. Söz konusu durum medeniyetin ilerlemesinin öngörülebilir tek bir projenin sonucu olmadığını da gösterir.⁴⁴ Bu sürecin sonucu olan sivil toplum, bundan böyle hem siyasi meşruiyetin kaynaklarının açıklanması hem de homo economicus için ahlaki zemin sağlamada oldukça etkin bir rolü üstlenmiştir. Mezkûr ahlaki zemin aynı zamanda modern toplumun dayanak noktası olarak nezaket, medeniyet ve zarafeti destekleyen bitişik bir söyleme dayandırılmıştır.⁴⁵ Çünkü nezaket kavramı her şeyden önce ilişkilerin eski hiyerarşik belirlenimi yerine ben ve öteki arasındaki ilişkinin yeni bir genelleşmiş inşasını gerektirir. Bu anlamda nezaket, bireyin hiyerarşik olmayan yeni bir toplumsal statüsünü simgeler. Söz konusu durum aynı zamanda birey için yeni bir değer ve davranış kodu inşa edilmesini yansıtır. Nezaket kavramının inşa ettiği yeni statü ile de birey ve toplum arasındaki boşluğun kapatılması hedeflenir.⁴⁶

.....

41 Dardot ve Laval, *Dünyanın Yeni Aklı*, 42-44.

42 Gökhan Murteza, "İskoç Aydınlanmasını Konumlandırmak", *İskoç Aydınlanması*, ed. Gökhan Murteza, (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2020), 16-17.

43 Pittock, "Historiography", 258-276.

44 Pietrzyk, "Civil Society", 10-11.

45 Oz-Salzberger, "Civil Society", 58-83.

46 Assmann, "Civilizing Societies", 69-91.

2. Sivil Toplum, Ahlak ve Sekülerleşme

Charles Taylor'a göre de İskoç Aydınlanması ile örgütlü toplum nitelik değiştirmiştir. Örgütlü toplum bundan böyle politik veya dini bir toplumdaki ziyade sivil toplumdur. Kendi adlarına hareket eden faillerin haberi olmadan kendiliğinden gerçekleşen bir oluşuma ve düzene işaret eden bu toplum da yeni bir ahlak sistemine, Platon'un (M.Ö. 427-347) dediği gibi gerçeklikle işleyen formlar olarak değil, kendiliğinden işleyen düzen tarafından belirlenir.⁴⁷ Geçmişin holistik ve hiyerarşik yapılarının gücünün zayıflaması ve iş görme işlevinin sınırlanması karşısında, kamusal ve özel ihtiyacı dikkate alarak teorilerini ortaya koyan İskoç Aydınlanması düşünürleri bireyler arasında farklı bir bağ oluşturmaya çalışırlar. Söz konusu anlamda ahlakı bireyin toplumdaki varlığının açıklamasını veya sivil toplumun yapısını anlayarak toplumsal yaşamda hissedilen birtakım çatışmalar arasında sentez bulma arayışına girerler.⁴⁸

Herhangi bir siyasi yapı tarafından kurulmamış olan sivil toplum düzeni, siyaset dışı bir kamusal alan olarak yeni bir mekânı temsil eden bir statüye yerleşmiştir. Devletin dışında oluşan bu topluluğun diğer bir özelliği de seküler olmasıdır. Taylor, burada dinin kamusal alanın dışına çıkarılması olarak ifade edilen yaygın anlamıyla sekülerlikle ilişkili olmasıyla beraber daha farklı bir sekülerleşmeye işaret eder. Ona göre İskoç Aydınlanmasındaki sekülerleşme, toplumun zamana yerleşmesiyle alakalı olan radikal bir sekülerleşmedir. Bu yeni durum, toplumun ilahi bir temele dayandığı fikrine ters düşmekle kalmaz, aynı zamanda toplumu çağdaş olarak ortak eylemleri aşan bir şeyle meydana gelmiş olarak gören bütün savların karşısında durur. Bir başka ifadeyle her türlü metafizik düzen fikrini yadsır. Bu yadsıma sadece ilahi olarak kurulduğu düşünülen varlık zinciri'ni kapsamakla kalmayıp toplumun tarihi süreçlerden itibaren o topluma ait yasa tarafından oluşturulduğu yönündeki görüşleri de dışlar. Bu yeni görüşle, kamusal alan önceden siyasal olarak belirlenen ahlaki/metafizik kaygılarla düzenlenen alan olmaktan çıkarak orada gerçekleşen ortak eylemlerden ibaret bir alan olmaktadır. Aynı şekilde sivil toplum da orada, o zamanda oluşan birliği yansıtmaktadır. Modern öncesi sadece dindışı olmaktan ziyade değişmeye doğru yükselişi temsil eden çok

.....

47 Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, 82-83.

48 Köktaş, *İskoç Aydınlanması*, 32-33.

boyutlu zaman anlayışının terkedilip yerine tek boyutlu zaman anlayışının ikame edilmesiyle “ezeli-ebedi” hakikat yerine “döneme özgü” hakikatlerin cari olması da yeni toplum anlayışı ve onun uzanımı olan yeni seküler değerlerin yansımaları olarak okunabilir. Nitekim Taylor’a göre söz konusu alanın ve birlikteliğin o eylemleri aşan hiçbir niyeti ve boyutu olmaması onu radikal biçimde seküler kılar.⁴⁹ Sivil topluma geçişte toplumda bilgi, düzen ve hatta ibadetin kontrolünün el değiştirmiş olması da onu seküler yapan hususlar olarak ayrıca ifade edilebilir. Çünkü bilimsel, toplumsal ve iktisadi gelişmelerle birlikte meydana gelen değişimler ulus devletlerin çıkışına da zemin hazırlamış ve söz konusu durum özellikle Batı’da 17 ve 18. yüzyıla gelindiğinde laikleşme sürecine zemin oluşturmuştur.⁵⁰ Tüm bu hususlara ilaveten söz konusu değişim iyi hayatın, teolojik veya kutsallık formları yerine sıradan gündelik ilişkilerde insani bir boyutta aranmasına yol açarak adeta sıradan olanı kutsallaştırmıştır. Daha açık bir ifadeyle, borçluluk duygusu yerine sürekli yönelimleri doğrultusunda talepkâr ve alacaklı gibi davranan bireylerle ortak kanılar ve mutabakatlar üzerine oluşan yeni toplumun sürekli yenilenmeye ihtiyaç duyan seküler birliktelikleri temsil ettiği ifade edebiliriz.

Ahlaki hayatın geleneksel anlamda daha çok siyasal bir bakış açısıyla kosmos, polis ve ethos gibi modellemeler üzerinden yapılandırıldığını söyleyebiliriz. Fakat sabit yapılar yerine değişken bağlamlar üzerinden, insanın ihtiyaç ve yönelimleri doğrultusunda işlevsellikle oluşturulan öznel iyi’leri ifade eden ve daha çok seküler değerleri temsil eden dönüşümde⁵¹ yeni sivil toplum perspektifinin çok önemli bir rol oynadığını söyleyebiliriz.

Sonuç

Belirli tarihi aşamalar sonucu oluşan ve özellikle İskoç Aydınlanmacılarıyla birlikte adeta makas değişimi yapan sivil toplumun öncelikle seküler bir ahlak teorisi olduğunu söyleyebiliriz. Bilimsel gelişmelere paralel olarak insan doğasının yeni bir temellendirmeye tabi tutulmasıyla her türlü tarihsel yük ve inançtan bağımsız olarak kendiliğinden kademeli bir şekilde oluştuğu sivil toplum ve ona ait seküler düzen nihai bir son olmayıp, uğraktır. İnsan

.....

49 Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, 97-103.

50 Sarıbay- Öğün, *Politikbilim*, 23.

51 KILIÇ, “Metafiziksel İyi’den Değer’e Ahlakın Yolculuğu”, 312.

ilişkilerinin karşılıklı mutabakat ve onay ile herhangi bir metafizik hakikate ihtiyaç duymadan şekillendirildiği yeni düzende ahlak duygusu verili bir temel olarak konumlanır. Böylece ahlaki hayat kendini Tanrının takdiri yerine insanların yönelimleri ve karşılıklı mutabakatlarına bırakan yeni bir paradigmayı temsil eder. Ahlaki yargılarda meşruluğun Tanrı-insan yerine piyasa temelli bir yaklaşımla insan-insan ilişkilerinde aranması kadim hakikat fikrini de yerinden ederek onu dünya içerisinde elde edilebilen ve zamana tabi işlevsel bir unsura dönüştürmüştür. İnsanın sorumlulukları yerine çıkarları ve taleplerini önceleyen mezkûr yapılanma da ahlaki duygu teorisi ile bireylerin çıkarları toplumun çıkarlarına önceleyen öznellik ve olumsuzlukla karakterize olan bir yapı inşa edilmiştir.

Özellikle İskoç düşünürlerince toplumun kadim siyasi yapılanmadan farklı olarak ekonomik bir gelişim modeli ile okunup ahlaki hayatında bu çerçevede düzenlenmesi hem toplumun sekülerleşmesine yol açmış hem de iyi başta olmak üzere ahlaki yargıların tanımının köklü biçimde değiştirmiştir.

Kaynakça

- Allen, Chris. "Who needs civil society?". *Review of African Political Economy* 24/73 (1997), 329-337.
- Assmann, Aleida. "Civilizing Societies: Recognition and Respect in a Global World". *New Literary History* 44/1 (Winter 2013), 69-91.
- Buğra, Ayşe. *İktisatçılar ve İnsanlar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 10. Basım, 2015.
- Çaha, Ömer. *Sivil Toplum ve Devlet*. Ankara: Orion Kitabevi, 6. Basım, 2016.
- Çaha, Ömer. *Sivil Toplum Sivil Toluma Karşı: Sivil Toplumun Türkiye ve Dünyadaki Serüveni*. İstanbul: Mana Yayınları, 2017.
- Dardot, Pierre - Laval, Christian. *Dünyanın Yeni Aklı: Neoliberal Toplum Üzerine Deneme*. çev. Işık Ergüden. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Dewey, John. *Eğitimde Ahlak İlkeleri*. çev. Süleyman Aydın Ankara: Fol Yayınları, 2020.
- Erdoğan, Mustafa. "Sivil Toplum: Bir Kavramın Anatomisi." *Liberal Düşünce Dergisi* 3/10 11, (1998), 5-21.
- Ferguson, Adam. "Of the General Characterictics of Human Nature." *An Essay on the History of The Civil Society*, eds. Fania Oz-Salzberger, London: Cambridge Universty Press, 2001.
- Fioramonti, Lorenzo - Thumler, Ekkehard. "Civil Society, Crisis, and Change: Towards a Theoretical Framework". *Journal of Civil Society* 9/2 (2013), 225-232.
- Hume, David. *Ahlak*. çev. Nil Şimşek. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. çev. Ergün Baylan. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2015.
- Hutcheson, Francis. "Güzellik ve Erdem Düşüncelerimizin Esasını Araştırma." çev. Gökhan Murteza. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2020.
- Kılıç, Emrullah. "Metafiziksel İyi'den Değer'e: Ahlakın Yolculuğu." Ankara: Ankara Üniversitesi, AÜSBE, Doktora Tezi, 2020.
- Köktaş, Mümin. *İskoç Aydınlanması: Bir Sivil Toplum Perspektifi*. İstanbul: İz yayıncılık, 2019.

- Kumar, Krishan. "Civil Society." *The Social Science Encyclopedia*, Ed. Adam Kuper, Jessica Kuper, 152-53, London: Routledge, 1996.
- MacIntyre, Alasdair. *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etkik'in Kısa Tarihi*. çev. Hakkı Hünler - Solmaz Zelyüt Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001a.
- MacIntyre, Alasdair. *Erdem Peşinde*. çev. Muttalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Murteza, Gökhan. "İskoç Aydınlanmasını Konumlandırmak." *İskoç Aydınlanması*. ed. Gökhan Murteza. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2020.
- Oz-Salzberger, Fania. "Civil Society in the Scottish Enlightenment." *Civil Society History and Possibilities*, Ed. S. Kaviraj ve S. Khilnani. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Pietrzyk, D.I. "Civil Society- Conceptual History from Hobbes to Marx." *Marie Curie Working Papers* 1/149 (January 2001), 10- 11.
- Pittock, Murray G. H. "Historiography." *The Scottish Enlightenment*. ed. Alexander Broadie. New York: Cambridge University Press, 2003.
- Poole, Ross. *Ahlak ve Modernlik*. çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993.
- Sarıbay, Ali Yaşar - Öğün, Süleyman Seyfi. *Politikbilim*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2. Basım, 1999.
- Schmitt, Carl. *Siyasal Kavramı*. çev. Ece Göztepe. İstanbul: Metis Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Seligman, Adam B. *The Idea of Civil Society*. New York: The Free Press, 1992.
- Smith, Adam. *Ulusların Zenginliği*. Cilt 1. çev. Ayşe Yunus- Mehmet Bakırcı. İstanbul: Alan Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Smith, Adam. *Ahlaki Duygular Kuramı*. çev. Derman Kızılay. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2018.
- Taylor, Charles. "Modes of Civil Society". *Public Culture* 3/1 (Fall 1990), 95-118.
- Taylor, Charles. *Modern Toplumsal Tahayyüller*. çev. Hamide Koyukan. İstanbul: Metis Yayınları, 2018.

Te'vîlâtü'l Kur'ân'da Kıraat Farklılıkları ve Yoruma Etkisi

Mustafa Sağlam*

Öz: Bu çalışmamızda müttekellim ve aynı zamanda bir müfessir olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944), *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı tefsirinde kıraat farklılıklarından ne ölçüde yararlandığı, kıraat farklılıklarından bahsederken nasıl bir yöntem uyguladığı ve bunun *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'daki yorumları nasıl etkilediği incelenecektir. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, tefsirde tedvîn faaliyetlerinin başladığı bir dönemde vücuda getirilmiştir. Önemli bir tefsir olması yönüyle de şimdiye kadar birçok yönlerden incelemeye tabi tutulmuştur. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, dirayet yöntemiyle yazılan tefsirler içerisinde yer alıyor olmasına rağmen rivayetlerden yararlanmayı da ihmal etmemektedir. Bu nedenle İmam Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'da kıraatlerle ilgili değerlendirmelerinde detaya girmese de onlardan yararlanmış, kıraatle ilgili rivayet, âhad haber şeklinde gelse bile ondan yararlanılması gerektiğini belirtmiştir. Mâtürîdî bazen fikhî meselelerin izahında, bazen de açıklamasını yaptığı kelimelerde kabul ettiği manayı delillendirirken kıraatlere başvurmuştur. Kıraatlerden yararlanırken yazım ve kıraat farklılıkları hususunda sahabe mushaflarına sıkça atıfta bulunmuştur. İsim belirtmeden yaptığı nakiller de söz konusudur. Ayrıca, tefsirin yazıldığı zamanda kıraatler henüz tam anlamıyla sahih ve şâz gibi bir tasnife tabi tutulmuş olmadığı için bütün kıraatlerden nakillerde bulunduğunu da söyleyebiliriz. Yine ayet hakkında nakledilen kıraat ve yazım farklılıklarının tamamını dikkate aldığı da olmuştur. Ancak kıraatlerin gerektirdiği manayı her zaman doğru bulmamış, bazen sahabeden gelen genel bir kıraatin yanı sıra farklı bir sahâbî kıraatine de yer vermiş, fakat onu delil olarak kabul etmeyip sadece nakletmekle yetinmiştir. Bütün bu hususları, öncelikle *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ın özellikle kıraatlerle ilgili açıklamalarından,

* Bu makale, 02-03 Kasım 2018 tarihlerinde İstanbul'da yapılan Uluslararası İmam Mâtürîdî ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ve basılmayan "Bir Tefsir Yöntemi Olarak *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'da Kıraat Farklılıkları" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir. / This paper is the final version of an earlier announcement called "International Symposium On İmâm Mâtürîdî and Ta'wîlât al-Qur'ân", not previously printed, but orally presented at a symposium called "The Differences In Qira'at Styles In Ta'wîlât Al-Qur'an As A Method Of Interpretation", the content of which has now been developed and partially changed.

** Öğr. Gör. Dr.; Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı. Lecturer, Nevşehir Hacı Bektaş University, Faculty of Divinity, Department of Tafsir (Qur'anic Exegesis), Nevşehir, Turkey.
mustafasaglam@nevsehir.edu.tr <https://orcid.org/0000-0001-5415-2761>

daha sonra da konu ile ilgili yapılan çalışmalardan nakillerle birlikte makalemizde ele almaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Tefsir, Kur'an, Mâtürîdî, Te'vîlât.

The Differences In Qira'at Styles In Ta'wîlât Al-Qur'an and Its Effect on Interpretation

Abstract: In this paper, I examine to what extent does Abu Mansur al-Mâtürîdî (d. 333/944), as a *mutakallim* and at the same time as a *mufassir*, benefit from the differences in various *qira'at* styles (Qur'anic recitations) and what kind of method does he follow in accounting the differences in various *qira'at* styles in his work *Ta'wîlât al-Qur'ân*. *Ta'wîlât al-Qur'ân* was written at a time when the activities regarding the codification of *hadith* (*tadwin*) were in the earlier stages. It has been subject of various examinations in many ways as it is considered to be one of the distinguished commentaries on the Qur'an. Although *Ta'wîlât al-Qur'ân* is considered to be among *Tafsir bi al-dirayah* (interpretation of the Qur'an through the *ijtihad* or reason), it does not neglect to employ the narrations. Thus, Imam al-Mâtürîdî benefits from various *qira'at* styles, even though he does not go into more details about them. He asserts that even though a narration about *qira'at* is considered to be a *khbar al-ahad*, it still can be of benefit. Al-Mâtürîdî occasionally refers to the *qira'at* in explaining some juridical issues. On some other occasions, he refers to them that in bringing evidences for the meaning of a word. He often addresses to *mushafs* (codex or collection of the sheets of the Qur'an) belonging to some Companions of the Prophet in benefiting from various *qira'at* styles concerning the differences in orthography and recitation of the Qur'an. In his commentary, there are also some narrations in which the names of narrators are not mentioned. Moreover, we can also say that since at the time that commentary was being written the *qira'at* styles were not being classified such as *sahih* or *shaz* in the strict sense, he narrated from all *qira'at* styles. It also happens that he takes into account all of the different *qira'at* styles and orthographic differences about a verse. However, he does not always consider the meaning that the *qira'at* styles necessitate as a true meaning. Additionally, he sometimes gives place to a certain recitation which comes from one of the Companions of the prophet Muhammad right along with different style of recitations coming from a different Companion, however not accepting it as an evidence but confining himself to narrating it. I present all these issues, firstly, based on the explanations about the *qira'at* styles taking place in *Ta'wîlât al-Qur'ân* itself, and secondly the studies done on the subject matter.

Keywords: Qira'at, Tafsir, The Qur'an, Mâtürîdî, Ta'wîlât.

Giriş

Kur'an, ümmî bir peygambere ve çoğunluğu okuma yazma bilmeyen insanlardan oluşan bir topluma indirilmiştir.¹ Kur'an'ın üslubu gereği veciz bir kitap oluşundan dolayı hem nüzul sürecinde hem sonrasında gerek kıraatinde bazı kolaylıklar sağlanması ve gerekse de bazı inceliklerinin anlaşılması için açıklamalar yapılması zorunlu olmuştur. Daha en başından itibaren Kur'an'ın yedi harfe göre okunabilmesi,² onun kıraatinde meydana gelen güçlüklerde kolaylıklardan birisi olmuş, bazı inceliklerinin anlaşılmasında yaşanan zorluklarda, evvel emirde Hz. Peygamber'in açıklama/beyan işini³ yerine getirmesi de ilahî hitabın muradının insanlara aktarılmasında önemli bir etkiye sahip olmuştur.

Hz. Ebubekir döneminde Kur'an iki kapak arasında cem edilmesiyle birlikte mushaf haline gelmiş ve yedi harf ruhsatına istinaden yapılan okuyuşlara ya da özel mushaf'lara dokunulmamıştır. Ardından Hz. Ömer zamanında da durum aynıdır. Hz. Osman dönemiyle birlikte Hz. Ebubekir'in cem ettirdiği mushafın istinsah edilerek belli merkezlere gönderilmesi ve bunun dışındaki özel mushaf'ların yakılması söz konusu olmuş, böylece Kur'an kıraati konusundaki ruhsat meselesinin sınırları önemli ölçüde belirlenmiştir. Bu durum aslında istinsah edilen mushaf'lardan herhangi birinin hattına uygun olmayan bir okuyuş artık Kur'an olarak okunmayacağı ve o ana kadar kullanılagelen müradif kelimelerle kıraatin de sona erdiği anlamına gelmektedir.⁴ Kıraat tarihi açısından bu durum bir dönüm noktası oluşturmuştur.

Tabiûn devirlerinde de bu faaliyetler devam etmiş ancak tabiûn devrinden itibaren İslam coğrafyasında meydana gelen gelişmelerle birlikte istinsah edilerek belli bölgelere gönderilen mushaf'larda nokta ve hareke bulunmadığı

.....

- 1 el-A'râf 7/157,158; el-Bakara 2/278; Âl-i İmrân 3/20,75; el-Cum'a 62/2; Bu konuda ayrıca bk. Remzi Kaya, "Kur'an'da Hz. Peygamber'in Beşer ve Ümmî Oluşu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/39.
- 2 Ebû Bekr İbnü't-Tayyib el-Bâkîllânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, thk. Muhammed 'Isâm el-Kudât (Lübnan: Dâru İbn Hazm, 2001), 1/331.
- 3 Bk. Süleyman Pak, "Sünnetin Kur'an'ı Beyan Yönleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/353-381.
- 4 Emânî binti Muhammed Âşûr, *el-Usûlü'n-Neyyirât fi'l-Kıraât*, (Riyad: Medârü'l-Vatan li'n-Neşr, 2011), 46-47; Abdülhamit Birışık, "Kıraat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 426; Abdurrahman Çetin, *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010), 237 vd.

için bazı ayetlerin farklı kıraat edilmeleri söz konusu olmuştur. İlk dönemlerden itibaren şifahi yolla öğrenilen farklı okuma biçimleri, zamanla kıraat ihtilaflarını toplayan kitaplarda kayıt altına alınmıştır. Kıraat ilminin tedvin edilip geleceğe aktarılması noktasında İbn Mücâhid'in (ö.324/936) çok önemli katkıları olmuştur. *Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kırâât* adlı eseriyle kabul gören kıraatleri yedi olarak kayda geçirmiştir.⁵ Bu tasnif İbn Mücâhid'in muasırları ve daha sonra gelenler tarafından hüsn-i kabul görmüş ve kıraat eğitimi bu tasnif esas alınarak yürütülmüştür.

Kur'an, nüzulünden itibaren hem kıraati hem de tefsiri yönüyle her zaman başvuru kaynağı olmuştur. Yukarıdan itibaren ana hatlarıyla özetlemeye çalıştığımız kıraat tarihi içerisinde doğrudan yer almasa bile yaşadığı dönem ve sonrasına damgasını vuran müfessirlerimizin tefsirlerinde yer verdiği kıraat rivayetlerinin müstakil olarak ele alınması gerekmektedir. Nitekim Kur'an tefsirinde kıraatlerden yararlanma konusu birçok müfessirin sıkça başvurduğu bir yöntemdir. Bu konuda ele almamız gerekenlerden birisi de İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve onun tefsiri *Te'vilâtü'l-Kur'an*'dır.

Sonraki dönemlerde takipçileri tarafından imâmü'l-mütekellimîn, reîsü meşâyihî Semerkand, imâmü Ehli's-sünne gibi ünvanlarla anılan⁶ Mâtürîdî, İslam düşünce hayatında çok derin izler bırakan bir müfessirdir. Onun *Te'vilâtü'l Kur'ân*'da kıraat konusunu ne şekilde ele aldığını ortaya koyarken öncelikle tefsirin yazıldığı zaman dilimindeki durumu da ortaya koymak gerekmektedir. Çünkü bir müfessir tarafından yazılan tefsirin yazılıp ortaya konmasında müfessirin içinde bulunduğu çağın büyük önemi bulunmaktadır. Kültürel, sosyal ve siyasi yönlerden toplumun durumu, müfessirin zihnî ve fikrî yapısının oluşması açısından ve oluşan/oluşabilecek sorunlara vereceği muhtemel cevaplardan dolayı önem arz etmektedir. Tefsirin yazıldığı dönem itibariyle Abbasi devleti hüküm sürmekte ve Halife Me'mûn'un (ö. 218/883) himayesinde Mutezile mezhebi Abbasilerin resmi görüşü olarak benimsenir durumda idi. İtikâdî yönden fikri ortamın durulmasına çalışan İslam âlimlerinden biri de İmam Mâtürîdî olmuştur.⁷

.....

5 Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-İbâne an Meâni'l-Kırâât*, thk. Abdül-Fettâh İsmâil Şelebî, (Kâhire: Dâru Nehdat-i Mısır) 87; Birişik, *Kıraat İlmi ve Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, 2004), 52.

6 Zülfikar Durmuş, *Tefsir-1*, ed. Murat Demirkol, (Ankara: Bilay Yayınları, 2019), 56.

7 Celal Kırca, "Ebu Mansûr Mâtürîdî'nin Tefsir ve Te'vil Anlayışı", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3: 285; Ali Rıza Gül, "Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da Kullandığı Veri Kaynaklarına

Hız. Peygamber ve ashabından, önceki müfessirlerden, kıraat ve lügat âlimlerinden gelen rivayetler ihmal edilmemekle birlikte ağırlıklı olarak di-
rayet yöntemiyle telif edilen *Te'vilâtü'l-Kur'ân* aynı yöntemle yazılan tefsirler
için ilk örneklerden birini teşkil eder.⁸ İlk dönem müfessirleri Kur'an'ı tefsir
ederken ayet ve hadislerden açıklamalar yapmalarının yanı sıra kelime ve
kavram tahlilleri üzerinde de durmuşlardır. Arap dilinin inceliklerine, Arap-
ların örf ve adetlerine, câhiliyye şiirinden örnekler vermeye, nüzul sebeple-
rine, kıraat farklılıklarına atıfta bulunmuşlardır.⁹ Ayetlerin anlaşılması için
kıraat farklılıklarına ve kelime ve kavramların lügat manalarına dayanmak
suretiyle tefsir etmeye çalışmak özel bir önem arz etmektedir. Çünkü bu kay-
naklar özellikle Kur'an ayetlerinin yine bazı diğer Kur'an ayetleri ile tefsir
edilmesinde olduğu gibi Kur'an'ın kendi içinden delillerle tefsir edilmesi açı-
sından önemli olmaktadır.¹⁰

Kıraat tarihiyle ve *Te'vilâtü'l-Kur'an*'la ilgili bu giriş bilgilerini aktardıktan
sonra bu konunun belki birçokları tarafından tefsir ilminin kıraat ilmiyle olan
ilişkisinden dolayı üzerinde çalışma yapmayı hak ettiğini bir gerekçe olarak
ortaya koymak gerekmektedir. Zira tefsir tarihinde birçok müfessir, aynı lafız
üzerinden farklı anlamlar elde edilebilmesi ve fikhî ahkâma dayanak teşkil et-
mesi bakımından, bazen ayetin hangi manaya geldiğini tespit ederken, bazen
de benimsediği manayı savunurken kıraatlerden yararlanma yoluna gitmiş-
tir. Bu nedenle özellikle ilk dönem müfessirlerinde bu durumun tespit edil-
mesinin gerekliliği konunun çalışılmasına ihtiyaç hâsıl etmiştir.

Çalışmamızı şu yöntemle gerçekleştirmeye çalıştık. Konu *Te'vilâtü'l-Ku-
ran* tefsiri ile ilgili olunca öncelikle Mâtürîdî'nin kıraatlerle ilgili görüşleri-
ni taradık. Sonrasında da yorumlarında kıraatlerle ilgili bilgileri kullanma
şekli ve bunun en azından tasvip ettiği yorumlarına nasıl yansıdığını tespit
etmeye çalıştık. Mâtürîdî'nin anlam ve yorumla ilgili tercihinine dair bilgile-
re ulaşmada ve yorumlarındaki farklılıkların ilgili örnekler üzerinden tespit

Ahkâm Ayetleri Ekseninde Bir Yaklaşım”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3: 24; İsmail Çalışkan, “Tefsirde Mâtürîdî’yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te’vilâtü’l-Kur’ân’ın Tefsir İlmindeki Yeri”, *Milîl ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 7/2: 68.

8 Bekir Topaloğlu, “Mâtürîdî (Tefsir İlmindeki Yeri)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 2003), 28: 157; agm., “Te’vilâtü’l-Kur’ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41: 32.

9 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 230.

10 Gül, “Mâtürîdî’nin Te’vilâtü’l-Kur’ân’da Kullandığı Veri Kaynakları”, 21.

edilmesinde tümevarım metoduyla değerlendirmede bulunduk. Örnekleri analiz ederek bu örnekler vasıtasıyla yapılan çıkarımlarda ise tümdengelim metoduyla hareket ettik. Dolayısıyla makalede teori ile pratiği bir arada vermeye çalışan bir yaklaşım sergilemeye gayret ettik. Makalede öne çıkardığımız bütün örneklendirmeler Mâtürîdî'nin kıraatleri kullanmadaki metodunu tespit sadedinde verilmiştir. Bu çerçevede Mâtürîdî'nin tefsirinde bir yöntem olarak yazım keyfiyetleri açısından sahabe mushafları arasındaki farklılıkları ve okuyuş keyfiyetleri açısından da kıraat âlimleri arasındaki farklılıkları dile getirerek onlardan yararlandığını söyleyebiliriz.¹¹

Şimdi Mâtürîdî'nin yorumlarına etki eden kıraat yaklaşımlarını farklı örnekler üzerinden ifade ederek kıraatlerle ilgili nakillerindeki yöntemini maddele halinde ortaya koymak istiyoruz.

1. Mâtürîdî'nin Kıraatlerden Yararlanma Yöntemi

1.1. Kıraatlerle İlgili Nakillerinde Detaya Girmemesi

Kıraat farklılıklarına temas ederken veya onları değerlendirirken Mâtürîdî'nin biçimsel olarak sabit bir başlıklandırma sistemi yoktur. Bununla birlikte o, kıraat farklılıklarına genellikle ayetle ilgili açıklamalarından ve yorumlarından sonra yer verir. Kıraatlerle ilgili değerlendirmelerinde detaya girmez, sadece verdiği manayı kuvvetlendirerek destekleyen kıraati alır ve onu kendi görüşünün delili olarak kullanır. Ayrıca bu kıraatle ilgili bir sıhhat değerlendirmesi yapmayı gerekli görmez.¹² Şimdi konuyla ilgili örnekler verelim:

İlk örneğimizde Mâtürîdî, “وَسْتَغْفِرُونَكَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ وَقَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمْ”¹³ - Senden, iyilik yerine bir an önce kötülüğün gelmesini istiyorlar. Oysa onlardan önce nice benzerleri gelip geçmiştir.”¹³ Ayetinde geçen (الْمُتَلَاتُ) kelimesini açıklarken bazılarının bu kelimeye (أُمَّتٌ) ve (أَشْبَابٌ) yani emsal ve benzer manası verdiklerini söylemekte ve konuya devamla Hafsa'nın mushafında da

11 Bk. H. Sabri Erdem, *Mâtürîdî ve İbn Teymiyye'de Metod Anlayışı ve Kur'an* (İstanbul: Şule Yayınları, 1998); M. Ragıp İmamoğlu, *İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'an'daki Tefsir Metodu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991); Aitmyrza Satbyaldiev, *Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'an'ında Kıraat* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014); Nesrişah Saylan, “Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'an Adlı Eserinde Kıraatlere Yaklaşımının İncelenmesi” *Diyanet İlmî Dergi* 55/863-891.

12 Talip Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 183.

13 er-Râ'd 13/6.

emsâl kelimesini zikrettiğini ifade etmektedir. Bu durumda ayetin kıraatinin (وَقَدْ حَلَكْتَ مِنَ قَبْلِهِمُ الْأَمْثَالَ) “bunun emsali daha önce geçti” şeklinde olunca manasının da “eğer ibret alsalardı, bu onlara örnek olurdu. Fakat ibret almadılar, dolayısıyla bu durum geçmişteki örneğin onlar için de örnek olmasını engelledi” şeklinde anlaşılacağını söylemektedir. Ayeti açıklarken kendi verdiği manayı desteklemek üzere (وَ كَذَلِكَ ذُكِّرَ فِي حَرْفِ حُفْصَةَ) ifadesiyle bu kıraati¹⁴ Hafsa mushafından aldığı kaynak göstermek suretiyle belirtmekte, en doğrusunu ise ancak Allah'ın bilebileceğini ifade etmektedir.¹⁵

Mâtürîdî, bir başka örnek olarak “مَنْ يُصْرَفْ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمَهُ وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ” - O gün kim azaptan kurtarılırsa gerçekten Allah onu esirgemiştir. İşte apaçık kurtuluş budur.”¹⁶ Ayetin ilk olarak Hafsa'nın mushafında (مَنْ يُصْرَفْ عَنْهُ) şeklinde kaydedildiğini ifade etmektedir. İkinci olarak ise İbn Mes'ûd mushafında (مَنْ يُصْرَفْ عَنْهُ شَرَّ ذَلِكَ الْيَوْمِ فَقَدْ رَحِمَهُ) “O günün şerrinden kim kurtarılırsa, gerçekten Allah onu esirgemiştir” şeklinde yer aldığını belirtmekte ve ayetin 15. ayetle bağlantılı olmasının ihtimal dâhilinde olduğunu söylemekle birlikte kıraatleri sadece (وَ كَذَلِكَ رُوي فِي حَرْفِ حُفْصَةَ)¹⁷ şeklinde bazen (ذُكِّرَ) bazen (رُوي) formuyla nakletmekle yetinerek ayrıca herhangi bir detaylı değerlendirme yapmamaktadır.¹⁸

Konuyla ilgili bir diğer örnek de “يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ - Allah hakkı anlatır; O, doğru hüküm verenlerin en hayırlısıdır”¹⁹ ayetidir. Mâtürîdî, bu ayetin kıraatinde ve tefsirinde ihtilaf edildiğini dile getirmekte, “bazıları ayeti “ص” harfiyle, bazıları da “ص” harfi ile okumuşlardır”, şeklinde bir bilgi verdikten sonra, ayeti “ص” harfi ile (يَقُصُّ) şeklinde okuyanlara göre (فَقُصُّ) kelimesinde “beyan etme anlamı bulunduğu için hakkı beyan ediyor anlamı verilmiş olmaktadır” diye açıklamaktadır. Böylece ayetin devamında “doğru hüküm

14 Böyle bir kıraat, ne on kıraat ne de şaz kıraatler dâhil on dört kıraatin içerisinde yer almaktadır.

15 Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005), 7/391.

16 el-En'âm 6/16.

17 Bu ifade “Hafsa Mushafında bu şekilde rivayet edilmiştir” anlamına gelmektedir.

18 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 5/25.

19 el-En'âm 6/57. Ayette geçen (يَقُصُّ) ifadesini kıraat imamaları içerisinde Nâfi', İbn Kesir, Âsım ve Ebû Ca'fer (يَقُصُّ) şeklinde, diğerleri ise (يَقُصُّ) şeklinde okumaktadırlar. Bk. Abdulfettâh Abdülğâni el-Kâdî, *el-Büdüru'z-Zâhira*, thk. Üsâme Heysem Atâyâ (Dimeşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2008), 173; Muhammed İbrâhim Muhammed Sâlim, *Ferîdetü't-Dehr fi Ta'sîl ve Cem'i'l-Kıraât* (Kahire: Dâru'l-Beyânî'l-Arabî, 2003), 2/625.

verenlerin en hayırlısı” derken de beyan edenlerin en hayırlısı manası kastedilmiş olmaktadır. Ayeti “ص” harfiyle (يُقْضَى) şeklinde okuyanlara göre mana, “hüküm veriyor” şeklinde olmuş olur. İmam Mâtürîdî yine devamla hüküm vermek anlamında İbn Mes‘ûd’un ayeti (يُقْضَى بِالْحَقِّ) şeklinde okuduğu rivayetini de aktarmıştır.²⁰ Çağdaşı İbn Mücâhid’in *Kitâbü’s-Seb’a* isimli eserinde yedi kıraat imamı içerisinde Nâfi’, İbn Kesîr, ve Âsım’ın “ص” ile okuduğunu; Ebû Amr, Hamza, İbn Âmir ve Kisâî’nin “ص” ile okuduklarını nakletmektedir.²¹ Buradan hareketle diyebiliriz ki, Mâtürîdî kıraatleri, benimsediği görüşün delili olarak kullanmaktadır. Bunu yaparken kıraatlerin detaylarını aktarmaya lüzum görmediği gibi naklettiği kıraatlerin sıhhatiyle ilgili herhangi bir değerlendirme de yapmamaktadır. Sadece genel hatlarıyla ve ayrıntıya girmeden ilgili kıraati aktarmakta, isnâdıyla ilgili hiçbir detaya girmeden sadece görüşüne delil olarak almaktadır.

1.2. Sahabe Mushaflarına Sıkça Atıflarda Bulunması

Mâtürîdî, sahabe mushaflarına sık sık atıfta bulunmaktadır. Özellikle Übey b. Kâ’b, Abdullah İbn Mes‘ûd ve Hafsa’ya ait kıraatlere atıfta bulunarak farklılıkları ifade ederken (وَ فِي حَرْفِ أَبِي - وَ فِي حَرْفِ حَفْصَةَ) ifadelerini sıkça kullanarak farklılıkları beyan etmektedir. Bazen de isim belirtmeden (وَ فِي بَعْضِ الْحُرُوفِ) ifadesiyle farklı kıraatleri vermektedir. Nadiren de olsa Kisâî gibi kurradan ve Dahhâk ve Mücâhid gibi tâbiûndan da nakiller yapmaktadır.²²

Mâtürîdî, *Biz onların boyunlarına çenelerine kadar dayanan halkalar geçirdik, bu yüzden kafaları yukarı kalkık durmaktadır.*²³ Ayetinin tefsirini yaparken burada geçen (أَعْنَأَقِهِمْ) kelimesinin İbn Mes‘ûd’un mushafında geçen şeklinin (إِنَّا جَعَلْنَا قِي أَيْمَانِهِمْ أَغْلَالًا) olduğunu verirken, (وَ فِي بَعْضِ الْحُرُوفِ) ifadesiyle diğerlerinde ise isim belirtmeden (إِنَّا جَعَلْنَا قِي أَيْدِيهِمْ أَغْلَالًا) şeklinde geçtiğini söylemektedir.²⁴ Buradan anlaşılan şudur ki,

.....

20 Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 5/81.

21 Ebûbekir İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a fi’l-Kırâât*, nşr. Şevki Dayf (Kahire: Dârü’l-Maârif, 1972), 259.

22 Özdeş, *Mâtürîdî’nin Tefsir Anlayışı*, 182.

23 Yâsîn 36/8.

24 Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 12/65. (Âlûsî bu kıraati, İbn Abbas’a nispet etmiştir. Bk. Şihâbüddin Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî fi Tefsiri’l-Kur’âni’l-Azîm ve’s Seb’i’l-Mesânî* (Beirut: Dârü İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts), 22/215.)

İmam Mâtürîdî, Kur'an'ı anlama hususunda faydalanılmasını gerekli gördüğü bütün kıraatlerden tercih belirtmeksizin yararlanmış, bu kıraatleri manasını kapalı gördüğü kelimelerin açıklanmasında kullanmıştır.

Yine Mâtürîdî, “...sebzelerinden, kabakgillerinden, sarımsağından, mercimeğinden...”²⁵ Ayetinde geçen (وَفُومِهَا) kelimesi hakkında farklı görüşler belirtildiğini aktardıktan sonra, bir telakkiye göre (فُومٌ) kelimesinin sarımsak olduğunu aktarmış, rivayet edildiğine göre bu kelimenin, (وَكَذَلِكَ رَوَى فِي قِرَاءَةِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّهُ قَرَأَ) şeklindeki açıklamasıyla Abdullah b. Mes'ûd'un kıraatında (وَفُومِهَا) kelimesiyle okunduğunu söylemiştir.²⁶

Sahabe mushaflarına sıkça atıfta bulunduğu dair son örneğimizde Mâtürîdî, “لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ - Kadınlarından uzaklaşmaya yemin edenler için dört ay beklemek vardır.”²⁷ Ayetinde îlâ yemininde dört aylık sürenin kayıtsız olarak zikredildiğini, ancak Übey b. Kâ'b kıraatinde (فَانِ قَائٍ) şeklinde (فِيهِنَّ) ilavesi bulunduğunu ve böylece “şayet bu dört aylık süre içerisinde yeminlerinden dönüş yaparlarsa” manasının oluştuğunu söyleyerek kendi kabulünü güçlendirmek için Übey b. Kâ'b'dan gelen kıraati de nakletmektedir.

1.3. Kıraatlerdeki İsnadı Kullanma Biçimi ve Nakillerinde Kullandığı Sîgalar

Mâtürîdî, kıraatle ilgili nakilleri aktarırken başlangıç cümleleri kullanır. Onun en çok kullandığı ifade kalıbı meçhul sîgasıyla (... وَذِكْرِي فِي حَرْفٍ ...) şeklinde-dir.²⁸ Bazen (... وَ قَالَ الصَّحَّاحُ فِي حَرْفٍ ...), (وَ كَذَا رَوَى فِي قِرَاءَةِ ابْنِ عَبَّاسٍ ...) şeklinde isim belirterek farklı kıraatleri aktarır.²⁹ Bazen de hiçbir isim zikretmeden doğrudan

25 el-Bakara 2/61.

26 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/225.

27 el-Bakara 2/226.

28 Bk. Mesela et-Tevbe 9/112. ayetin tefsirini yaparken (وَذِكْرِي فِي حَرْفٍ ابْنِ مَسْعُودٍ وَأَبِي - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا) ifadesiyle Abdullah İbn Mes'ûd ve Übey b. Ka'b'ın mushaflarında ayetin bu şekilde geçtiğine atıfta bulunmaktadır (Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6/461). Aynı şekilde en-Nûr 24/29. ayette geçen “مَسْجُوتَةً” kelimesinin Hafsa'nın mushafında (وَ كَذَلِكَ رَوَى فِي حَرْفٍ حَفْصَةَ. بِيُوتًا غَيْرَ مَعْمُورَةٍ لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ) kalıp ifadesiyle geçtiğini nakletmektedir (Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 10/135).

29 Bk. Mesela el-Kiyâme 75/28 (وَ طَرَأَ أَنَّهُ الْفِرَاقُ) Ayetini açıklarken (- رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) ifadesiyle İbn Abbas'a ait farklı bir okuyuşu isim belirterek aktarmıştır (Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 16/306). Ancak bu kıraat şekli tefsir mahiyetinde olup ne on ne de on dört kıraat içinde bulunmamaktadır.

kelimedeki farklı kıraati vermekle yetinir.³⁰ Tefsirinde kıraatlerini en çok zikrettiği İbn Mes'ûd, Übey b. Kâ'b'ın mushafları ve Hafsa'daki mushaf üzerinde durmaz ve onlarla ilgili ayrıntılı bilgiler de vermez. Bazen ise yine ayrıntıya girmeden kıraatleri (قِرَاءَةُ الْعَامَّةِ مِنَ الْقُرْآنِ), (قِرَاءَةُ عَامَّةِ الْقُرْآنِ), (قِرَاءَةُ الْعَامَّةِ) gibi ifadelerle de kullandığı olur.³¹

Mâtürîdî'nin isnadı kullanma biçimi ve nakillerinde kullandığı sîgalar bağlamında verebileceğimiz ilk örnek “فَأَتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ” - *Biz de içlerinden iman edenlere mükâfatlarını verdik, ama çokları yoldan çıkmışlardır.*”³² Ayetiyle ilgili olarak İbn Mes'ûd kıraatinde bu ayetin (وَذَكَرَ فِي حَرْفِ ابْنِ مَسْعُودٍ) kalıbında meçhul sîgayla (وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ كَافِرُونَ) şeklinde yer aldığını doğrudan kendisinden nakille başka isim belirtmeden aktarmasıdır.³³

Bir diğer örnek de Rahmân sûresinin “يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ - *Ey cin ve insan toplulukları! Göklerin ve yerin sınırlarını aşıp öteye geçebilirsiniz haydi geçin! Ama tarafımızdan verilmiş bir güç olmadıkça geçemezsiniz.*”³⁴ Ayetidir. Bu ayette Mâtürîdî, İbn Mes'ûd'un “يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ قَدْ جَاءَ أَجْلُكُمْ فَانْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِهِمَا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ” - *Ey cin ve insan toplulukları! Eceliniz gelmiştir. Göklerin ve yerin ötesine haydi geçin bakalım! Ama tarafımızdan verilmiş bir güç olmadıkça geçemezsiniz*” şeklindeki okuyuşunu Dahhâk'tan naklederek (وَقَالَ الضَّحَّاكُ فِي حَرْفِ ابْنِ مَسْعُودٍ) ifadesiyle bizzat isim belirterek ve ilgili nakil olarak aktarmaktadır.³⁵

Son örneğimizde ise Mâtürîdî, “وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامَ مِسْكِينٍ - *Orucu tutmaya zorla gücü yetenlerin (yetmeyenlerin), (bedel olarak) bir yoksulu doyuracak kadar fidye vermeleri gerekir.*”³⁶ Ayetinde geçen (يُطِيقُونَهُ) kelimesinin (يُطِيقُونَهُ) şek-

30 Bk. Mesela en-Neml 27/49. ayette geçen (كُنُبَيْتَهُ وَأَمَلَهُ ثُمَّ لَنَقُولُنَّ) ifadenin kıraati hakkında ihtilaf edildiğini belirterek (ن) harfi ile (كُنُبَيْتَهُ) şeklinde okunduğunda “kendi aralarında söyledikleri bir söz” olduğunu aktarmıştır. Bazıları şeklinde kıraatin kim tarafından okunduğunu belirtmeden (ت) harfi ile (كُنُبَيْتَهُ) şeklinde okuyanların “liderlerinin kendilerine tabi olanlara söylediği bir söz” olarak kabul ettiklerini, (ي) ile okuyanların ise “sözü Allah'ın onlara haber vermesi kabilinden saydıklarını” aktarmakta, bu kıraatleri aktarıırken hiçbir isim belirtmemektedir (Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 10/395).

31 Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6/441; 9/193; 14/287; 15/251.

32 el-Hadîd 57/27.

33 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 14/375.

34 er-Rahmân 55/33.

35 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 14/272.

36 el-Bakara, 2/184.

linde bir kıraatinin de olduğunu, bu durumda mananın “*oruçla mükellef tutulan fakat yerine getirmeye gücü yetmeyenler*” şeklinde olacağını söylemektedir. Fakat naklettiği bu kıraatin kimin okuyuşu olduğu hususunda hiçbir isim belirtmeden sadece kendi görüşünü destekleyen kıraat³⁷ olarak nakletmektedir.³⁸

1.4. Müdrec Kıraatlerden Yararlanması

Mâtürîdî'nin kıraatlere yaklaşımında uyguladığı yöntemi ortaya koymaya çalışırken, Kur'an'ın anlaşılmasına katkı sağlayan her kıraatten herhangi bir ayrıma tabi tutmadan yararlandığını müşahede ettiğimizi belirtmeliyiz. Bu, onun zamanında kıraatlerin sahih, meşhur, şâz gibi gruplara henüz tam olarak ayrılmamasından kaynaklanabileceği gibi, tefsirinde zaman zaman görüşlerine atıfta bulunduğu Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) eserinde³⁹ toplam sayısı 25'e ulaşacak kadar yedi sahih kıraatten çok daha fazlasını zikretmesinden kaynaklanmış da olabilir.⁴⁰

Bu noktada Mâtürîdî'nin müdrec kıraatlerden⁴¹ yararlanması şeklindeki bir başlık ilk bakışta anakronik bir çağrışım oluşturabilir. Zira o dönemde müdrec kıraat diye bir kavram henüz oluşmuş değildir ve müdrec kıraat kavramı usul açısından daha sonraları ortaya çıkan ve daha çok şaz kavramı içerisine dâhil olan bir tanımlama biçimini ifade etmektedir.⁴² Ancak burada amaç Mâtürîdî'nin kıraatlerden yararlanma biçimini ortaya koymak olduğu için evvela bu hususu açıklamak gerekmektedir.

Mâtürîdî, Hz. Osman'ın istinsah ettirmiş olduğu Mushaflardan herhangi birinin hattına uygun olmayan kelime ilaveli (müdrec) okuyuşlara da zaman

.....

37 Ne on ne de on dört kıraat içerisinde böyle bir kıraat yoktur.

38 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1/356.

39 Bu eser, maalesef günümüze kadar ulaşmamıştır.

40 Demirci, *Tefsir Usûlü*, 121; Necati Tetik, *Başlangıçtan IX. Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Ta'limi* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1990), 56.

41 Kur'an-ı Kerim'in aslında olmadığı halde, bazı sahabîlerin Hz. Peygamber'den (sav) o ayetin ya da kelimenin beyanı sadedinde duyduğu şeyleri ellerindeki ayetlerin yazılı olduğu sayfalara/kendi özel Mushaflarına yazmaları neticesinde, daha sonrakilerin o ilaveleri ayetin bir parçası saymış olmalarından kaynaklanan ilavelere müdrec kıraatler ismi verilmektedir. Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Tâhâ Abdu'r-Raûf Sa'd (Kâhire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, 2008), 1/223; Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2001), 93-95.

42 Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 1/223; Birişik, “Kıraat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 25: 430.

zaman yer verir. Kıraatler konusunda İbn Mes'ûd ve Übey b. Kâ'b'ın hususi mushaflarında zikretmiş oldukları kıraatler, müdrec olarak tefsir maksadıyla ziyade edilmiş, Kur'an'dan olmayıp açıklama yapmak ya da şerh etmek amacıyla yazılan şahsi notlar kabilinden sayılmaktadır.⁴³ Onlar ilk zamanlarda hangi kelimenin Kur'an'dan olduğunun hangisinin olmadığını ayırımı rahatça yapabilirken daha sonraları bu şekilde kimi tefsir açıklamaları da kıraat olarak nakledilir olmuştur. Şimdi konuyla ilgili örnekler verelim:

Mâtürîdî, “إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ - Kuşkusuz namaz hayâsızlıktan ve kötülükten meneder.”⁴⁴ Ayetinin “Namazları ve orta namazı aksatmadan kılın, huşû içerisinde Allah'ın huzurunda durun.”⁴⁵ Ayetiyle bağlantılı olarak anlaşılması gerektiğini ve kişi beş vakit namazı kıldığı ve hiç aksatmadığı takdirde namazların onu koruduğunu dile getirir. Bu görüşünü teyid etmek için de İbn Mes'ûd'un (أَنَّ الصَّلَاةَ تَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ) ayetin metninde ilavesi bulunan kıraatini kendi görüşünü destekleyen bir örnek olarak zikretmektedir.⁴⁶

Yine bir başka örneğimizde Mâtürîdî, “فَإِنْ خَرَجْتَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْتُمْ فِي - Onlar (kocaları ölmüş kadınlar) çıkar giderlerse kendiliklerinden yaptıkları uygun şeylerde sizin için bir vebal yoktur.”⁴⁷ Ayetinde “meşru olarak yapacakları işlerde size bir vebal yoktur” kısmını yorumlarken bu meşru işlerin iki şekilde yorumlanabileceğini söylemektedir. Bunlardan birincisinin, kendilerini insanlara arz etme ve süsleme biçiminde iradeleriyle yaptıkları işler, ikincisinin ise, kendilerini mehr-i misil karşılığında denk kimselerle evlenmeye yönlendirmek anlamında olduğunu belirtir. Burada İbn Mes'ûd'un kıraatinde bulunan (لَا جُنَاحَ عَلَيْهِنَّ أَنْ يَتَشَوَّفْنَ وَ يَتَزَيَّنَّ وَ يَلْتَمِسْنَ الْأَزْوَاجَ) “Kendilerini insanlara arzetme, süslenme ve koca arama konusunda yapacakları fiillerden ötürü bir vebal yoktur” anlamına gelebilecek ilave bir metin olduğu bilgisini nakletmektedir.⁴⁸ Ancak bu ifadenin de tefsirî bir açıklama olduğu, Mâtürîdî'nin kendi açıklamalarını destekler mahiyette bunları aktardığı açıktır.

.....

43 Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 120.

44 el-Ankebût 29/45.

45 el-Bakara 2/238. ayetin metni şöyledir: “حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ”

46 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/120 ve 11/128.

47 el-Bakara 2/240.

48 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/128-129.

1.5. Hareke ve Yazımdan Kaynaklanan Kıraat Farklılıklarını Nakletmesi

Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* isimli eserinde ayetleri açıklarken faydalandığı kıraatler arasında bazen sahabe mushafları arasındaki farklılıklara da işaret etmektedir. Sahabe mushafları arasındaki bu farklılıklar, bazen yazımdan kaynaklanan farklılıklar bazen de sahabe mushaflarındaki kıraat değişiklikleri olarak söz konusu olmaktadır. Bu okuyuşları, bazen manaya olan etkisini değerlendirerek aktarırken bazen de hiçbir değerlendirmede bulunmadan aktarmaktadır.

Mâtürîdî, *وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ* - Haccı ve umreyi Allah için eksiksiz yerine getirin.⁴⁹ Ayetinin tefsirinde, Hanefilere göre umrenin farz olmadığına açıklamasını yaparken, Hz. Câbir'den nakledilen rivayetle istidlalde bulunduğu gibi, *(اِخْتَلَفُوا فِي تَأْوِيلِهِ وَقِرَائَتِهِ)* ifadesiyle İbn Mes'ûd'dan gelen *(وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ)* "Haccı tam yapın. Umre de Allah içindir." manasına gelecek şekildeki *(وَالْعُمْرَةُ)* kelimesini mübteda konumunda merfû okuduğu⁵⁰ kıraatini delil olarak kullanmaktadır.⁵¹

Yine Mâtürîdî, *حَافِظَاتُ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ* - Allah'ın korumasına uygun olarak, kimsenin görmediği durumlarda da kendilerini korurlar.⁵² Ayetindeki terkinin hem kıraatine hem de yorumuna dair farklı görüşlerin söz konusu olduğunu dile getirdikten sonra bazılarının *(فِي حَرْفِ بَعْضِهِمْ)* okuyuşunda *(بِمَا حَفِظَ اللَّهُ)* şeklinde *(اللَّهُ)* lafzını fetha ile kıraat ettiklerini söylemiş⁵³ bu durumda mana "Allah'ı, yani Allah'ın emrini veya dinini korumak için" şeklinde izah edilmiştir.⁵⁴ *(اللَّهُ)* lafzını damme ile okuyanların ise "Allah'ın onlardan korumalarını istemesi sebebiyle" şeklinde yorumladıklarını dile getirerek hem her iki okuyuşu hem de her iki okuyuşa dair yorumu benimseyerek nakletmiştir.⁵⁵

.....

49 el-Bakara 2/196.

50 Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâ'iki Gavâmizi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil* (Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971), 1/181; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb: et-Tefsîru'l-Kebîr*; thk. İbrâhim Şemsüddin (Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971), 3/151.

51 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/380.

52 en-Nisâ 4/34.

53 Nitekim on kıraat imamından Ebû Ca'fer bu şekilde okumuştur.

54 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/202 (9 no'lu dipnot); Ayrıca bk. Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr el-Câmi' Beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min 'ilmi't-Tefsîr*, thk. Abdurrahman Umeyre (Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1994), 1/737.

55 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/202.

Hareke ve yazım kaynaklı kıraat farklılıklarını nakletmesiyle ilgili vereceğimiz son örneğimizde Mâtürîdî, “يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصُوا الرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّىٰ بِهِمُ” - *Küfür yoluna sapıp peygamberi dinlemeyenler o gün, Allah'tan hiçbir haberi gizleyemez hale düşerek yerin altında kaybolmayı temenni ederler.*⁵⁶ Ayetindeki “keşke yerin altında kaybolsalar” anlamındaki ifadenin keşke diriltilesaydık ve canlandırılmasaydık anlamına geldiğini, “تُسَوَّىٰ” kelimesinin ise (تُسَوَّىٰ), (تَسَوَّىٰ), (تَسَوَّىٰ) ve (تَسَوَّىٰ) şeklinde de okunduğunu ancak Hafsa'nın mushafında ise (لَوْ تَسَوَّىٰ بِهِمُ الْأَرْضَ) şeklinde olduğunu ifade etmiştir.⁵⁷ Mâtürîdî burada bütün okuyuş biçimlerini okuyanlarına nisbet etmeden aktarmış ve herhangi bir tercih belirtmemiş, dolayısıyla muhtemeldir ki, yazım farklılıklarına işaret ederek hareke ve yazımdan kaynaklanan farklılığı vurgulamak istemiştir. On kıraat imamının bu kelimeyi okuyuş biçimlerine baktığımız zaman; Nâfi', İbn Âmir ve Ebû Ca'fer (تَسَوَّىٰ) şeklinde, İbn Kesîr, Ebû Amr, Âsım ve Ya'kûb (تَسَوَّىٰ) şeklinde, Hamza, Kisâî ve Halef ise (تَسَوَّىٰ) şeklinde okumuşlar,⁵⁸ geriye kalan okuyuşlar da şâz olarak kabul edilmiştir.⁵⁹

1.6. Kıraat Farklılıklarının Tamamını Nakletmesi

Kıraatler arasında tercih yapmak aslında kıraat farklılıklarının, bir kısım tarihsel ve insani nedenlerden kaynaklandığını kabul etmek anlamına da gelebilir. Mâtürîdînin bu husustaki yaklaşımı biraz farklıdır. Aslında Mâtürîdî tercih yapar, ancak bunu tercih ettim diye bir ifadede bulunmaz. Konuyu kendi yöntemiyle ele alıp değerlendirir. Konuyu değerlendirdikten sonra muhalif kıraatler varsa onları da ifade eder. Böylece tercihini de ortaya koymuş olur. Konu ile ilgili farklı değerlendirmelerin buradan kaynaklandığını söyleyebiliriz.⁶⁰

.....

56 en-Nisa 4/42.

57 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/237.

58 İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 234; İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf, *Tahbîru't-Teysîr fî Kirââti'l-Eimmeti'l-Aşra* (Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 104; Kâdî, Abdulfettah Abdülğani, “*el-Kur'ânü'l-Kerîm ve bi-hâmişihî el-Büdüru'z-Zâhira fî'l-Kirââti'l-Aşri'l-Mütevâtira* (Dimeşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2007), 124.

59 Bekir Topaloğlu, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, ed. Yunus Vehbi Yavuz (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), 3/215.

60 Konu ile ilgili bk. Satbyaldiev, *Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'ında Kıraat*, 100; Saylan, “Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân Adlı Eserinde Kıraatlere Yaklaşımının İncelenmesi”, 880.

Mâtürîdî bazen bir ayet hakkında nakledilen kıraat farklılıkları arasında anlam yönünden bir farklılık oluşmuyorsa rivayet edilen kıraat vecihlerinin hepsine itibar eder ve bunları zikreder. Mesela Nisa sûresi 83. ayetle ilgili kıraat naklini buna örnek verebiliriz.

“وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّعَوْا بِهِ - Kendilerine güven veya korku veren bir haber geldiğinde onu yayarlar.”⁶¹ Âyeti Hz. Osman mushafında bu şekilde kayıtlı iken, İbn Mes'ûd ve Hafsa mushafında ise (وَإِذَا جَاءَهُمْ نَبَأٌ مِنْ خَوْفٍ أَوْ أَمْنٍ أَدَّعَوْا بِهِ) “Onlara bir korku veya güvene dair bir haber geldiğinde, onu hemen yayarlar.”⁶² manasına gelen bir metinle yer alır. Burada Mâtürîdî, her iki kıraat biçimini de naklederek, aralarında bir tercihte de bulunmamaktadır. Zira her iki okuyuşa dayalı anlamlar da birbirine zıt değildir; üstelik ikinci okuyuş birincisini daha açık ve anlaşılır hale getirmektedir.

1.7. Sahabeden Gelen Genel Kıraatle Birlikte Farklı Bir Sahabî Kıraatine de Yer Vermesi

Mâtürîdî, kıraatlerin gerektirdiği manayı her zaman doğru bulmaz, bazen sahabenin geneline ait bir kıraatin yanı sıra farklı bir sahabînin kıraatine de eserinde yer verir, fakat onu delil olarak kabul etmez. Meselâ “وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا - Kim de hasta veya yolcu olursa, başka günlerden sayısınca tutar.”⁶³ Ayetiyle ilgili olarak yolculuk ve hastalık sebebiyle tutulmamasına müsaade edilen orucun kaza edilmesi hakkında farklı görüşler ileri sürüldüğünü beyan ettikten sonra bazılarının bunun art arda olmasını gerekli gördüğünü ifade ederek Übey b. Kâ'b'ın (فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ مُتَتَابِعَاتٍ) “art arda gelen diğer günlerde” şeklindeki kıraatinin de bunu gösterdiğini ve Übey b. Kâ'b'dan gelen ve kazaya kalan orucun peş peşe tutulması gerektiği sonucunu doğuran مُتَتَابِعَاتٍ (art arda) ifadesine bir bilgi olarak göndermede bulunmaktadır. Daha sonra da sözüne devamlı “bizim kanaatimize göre ise söz konusu olan oruç art arda veya aralıklı olarak kaza edilebilir” diyerek kaza orucunun peş peşe de ayrı ayrı günlerde de tutulmasına imkân tanıyan diğer sahabilerin kıraatlerini tercih etmiş ve böylece kendi görüşünü de ortaya koymuştur.⁶⁴

61 en-Nisâ 4/83.

62 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/355.

63 el-Bakara 2/185.

64 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/358.

Burada şunu da eklemeliyiz; Mâtürîdî, bazen birçok farklı rivayetin bulunduğu durumlarda kendisine ulaşan kıraatlerle ilgili olarak sıhhat değerlendirmesinde de bulunur. Mesela az önce bahsettiğimiz örnekte Übey b. Kâ'b'ın “art arda gelen diğer günlerde” kıraatinin, bağlayıcı olmayıp mendup olduğunu belirtirken (إِنْ تَبَتَّ / إِنْ تَبَتَّ) “eğer sıhhati sabitse” şeklinde sahih olup olmadığı hususunda tereddüdünü dile getirmektedir. Bunun sebebi olarak da bu konuda ashabın icma'ının olduğunu, belli bir vakte bağlı olarak farz kılınan orucun o vaktin dışında yerine getirilmesi halinde art arda olmasının şart olmadığını söylemektedir.⁶⁵

1.8. Fıkhî Bir Meselede İhtilaf Olmadığı Şeklindeki Görüşünü Kıraatten Delille Desteklemesi

Mâtürîdî'nin fıkhî bir meseleyle ilgili olarak âlimler arasında herhangi bir ihtilafın vuku bulmadığı konusunda kıraatten delil getirmesini Mâide sûresinin 38. ayetiyle örneklendirebiliriz: *وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ* - Hırsızlık eden erkek ve kadının yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah'tan bir ibret olarak ellerini kesin. Allah güçlüdür, hikmet sahibidir.”⁶⁶

Mâtürîdî, ayette ifade edilen elin kesilmesinden kastın sağ elin kesilmesi olduğunu belirtmiştir. Bu görüşünü dile getirirken İbn Mes'ûd'un (فَاقْطَعُوا) şeklindeki kıraatini görüşüne esas olarak almıştır. Daha sonra bu hususta imamlar arasında hiçbir ihtilafın bulunmadığını belirtmiş, ihtilafın hırsızlığın miktarında olduğunu söylemiştir.⁶⁷

1.9. Âhad Yolla Gelen Kıraate İtibar etmesi

Âhad kıraat, senet bakımından sahih olmakla birlikte, yazım bakımından mushaf hattına veya Arap dili gramerine uygun düşmeyen kıraatler olarak tarif edilmektedir. Bu kıraat çeşidi kabul edilmiş ancak Kurrâ nezdinde tilaveti kabul görmemiştir.⁶⁸

.....

65 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/359.

66 el-Mâide 5/38.

67 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/220.

68 Emânî binti Muhammed Âşûr, *el-Usûlü'n-Neyyirât fi'l-Kıraât*, 52; Ayrıca konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Osman Bayraktutan, *Kıraatlerde Âhad Kavramı* (Ankara: Gece Akademi Yayınları, 2019).

Mâtürîdî, kıraatler âhad yolla gelse bile onların terk edilemeyeceğini söyler.⁶⁹ Bu konu ile ilgili de iki örnekten bahsedebiliriz:

“مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ” - *Sana gelen iyilik Allah'tandır. Başına gelen kötülük ise nefsendendir.*⁷⁰ ayetinin tefsirini yaparken Mâtürîdî, İbn Mes'ûd'un mushafında (وَرُوِيَ فِي حَرْفِ ابْنِ مَسْعُودٍ) kalıbıyla (أَنَا قَدَّرْتُهَا) “Onu senin için ben takdir ettim” şeklinde ilave bir ifadenin olduğunu söylemektedir. Devamında ayetinin tefsirini yaparken ise insanlara ait fiillerin yaratılması meselesini tartışmakta, “nesne ve olayların yaratılışını Allah'a nisbet etmemek, onları Allah'ın yaratmadığına işaret etmez, ancak iyi şeylerin Allah'a nisbet edilip kötü şeylerin kişinin kendisine nisbet edilmesi, çirkin ve günah işlerin Allah'a nisbet edilmesinin güzel olmayışı ile ilgilidir”, diye açıklama yapar. Tartışılan bu hususu açıklığa kavuşturanın Abdullah b. Mes'ûd'un âhad olarak rivayet ettiği haber olduğunu söyler. Meşhur mushafa muhalefetinden dolayı bu âhad haberin eleştirilmiş olmasına rağmen bunun bir ihtilaf konusu olmadığını ve bu tür meselelerde âhad haberlerin de kabul olunacağını beyan eder. Ayrıca Abdullah b. Mes'ûd'un hadisinin âhad haberlerden olduğunu, belki de kendisinden halkın rivayet ettiği ve değiştirilme ihtimali bulunmayan mushafından değildir, diye ekler. Hz. Peygamber'den (sav) naklettiği habere gelince okuma şekli icat etmek câiz olmadığı için merfûdur ve ihtilaf konusu olmayan meselelerde haber-i vâhid, zahirini tevil etmek mümkün olursa kabul edilir, diye konuyu neticelendirir.⁷¹

İkinci örneğimizde Mâtürîdî, Talak sûresinde geçen “أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ - *O kadınları, durumunuza uygun olarak kendi oturduğunuz yerde oturtun.*”⁷² Ayetinin tefsirinde genel kıraatin (أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ) olmasına rağmen, İbn Mes'ûd'un kıraatinde (أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ وَ أَنْفِقُوا) şeklinde olduğunu beyan ettikten sonra, genel kıraate göre İbn Mes'ûd'un kıraatinin tefsir edilmiş şekliyle geldiğini ve İbn Mes'ûd'un kıraatini âhad kıraat diye kabul etmeyenlere karşı, “Ebû Hureyre'den gelen âhad haberleri kabul ediyoruz da, İbn Mes'ûd'dan gelen haberleri niçin kabul etmiyoruz?” şeklinde değerlendirmelerde bulunmakta ve âhad yolla gelen haberlere de itibar edilebileceğini vurgulamış olmaktadır.⁷³

.....

69 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 3/342.

70 en-Nisâ 4/79.

71 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 3/339-342.

72 et-Talâk, 65/6.

73 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 15/236. Ayrıca bk. Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, 187.

1.10. Şâz Kıraatlere Yer Vermesi

Mâtürîdî, bir tefsir olması bakımından *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da tabîi olarak kıraatleri, kıraat kitaplarındaki içerik, biçim ve üsluptan farklı bir tarzda ele almış ve değerlendirmiştir. Bu konuda temel farklılaşma, her iki telif biçiminin de kendine has amaçlarından kaynaklanmaktadır. Kur'an tefsirleri bütün kıraat farklılıklarını vermez çünkü onların amacı, lafızların okunuşuyla ilgilenmek değil onların, anlam ve yorum zenginliklerini ortaya koymaktır. Bu yönüyle Mâtürîdî, kendi görüşünü destekleyen hususlarda şâz kıraatlerden de istifade etmektedir.⁷⁴

Şâz kavramı her ne kadar Arap dili ve hadis ilmi terminolojisine ait bir kavram olsa da süreç içerisinde bir takım anlamsal kaymalara uğramış bir kavramdır.⁷⁵ Kıraatler açısından ise kısaca tercih edilmeyen münferit okumaları ifade etmektedir.⁷⁶ Bu nedenle burada Mâtürîdî'nin genel kıraat yaklaşımının ortaya konması bakımından bu tasnif biçimine göre de ele alınması gerekir. Mâtürîdî meselâ "إِنْ تَجْتَنِبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلَ كَرِيمًا" - Eğer size yasaklanan büyük günahlardan kaçınırsanız sizin küçük günahlarınızı örteriz ve sizi değerli bir yere koyarız."⁷⁷ ayetinde, bazı kıraatlerde (إِنْ تَجْتَنِبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ) "Şayet size yasaklanan büyük günahtan..." şeklinde okunmaktadır diye bir rivayet aktarmaktadır. Eğer bu kıraat sabit olursa az önce zikrettiğimiz tevile işaret eder yani "kebâir" kelimesiyle şirk kebâirini kastetmiş olur diye kendi görüşü doğrultusundaki şâz kıraatlerden⁷⁸ birisini nakletmektedir.⁷⁹

1.11. Manasını Dikkate Almaksızın Kıraati Sadece Farklı Bir Görüş Olarak Aktarması

Mâtürîdî, tefsirinde bazen konu ile bağlantılı gördüğü bir kıraati anlam bakımından olumlu veya olumsuz çağrışımlarını dikkate almaksızın sadece bir görüş olarak aktararak da nakletmektedir.

.....

74 Bu konuda bk. Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, 182; Ali Karataş, "Rivayet ve Dirayet Kaynakları Açısından Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'an*'ı", *Ekev Akademi Dergisi* 47/166.

75 Mehmet Dağ, "Kıraat Terimlerindeki Anlam Kırılmaları: Şâz Kavramı Örneği", *Tarihten Günümüze Kıraat İlmî Sempozyumu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 86.

76 İrfan Çakıcı, *Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 163.

77 en-Nisâ 4/31.

78 Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm*, 5/17.

79 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/187.

Mesela, “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا” - *Ey iman edenler! “Râinâ!” demeyin; “unzurnâ” deyin ve iyi dinleyin.*”⁸⁰ ayetinde olduğu gibi temrîz sîgasıyla râinâ kelimesinin (رُعُونَةٌ) kökünden gelen “gevşek ve dağınık olmak” anlamında Yahudilerin kullandığı bir lisan olduğunu naklettikten sonra bu kelimeyi Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728), (رَاعِنًا) şeklinde tenvinli okuduğunu söylemiştir.⁸¹ Hâlbuki Taberî, Hasan-ı Basrî'nin bu okuyuşunun müslümanların kıraatine uygun olmayıp hiçbir kimsenin böyle okumasının doğru olmadığını, bu okuyuşun mütekaddimîn ve müteahhirînin kıraatinin dışına çıktığını ve ahmaklık ve cehalet anlamına geldiğini söylemektedir.⁸² Ancak Mâtürîdî bu kıraati farklı bir görüş sadedinde beyan etmek için aktarmış, Taberî'nin söylediği gibi farklı çağrışımlarını söz konusu etmemiştir.

Sonuç

Mâtürîdî'nin yaşadığı dönem, yani hicri dördüncü asrın başlarına teka-bül eden zaman dilimi, kıraatlerin tesbit ve tedvin faaliyetlerinin devam ettiği ve sahih ile sahih olmayan kıraatlerin birbirinden ayrılmaya çalışıldığı bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Aslında bu faaliyetler kıraatlerin sayısını azaltmaya dönük faaliyetler olarak da nitelendirilebilir. Nitekim İbn Mücâhid'in (ö.324/936) yirmi beşe yakın kıraat sayısını yedi ile sınırlandırarak aşâğılara çekmiş olması kıraat tarihi açısından dönüm noktası mahiyetinde bir durumdur. Bu çalışmalar bir yönüyle de Kur'an'ın harekeleme ve noktalama çalışmalarının son halkasını teşkil eden çalışmalar olmaktadır.

Bu süreçte Mâtürîdî de tefsirinde kıraatleri naklederek ve farklı kıraatleri yorumlarına yansıtarak yer almıştır. Tercihlerini çoğu zaman net olarak ortaya koymasa da tefsirinde özellikle sahabe mushaflarında belirtilen farklı okuyuşlardan oldukça faydalanmış ve görüşlerini delillendirmede bu kıraatlerden yararlanmış. Önceki dönemlerden nakledilen birbirinden farklı yaygın okuyuş biçimleri arasında çok açık tercih ettirici sebepler olmadıkça tercihlerini belirtmemiş, sadece nakletmekle yetinmiş, belki de böyle bir çabayı gereksiz bulmuştur. Mâtürîdî'nin kıraatleri sadece anlam ve yorumla ilgileri

.....

80 el-Bakara 2/104.

81 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1/196.

82 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, (Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971), 1/518.

çerçevesinde ele almadığını, nakledilmiş olmaları yönüyle de dikkate aldığını söyleyebiliriz. Ancak onun naklettiği kıraatlerle ilgili olarak, kendi döneminin şartlarını da ihmal etmeyen bir değerlendirmeyle şöyle söyleyebiliriz:

Mâtürîdî, tefsirinde kıraatleri, çoğunlukla her bir ayet veya ayet bölümünün sonunda, kimi zaman görüşünü destekleyen bir delil olarak, kimi zaman, “burada bu ayetle ilgili böyle bir okuyuş da var” türünden detay belirtmek için tefsire ek bir unsur olarak ele almıştır. Çünkü tefsirler bütün kıraat farklılıklarına yer vermezler, zaten bu yönüyle kıraat kitaplarından farklılaşırlar. Ayrıca tefsir çalışmalarının gayesi lafızların tilavetiyle ilgili kaide ve kurallar koymak değildir. Bilakis tefsirler ayetlerin anlaşılması ve açıklanması çerçevesinde kıraatlere yer verirler. Kısa ve öz ifadesiyle bu en temel özelliği Mâtürîdî'nin tefsirinde de ana hatlarıyla müşahede ediyoruz.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. nşr. Dâru'l-Hadîs. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1994/1414.
- Âlûsî, Şihâbüddin Mahmûd. *Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's Seb'i'l-Mesânî*. 30 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Âşûr, Emânî binti Muhammed. *el-Usûlü'n-Neyyirât fi'l-Kıraât*. Riyad: Medâ-rü'l-Vatan li'n-Neşr, 2011.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr İbnü't-Tayyib. *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, thk. Muhammed 'Isâm el-Kudât. Lübnan: Dâru İbn Hazm, 2001.
- Bayraktutan, Osman. *Kıraatlerde Âhad Kavramı*. Ankara: Gece Akademi Yayınları, 2019.
- Birişik, Abdülhamit. "Kıraat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/426-433. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- _____, *Kıraat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 1. Baskı, 2004.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 8. Baskı, 1991.
- Çakıcı, İrfan. *Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Çalışkan, İsmâil. "Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmindeki Yeri". *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2010): 67-93.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2010.
- _____, *Kıraatların Tefsire Etkisi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2001.
- Dağ, Mehmet. "Kıraat Terimlerindeki Anlam Kırılmaları: Şâz Kavramı Örneği". *Tarihten Günümüze Kıraat İlmi Sempozyumu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Durmuş, Zülfikar. *Tefsir-1*. ed. Murat Demirkol. Ankara: Bilay Yayınları, 2019.

- Erdem, H. Sabri. *Mâtürîdî ve İbn Teymiyye'de Metod Anlayışı ve Kur'an*. İstanbul: Şule Yayınları, 1998.
- Gül, Ali Rıza, "Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'da Kullandığı Veri Kaynaklarına Ahkâm Ayetleri Ekseninde Bir Yaklaşım". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2015): 7-48.
- İbnü'l-Cezerî. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf. *Tahbîru't-Teysîr fî Kırââtî'l-Eimmeti'l-Aşra*. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Mücâhid, Ebûbekir. *Kitâbü's-Seb'a fî'l-Kırâât*. nşr. Şevki Dayf. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1972.
- İmamoğlu, M. Ragıp. *İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kurân'daki Tefsir Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
- Kâdî, Abdulfettâh Abdulğânî. *el-Büdûru'z-Zâhira*. thk. Üsâme Heysem Atâyâ. Dimeşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2008.
- _____, "*el-Kur'ânü'l-Kerîm ve bi-hâmişihî el-Büdûru'z-Zâhira fî'l-Kırââtî'l-Aşri'l-Mütevâtira*" (Dimeşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2007.
- Karataş, Ali. "Rivayet ve Dirayet Kaynakları Açısından Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ı". *Ekev Akademi Dergisi* 47 (2011): 161-174.
- Kaya, Remzi. "Kur'an'da Hz. Peygamber'in Beşer ve Ümmî Oluşu". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2002): 29-52.
- Kırca, Celal. "Ebu Mansûr Mâtürîdî'nin Tefsir ve Te'vîl Anlayışı". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3 (1989): 281-295.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu. 17 cilt. İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005.
- Mekkî b. Ebû Tâlib. *el-İbâne an Meâni'l-Kırâât*. thk. Abdü'l-Fettâh İsmâil Şelebî. Kâhire: Dâru Nehdat-i Mısır, ts.
- Muhammed İbrâhim, Muhammed Sâlim. *Ferîdetü't-Dehr fî Ta'sîl ve Cem'i'l-Kırâât*. Kahire: Dâru'l-Beyânî'l-Arabî, 2003.
- Özdeş, Talip. *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Pak, Süleyman. "Sünnetin Kur'an'ı Beyan Yönleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2012): 353-381.

- Râzî, Fahreddin. *Mefâtîhu'l-Gayb: et-Tefsîru'l-Kebîr*. thk. İbrâhim Şemsüddin. 33 cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Saylan, Nesrişah. "Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân Adlı Eserinde Kıraatlere Yaklaşımının İncelenmesi". *Diyanet İlmî Dergi* 55 (2019): 863-891.
- Satbyaldiev, Aitmyrza. *Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ında Kıraat*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Süyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Tâhâ Abdur-Raûf Sa'd. 4 cilt. Kâhire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, 2008.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-Kadîr el-Câmi' Beyne Feneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min 'ilmi't-Tefsîr*. thk. Abdurrahman Umeyre. 5 cilt. Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1994.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. 13 cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Tetik, Necati. *Başlangıçtan IX. Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Ta'limi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1990.
- Topaloğlu, Bekir. "Mâtürîdî (Tefsir İlmindeki Yeri)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/157-159. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- _____, "Te'vîlâtü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/32-33. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- _____, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. ed. Yunus Vehbi Yavuz. 8 cilt. İstanbul: Ensar Yayınları, 2015.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an Hakâ'iki Gavâmi'zi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*. 4 cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.

Süleyman Ateş'in *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*'nde Bakara Sûresi Bağlamında Psikolojik Yorumlar

Merve Saçlı*

Öz: Kur'an-ı Kerim nâzil olduğu dönemden bugüne insanlık için hakikate giden yolda en birinci yol gösterici olma vasfını sürdürmüştür. İçerdiği hüküm ve tavsiyeler sebebi bilinsin ya da bilinmesin daima bir hikmete binaen vazedilmiştir. İnsana şah damarından daha yakın olduğunu haber veren mutlak ilim sahibi Yüce Allah elbette ki onun bütün zaaf ve gizli yanlarını kulun kendisinden daha iyi bilmektedir. Merhametinin bir tecellisi olarak da bildirdiği emir ve yasaklarında kulun bu vasıflarını dikkate almakta ve hem maddeten hem de manen onun tabiatına uygun bir mükellefiyet sunmaktadır. Direkt olarak insanı muhatap alan Kur'an'da bu etkiyi açıkça görmek mümkündür. Hükümlerinde insan duyu, düşünce ve davranışlarını temel alan Kur'an, bugünün tabiriyle psikolojik bir okumaya açıktır. Geçmişteki literatür içerisinde kısmî örneklerine şahit olunsa da bugün itibarıyla çerçevesi belirlenmiş bu ilmin ışığında Kur'an âyetlerine yaklaşmak daha da önem kazanmaktadır. Esasen Psikoloji ve Tefsirin birlikteliğinde bir ekolün oluşması an meselesi olmakla birlikte çağdaş müfessirlerden Süleyman Ateş, tefsirinde bazı ayetlere psikolojik zeminde bir yaklaşım sergileyerek bu anlayışa değerli bir katkı sağlamaktadır. Bu çalışmada Bakara Sûresi çerçevesinde onun söz konusu yaklaşımını incelenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Süleyman Ateş, Bakara Sûresi, Psikoloji

Psychological Comments in the Context of Surah al-Baqarah in Suleyman Ates' *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*

Abstract: Since the time when the Qur'an was revealed, it has continued to be the first guide for humanity on the way to the truth. The provisions and recommendations it contains are always put on the basis of wisdom, whether the reason is known or not. Almighty Allah, who informs man that He is closer than his jugular vein, surely knows all his weaknesses and hidden aspects better than His servant. In His orders and prohibitions, which He declared as a manifestation of His mercy, He takes into

* Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı Assistant Professor, University of Şırnak, Faculty of Divinity, Department of Tafsir. Şırnak, Turkey
mervebekci@gmail.com <https://orcid.org/0000-0003-4138-3290>

account these qualities of the servant and makes him responsible both materially and spiritually in accordance with his nature. It is possible to clearly see this effect in the Qur'ān that directly addresses human beings. Based on human feelings, thoughts and behaviors in its provisions, the Qur'ān is open to a psychological reading in today's terms. Although there are partial examples in the past literature, it becomes more important to approach the Qur'ānic verses in the light of this science whose framework has been determined as of today. In fact, the formation of a school together with Psychology and Tafsir is only a matter of time, but Süleyman Ateş, one of the contemporary interpreters, makes a valuable contribution to this understanding by taking a psychological approach to some verses in his tafsir book. In this study, an example of his approach will be presented and analyzed within the framework of the chapter of al-Baqarah.

Keywords: Tafsir, Qur'ān, Süleyman Ateş, Surah al-Baqarah, Psychology

Giriş

Tefsir tarihine bakıldığında geçmişten bugüne içerisinde yaşanan çağın gereksinimlerine göre çok çeşitli tefsirlerin kaleme alındığı görülmektedir. İlk dönemin lügavî ve rivâyet odaklı tefsir anlayışı zaman içerisinde dirayete doğru evrilmiş,¹ bunun da ötesinde fikhî, mezhebî, tasavvufî vb. şekillerde ağırlık merkezi çeşitlilik gösteren bir yelpazede seyrine devam etmiştir. Goldziher'den (ö. 1921), sonrasında Zehebî'den (ö. 1977) ve son olarak Türkiye'de İsmail Cerrahoğlu'ndan miras kalan bu kategorizasyon pek çok eleştiriye konu olsa da² şöyle bir hakikate ışık tutmaktadır: Zamanın seyri ve toplumların değişkenliği tefsirin de bazı anlayışların dinamizmiyle buluşmasına zemin hazırlamaktadır. Bu anlamda bugünün revaç bulan yaklaşımlarından biri de psikolojik okuma olarak öne çıkmaktadır.

Psikolojik tefsir diyebileceğimiz bu okumayı, “Kur'an'da insanın duygu, düşünce, davranış gibi psikolojik yönünü doğrudan konu edinen kavram ve

.....

- 1 Söz konusu yönelim hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Gül, “Sahabe Tefsirinde Luğavî Yönelim”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 / 15 (Aralık 2017), 175-786; Ahmet Gül, “Sahabe Tefsirinde Fikhi Yönelim”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 / 23 (Aralık 2019), 487-507.
- 2 Dücane Cündioğlu, “Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: ‘Osmanlı Tefsir Mirası’ Bir Histogramik Eleştiri Denemesi”, *İslamiyat* 2/4 (1999), 69-71; Cahit Karaalp, “Yeni Bir Tefsir Tarihinin Niteliğine Dair Bazı Mülâhaza ve Öneriler”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 5/1 (Bahar 2019), 140, 142.

tasvirleri yorumlamayı amaçlayan, insanlara sunulan ilâhî mesajdaki genel ilke ve esasların öğretilmesinde izlenen psikolojik süreçleri ortaya çıkarmayı hedefleyen, dinin önerdiği iman ve amelle ilgili bütün değerlerin insanın psikolojik yapısıyla uyumlu olduğunu ortaya koymaya çalışan bir anlama ve yorumlama faaliyeti”³ olarak tanımlamak mümkündür.

Araştırmamızın inceleme kısmına geçmeden önce biri klasik diğeri modern dönemin ürünü olan bu iki ilmin bir potada buluşturulması noktasında bazı hususlara kısaca değinmek yerinde olacaktır.

1. Psikoloji ve Tefsir

Tefsire psikolojinin dâhil oluşu kavramsal ve teorik olarak çok yenidir. Psikoloji ilminin Kur'an'ı anlama ve yorumlama faaliyetine teknik olarak eşlik edişinin, yapılan çalışmalara bakıldığında pek fazla geriye gitmediği görülmektedir. Bununla beraber, her ne kadar evvelce adı konmamış olsa da geçmişten günümüze teşekkül eden zengin tefsir birikimine bakıldığında insanoğlunun duygu, düşünce ve davranışlarına yönelik olarak müfessirlerce yapılan Kur'an yorumlarının hiç de az olmadığı görülmektedir. Bunun en temel nedeni de şüphesiz Kur'an'ın bizatihi kendisinin, insanın tutum ve davranışlarını ıslaha yönelik bir muhteva ve üslup içermesidir.

Psikoloji, sözcük olarak *psycho* “ruh” ve *logos* “düzenli söz, bilgi” anlamına gelen iki kelimedenden oluşmakta ve “ruh bilgisi” manası taşımaktadır.⁴ Psikoloji ilmi bilindiği üzere, insanın ruhsal yönünü ve davranışlarını inceleyen bilim dalıdır.⁵ Psikolojinin objesi insan ve onun davranışları olup insan Kur'an'ın da hem objesi hem de muhatabıdır. Bu açıdan pek çok âyet insan ruhunu ve yansımalarını çeşitli yönlerden ele alır ve insanların bazı davranış biçimleri üzerinde önemle durur. Bilhassa iman eden-etmeyen ve iyi-kötü davranışlar üzerinde duran Kur'an, bu bakımdan insanı hedef alarak ona rehberlik eden bir kitaptır. Bunu temin etmek için de insana bazı psikolojik sırlar açıklamaktadır.⁶

.....

3 Abdurrahman Kasapoğlu, “Kur'an Psikolojik Tefsiri”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (Bahar 2011), 3.

4 Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2003), 15.

5 Hayati Hökelekli, *Psikolojiye Giriş* (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 1.

6 Celal Kırca, *Kur'an- Kerîm ve Modern İlimler* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1982), 200.

Tümüyle insanı muhatap alan Yüce Kur'an'ın mesajlarının bu ilmin merceğiyle de okunmasına, insanın varoluşsal boyutunun kavranmasına yönelik çok yönlü araştırmaların artış gösterdiği günümüzde, her zamankinden daha fazla ihtiyaç olduğu anlaşılmaktadır. Kur'an âyetlerine psikolojik hakikatleri dikkate alarak yöneldiğimizde önümüze "Kur'an'a psikolojik yöneliş" içerikli bir araştırma sahası çıkmaktadır.⁷

Çağdaş müfessirlerden İbn Âşûr (ö. 1868), Seyyid Kutub (ö. 1966) ve Mevdûdî (ö. 1979) gibi isimlerin tefsirlerinde cüzi de olsa psikolojik tahlillere yer vermiş oldukları görülmektedir.⁸ Bu elbette psikolojinin, tefsir uğraşında varlık göstermesi anlamında kayda değer bir gelişme olarak kabul edilmelidir, ne var ki yeterli değildir. Bununla birlikte yönümüzü Türkiye'ye çevirdiğimizde de benzer şekilde tefsirlerde bu türden psikolojik tahlillerin kendisine yer bulduğu müşahede edilmektedir. Bu anlamda ilk akla gelen örnekler Elmalılı M. Hamdi Yazır (ö. 1942) ile Ömer Nasuhi Bilmen'in (ö. 1971) tefsirleridir.⁹ Fakat biz bu çalışmamızda az önce saydığımız bu isimlere Süleyman Ateş'i de eklemenin lüzumlu olduğunu düşünüyoruz. Bu zamana dek pek değinilmediğini fark ettiğimiz bu husus da esasen bizi bu araştırmaya sevk eden bir saik olmuştur. Zira Ateş, birazdan da sözünü edeceğimiz gibi *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* adını verdiği tefsir çalışmasında pek çok âyetin açıklamasında hatırı sayılır oranda psikolojik ve dahi sosyolojik izahlar getirmektedir.

Süleyman Ateş'in tefsirindeki psikolojik yorumlara geçmeden önce ülkemizde psikolojik tefsirin seyriyle ilgili son durumdan kısaca bahsetmek önem arz etmektedir. Günümüzde bu sahanın bir nevi ekol hâline gelmenin eşliğinde olduğunu söylemek herhalde yanlış olmayacaktır. Zira az önce de değindiğimiz gibi, düne kadar tefsirlerin içerisinde sadece bazı ara açıklamalar sadedinde varlık bulan psikolojik tefsir, bugün itibarıyla müstakil çalışmalarla kendini göstermektedir. Bu anlamda Prof. Dr. Abdurrahman Kasapoğlu ismini zikretmemek büyük bir eksiklik olacaktır. Zira gerek *Psikolojik Tefsir*

.....

7 Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'an Psikoloji Atlası* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017), 1/27.

8 Ferruh Kahraman, "Psikolojik Tefsîr", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2015), 103.

9 Bkz. İbrahim Gürses, *Elmalılı Tefsirinde Psikoloji Konuları* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990); Muammer Cengil, "Ömer Nasuhi Bilmen'in Tefsirinde Psikolojik Çözümlemeler, Yusuf Suresi Örneği", *Türk-İslam Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2007), 1/181-195.

Ekolü I-II¹⁰ gerekse 11 cilt hacmindeki kapsamlı çalışması *Kur'an Psikoloji Atlası* isimli eserlerinin Kur'an ve psikolojiyi buluşturmada dikkate değer bir çıkış açtığı kanaatindeyiz.

2. Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri'nde Psikolojik Yorumlar

Süleyman Ateş, hem ortaya koyduğu çalışmaları hem de öne sürdüğü fikirleri ile tefsir dünyasında mühim bir şahsiyettir. Bu alanda birçok eser sahibi olan Ateş'in şüphesiz en önemli eseri on iki ciltten müteşekkil olan *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* isimli çalışması olup eser yazıldığı tarihten bugüne geniş kitlelerce rağbet görmeye ve ilgiyle okunmaya devam etmektedir. Bunda muhakkak eserini sade bir dille kaleme almış olmasının da etkisi büyüktür.¹¹ Çok yönlü bir müfessir olan Ateş'in tefsirinde söz konusu bu özelliği de kendisini hemen hissettirmekte, bu anlamda üzerine çeşitli tez ve makale çalışmaları yapılmaktadır. Ancak dikkati çeken husus şudur ki tefsirinde, her ne kadar Abdurrahman Kasapoğlu gibi "psikolojik tefsir" şeklinde bir isimlendirmeye gitmese de ve bu çerçevede herhangi bir iddia öne sürmese de insan psikolojisine dair oldukça fazla yorum ve açıklaması bulunmaktadır. Bunların da henüz herhangi bir araştırmaya müstakil bir konu teşkil etmediği görülmektedir. Bu eksikliği fark etmemiz veçhiyle çalışmamızda Süleyman Ateş'in söz konusu tahlillerini incelemeye çalışacağız. Bu izahların sayıca çok olması ve tümünün bir makalenin hacmini aşacağı düşüncesiyle çerçeveyi sadece Bakara Sûresi olarak belirlemeyi uygun gördük.

2.1. Kalbin Huzursuzluğu

Yüce Allah el-Bakara 2/3-5. âyetlerde müminlerin özelliklerinden söz ettikten sonra 7. âyette kâfirlerin kalpleriyle ilgili olarak şu açıklamayı yapmaktadır:

حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ

.....

10 Abdurrahman Kasapoğlu, *Psikolojik Tefsir Ekolü* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017); Kasapoğlu, *Psikolojik Tefsir Ekolü II* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2018); Kasapoğlu, *Kur'an Psikoloji Atlası I-XI* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017). Bunların yanı sıra müellifin psikolojik tefsir sahasında gerek kitap gerekse akademik makale formatında başka pek çok çalışması da bulunmaktadır.

11 Ali Karataş, *Süleyman Ateş'in Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri ve Tasavvufi Yönü* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002), X, 95.

“Allah, onların kalblerini ve kulaklarını mühürlemiştir; gözlerine de perde inmiştir. Onlar için büyük bir azap vardır.”

Süleyman Ateş, bu âyetin tefsiri meyanında şunları söylemektedir:

“Acaba bu azâb hem dünyâda hem de âhirette mi olacaktır? Bakara 114, Mâide 33 ve 41. âyetlerde inkârcılar için hem dünyâda hem de âhirette azâb bulunduğu anlatılır. Tâhâ Süresinin 124. âyetinde: ‘Kim beni anmaktan yüz çevirirse onun için dar bir geçim vardır. Kıyâmet günü de onu kör olarak (yüce Dîvâna) getiririz.’ buyurulmaktadır. Bundan anlaşılıyor ki İslâm hidayetinden yüz çevirenler dünyada darlık, sıkıntı, huzursuzluk içine düşerler; zengin olsalar da gönüllerinde huzur olmaz. Bugün maddeten kalkınmış birçok insanın ve milletin nasıl huzursuzluk içinde bocaladıkları; o toplumlarda huzuru, uyuşturucu maddelerde arayanların sayısının gittikçe arttığı, intihar olaylarının çoğaldığı bilinen bir gerçektir. İşte bunlar, Allah’a kul ve O’na teslim olmamanın, O’nun gönderdiği hidayeti kabul etmemenin dünyadaki sonucudur. Bunun ahiretteki cezâsı da mahiyetini yalnız Allah’ın bileceği azâbdır.”¹²

Öncelikle âyette zikredilen durumu açıklama ve destekleme mahiyetinde müellifin başka âyetlerden de delil getirdiği görülmektedir. Bunlardan Tâhâ 20/124. âyette sözü edilen مَعِيشَةً ضَنْكًا ifadesindeki “ضَنْكًا” kelimesi darlık anlamına gelmekte,¹³ göğsün sıkışıp daralmasını ifade etmektedir.¹⁴ Buna göre Allah’ı anmaktan yüz çevirenleri bekleyen sonun ahirette azabın yanı sıra dünyada da içsel bir daralma şeklinde olacağı tasvir edilmektedir. İbn Kesîr (ö. 774/1373), bu durumdakilerin görünürde nimet içinde yüzseller de istediklerini giyinip kuşanıp canlarının çektiğini yiyip içip gönüllerinin arzuladığı meskenlerde ikamet etseler de kalplerinin asla rahat olmadığını ve sürekli bir iç sıkıntısı ve şüphe içinde yaşadıklarını söylemektedir.¹⁵

Tâhâ 20/124. âyetin istişhâdıyla aynı noktaya üzerinde durduğumuz âyetin tefsirinde Süleyman Ateş de işaret etmekte, hidayetten yüz çeviren bir kalbin huzurdan yana nasibinin olamayacağını açıklamaktadır. Bireysel planda yaşanan bu huzursuzlukların toplumu da muhakkak surette etkileyeceğini, öyle ki teselliye madde kullanımı gibi geçici çözümlerde arayanların

.....

12 Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, 1/105.

13 Râğib el-İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur’ân* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2009), 512.

14 Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur’âni'l-Azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. (Giza: Müessesetü Kurtuba, 2000), 9/377.

15 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur’âni'l-Azîm*, 9/377.

intiharın eşiğine gelebileceği tehlikesine dikkatleri çekmektedir. Bu noktada tek çıkar reçete Yüce Allah'ın hidayetine teslim olmaktır.

Şüphesiz Allah Teâlâ âyetlerde insan için kalbî hastalıklara şifa olacak yolları belirlemiştir. Ruhsal çalkantılardan kurutulup psikolojik tatmin yaşayabilmek, mutlu hissederek temel güven duygusu geliştirebilmek için Kur'an-ı Kerim'in beşeriyeti davet ettiği yola ve tayin etmiş olduğu prensiplere tabi olmak gerekmektedir.¹⁶

2.2. Manevi Küçülme

Kur'an-ı Kerim'de münafıkların ikiyüzlülüklerini açıkça ortaya koyan el-Bakara 2/14-15. âyetlerde şöyle buyrulmaktadır:

وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْرَجُونَ
اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ

“İnanmış olanlara rastladıkları zaman: ‘İnandık’ derler. Fakat şeytanlarıyla yalnız kaldıkları zaman: ‘Biz sizinle beraberiz, biz sadece (onlarla) alay ediyoruz’ derler. Allah da kendileriyle alay eder¹⁷ ve onları taşkınlıkları içinde bırakır; bocalayıp dururlar.”

Süleyman Ateş, âyette zikredilen alay etme hadisesinin fâilleriyle ilgili olarak bu çirkin işin akabinde onların kendi düşecekleri ruhsal duruma dikkat çekmekte ve şunları söylemektedir:

“Gerçekten mü’minlerle alay eden o kimseler, esasen bu davranışlarıyla kendilerini gülünç duruma düşürmektedirler. Çünkü başkasını küçümsemek, Allah'ın temiz, zavallı kullarının üstüne gülmek insanı manen küçültür, ruhsal değerini düşürür. Onun ruhu, hakir, alay edilecek kötü bir duruma düşer. Riyakâr, ikiyüzlü kişi, ruhunu nasıl gülünç bir duruma soktuğunun farkında olmaz. Ama Allah, onun davranışının içyüzünü bilir. Onun kötü davranışlarını, ruhunu saran azâblar, çirkinlikler haline getirir. İşte Allah'ın, onlarla istihzâsı, onlar hiç farkına varmadan onları, kendi davranışlarının manevî şekilleriyle kuşatması, o çirkin işleriyle onları yavaş yavaş

16 Kasapoğlu, *Psikolojik Tefsir Ekolü II*, 131.

17 Kur'an-ı Kerim'de Yüce Allah'a isnad edilen “mekr, suhriyyet, istihzâ” gibi şanına yakışmayacak fiiller, “O'nun insanlara bu fiillerine denk düşen cezalar takdir etmesi” anlamına gelmekte olup buna Belagat ilminde “müşâkele” sanatı adı verilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Durmuş, “Müşâkele”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/155.

yakalaması, onları davranışlarına uygun biçimde cezâlandırması demektir. Nitekim ‘Âyetlerimizi yalanlayanları, hiç bilmeyecekleri bir yerden yavaş yavaş helâka yaklaştıracamız. Onlara mühlet veriyorum, çünkü benim tuzağım çetindir!’¹⁸ buyurulmuştur.”¹⁹

Ateş’in yorumunun da işaret ettiği üzere iman edenlerle içten içe alay edenler esasen hastalıklı bir durum içindedirler ve bu durumun bizatihi kendisi küçük düşürücü ve nahoştur. Şüphesiz Allah Teâlâ, onların bu alaylarını karşılıksız bırakmayacaktır ve iman sahipleriyle istihza etmenin vebali onlara geri dönecektir. Öyle ki onlar bizzat alay edilen kimselerin durumuna düşecekler, horluk ve aşağı görülme kendilerine iade edilecektir. Hakikatte de onlar bu alaylarından bir netice elde edemeyecekler, gösterdikleri bu tavır onlara ancak budalalık olarak kalacaktır.²⁰ Toplum içerisinde de ilahi gerçeklere karşı alaycılığın ısrarla sürdürülmesi sonucu toplumun manevi dinamikleri tahribe uğrar ve söz konusu alaycı tutumun vebali onları çepeçevre sarar. Bu durum onların dünyada her türlü yenilgi ve kaybın yanı sıra ölüme varınca ya dek çeşitli akıbetlerle karşı karşıya gelmelerine yol açar. İlahi adaletin bir nevi tecellisi olarak aşağılanmışlık ve horlanmışlık onlara döndürülür. Kendilerini bu sefer alay edilen kimsenin durumuna düşmüş olarak bulurlar. Kısacası onları dünyada yıkım ve kötü bir son bekleyecektir.²¹

Hakikatte münafık kimseler aldanmaktadır, yani Yüce Allah hikmeti gereği onlara bir müddet hayat ve nimet verir. Onlar da bu müddet içerisinde elde edebildikleri geçici ve aslında önemsiz olan nimetlerden ya da mevkiilerden dolayı gurur ve neşe içinde yaşayıp giderler. Fakat bu, işin görünen kısmıdır. Perde arkasında ise Allah Teâlâ onlarla “istihza” etmektedir. İşte bu azgınlık içindeki şaşkın hâlleri onların hakkında bir manevî ve ilâhî istihza demektir ve neticesi de oldukça elimdir.²²

“Alay etmek” gibi bir fiilin Yüce Allah’a nispet edilmesi ise, bunları işleyenleri, işledikleri fiillerine uygun bir biçimde cezalandırması ve kazdıkları kuyuya kendilerini düşürmesi cihetiyledir. Münafıklar kendi ahvâllerini

.....

18 el-A’râf 7/182-183.

19 Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, 1/108-109.

20 Kasapoğlu, *Kur’an Psikoloji Atlası*, 7/322.

21 Kasapoğlu, *Kur’an Psikoloji Atlası*, 7/336-337.

22 Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur’an-ı Kerim’in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri* (İstanbul: Nesa Basın Yayın, t.y.), 1/21.

gizlediklerini ve iman edenleri aldattıklarını sanarak işlerini sürdürüp bunda da başarılı olduklarını zannederek kendi içlerinde müminlerle alay edip dururken, Allah Teâlâ her şeyi bildiği ve Resûlünü de haberdar ettiği için (tıpkı yapıp ettikleri, gizli kameradan ekrana yansıtılanlar gibi) kendilerini alay nesnesi hâline getirmektedirler.²³

Alaycı münafıkların dünyada uğrayacakları manevi ve ruhsal cezalardan bir diğerine de Elmalılı M. Hamdi Yazır (ö. 1942) dikkat çekmekte ve kalben iman etmedikleri için ilahi hükümlerin uygulanmasına mecbur kalmak suretiyle daima gönül azabı içinde olacaklarını söylemektedir.²⁴

2.3. Aşinalık/Alışkanlık

İnsanı anlama yollarından biri olarak onun ikinci tabiatı addedilen alışkanlıkları, üzerinde durmayı gerektiren bir husustur.²⁵ Bilindiği gibi alışkanlıklar insanın karakterini yansıtan ve yaşam boyu gerçekleştirilen tutum ve davranışlardır.²⁶ İnsanın bu özelliği şüphesiz onu anlamada ve ona hitap etmede göz önünde bulundurulması gereken bir durumdur. Nitekim insanı muhatap alan Yüce Kur'an da ona hitap ederken söz konusu bu vasfına dikkat ve riayet etmiştir. Örneğin iman edenlere cennet müjdesi verilirken daha önce hiç görmedikleri cennet nimetleriyle ilgili el-Bakara 2/25. âyette şöyle buyrulmaktadır:

وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَنُؤُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَنْوَاعٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

“İnanıp yararlı işler yapanlara, altlarından ırmaklar akan cennetlerin kendilerine ait olduğunu müjdele! Onlardaki herhangi bir meyveden rızıklandıkça: ‘Bu, daha önce de rızıklandığımız şeyler, (dünyada iken de bu rızıktan yemiştik)’ derler. (Cenneteki bu rızık), onlara (o dedikleri)ne benzer verilmiştir. Onlar için orada tertemiz eşler de vardır ve onlar orada ebedi kalacaklardır.”²⁷

.....

23 Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/81.

24 Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 1/241.

25 Ömer Demir, “Din Eğitiminde Alışkanlık Bilinci”, *EKEV Akademi Dergisi* 18/60 (Yaz 2014), 73.

26 Rüstem Orhan, “Alışkanlık”, *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7 / 2 (Temmuz 2017), 301.

27 Benzer muhtevadaki âyetler için bkz. Âl-i İmrân 3/15; en-Nisâ 4/57; et-Tevbe 9/72; er-Ra'd 13/35; el-Mâide 5/119; el-Kehf 18/31; Meryem 19/62; el-Hacc 22/23; el-Mü'minûn 30/15; es-Sâffât 37/41-

Âyette haber verilen cennet nimetlerinin dünyadakilerle benzerliğine ve insanın dünyadayken deneyimlediği tat alma tecrübesinden yola çıkılmasına²⁸ Süleyman Ateş de dikkat çekerek şunları söylemektedir:

“İnsanlar, ancak alışık oldukları şeyleri kavrayabilirler. Başka âyetlerde de cennet, hep nar, hurma, kuş eti, birbirine girmiş ağaçlar, zencebîl, kâfur, misk, koltuklar, yastıklar, dolaşım hizmet eden güzel kızlar ve delikanlıların bulunduğu bahçe şeklinde tasvir edilir. İşte mü'minlere verilen uhrevî nimetler, kendilerine, görünüşte dünyadaki nimetlere benzer gelecektir, fakat gerçekte farklıdır. İbn Abbâs'ın: 'Cennette bulunan şeylerin, isimlerinden başka hiçbir şey, dünyadakine benzemez' dediği rivayet edilir.²⁹ Cennetteki nimetlerin mahiyeti başkadır. Çünkü onlar, sâf nimettir, dünyadakilerin hakikatidir. Dünyadaki meyvalar, onların gölgesi durumundadır. O meyvalar, insanın hakikatine verilmektedir. O bahçeleri ve meyvaları, insanın amelleri yapmıştır. Daha doğrusu insanın amelleri, âhirette o şekli almıştır. Aynı zamanda orada inananlara, tertemiz eşler vardır. O güzel kızlarda, dünyadaki kadınlarda olduğu gibi âdet görme ve lohusalık yoktur. Ahlâkları da en yüksek ahlâktır. Onlar gerek maddeten gerek manen tertemiz eşlerdir. İşte mü'minler bu zevk ve nimet içinde birkaç gün değil, sürekli kalacaklardır.”³⁰

Ateş, burada cennet nimetlerinin insanlarca anlaşılabilmesi için dünyada alışık oldukları nimetler üzerinden bir ön tasvirde bulunulduğunu, aslında gerçekte dünyadakilerin de ötesinde olduğunu ifade etmektedir. Buna göre önceden aşinalık kesbedilen şey, şüphesiz âyette kastedilenin daha iyi anlaşılmasına yardım etmektedir.

Âyette cennet meyvelerinin dünya meyvelerine benzetilmesi insanın gördüğünde onlara temayül göstermesi ve yabancılık çekmemesi içindir. Çünkü insan fitrat ve tabiat olarak alışık olduğu şeye meyil gösterir, aşına olmadığı şeye ise pek iltifat etmez.³¹

.....

44; ez-Zuhurf 43/68-73; ed-Duhân 44/51-57; Muhammed 47/15; el-Vâkı'a 56/27-38; el-Gâsiye 88/12-16.

28 Kasapoğlu, *Kur'an Psikoloji Atlası*, 5/256.

29 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/322.

30 Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 1/120.

31 İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân* (Beirut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, t.y.), 1/83.

2.4. Güzel Söz

Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerim'de İsrailoğulları'nı mesul tuttuğu ve "on emir"³² olarak meşhur olan dini/ahlâkî yükümlülüklerden bazılarını bildirirken³³ anne-babaya güzel davranma emrinden sonra güzel söz söylemenin gerekliliğini de el-Bakara 2/83. âyette şöyle haber vermektedir:

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ
وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنْتُمْ
مُعْرِضُونَ

"Biz İsrail oğullarından şöyle söz almıştık: 'Allah'tan başkasına kulluk etmeyeceksiniz, anaya-babaya, yakınlara, yetimlere, yoksullara iyilik edeceksiniz. İnsanlara güzel söz söyleyin, namazı kılın, zekâtı verin!' Sonra siz, pek azınız hariç, döndünüz; hala da yüz çevirip duruyorsunuz."

Güzel sözün gönüllere tesiri şüphesiz bilinen bir hakikattir. Süleyman Ateş de bunun önemi hususunda âyetin tefsirinde şunları söylemektedir:

"'İnsanlara güzel söz söylemek' de Tanrısal dinin temel emirlerindedir. Çünkü ancak böylece gönüller fethedilir, toplum ilişkileri düzelir. 'İnsanın gerek iyilere gerek kötülere karşı güzel sözlü, güler yüzlü olması; fakat dalkavukluktan, kötünün işlediği günahlardan razı olma zannını uyandıracak sözler söylemekten kaçınmak gerekir. Yüce Allah, Mûsâ'ya ve Hârûn'a: 'Fir'avn'a yumuşak söz söyleyin'³⁴ buyurmuştur. Şimdi konuşacak hiç kimse Mûsâ'dan ve Hârûn'dan üstün olmadığı gibi hiçbir fâcir de Fir'avn'dan daha kötü değildir. Allah, fâcirlerin fâciri Fir'avn'a dahi yumuşak söz söylenmesini emretmiş iken başkalarına nasıl kaba söz söylenir? Talha b. Ömer şöyle demiştir: 'Atâ'ya dedim ki: 'Senin yanına çeşitli arzulara olan kimseler gelip toplanıyor. Ben ise sert bir adamım, onlara kaba söylüyorum.' Şöyle cevap verdi: 'Yapma, yüce Allah, insanlara güzel söz söyleyin, buyuruyor. Güzel söz söylenecekler arasına Yahudiler, Hristiyanlar da dahildir. Artık Müslümana karşı kaba konuşmak olur mu?'³⁵³⁶

.....

32 Kitâb-ı Mukaddes, Çıkış 20/2-17.

33 Karaman vd., Kur'an Yolu, 1/151.

34 Tâhâ 20/44.

35 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî - Muhammed Rıdvân Araksûsî, el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006), 2/233.

36 Ateş, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, 1/192-193.

Ateş burada güzel sözün hem bireysel hem toplumsal etkilerine değindikten sonra güzel söz söyleme ile kötünün kötülüğünü tasdik edici mahiyette müspet söz sarf etmenin arasını ayırmakta ve bu tür sözden kaçınmanın gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Bununla birlikte Firavun örneğini de zikrederek davet ve tebliğde karşıdaki kim olursa olsun muhataba etki edebilmek için güzel sözden vazgeçilmemesi gerektiğine işaret etmektedir. Nitekim Yüce Allah Âl-i İmrân 3/159. âyette bu hususun ehemmiyetini “*Sen onlara sırf Allah’ın lutfu sayesinde yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı kalpli olsaydın, hiç şüphesiz etraftından dağılır giderlerdi.*” buyurarak bildirmektedir.

Güzel sözün sadaka olduğunu³⁷ bildiren Resûlullah (s.a.v.) de bir şey tavsiye edeceği ya da öğreteceği vakit ilk olarak muhatabını tatlı dille yumuşatmış, evvela onun gönlünü fethetmiş, ondan sonra diyeceğini demiştir. Bu şekilde karşıdaki kişi kendisine söyleneni dinlemeye ve anlamaya hazır kıvama getirilmiş ve hitabeti tesirli, daveti de muvaffak olmuştur.³⁸

Âyette ‘*İnsanlara güzel söz söyleyin*’ hitabıyla insanlara bir nevi konuşma adabı öğretilmektedir. Gerek yapılan bir konuşma veya verilen bir haber olsun gerekse yazılan bir kitap ya da makale olsun, güzel bir üslup taşınmalı, insanların incitmemeli, ürkütmemeli ve ye’s e sürüklememelidir. Nitekim bilhassa günümüzde sözün tesir sahası kitle iletişim araçları ve özellikle sosyal medya sayesinde bütün dünyayı sarmıştır. Bu açıdan, insanlara güzel söz söylemek, doğru mesaj vermek ve faydalı bilgi üretmek, iletişim ve haberleşmenin de adabı olmalıdır. Kelâmın güzel ve faydalı olanını yaymak hem insanların hem de toplumun psikolojisi için şüphesiz daha faydalı ve gereklidir.³⁹

Güzel sözün psikolojik anlamda sağladığı etkiyle ilgili olarak şu somut bulguyu zikretmek de yerinde olacaktır. Batıda bir psikoloğun yapmış olduğu bir araştırmaya göre; yorgun çocuklara övgü içeren ve onları mutlu edecek sözler söylendiği zaman çocukların enerjilerinin daha da arttığı ve zindelik kazandıkları görülmüş, eleştirip cesaretlerini kıran sözler sarf edildiğindeyse enerjilerinin kaybolduğu gözlenmiştir.⁴⁰

.....

37 Müslim, “Zekât”, 56.

38 Mehmet Soysaldı, “İslâmî Tebliğde Hz. Peygamber Örneği”, *Diyanet İlmî Dergi* 42/2 (2006), 92.

39 Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’an Tefsiri* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2003), 1/540-543.

40 Ali Bulut, *İslam Medeniyetinden Örneklerle Kişiliği İnşa Etme Sanatı* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2017), 61.

2.5. Musibetler Karşısında Sabır

Etkileyici, üzücü bir hadise karşısında kendine hâkim olarak taşkınlıkta bulunmamak ve dilini şikâyetten, uzuvlarını da doğru olmayan hareketlerden muhafaza etmek⁴¹ anlamına gelen sabır hasleti Kur'an-ı Kerim'de daima övülmekte ve tavsiye edilmektedir.⁴² Örneğin el-Bakara 2/155-156. âyetlerde şöyle buyrulmaktadır:

وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ
الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ

“Andolsun, sizi korku, açlık, mallar(ınız)dan canlar(ınız)dan ve ürünler(iniz)den eksiltmek gibi şeylerle deneriz; sabredenleri müjdele: Ki onlara bir belâ eriştiği zaman: ‘Biz Allah içiniz ve biz O’na döneceğiz’ derler.”

Süleyman Ateş, âyetin tefsirinde insanın ruh hâline tesir eden musibetler karşısında mümin tavrını tasvir sadedinde şu açıklamaları yapmaktadır:

“Elbette sabır, felâket karşısında insanın hiç etkilenmemesi, üzülmemesi anlamına gelmez. Etkilenmek, üzülme merhamet ve yufka yürekliliğin eseridir. Kötü olan üzülme değil, insanı Allah'a isyâna sevk eden aşırı sızlanma, dövünmelerdir. Yoksa Hz. Peygamber de oğlu İbrahim'in vefatı üzerine ağlamış, kendisine: ‘Sen bizi bundan menetmemiş miydin?’ diyenlere bunun bir acıma eseri olduğunu; ‘Göz ağlar, gönül üzüldür. Ama biz, Rabbimizin rızasına aykırı bir şey söylemeyiz. İbrahim, biz senin ayrılığından üzgünüz!’ demiştir.⁴³

156. âyette geçen *musîbet*, insanın başına gelen üzücü olaydır. İkrime'nin rivâyetine göre bir gün Allah'ın Elçisinin lambası sönmüş: ‘Biz Allah içiniz ve biz O’na döneceğiz’ demiştir. Kendisine: ‘Yâ Resûlallah, bu musîbet mi ki?’ demişler. ‘Evet mü’mini inciten her şey musîbettir’ demiştir.⁴⁴ Bir hâdiste de: ‘Mü'minin başına gelen her acı, yorgunluk, hastalık, üzüntü, tasa, günahlarından bir kısmının bağışlanmasına neden olur.’⁴⁵ buyurulmuştur.

Bir musibet, ölüm haberi duyunca istircâ etmek yani ‘إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ’ demek, Allah'ın öğütüdür. Müslim'in rivâyetine göre Peygamber (s.a.v.):

41 Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2004), 342.

42 el-Bakara 2/153, 155, 249; Âli İmrân 3/117, 125, 146, 200; en-Nisâ 4/25; el-Enfâl 8/46,66; er-Ra'd 13/24; en-Nahl 16/96, 126; ez-Zümer 39/10; eş-Şûrâ 42/43; el-Ahkâf 46/35.

43 Buhârî, “Cenâiz”, 43; Müslim, “Fedâil”, 62; Ebû Dâvûd, “Cenâiz” 24; İbn Mâce, “Cenâiz” 53.

44 Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/465. Buhârî, “Merdâ”, 1; Müslim, “Birr”, 52.

45 Buhârî, “Mardâ” 1; Müslim, “Birr”, 52; Tirmizî, “Cenâiz”, 1.

'Başına bir felâket gelen mü'min, Allah'ın buyurduğu üzere 'Biz Allah içiniz ve O'na döneceğiz', Allah'ım bu musibetime hayırlı bir karşılık ver, kaybettiğimin yerine daha iyisini ihsan buyur' diyen Müslümana Allah, onun kaybettiğinden daha iyisini verir.'^{46''47}

Şüphesiz Yüce Allah dünya ve içindeki her türlü ziynetin birer imtihan vesilesi olup yok olmaya mahkûm olduğunu Kur'an'da haber vererek⁴⁸ bizleri esasen söz konusu musibetlere mânen hazırlamaktadır. Bununla beraber Ateş'in de işaret ettiği gibi, musibetler karşısında yaşanan üzüntü ve kederler oldukça insani olup aslında insanın içindeki şefkat duygusunun bir neticesidir. Fakat bu esnada kedere büsbütün teslim olmadan sabra tutunarak itidali yakalamak ve dengeyi sağlamak gerekmektedir. Aksi takdirde bu ölçü yakalanamazsa kişinin isyana sürüklenme tehlikesi an meselesidir.

Sabır olgusu hem dinî gelenekler hem de pozitif psikoloji yaklaşımınca güçlü bir kişilikte bulunması gereken özelliklerden bir olarak kabul edilmektedir. Bununla beraber sabır, gönüllü bir biçimde, şikâyet etmeden zorluklara dayanmayı, dirençli durmayı ve onunla mücadele etmeyi gerektirmesi cihtiyle aktif psikolojik bir süreç olarak tanımlanmaktadır.⁴⁹

Yaşama anlam kazandıran birtakım değerlerin psikolojik iyi oluşa müspet katkısı son zamanlarda psikoloji sahasında da fark edilmiştir. Psikoloji ekolleri içerisinde bulunan, olumlu karakter özelliklerini bireylere kazandırmak suretiyle ruh sağlığını korumayı hedefleyen pozitif psikolojinin hareket noktasını teşkil eden yaklaşım da bu temel paradigmaya dayanmaktadır. Sabrın da bu değerlerden biri olduğunu ve sabrı tutum hâline getiren bireylerin hem mutluluğuna hem de psikolojik iyi oluşuna olumlu etkisinin olacağını söylemek mümkündür.⁵⁰

Bununla birlikte âyette zikri geçen istircâ, yani bir musibetle karşılaşıldığında "Doğrusu biz Allah'a aidiz ve kuşkusuz O'na döneceğiz" cümlesini zikretmenin İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) tarafından insan ruhuna şifa olacak sayısız faydası olduğu söylenmiştir. Buna göre;

.....

46 Müslim, "Cenâiz", 3, 4.

47 Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 1/263.

48 el-Kehf 18/7; el-Mülk 67/2.

49 Mebrure Doğan, "Karakter Gücü Olarak Sabır ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisi", *The Journal of Happiness & Well-Being* 5/1 (2017), 135.

50 Doğan, "Karakter Gücü Olarak Sabır ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisi", 144.

- İnsan bu cümleyi tekrarlamakla meşgul olunca uygun olmayan sözleri söylemekten korunur.
- Bu cümleler kalbine teselli vererek üzüntüsünü hafifletir.
- Şeytanın uygun olmayan sözler söyletmesine mâni olur.
- Bu sözleri başkalarının da duyup öğrenmesine vesile olur.
- Diliyle söylerken kalbiyle de güzel itikadını hatırlamış olur.⁵¹

Şunu da ifade etmek gerekmektedir ki neyin hakikatte sabır olduğunu, neyin de sabra dâhil olmadığını iyi ayırt etmek lazımdır. Bir amaç olmaksızın zorunluluk söz konusu olmadan her şeye katlanıp sabretmek bir fazilet değildir. Haksızlığa, hakaret ve onursuzluğa göz yummak, haksız saldırılara karşı sükutu muhafaza etmek hakiki manada sabır değildir, böylesi ancak uyuşukluk ve miskinliktir.⁵²

2.6. Haramların Hikmeti

Yüce Allah kulları için tesis etmiş olduğu İslâm dininin çerçevesini belirlerken yine onların faydası için pek çok hikmeti gözetmiş ve bu çerçeveyi de kullarına oldukça açık bir şekilde bildirmiştir. Bunlardan bir tanesi de tüketilmemesi gereken bazı yiyecekler hakkında hüküm bildiren el-Bakara 2/173. âyettir:

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

“Allah size leş, kan, domuz eti ve Allah’tan başkası adına kesileni haram kılmıştır. Ama kim mecbur kalırsa (başkasına) saldırmadan ve sınırı aşmadan (bunlardan) yemesinde bir günah yoktur. Muhakkak ki Allah çok bağışlayandır, çok esirgeyendir.”

Âyette sayılan gıdalardan domuzun haram kılınışının hikmetine dair Süleyman Ateş şu yorumları yapmaktadır:

“Domuz etine gelince bu hem pistir hem de domuz, insan vücuduna zararlı olan bir şeridin aracıdır. Bu şerit domuzda mayalanır, insanda ürer. Ve domuz etinin, insanın tabiatında düşüklük meydana getirdiği, insandan

.....

51 Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/260-261.

52 Kasapoğlu, *Kur'an Psikoloji Atlası*, 4/489.

gayret duygusunu kaldırdığı söylenir. Yediği gıdalar, insanın moral yapısına tesir eder. Belki de bizim bilmediğimiz daha birçok zararından ötürü Allah bunu yasaklamıştır.”⁵³

Ateş burada pis addedilen domuz etinin insan tabiatına etki edebileceği ve onda bazı menfi değişikliklere sebebiyet verebileceği tehlikesine dikkat çekmektedir. Nitekim Doğulu ve Batılı bazı bilim adamları ve düşünürler, gıda ve beslenme alışkanlıklarının insanın hem bedeni hem de karakteri üzerinde etkili olduğunu söylemişlerdir.⁵⁴

Bunu destekleyen bir başka açıklamaya göre de domuz etini tüketmenin insan sağlığı için zararlı olduğu tıp ilmi tarafından tespit edilmiştir. Yozlaşmamış, bozulmamış bir insan doğası domuz eti yemeyi kabul edemez. Zira domuz pis şeyler tüketerek beslenen bir hayvan olduğu için ölümcül mikroplar taşımaktadır. Bununla beraber domuz karakter açısından da olumsuz bir hayvan olarak kabul edilmektedir. Dışisini kıskanmayıp cinsel seçiciliği bulunmayan ve uyuşukluğuyla bilinen bir hayvandır. Etiyle beslenenlere de bu vasıfların etki edeceği ve karakter düşüklüğüne neden olabileceği düşünülmektedir. Ayrıca temiz ve bakımlı yerlerde dahi yetiştirilse domuzun dokularında tenya yumurtaları oluşmaktadır. Bedeninde üreyen bu tenyalar insan bedeninde de gelişim göstermektedirler. Tüm bunlar domuzun insana yasaklanmasının hikmetleri arasında sayılabilirse de Yüce Allah'ın belki de bu sayılanların dışında başka sebeplerden ötürü de yasaklamış olması elbette muhtemeldir.⁵⁵

Sonuç

Psikolojinin tefsir sahnesinde varlık gösterişi modern çağa tekabül etmektedir. Nitekim psikolojinin kendisi de müstakil bir ilim olarak bu çağın ürünüdür. Bu iki disiplinin bu çağda buluşmalarında da şüphesiz insan bilmezini anlamaya ve idrak etmeye yönelik temayülün git gide artmasının payı

.....

53 Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 1/285.

54 Asaf Ataseven – Mehmet Şener, “Domuz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/508.

55 Kasapoğlu, *Kur'an Psikoloji Atlası*, 5/280. Domuz etinin zararları için ayrıca bkz. Samira Al Farsi-Nurullah Kurt, “el-Mukaddime Sırrü't-tertib ve'l-hikme mine't-tahrîm fi dav'i âyeti 'el-Meytete ve'd-deme ve lahme'l-hinzîri ve mâ ehille bihî li-gayrillahi' ”, *Din ve Bilim: Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/1 (2018), 70-71.

büyüktür. Sonsuz ilmiyle insanı en iyi tanıyan ve bilen Yüce Allah, onun gerek bu dünyada gerekse ahirette işini kolaylaştırmanın formüllerini Kur'an-ı Kerim'de açıklamıştır. İnsana düşense bu vesileyle hem kendini hem de Rab-bini tanımak için bu kılavuzu hakkıyla inceleyip anlamak ve uygulamaktır. Bu anlamda tarih boyunca yapılan pek çok tefsir çalışması büyük bir birikim oluşturmuştur. Bu birikimin teşkil ettiği yelpaze çok çeşitli olmakla beraber günümüze gelindikçe insanı anlamaya çalışan psikoloji ilminin izlerine de rastlanmaya başlamıştır. Halihazırda bir ekol olmaya doğru hızlı adımlarla gi-derken bazı tefsirlerde kısmen de olsa psikolojinin tezahürleri görülmektedir. Kayda değer bu çalışmalardan biri de Süleyman Ateş'in *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* isimli eseridir. Ateş bu tefsirinde bazı âyetlere psikolojik bir anlayışla yaklaşarak insanın duygu, düşünce ve davranışları üzerinden ayetleri açıklama-yı tercih etmiştir. Onun bu yaklaşım tarzında şüphesiz modern dönemi ve onun dinamiklerini tecrübe eden çağdaş bir müfessir olmasının etkisi büyüktür. Günümüzde rüşdünü ispat etmiş Psikoloji, Sosyoloji gibi ilimlerin Ateş'in tefsirinde yer bulması eserine "Çağdaş Tefsir" adını veren bir müfessir için muhakkak kaçınılmazdır. Bugün gelinen noktada insanın artık çoğu şeyin merkezinde olmasının bir yansıması olarak *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*'nde de bu etkinin kendini gösterdiği açıktır. Biz de çalışmamızda Ateş'in bu yorum tarzını birtakım örneklerle ortaya koymaya çalıştık. Araştırmamız neticesin-de Ateş'in psikolojik tefsir sahasına cüzi bir çerçevede de olsa hatırı sayılır derecede bir katkı yapmış olduğunu tespit etmiş bulunmaktayız. Bununla birlikte günümüzde Kur'an'ın psikolojik tefsirine olan alâka ve ihtiyacın ivme kazanmaya başladığı görülmektedir. Bu da konuya ilgi duyan araştırmacılara esasen nispeten bâkir bir alan sunmakta; gerek Kur'an'a psikolojik yöneliş noktasında gerekse geçmişten bu zamana dek oluşan tefsir birikimizdeki malzemelerden psikolojik muhteva içerenleri tespit ve analiz etme noktasın-da geniş bir kapı aralamaktadır.

Kaynakça

- Al Farsi, Samira - Kurt, Nurullah. "el-Mukaddime Sırrü't-terfîb ve'l-hikme mine't-tahrîm fi dav'i âyeti 'el-Meytete ve'd-deme ve lahme'l-hinzî-ri ve mâ ehille bihî li-gayrillahi'". *Din ve Bilim: Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/1 (2018), 64-75.
- Ataseven, Asaf - Şener, Mehmet. "Domuz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/50-509. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Ateş, Süleyman. *İslam Tasavvufu*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2004.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 12 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*. 21 Cilt. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri*. 8 Cilt. İstanbul: Nesa Basın Yayın, t.y.
- Bulut, Ali. *İslam Medeniyetinden Örneklerle Kişiliği İnşa Etme Sanatı*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2017.
- Bursevî, İsmail Hakki. *Rûhu'l-Beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, t.y.
- Cengil, Muammer. "Ömer Nasuhi Bilmen'in Tefsirinde Psikolojik Çözümler, Yusuf Suresi Örneği". *Türk-İslam Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu*. 1/181-195. Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2007.
- Cündioğlu, Düccane. "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: 'Osmanlı Tefsir Mirası' Bir Histogramik Eleştiri Denemesi". *İslamiyat* 2/4 (1999), 51-73.
- Demir, Ömer. "Din Eğitiminde Alışkanlık Bilinci". *EKEV Akademi Dergisi* 18/60 (Yaz 2014), 73-96.
- Doğan, Mebrure. "Karakter Gücü Olarak Sabır ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisi". *The Journal of Happiness & Well-Being* 5/1 (2017), 134-153
- Durmuş, İsmail. "Müşâkele". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2006. 32/154-155.

- Gül, Ahmet. "Sahabe Tefsirinde Fıkhi Yönelim". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/23 (Aralık 2019), 487-507.
- Gül, Ahmet. "Sahabe Tefsirinde Luğavi Yönelim". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/15 (Aralık 2017), 175-786.
- Gürses, İbrahim. *Elmalılı Tefsirinde Psikoloji Konuları*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990.
- Hökelekli, Hayati. *Psikolojiye Giriş*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ân- ni'l-'Azîm*. 15 Cilt. thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. Giza: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- İsfahânî, Râğîb el-. *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2009.
- Kahraman, Ferruh. "Psikolojik Tefsîr". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2015), 103-138.
- Karaalp, Cahit. "Yeni Bir Tefsir Tarihinin Niteliğine Dair Bazı Mülahaza ve Öneriler". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 5/1, (Bahar 2019), 137-172.
- Karaman, Hayrettin vd.. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Karataş, Ali. *Süleyman Ateş'in Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri ve Tasavvufi Yönü*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. *Kur'an Psikoloji Atlası*. 11 Cilt. Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'an Psikolojik Tefsiri", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1. (Bahar 2011), 1-47.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. *Psikolojik Tefsir Ekolü II*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2018.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. *Psikolojik Tefsir Ekolü*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.
- Kırca, Celal. *Kur'ân- Kerîm ve Modern İlimler*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1982.
- Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2015.

- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî - Muhammed Rıdvân Araksûsî. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006.
- Orhan, Rüstem. "Alışkanlık". *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7 / 2 (Temmuz 2017), 301-316.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2003.
- Soysaldı, Mehmet. "İslâmî Tebliğde Hz. Peygamber Örneği". *Diyanet İlmî Dergi* 42/2 (2006), 69-98.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.

İbn Münâzil'in İzinde: Bağdat ve Nişabur'da İlk Tasavvuf Mektepleri*

Sara Sviri**

çev. Hicret Karaduman***

Giriş: Hargûşî'nin *Tehzîbü'l-Esrâr*'ı

Bu çalışma bir dizi sorunun cevabını aramaktadır: [İlk olarak] uzun müs-tensih silsilelerinden kaynaklanıp süregelen bir yazım hatasını düzeltme

.....

* Tercümeye konu olan makalenin künyesi şöyledir: Sara Sviri, "The Early Mystical Schools of Baghdad and Nishâpûr: In Search of Ibn Munâzil", *JSAI* 30 (2005): 450-482. Makalenin son kısmında, müellifin Arapça metniyle birlikte verdiği rivâyet ve *Tehzîbü'l-esrâr* isimli eserin Abu Dabi neşrine dair değerlendirmelerini içeren Ek kısmı, metnin genel bütünlüğü dikkate alınarak tercümeye dâhil edilmemiştir. Köşeli parantezle belirtilen saygı ifadeleri ve bazı açıklamalar mütercime aittir. Müellifin notu: Bu makale şu çalışmaların bir devamı niteliğindedir: Hakîm et-Tirmizî üzerine yaptığım doktora tezimde yer alan melâmet başlığı (Tel Aviv Üniversitesi, 1979); "Hakîm Tirmidhî and the Malâmâtî Movement in Early Sufism", ed. L. Lewishon, *Classical Persian Sufism: From its Origin to Rûmî*, (London and Newyork: 1993), 583-613 [Mezkûr makale Prof. Dr. Salih ÇİFT tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir: "İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye Hareketi ve Hakîm Tirmizî, *Tasavvuf: İlim ve Akademik Araştırma Dergisi* 4/11 (2003), 445-468.]; von Schlegell'in *Principles of Sufism* (Risâletü'l-Kuşeyriyye tercümesi) adlı eseri üzerine yazdığım değerlendirme yazısı, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 19 (1995), 272-281.

Prof. M. J. Kister'e, Hargûşî'nin metnini fark etmemi sağlayıp Berlin nüshasının fotokopilerini kullanmama izin verdiği için müteşekkirim. Yine, Berlin nüshasının mikrofilmni edinmeme yardımcı olan Prof. Sabine Schmidtke'ye, eserin Abu Dabi neşri hususunda beni bilgilendiren, ayrıca çalışmamın taslağını okuyup yararlı eleştirilerde bulunan ve beni cesaretlendiren Prof. M. A. Amir-Moezzi'ye; 2003 yılı boyunca bu çalışmaya zengin olanaklar sağlayan Kudüs-İbrani Üniversitesi bünyesindeki İleri Araştırmalar Enstitüsü'ne (Institute for Advanced Studies) teşekkür etmek istiyorum. Aynı şekilde makalenin çeşitli aşamalarındaki cömert katkıları ve tenkitleri için Prof. Etan Kohlberg, Prof. Sarah Stroumsa, Dr. Ella Almagor ve Dr. Avraham Hakim'e de şükranlarımı sunuyorum.

** Müellif hâlihazırda Kudüs İbrani Üniversitesi'nde görev yapmaktadır. Tasavvufun teşekkül dönemi ve İbn Arabî felsefesi üzerine çalışmalar yapan Sviri'nin bu alanlarda çok sayıda makalesi ve *The Taste of Hidden Things: Images on the Sufi Path* (1997), *The Sufi Anthology* (2008) ve *Perspectives on Early Islamic Mysticism* (2019) isimli kitapları mevcuttur.

Prof. Dr. Kudüs İbrani Üniversitesi, Beşeri Bilimler Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü. Kudüs, İSRAİL.

sara.sviri@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-2473-9865>

girişimidir ki bu hata sebebiyle, Abdullah b. Mübârek (öl. 181/797) ve daha az tanınan Abdullah b. Münâzil (öl. 330/941-942) gibi iki tarihi şahsiyet birbirine karıştırılmıştır. Bu makale aynı zamanda, Nişaburlu ilk zâhidlerden biri olan Abdullah b. Münâzil'i tanıtmayı; 4./10. yüzyıl tasavvuf eserlerinden biri olup bugüne kadar ihmal edilen *Tehzîbül-esrâr*'ın önemini hatırlatmayı; kabaca da olsa, Bağdat ve Nişabur'daki ilk zâhidleri buluşturan bağlara ilişkin bir harita çizmeyi; tasavvuf literatürüne yaklaşım tarzını belirleyen yorum metotlarını ana hatlarıyla belirlemeyi; tasavvuf alanında hâlihazırdaki araştırmalara bir katkı sunmayı ve son fakat çok önemli olarak, hac ritüelini ifa etmenin en doğru yolu üzerine kafa yormayı amaçlamaktadır. Bu liste anlamsız ve cüret-kâr gözüküyorsa da, makale boyunca yukarıdaki başlıkların birbirileriyle olan alakasını göstereceğime dair umudumu ifade etmek istiyorum.

Birkaç yıl evvel, Prof. Kister tarafından şahsıma, Berlin'deki bir el yazmasının fotokopilerini içeren üç ciltlik bir dosya ulaştı. Ahlwardt 2819 numaralı nüshanın (aslı Berlin Kraliyet Kütüphanesi, Sprenger 832) giriş sayfası, metni ve müellifini "Abdûlmelik b. Ebî Osman el-Vâiz el-Hargûşî'nin¹ Kitâbü Tezhîbi'l-esrâr'ı" şeklinde tanıtır. Arapça başlığın altındaki İngilizce ifade ise kitabı, "System of Sufism by Kharkhushy, 580 pp. copied in 848" olarak takdim eder. Ahlwardt'in katalogunda bu çalışmanın ismiyle ilgili detaylı bir pasaj mevcuttur. Burada metin, "Darstellung des Sufismus in 70 Kapiteln von Abd elmelik

.....

*** Arş. Gör. Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı.

Research Assistant, Niğde Omer Halisdemir University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Sufism, Niğde, TURKEY.

hicret.karaduman@ohu.edu.tr <https://orcid.org/0000-0003-0391-5444>

- 1 Tasavvuf mütemayil bir Şafîî âlim olup 406-407/1015-1016'da Nişabur'da vefat eden Ebû Sa'd (veya Sa'îd) Abdûlmelik b. Muhammed b. İbrahim el-Vâiz el-Hargûşî için bk. Sezgin, GAS (1967) 1/670 (no: 52); Hargûşî'nin hayatı, tedris faaliyeti ve çalışmaları hakkında detaylı ve iyi araştırılmış bir çalışma için bk. Davud Süleyman Abdurrahman'ın doktora tezi, *A Critical Edition of Kitâb Sharaf al-Mustafâ by Abu Sa'd al-Kharkûshî* (University of Exeter, 1986), 2-29 ve 95-107; Aynı şekilde Uri Rubin'in doktora tezine de göz atılabilir: *Muhammad The Prophet in the early Literature of Hadith* (Tel Aviv Üniversitesi, 1976), 2/371 vd. Burada bahsedilen biyografik kaynaklar şunlardır: el-Kazvîni, *Âsârü'l-bilâd ve ahbârü'l-'ibâd* (Beyrut: 1960/1380), 401; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, nşr. Wüstenfeld (Leipzig: 1867), 2/325-6 (Kharkush); İbrahim b. Muhammed el-Sarîfînî (641/1243), *Müntehab min Kitâbi's-siyâk li-târîhi Nîsâbü'r* (Hakîm en-Nîsâbü'rî'nin Târîh-i Nîsâbü'r eserinin bir seçkisi), Richard Frye tarafından tıpkıbasım neşri yayınlanmıştır: *The Histories of Nishapur*, Harvard Oriental Series No: 45 (Lahey: 1965), 94b.

ben moh. ben İbrahim elharkushi ennisaburi abu sa'd 406/1015"² ibareleriyle tanıtılır. Birkaç yıldır bu metni incelememiştim. Ancak son zamanlarda, ilk dönem sûfî metinleri üzerine bir yöntem arayışına girdim ve Hargûşî'nin (öl. 406/1015-1016) eserini incelemeye karar verdim. Eser şaşırtıcı bir şekilde, başka kaynaklarda görmediğim zengin malzeme ve mâlûmâtla doluydu. Daha yakından inceledikçe bu materyalin, İslam tasavvufunun teşekkül dönemini daha yakından anlayabilmek için hayati derecede önemli olduğuna kanaat getirdim, özellikle de 3./9. ve 4./10. yüzyıl yerel zühd mekteplerinin mahiyeti ve bu mekteplerin tedricen, tasavvuf olarak bilinen ahlâkî-mistik temayül bünyesinde nasıl buluştukları konusunda. Hargûşî ve eserini önemli kılan bir başka husus da müellifin, [Ebû Abdurrahmân es-]Sülemî (öl. 412/1021) ile aynı dönemde aynı şehirde yaşamış olmasıdır. Her ikisi de 4./10. yüzyıl Nişabur sakinlerindedir. Dahası, seyrüsülûklerinde de aynı şeyhlerin talebesi olmuşlardır. Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071), Hargûşî'nin şeyhlerinin isimlerini şu şekilde verir: İsmail b. Nüceyd (öl. 366/976), Bişr b. Ahmed el-İsferayînî, Ali b. Bündâr es-Sayrafi (öl. 359/969-970) ve Ebû Sehl es-Sü'lûkî (öl. 369/979-980). İbn Nüceyd ve Sü'lûkî, Sülemî'nin hayatında da önemli rol oynamıştır: Ebû Osman el-Hîrî'nin (öl. 298/910) (uzun yıllar Nişabur melametliğinin reisi olmuştur) seçkin müridi olan İbn Nüceyd, Sülemî'nin anne tarafından dedesidir. Sülemî'ye kendi nisbesini (soyadını) vermiş (es-Sülemî, annesinin soyuna ait bir isimdir) ve onun dini eğitimini üstlenmiştir. Ebu Sehl es-Sü'lûkî ise, Sülemî'nin tasavvufî yolculuğunda fiilen müntesip olduğu ve kendisinden icâzet aldığı kişidir.³

İlk dönem tasavvuf araştırmalarında temel bir referans kaynağı olarak Sülemî'nin yeri, pek çok çalışmada ve kendisine ait risâle ve kitapların ilmi neşirlerinde ele alınmıştır.⁴ Kur'ân tefsiri olan *Hakâiku't-tefsîr*'in, sûfî tefeküre dair bu zengin hazinenin ehemmiyeti hakkında ise ilim adamları ittifak

.....

- 2 W. Ahlwardt, *Verzeichniss der Arabischen Handschriften der Koniglichen Bibliothek zu Berlin* (Berlin: 1891), 67 (Ben de Ahlwardt'in fihristindeki transliterasyonu takip ettim).
- 3 Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 10/431, no: 5594; Abdurrahmân el-Câmî, *Nefahâtü'l-üns* (Tahran: 1337), 311.
- 4 Şu neşirlerin giriş yazılarına bk. Nureddin Şüreybe, *Tabakâtu's-sûfiyye* (Kahire: 1953), 11-53; M.J. Kister, *Edebu's-suhbe ve hüsnü'l-işra* (Kudüs: 1954), 1-8 ve 3-16; J. Pedersen, *Kitâbu tabakâti's-sûfiyye* (Leiden: 1960), 19-38; E. Kohlberg, *Cevâmiu âdâbi's-sûfiyye - Uyu'bu'n-nefs ve müdâvâtuhâ* (Kudüs: 1976), 7-18; Süleyman Ateş, *Tis'a kütüb fi usûli't-tasavvuf ve'z-zühd li-Abdurrahmân es-Sülemî* (Beyrut: 1993), 51-140; Nasrollah Pourjavady, *Mecmûa-yi Âsâr* (Tahran: 1369/1990), 1/9-16 (Farsça).

halindedir.⁵ Hargûşî'nin Sülemî ile, aynı sosyal ve dini muhitin yanı sıra aynı coğrafi bölgede yetişmesi (esasında Sülemî, Nişabur'un nispeten daha genç bir sakinidir) ve sûfilerin menkıbe ve sözlerini derlerken ikisinin de bazen aynı râvîlerden istifâde etmiş olmaları,⁶ Hargûşî'nin eserine itibar kazandırmakta ve onu çalışılmaya değer kılmaktadır. *Tehzîbü'l-esrâr*'ı Sülemî'nin meşhur eserleriyle birlikte değerlendirmek, teşekkül döneminde İslam tasavvufunu şekillendiren şahısları daha yakından tanımamızı sağlayacak; düşünceleri hakkındaki tasavvurlarımıza canlılık ve renklilik katacak; en önemlisi, gruplaştıkları [ekol veya mektep] mensubiyet ilişkilerinin izini sürmemize olanak sağlayacaktır.

Bu durumda [bugüne kadar] tasavvuf araştırmalarında Hargûşî ve *Tehzîbü'l-esrâr*'ının fazla dikkat çekmemiş olması gariptir.⁷ Londra'daki India Office Library'de bulunan Berlin nüshasını inceleyen A. J. Arberry, mevzubahis eser ve müellifi hakkında muhtasar müfid bir değerlendirme ve tanıtım yazısı yazmıştır.⁸ Ne var ki Arberry'nin araştırmalarından sonraki altmış küsur yıl,

.....

- 5 Frietz Meier, "Ein wichtiger Handschriftenfund zur Sufik", *Oriens* 20 (1967): 106; Kohlberg, *Cevâmîu âdâbî's-sûfiyye*, 7 (7 ve 9. dipnotlar); Nwyia, *Trois Oeuvres de Mystiques Musulmans* (Beyrut: 1986), 25-32; Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence* (Berlin-New York: 1980), 110 vd.; Böwering, "Sûfi hermeneutics in Medieval Islam", *Revue des Études Islamiques* 55-57 (1987-89): 256 vd.; Böwering, *The Major Sources on Sulamî's Minor Qur'ân Commentary*, *Oriens* 35 (1996): 35 vd.; Müslüman âlimlerin bu konudaki itirazları hakkında bk. Kister, *Edebû's-suhbe*, 9-10; Nwyia, *Trois Oeuvres*, 159-160 (3. dipnot); Böwering, *Sûfi Hermeneutics*, 262.
- 6 Ebû Nasr Mansûr b. Abdullah hakkında ilginç bir örnek için bu makalede 30. dipnota bakınız.
- 7 Bununla birlikte Hargûşî'nin *Şerefü'l-Mustafâ* adlı eseri üzerine yapılan bir doktora çalışması mevcuttur. Bk. 1. dipnot. [Makalenin yayınlandığı tarihten sonra Hargûşî ve *Tehzîbü'l-esrâr* üzerine yapılan çalışmalar şunlardır: Christopher Melchert, "Khargûshî, Tahdhîb al-asrâr", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 73/1 (2010), 29-44; Hassan Ansari and Sabine Schmidtke, "Abû Sa'd al-Ḥargûshî and his Kitâb al-Lawâmi' A Şûfî Guide Book for Preachers from 4th/10th century Nîşâbûr", *Arabica* 58/6 (2011), 503-518; Giuseppe Scattolin, "Abd al-Mâlik al-Kharkûshî (d. 407/1016): His sufi treatise Tahdhîb al-asrâr", *Sources and Approaches across Disciplines in Near Eastern Studies*, ed. V. Klemm&N. Al-Sha'ar, Leuven-Paris: 2013, 113-126. Türkiye'de *Tehzîb*'in tahkikli neşri İrfan Gündüz tarafından doçentlik tezi olarak sunulmuştur: *Ebû Sa'd el-Hargûşî (Zamanı - Hayatı - Eserleri) ve Tehzîbü'l-esrâr*'ı, nşr. İrfan Gündüz (Marmara Üniversitesi, Doçentlik Tezi, 1990). *Tehzîb*'in en yeni tarihli tahkiki için bk. *Ebû Sa'd el-Hargûşî, Tehzîbü'l-esrâr fî usûli't-tasavvuf*, nşr. Muhammed Ahmed Abdülhalim, Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-diniyye, 2010.]
- 8 Arthur John Arberry, "Khargûshî's Manual of Sûfism", *Bulletin of the School of Oriental Studies* 9/2 (1937-39): 345-349.

Louis Massignon⁹ ve Paul Nwyia¹⁰ başta olmak üzere sadece çok az sayıda ilim adamı –oldukça kısa- esere değinmiştir. Bu şaşırtıcı ihmali tolere eden bir istisna Nasrullah Pürcevâdî'nin, ağırlıklı olarak *Tezhîbü'l-esrâr*'a dayanan yakın zamandaki bir çalışmasıdır.¹¹ [Kısacası] tasavvuf sahasındaki ders kitapları veya çalışmaların büyük çoğunluğunda Hargûşî'nin eserine dair bir referans veya ondan bir alıntı aramak beyhudedir.¹²

Arberry'nin çalışması şu yorumla başlar: Sûfî düşüncenin bir derlemecisi olarak Hargûşî'nin ölüm tarihi -1015 veya 1016-¹³ Sülemî, İsfahânî (öl. 430/1038) ve Kuşeyrî'den (öl. 465/1072) önce iken, Serrâc (öl. 378/988), Kelâbâzî (öl. 380/990) ve Ebû Tâlib el-Mekkî'den de (öl. 386/996) sonradır. "Bu mukayeseler mühimdir" der Arberry; "Zira Hargûşî'nin, sistematik tasavvufun gayet erken bir müellifi olduğunu göstermektedir." Bu biyografik detay sonrasında Arberry haklı olarak, "Hargûşî'nin, Nicholson'un ilk dönem

9 Louis Massignon, *Essay on The Origins of The Technical Language of Islamic Mysticism* (Notre Dame: 1997), 220; Ekler, Berlin nüshası, 180a; *The Passion of al-Hallâj: Mystic and Martyr of Islam*, (Princeton: Princeton University Press, 1982), 4/16; Hargûşî Massignon'un bibliyografyasında 180. sırada görülür. Massignon onu, melâmî, kelâmî ve Eş'arî olarak tanımlar. Ayrıca bk. 1/39. Burada Hargûşî'nin "Hallâc taraftarı bir Şafîî" (neye dayanarak?) olduğuna değinilir: 93, 609 (Tasavvufun tanımına dair Hallâc'dan yapılan bir alıntıda); 2/4, 107, 118, 462; 3/107, 115, 177, 181, 227, 253, 256, 277, 337, 348.

10 Paul Nwyia, *Exégèse Coranique et Language Mystique* (Beirut: 1970), 27, 34, 158, 163, 164.

11 Nasrullah Pürcevâdî, "Manba'-i Kohen Der Bâb-i Melâmetiyyân-i Nişâbûr", *Ma'ârif* 15 (1988/1377): 3-50 (Bu makale için Prof. Pürcevâdî'ye ve makaleyi benimle birlikte okuyan Dr. Julia Rubanovich'e şükranlarımı sunuyorum). [Ayrıca] bildiğim kadarıyla Pourjavady *Tezhîb*'in tahkikli neşrini hazırlıyor [Bu neşrin tamamlanıp tamamlanmadığına dair güncel bir bilgiye ulaşamadık].

12 İncelediğim metinler şunlardır: Serrâc, *Kitâbü'l-Lüma'*, ed. Nicholson (Leiden: 1914) Giriş yazısı; Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: 1975); Alexander Knysch, *Islamic Mysticism* (Leiden: 2000) –Özellikle detaylıca hazırlanmış "The Systematization of the Sûfî Tradition" başlıklı altıncı bölüme bakılmalıdır, 116-149 (149'daki 3. tablo); Jawid A. Mojaddedi, *The Biographical Tradition in Sûfism* (Richmond: 2001); William Chittick, *Sûfism: A Short Introduction* (Oxford: Oneworld, 2000); Bernd Radtke, "The Theologian and Mystiker in Khurāsān und Transoxania", *Zeitschrift Für Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* 136 (1986), 536-569; R. Gramlich, *Das Sendschreiben al-Quşayrîs Über Das Sufitum* (Wiesbaden: 1989); Kamil Mustafa eş-Şeybî, *es-Silatü beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu'* (Beirut: Dâru'l-Endelüs, 1982) 3; Fritz Meier'in şu çalışması, ilk dönem tasavvuf tarihi çalışmaları içerisinde sistematik bir yaklaşım özeti ortaya koymaya çalışan belki de ilk girişim olsa da, (*Essays on Islamic Piety and Mysticism*'de bir araya getirilen makaleler dâhil olmak üzere) esere [Hargûşî'nin *Tezhîbü'l-esrâr*'ı] değinmemiştir. Bk. "Khurāsān and End of Classical Sûfism", İngilizce tercümesi *Essays on Islamic Piety and Mysticism* (1999) içinde, 189-219. Makalenin aslı Almancadır. Bk. *Atti del Convegno Internazionale sul tema: La Persia nel Medioevo* (Romeo: 1971), 454-570.

13 Arberry "kaynak gösterilen isimlerle birlikte" Brockelmann'a (*Geschichte Der Arabischen Litteratur-Supplement Band/1*, 361) referansta bulunur.

tasavvuf tarihindeki sekiz yetkin isim listesinde bulunmaması”¹⁴ ve “hak ettiği değeri görmemiş olması” karşısındaki şaşkınlığını ifade eder. Bununla birlikte Hallâc (öl. 309/922) üzerine yaptığı araştırmada Hargûşî'nin *Tehzîb*'inden de istifade etmiş olan Massignon'u ayrı tutar.¹⁵ Daha sonra [Arberry] “Ahlwardt'in çalışmasındaki kısmen yetersiz yorumları tamamlama ve böylelikle temel bir kaynak olarak Hargûşî'nin eserine gerçek değerini verme” işine girer. Bunu, metnin kısa ve eleştirel bir tarifi takip eder. İlk olarak Arberry, Hargûşî'nin râvîsi Ebû Abdulah eş-Şirâzî hakkındaki şüphelerini dile getirir. Bu husustaki dayanağı, söz konusu ismi hadis ilminde zayıf bir râvî olarak tanımlayan Hatîb el-Bağdâdî'dir. Arberry bu yüzden “râvînin güven telkin etmediği” hükmüne ulaşır (s. 346).¹⁶ Arberry'nin metnin güvenilirliğine duyduğu şüpheler Berlin nüshası 10b ve 11a varaklarına gelince daha da artar. Şöyle ki burada Abdülkadir Geylânî'ye atfedilen bir söz mevcuttur ki bu bölümün orijinal metne sonradan eklendiği aşîkârdır. Zira Geylânî 561/1166'da vefat etmiştir.¹⁷ Metnin yapısına gelince, Arberry *Tehzîbü'l-Esrâr*'ın genel yapısının Serrâc'ın *Kitâbü'l-Lüma'*ına çok benzediğini; dolayısıyla da Hargûşî'nin (veya yardımcısı), en ufak bir şekilde bile kendisinden bahsetmeksizin Serrâc'ı örnek aldığı konusunda bir şüpheye mahal olmadığını iddia eder. [Ona göre] her bir sayfa intihale şahitlik etmektedir (s. 347-348). Şimdi, tasavvufî veya diğer Orta Çağ ilmî metinlerine yönelik intihal suçlaması karşısında ayrıntılı bir savunmaya girmeden, şunu söylemek gerekir: Bana öyle geliyor ki çoğu ilim adamı, bilhassa “paralel” eserleri takip etme konusunda ilgili olanlar, şu konuda hem fikirdirler: “Yazarlık” ve “intihal” kavramları Orta Çağ'da mevcut değildir. 1500'lerden önce veya 1500'lerde, insanlar okudukları veya alıntı yaptıkları bir kitabın müellifinin kimliğine, günümüzde bizim yaptığımız gibi, aynı ehemmiyetle odaklanmıyorlardı.¹⁸ Görünen o ki

.....

14 Nicholson'un *Kitâbü'l-Lüma'* neşrine yazdığı giriş yazısı (Leiden: 1914), i-ii.

15 Massignon'un *Tehzîb*'e atıfta bulunduğu çalışmalarının daha güncel ve tam hali için bk. 9. dipnot.

16 Fakat Arberry şunu gözden kaçırmaktadır: Şayet “sünnî” cenahtan gelen böyle hükümleri kabul edersek, çoğu mutasavvıfın eserlerini de “güvenilmez” ve “zayıf” olarak ilan edebiliriz. Krş. Söz gelimi Sübkî'nin kayıtlarında Sülemî'ye muhalif yorumlar için bk. *Tabakât*, 3/60 [Düzeltilme: Bahsi geçen notlar eserin 4. cildinde, 144-147 sayfaları arasında yer almaktadır. Taceddin es-Sübkî, *et-Tabakâtü's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, haz. Mahmud Muhammed et-Tanahi-Abdülfettah Muhammed el-Hulvi (Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1964) 4/144-147]; ayrıca bk. 5 numaralı dipnot.

17 Daha fazlası için bk. el-Hargûşî, *Tehzîbü'l-esrâr*, haz. Bessâm Muhammed Bârûd (Abu Dabi: 1999).

18 Ernst Philip Goldschmidt, *Mediaeval Texts and Their First Appearance in Print* (Oxford: Oxford University Press, 1943), 88; Krş. Vardit Tokatly'nin yakında çıkacak olan makalesi, “Three Mamlûk

konu başlıklarını ve birkaç sayfayı üstünkörü bir şekilde incelemek, şu olumsuz hükme varması için Arberry'e (makalenin başındaki olumlu yorumlarına muhalif olan bu örnekler çoğaltılabilir) yeterli gelmiştir: "...*Tehzîbü'l-esrâr*'ın, Serrâc, Mekkî, Kelâbâzî ve Kuşeyrî'nin eserleri gibi tasavvuf tarihinin ana kaynaklarıyla aynı yerde durmadığı kesindir."¹⁹ İlim adamlarını Hargûşî'nin eserine başvurmaktan alıkoyan hususun, Arberry'nin bu cümlesi mi olduğu veya durumu yalnızca talihsiz bir sehivden mi ibaret sayacağımızı kestirmek zordur. Kendisi de Arberry'nin şüphelerine²⁰ konu olan Sülemî -kim olduğu gerçeğinden bağımsız olarak- aynı ilim adamları için daha masum durumdadır.

Tehzîbü'l-esrâr'ın İslam tasavvufunun teşekkül dönemine dair incelemelerde ihmal edilışı bana, kasıtsız bir sehivden daha fazlasıymış gibi görünüyor. Bu araştırmaların -saygın ilim adamlarınca yapılmış onlarca çalışmaya rağmen- erken dönem sûfî literatürü için ortaya konmuş veya önerilmiş uygun bir metodolojiye sahip olmamasından ileri geliyor. Benim tezime göre İslam tasavvufunun teşekkülü, bu dönemde bireyler olarak zâhid-sûfleri birbirlerine bağlayan ilişkileri ortaya çıkarma çabası gütmeksizin, yeterince doğru anlaşılamayacaktır.²¹ Bağdat ve Horasan'daki zühd temayülleri arasındaki farklılık uzun süredir kabul edilmesine rağmen, delillerle desteklenmesi gerekli olmasa da metinlerin satır araları²² tasavvufî literatür, uygulamalar, bireysel veya düşünsel anlamda yer değiştirmeler ve faaliyetlerin, şimdiye kadar fark edilenden çok daha karmaşık bir durum arz ettiğini göstermektedir. Tasavvuf

.....

Scholars Go to War on Plagiarism: Literary Theft in Arabic Prose as Discussed by İbn Hajar al-‘Asqalânî (d. 1448), as-Sakhawî (d. 1497) and Suyûtî (d. 1505)" *JSAI* 31 (2006). Bu referansı ve Orta Çağ İslam dünyasındaki intihal mevzuunda kendisiyle gerçekleştirdiğimiz müzakereler için Dr. Tokatly'e teşekkür ediyorum. Ayrıca Dr. Tokatly tarafından öne sürülen metinler geç Orta Çağ dönemine aittir ve bunları daha erken dönem yazınsal kaidelerle kıyaslamak, kültürel bir dönüşümü de gösterebilir. [Müellifin, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* dergisi 31. sayıda yayımlanacağını haber verdiği bu makale, muhtemelen bazı aksaklıklardan dolayı dergide yer almamıştır. Ayrıca makaleye, internet üzerindeki veri tabanları üzerinden de erişmek mümkün olmamıştır. Bk. http://old.hum.huji.ac.il/upload/_FILE_1438601103.pdf (JSAI – Tables of Contents, s. 38, 11.10.2020)].

19 Arberry, "Khargûshi's Manual of Sûfism" 349.

20 Arberry'nin tasavvufî metinlerde sözde intihale işaret etme konusundaki kararlılığı, şu makalesinde ortaya konmuştur: Arberry, "Did Sulamî Plagiarize Sarrâj?", *Journal of the Royal Asiatic Society* (1937), 461-465.

21 Sara Sviri, "Hakîm Tirmidhî", 583-84.

22 von Schlegell'in *Principles of Sûfism*'i üzerine yazdığım değerlendirme yazısı, 274.

tarihindeki ayrışmalar ve belirgin mensubiyet ilişkilerini analiz etme işi, [şimdiye dek] sonraki dönemde ortaya çıkan tasavvufi tarikatlarla bağlantılı olarak ortaya konmuştur. Fakat esasında, 10. ve 11. asır sûfi metinleri özellikle de karşılıklı iletişimler dikkate alınarak okunduğunda, nazari hususların yanı sıra sosyal yapı ve uygulama kodlarındaki çeşitlilik ve renkliliği açığa çıkarılmaktadır. Bu tarz bir okuma, tasavvufi metinlerdeki çizgisel sürekliliği sona erdirecek; farklı kaynaklardan elde edilen söz ve menkabeleri (evvela râvîleri ve müellifleri, ikinci olarak da ana konuları ekseninde) sınıflandıracak; biyografik ve tarihi literatür, yalnızca söz ve menkabelerde bahsi geçen kişilerin bir listesini tutma amacıyla değil, aynı zamanda onların faaliyetlerini sosyo-tarihsel ve yerel bağlamda değerlendirmek ve bu suretle ortaya çıktığı toplumsal şartları [Sitz im Leben] yakalayabilmek için kullanılacaktır. Böylesi bir okuma bana göre tasavvufu anlamak için, zâhidane, mistik ve vecd ürünü sözler temelinde tasavvufun olgusal, teorik ve eğitsel boyutlarını belirleme teşebbüsü kadar önemlidir.

Bu usûlü daha ileri taşımak için Hargûşî'nin *Tehzîb*'i vazgeçilmez bir kaynaktır. Serrâc'ın *Kitâbü'l-Lüma*'ının dolaylı bir intihali olduğu fikri bir yana bu eser, 2./8.-4./10. yüzyıllar ile Bağdat ve Horasan'dan yüzlerce zâhid/sûfiyi kapsayan muazzam bir menkabe ve gelenek hazinesini ihtiva etmektedir. *Tehzîb* ve *Lüma*'ı sistematik bir mukayeseye tabi tutmasam da nispeten daha az bilinen bir şahsiyeti rastgele seçmek suretiyle, bu eserlerde 3./9. asırda yaşayan İbrahim el-Havvâs'la (öl. 291/904) ilgili materyali karşılaştırmış bulunuyorum: Serrâc bu zata yirmi sekiz yerde; Hargûşî ise yirmi beş yerde değinmiştir. Bunların haricinde dört yerde, iki eserdeki bilgiler benzerlik göstermektedir. Bu gelişigüzel mukayese Hargûşî'nin, Serrâc'ın katıksız bir taklitçisi –veya daha kötüsü, intihal yapan biri- olmadığını öne sürmeye yardımcı olmaktadır. Hargûşî'nin, eserinde yer verdiği ve bir benzerine de rastlanmayan bir rivâyette ise, Hakîm et-Tirmîzî'nin (öl. 320/932) torunu hakkında tatsız bir menkabe anlatılır. “Bâb fî zikri'l-firâse” başlığında Hargûşî, Ebû Bekir el-Verrâk ve Muhammed b. Hâtim et-Tirmîzî'nin (muhtemelen el-Verrâk'ın mürididir) sahip oldukları harikulade firâset mevhibesini ortaya koyar. Bu ikisi, diğer bazı şeyhlerle birlikte, Muhammed b. Ali'nin (Hakîm et-Tirmîzî) yeni doğan torunu için düzenlediği bir yemeğe davet edilirler. Ebû Bekir ve olayı anlatan İbn Hâtim, bebeği gördüklerinde ona dua etmekten çekinirler. Râvînin anlattığına göre gerçekten bu çocuk büyüdüğünde, gayet

zalim bir insan ve kan dökücü biri haline gelmiştir (*kâne ezlame'n-nâsi fi asrihi ve esfekehüm li'd-dimâ*). Savaş beyi olmuş ve sarhoş bir halde iken Cürcan kapısında öldürülmüştür.²³ Bu hikâyenin başka müelliflerce aktarılmayıp gizlenmesi, Hakîm et-Tirmizî'ye duyulan saygıdan mı kaynaklanmıştır? Bu bir tartışma konusudur fakat daha sağlam bir zeminde, başka hiçbir derlemede izine rastlamadığım bu değerli menkabe *Tehzîb*'in, tasavvuf öğrencilerinin şimdiye kadar daha çok tanınan Serrâc, Sülemî ve Kuşeyrî aracılığıyla ulaştıklarına ilave olarak başka bilgiler içerdiğini kanıtlamaktadır.²⁴ Hargûşî'nin tasavvufî derlemesinin daha ayrıntılı bir tetkiki bu sebeple, [kesinlikle] ihtiyaç duyulan bir husustur.

1. Nişabur'da Şîfler

Nişabur'da mevcudiyeti bulunan iki mezhep vardır ki bunlar hakkında *Tehzîb*'in şahadeti bilhassa önemlidir: İlki, melâmet olarak bilinen mistik-ahlâkî temayül; ikincisi ise Şîflik, özellikle de tasavvufî bilgiye eklenilen boyutuyla Şîî gelenek. İlk temayül hususunda, "Nişabur tariki" olarak da tanınan melametiyyeye dair ayrıntılı bir pasajı başka bir yerde okurlara sunmuştum.²⁵ C bölümünde *Tehzîb*'den istifâde etmek suretiyle, pek tanınmayıp çoğu zaman başkasıyla karıştırılan ve sadece *Tehzîb*'de bulunan ilgi çekici bir hikâyeye konu olan meşhur melâmî Abdullah b. Münâzil'e (öl. 330/941-942) dikkat çekeceğim. Ayrıca onun yalnızca Nişabur çevrelerindeki değil, Şiblî özelinde Bağdat'la olan ilişkilerini de keşfetmeye çalışacağım.

Şîî perspektife gelince *Tehzîb*, tasavvufî literatüre dâhil olan Şîî malzeme hakkındaki soruları açıklığa kavuşturmakta; aynı zamanda bu birleşmenin gerçekleşip biçimlendiği mekân ve zamana ilişkin yeni öngörüler temin etmektedir. Paul Kraus, Louis Massignon ve Paul Nwyia'nın²⁶ öncü çalışmaları ve Gerhard Böwering'in,²⁷ Cafer-i Sâdık'ın (öl. 148/765) tefsir yorumlarının

23 Hargûşî, *Tehzîb* (Bârûd neşri), 327.

24 Şiblî ve İbn Münâzil hakkında emsali olmayan bir başka anlatı için D ve E başlıklarına bakınız.

25 Sara Sviri, "Hakîm Tirmidhî", 583-613.

26 Paul Kraus, *Jâbir b. Hayyân: Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam I-II* (Kahire: 1942-43) indekse bk.; Paul Nwyia, "Le Tafsîr Mystique Attribué à Ga'far Sâdiq", *Mélanges de l'Université Saint Joseph* 43 (1967), 181-230; J. B. Taylor, "Ja'far al-Sâdiq, Spiritual Forebear of the Sûfis", *Islamic Culture* 40 (1966): 97-113.

27 Gerhard Böwering, "Sufi hermeneutics", 255-270; Böwering, "The Major Sources of Sulami's Minor Qur'an Commentary", 35-56.

Sülemî'nin Kur'an tefsiri olan *Hakâiku't-tefsîr*'deki mevcudiyeti konusunda devam eden araştırmaları sayesinde, altıncı imamın tefsir geleneğinin, ilk dönem tasavvuf düşüncesi ve ıstılahlarının gelişimi için ne kadar önemli olduğunu fark etmiş bulunuyoruz. Özellikle Cafer-i Sâdık ismine dayanan Şîî geleneğin, tasavvuf öğretisinin de dâhil olduğu Şîî olmayan mistik kültürlerin bir parçası haline geldiği, artık daha yaygın bir şekilde biliniyor.²⁸ İşte bu noktada, *Tehzîb*'de Şîî imamlardan gelen pek çok rivâyeti aktaran Hargûşî tekrar meydana çıkıyor. Marifet, sahv, müşahede, yakîn, murâkabe, vera', zühd, sabır bablarında –tasavvufla ilişkili ahlaki-mistik kavramları yansıtan diğer başlıkların yanı sıra- [Hz.] Ali (öl. 40/661), [Hz.] Hasan (öl. 49/669), [Hz.] Hüseyin (öl. 61/680), Ca'fer-i Sâdık (öl. 148/765), Ali b. Musa er-Rızâ (öl. 203/819) ve diğer ehl-i beyt önderlerine ait araya serpiştirilmiş çok sayıda söz ve menkabeyle rastlamak mümkündür. Şîî imamları, cömertlik (sehâ) ve güzel ahlak nûmuneleri olarak takdim eden rivâyetlerin sayısı şaşırtıcı gelecektir. Öyleyse Sülemî ve Hargûşî'nin, aynı tahsili gören ve ortak bir sosyal muhitten gelen –ki Richard Bulliet onları “Nişabur eşrafı” [the Patricians of Nishapur]²⁹ olarak adlandırır- iki çağdaş müellif olduğunu hesaba kattığımızda, ikisinin de kullandığı malzemenin Nişabur'daki yerli kültüre tanıklık ettiğini ileri sürmek gayet makul bir iddia olacaktır. Bu yerli kültürde, örnek niteliğindeki güzel ahlak ve içe dönük dindarlık değerlerinin yanı sıra, bu değerleri içeren kavram silsileleri hem Şîîler hem de Şîî olmayan çevrelerce müşterek bir noktaya teşkil etmiştir.

Bu tez tarihsel kaynaklarla tasdik edilmiştir. Nişabur'da bulunan ve [Hz.] Ali ile İmamların seçkin neslinden oluşan Şîî cemaat, 2./8. yüzyılda buraya sürülmüşlerdi. Konuyla ilgili malzeme Hâkim en-Nîsâbûrî'nin (öl. 405/1014) *Târihu Nîsâbûr* isimli eserinde (veya Sünnî ve Şîî “a'lâm” literatüründe dağınık

28 Massignon, Essay, 138 vd.; Massignon, “Die Ursprünge und die Bedeutung des Gnostizismus im Islam”, *Opera Minora I* (Paris: 1969), 499-513; Henry Corbin, En Islam Iranien IV [doğrusu III. kitap olmalıdır], “Shi'isme et Soufisme”; Paul Nwyia, “Le Tafsîr”; Nwyia, *Exégèse Coranique*; H. Halm, *Die Islamische Gnosis: Die Extreme Schia und die Alaviten* (Zürih-Müniç: 1982); Böwering, “The Major Sources” 51 vd.; F. S. Colby, “The Subtleties of the Ascension: al-Sulamî on the Mi'râj of the Prophet Muhammad”, *Studia Islamica* 94 (202), 167-193; Ayrıca, bilhassa [Hz.] Ali'den [Hz.] Hüseyin'e ve sekizinci imam Ali er-Rızâ'ya kadar (aşağıda gelecek) Şîî imamların sûffî silsilerindeki yerine de dikkat çekmek gerekir: J. S. Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: 1971), 262; Mustafa Kamil eş-Şeybî, *es-Sıla*, 467-471 (19. asır Şîî alimi el-Hâc Ma'sûm Ali'nin *Tarâiku'l-hakâik* kitabından alıntılar içerir). Bu referansların birçoğunu Prof. Amir Moezzi'ye borçluyum.

29 Bir sonraki dipnota bk.

halde bulunan iktibaslar ve bu eserin muhtelif özetlerinde) mevcuttur.³⁰ Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin eseri ve aynı zamanda Richard Frye'nin neşrinde yayınlanan tıpkıbasım metin başta olmak üzere³¹ daha sonra ona referansla kaleme alınan kitaplar, ilk dönem Nişabur'undaki ahlaki-mistik akımların her yönden incelemeye tabi tutulabilmesi adına hayati öneme sahiptir. Hâkim, Nişabur'un Hz. Peygamber'den sonraki dördüncü nesil sakinleri arasında Emîrû'l-mü'minîn Ali b. Musa b. Cafer b. Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn b. Ali b. Ebû Tâlib er-Rızâ Ebû'l-Hüseyn'i de sayar.³² Kısa özetlerde alıştığımız formun dışında, sekizinci imam hakkındaki malumat birkaç satır boyunca uzayıp gider. Buradaki pasaj İmam Rızâ'nın Nişabur'a 200/815-16 yılında geldiğini, 203/818-819'da Halife Me'mun (öl. 218/833) tarafından Merv'de mahkeme huzuruna çıkarıldığını ve daha sonra Tûs civarındaki Senâbâd'da şehit edildiğini anlatır. Akabinde İmam Rızâ'nın, kendi mezarını ziyaret eden kimselere vaat ettiği müjdeli habere dair bir sözü nakledilir.³³ *Tehzîbü'l-esrâr*'da sekizinci imam, tevazu ve güzel ahlak örneği olarak karşımıza çıkar. "Fî zikri hüsnü'l-huluk" babında Hargûşî isnad vermeden, siyahî görünümlü olan³⁴ Ali b. Musa'nın, [kendisini tanımayan biri tarafından] hamamcı sanıldığıını,

.....

- 30 Richard Frye, *The Histories of Nishapur*; Richard Bulliet'in Frye'nin el yazmalarından istifadeyle yapılmış olduğu etnografik çalışması, *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History* (Cambridge: Harvard University Press, 1972); Zeydî isyanını izleyen süreçte Şiîlerin Horasan'a girişleri hakkında, Andrew J. Newman, *The Formative Period of Twelver Shi'ism* (Curzon: 2000), 36; Büyük bir ihtimalle, Cafer-i Sâdik'ın öğretisi başta olmak üzere, Nişabur'da Şiî öğretiyi yayan kişi olan Ebû Nasr Mansûr b. Abdullah (hem Sülemî hem de Hargûşî kendisinden bahseder) hakkında daha fazla bilgi için bk. Böwering, "The Major Sources" 17 vd., 50-51; Ağâ Buzurg-i Tehrânî, *Tabakât-i a'lami's-Şî'a* (Beyrut: 1390/1971), 327 (Böwering, s. 47 71. dipnot); Ayrıca bk. bu çalışmada 35 numaralı dipnot.
- 31 Richard Frye'in *The Histories of Nishapur*'undaki *Kitab-i Ahvâl-i Nîşâbü'r* adındaki ilk eser, Behmen Kerîmî'nin *Telhisü Ahmed b. Muhammed el-Ma'rûf bi'l-Halife en-Nîsâbü'rî* ismiyle neşrettiği metnin aynıdır (Tahrân: 1337); Frye, "Introduction/The Texts", 10-13.
- 32 Frye, 12a = Kerîmî, 26.
- 33 İbn Kulevîhî el-Kummî (ö. 368), *Kâmilü'z-ziyârât* (Kum: Neşrû'l-fukahâ); 101. bâb, 506:
قال أبو الحسن الرضا عليه السلام : من زارني على بعد داري أتته يوم القيامة في ثلاث مواطن
krş. et-Tabersî, *A'lâmü'l-verâ bi a'lâmi'l-hüdâ* (Beyrut: 1985), 371:
قال الرضا عليه السلام : ألا فمن زارني في غربتي بطوس كان معي في درجتي يوم القيامة مغفوراً له
s. 374: ألا فمن زارني وهو يعرف ما أوجب الله تعلقه من حقي ، فأنا وابائي شفعاؤه يوم القيامة : 374.
- 34 İmamın annesi Nubyeli zenci bir köledir. Şiî imamları, Emevi Halifelerinin aksine tevazu ve insanîyet örneği olarak, siyahi köle kızlarla evlenmişlerdir. el-Harezmî, *Resâil*, 81 [Müellif kaynakçada da belirtmediği için hangi nüshayı kullandığı tespit edilememiştir]; krş. Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zehab*, haz. Ch. Pellat (Beyrut: 1979 [doğrusu 1973 olsa gerektir]), 4/42. Ali er-Rızâ'nın zühud temayülü ve ilk zâhidlerle olan ilişkisine dair ilginç veriler için bk. Şeybî, *es-Sıla*, 236 vd.

fakat yanlış düzeltmek yerine gerçekten hamamcıymış gibi iş gördüğünü anlatır.³⁵

Telhîsü Târihu Nîsâbur'da çokça ziyaret edilen türbe ve kabirlerin anlatıldığı bölümde, Emir Abdullah b. Tâhir'in (öl. 230/844) medfun olduğu kabristanda ehl-i beyte izâfe edilen hazirelerin mevcut olduğunu görüyoruz. Burada *ravza-i mukaddese* denen yerde, şehit "imam" (şüphesiz bu kelime burada en genel anlamıyla "önder" anlamındadır) Muhammed b. Câfer b. Hasan³⁶ b. Ali b. Ömer b. Hüseyin b. Ali b. Ebû Tâlib'in kabri yer almaktaydı. Bu kaynağa göre daha garip olansa, mezkûr zatın lakabının Ebû Câfer es-Sûfi olmasıdır.³⁷ Hargûşî *Tehzîb*'de Ebû Câfer en-Nîsâbûrî adında birine atıf yapar fakat bu kişinin, bahsi geçen Şîi imamla aynı kişi olduğuna dair elimizde bir kanıt yoktur.³⁸ Bu Muhammed b. Câfer'i (Kürkân lakaplıdır), Zeydiyye'nin bir şubesi olan

.....

35 Berlin nüshası 107b-108a = Bârûd neşri, 219; krş. Sülemî, *Kitâbü fütüvve*, 58:

سمعت الحسين بن نصر يقول : عن علي بن موسى الرضا رضي الله عنه يقول : سئل جعفر بن محمد الصادق رضي الله عنه " ما الفتوة ؟ " فقال الفتوة ليست بالفسق والفجور ولكن الفتوة طعام مقنوع ونائل مبدول وبشر مقبول وعفاف معروف وإذا مكفوف
İlginçtir ki fütüvvetin (=yiğitlik -chivalry, 44 numaralı dipnota bakınız) mahiyetine ilişkin bu rivâyet Sülemî'ye, 30 numaralı dipnotta ismi geçecek olan Mansûr b. Abdullah tarafından nakledilmiştir.

36 Metinde "el-Hüseyin" olarak geçer.

37 Frye, 68a = Kerîmî, 145:

مقبره امير عبد الله بن طاهر واولاد وعشيرته او امام الحديث محمد بن يحيى الذهلي وبسببى از سادات علويه در بالای اين مقبره در حظيره كه منسوب است بأهل البيت أسودهانان ودرين حظيره است روضه مقدسه سيد شهيد الإمام ابي جعفر الصوفي وهو محمد بن جعفر بن الحسين بن علي بن عمر بن امير المؤمنين ويعسوب المسلميين كرم الله وجهه وقبر سيد بزرگوار امام جعفر بن زياره

(ziyare bk. 45 numaralı dipnot.)

Beyhakî'nin eserinde, Şîi imamların "sûfi" lakabı almış olmaları dikkate değerdir: *Lübâbü'l-ensâb ve'l-ekâb ve'l-a'kâb*, haz. M. el-Recâi (Kum: 1410), 1/275-277. Söz gelimi, Ebû Câfer Muhammed b. el-Kâsım(!) b. Ali b. Ömer'in ismi 275. sayfada geçer. Fakat bu şahıs ve Câfer b. Ali b. el-Hasan b. Ali b. Ömer arasında bir isim karışıklığı olduğu görülmüyor, zira ikinci isim Beyhakî'ye göre, Emîr Abdullah'ın Nişabur'daki kabristanında medfundur. Bk. Beyhakî, *Lübâbü'l-ensâb*, 277, 458. Andrew Newman'ın yorumu önemlidir (*The Formative Period*, 9): Newman, Cârûdiyye ve Zeydiyye (bu grup hakkında 39 numaralı dipnota bk.) mensuplarının çoğunun yün imalatçıları olduklarını belirtir. Sûfi lakabının arkasında bu sebep yatıyor olabilir mi? Nişabur'un tekstil üretimindeki ünü hakkında bk. Bosworth, *The Ghaznavids* (Edinburgh: 1963), 151-152; krş. Isfahânî, *Mekâtîlü't-tâlibiyyîn* (Kahire: 1949), 538 (Muhammed b. Câfer b. Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebû Tâlib hakkındaki bölüm):

حدثني أحمد بن محمد بن سعيد قال أخبرنا يحيى بن الحسن قال : سمعت مؤملاً يقول : رأيت محمد بن جعفر يخرج إلى الصلاة بمكة في سنة ؟؟ مائتي رجل من الجارودية وعليهم ثياب الصوف وسيماء الخير ظاهر

43 numaralı dipnottaki bilgiyle karşılaştırmız.

38 Hargûşî, *Tehzîb*, 27.

Cârûdiyye³⁹ müntesibi olarak tanımlamak mümkündür. Bu şahıs 199/814-815 senesinde Mekke'de, Me'mun'a karşı isyan başlatıp daha sonra yine Me'mun tarafından yakalanarak Horasan'a gönderilmiştir. Ebû Câfer, muhtemelen lakabı ed-Dîbâce olan Câfer b. Hasan en-Nâsır'ın oğludur. Şeybî,⁴⁰ el-Fâsî'nin *Şifâü'l-ğarâm bi-ahbâri'l-beti'l-harâm* isimli eserine atıfla, ed-Dîbâc lakaplı Muhammed b. Câfer es-Sâdık'ın (metinde tam olarak böyle geçer)⁴¹ Mekke'de, Cârûdiyye'den iki yüz kişilik bir cemaatle birlikte namaz kıldığını nakleder: "Bunlar yün giyerlerdi ve yüzlerinden iyilik ve hayır okunurdu" (kanaatimce burası önemlidir –Sara Sviri).⁴²

Telhîs'e göre Hz. Ali ahfadından, Nişabur'daki Telâcerd mezarlığında medfun bulunan diğer bir isim Muhammed b. Muhammed b. Zeyd b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebû Tâlib'dir. Aynı kişi "Hâce Kutbüddîn'in nakline göre Nişabur şehrinde medfun olan büyük zâtlar" başlıklı daha sonraki bir bölümde de geçmektedir.⁴³ Burada, zâtın Ebû Sahteveyh namı bir fütüvvet ehli (civanmerd)⁴⁴

.....

39 Cârûdiyye mezhebi için, Mes'ûdî, *Mürücü'z-zeheb*, 4/45; Cârûdiyye [Hz.] Ali'nin, [Hz.] Peygamber'in halifeliliğine en layık kişi olduğunu iddia eden tek Zeydiyye şubesidir. H. Halm, *Shiism* (Edinburg: University Press), 206.

40 Şeybî, *es-Sıla*, 189; krş. Andrew J. Newman, *The Formative Period*, 36, burada Muhammed b. Câfer b. Hasan, 252/866-67'de Rey şehrinde Tâhirîlere karşı ayaklanan bir Zeydî olarak görülür. Ayrıca bk. eş-Şeyh el-Müfid, *el-İrşâd*, çev. Howard, (1981), 432-434. Ebû Câfer b. Muhammed, Câfer b. Hasan en-Nâsır'ın oğlu olmalıdır ve bu zatın lakabı ed-Dîbâce'dir. Ebû Bekir Beyhakî, *Lübâbü'l-ensâb*, 66. Muhammed b. Câfer ismindeki bu şahıslardan hangisinin lakabının ed-Dîbâce olduğu konusunda bir karışıklık var gibi gözüküyor: Nevbahtî'ye göre, *Firaku'-ş-ş'â* (Necf: 1959), 97-98, bu lakab aynı zamanda altıncı imam Câfer b. Muhammed'in [Câfer-i Sâdık] oğluna aittir. Beyhakî de Muhammed ed-Dîbâc'ın, Câfer-i Sâdık'ın oğullarından biri olduğunu söyler: Beyhakî, *Lübâb*, 28, 68 (birçok yerde).

41 Bir önceki dipnota bakınız.

42 Şeybî, *es-Sıla*, 189:

وكان الأئمة الزيدون - كزيد - مجموعة من الزهاد المتقشفين ، بل كان منهم من يلقب بالصوفي كمحمد بن يحيى بن عبد الله بن محمد بن عمر بن علي بن أبي طالب الذي قتله الرشيد محبوساً (مقاتل الطالبين، ٤٠٨) وكان محمد بن جعفر الصادق الملقب بالدنياج يخرج إلى الصلاة بمكة > في سنة ٢٠٠ (٨١٥-١٦) < بمئتي رجل من الجاردية وعليهم ثياب الصوف وسيما الخير ظاهر (نفس المصدر، ٥٤٠، إلى آخره، الفاسي، شفاء الغرام بأخبار البيت الحرام، ١٨٥٩، ٢ : ١٨٩) وكان تاجر زيدي آخر يوصف بالصوفي (و هو محمد بن القاسم .. لأنه كان يدمن لبس الثياب من الصوف الأبيض (مروج الذهب، ١٠ : ٢٠٤١)

Bk. *Mürücü'z-zeheb*, 4/ 2799-2800 paragraflar. Muhammed b. Kâsım gerçekten Kûfe'de katı zühhd pratikleri ve dindarlığıyla tanımlanmıştır; fakat yün giydiğini gösteren bir delil mevcut değildir.

43 Kerîmî, 151.

44 Farsça bir kelime olan civanmerd (yiğit genç), Arapça "fetâ" ile ifade edilir ve fütüvvet ve civanmertliğe atfedilen ahlâkî değerlerle ilişkilidir. Fütüvvet mefhumu için bk. L. Massignon, "La 'Futuwwa' ou 'Pacte d'honneur Artisanal' Entre Les Travailleurs Musulmans au Moyen Age, *Opera Minora* I: 396-421; Henry Corbin, "La Chevalerie Spirituelle, *En Islam Iranien*, IV: 390 vd (Bu kaynağı Prof. Amir-Moezzi'ye borçluyum); Muhammad Ja'far Mahjub, "Chivalry and Early Persian Sufism",

olup geçmiş yıllarda şehit edildiği; ayrıca türbesinin, duaların kabul edildiği mübarek bir mekân olduğu söylenmektedir. *Telhîs*'te Muhammed b. Abdullah ve Ziyâre veya Ziyâde (belki de Zübâre olmalıdır)⁴⁵ lakaplı büyük oğlu Muhammed b. Muhammed'in de isimleri zikredilmiştir. Bu sonuncusu Horasan seyyidlerinin nakîbi (nakîb-i sâdât-i Horasan) addedilir. "Bu iki büyük zat ve onların ahfâdı "Seyyidler Mezarlığı" olarak bilinen Abdullah b. Tâhir mezarlığında medfundurlar."⁴⁶

Nişabur'daki Şîî imamlarla alâkalı bu rivâyetler düşündürücüdür. Sülemî ve Hargûşî'nin risâleleri ve Nişabur tarihlerinden elde edilen malumat üzerine düşünürken, şu hususları da göz önüne almak gerekir: a) Hicrî 2./8. asırda Nişabur'a sürülen ehl-i beyt ahfâdı arasında, Nişabur'a yerleşip halk arasında itibar görenler mevcuttur. b) Bu seçkin Nişabur sakinlerinden bazılarının kendi dindarlıklarını ve zühd pratiklerini Nişabur'a taşımış olmaları ihtimal dâhilindedir. Cârûdiyye ve Ca'fer b. Hasan ed-Dîbâce, sûfî lakabını almış oldukları için önemlidir. c) Hargûşî, tıpkı kendisinden daha fazla tanınan çağdaşı Sülemî gibi, eserinde ehl-i beyte atfedilen pek çok rivâyet aktarmıştır. d) Nişaburlu melâmîlerle eşleştirilen ve yüksek ahlak prensiplerine sahip fütüvvet akımı, aynı şekilde Şîîlik ile Hz. Ali ve diğer imamları fetâ olarak gören ideal imajla irtibat halinde olmuştur.⁴⁷ Bu maddeler üzerine kafa yormak bizi şu sonuca götürecektir: Nişabur'da inanç ve doktrin hariç, ahlak, tefsir, ibadet ve mânevî seyir hususlarında müşterek bir sûfî-şîî geleneği oluşmuştur.

Ulaştığım sonuçları özetlemek gerekirse: Nişabur'daki ilk tasavvuf hareketinin kaynakları, karmaşıklığı ve gelişimi ve buradaki zâhid/sûfîlerin, Şîî ahlak anlayışı, davranış kuralları ve terminolojisini benimsemeleri üzerine çalışmak için *Tehzîb*, Sülemî'nin çalışmaları kadar önemli bir kaynaktır.

.....

Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi, haz. L. Lewishon (Londra-New York: 1993), 549-581; Şeybî, *es-Sıla*, 515-553. Bu çalışmaların hepsi, Şîî gelenekle fütüvvet ideali arasındaki bağlantıyı gün yüzüne çıkarmaktadır. Krş. Meier, "Khurāsān", 217; Sviri, "Hakīm Tirmidhī", 602-604 ve bu makalenin bibliyografyası; ayrıca bk. 36 numaralı dipnot.

45 Ebû Bekr el-Beyhakî'nin *Lübâbü'l-ensâb*'ına göre *Âl-i Zübâre* Nişabur'un nakîbleri idi. Bk. *Lübâb*, 2/492-523.

46 این دو شریف بزرگ و اولاد و احفاد ایشان، رضی الله عنهم، در مقبره عبد اللہ طاهراند و آن را گورستان ساداتگفتندی Kerîmî, 149 (= 70).

47 Şeybî, 521 vd., özellikle 525-527 arası; Sülemî, *Kitâbü'l-Fütüvve*, 8-10. Burada şu husus dikkate değerdir: Sülemî Hz. Ali'yi, Hz. Peygamber'in halifesi olarak göstermek suretiyle, fütüvvet erkânının Hz. Peygamber tarafından Hz. Ali'ye aktarıldığını ifade etmiştir.

Kanaatimce bu eserler –metin ve isnatlarıyla birlikte- ilgili kronikler ve menâ-kıbnâmeler eşliğinde okunmalıdır. Nişaburlu bu iki sûfî müellif –ve daha sonra Kuşeyrî- hakkındaki bakış açımızı tekrar gözden geçirmemiz gerektiğine inanıyorum: Nişabur gelenek ve görenekleriyle sınırlı bir perspektife sahip olsalar da bu müellifler, kapsamlı ve bütüncül bir tasavvuf anlayışına kapı aralayan bir safhayı temsil etmiş ve bu anlayışı geliştiren de yine aynı kişiler olmuştur.⁴⁸

a. Abdullah b. Münâzil ve Nişabur Melâmîliği

Sülemî'nin *Tabakâtu's-sûfiyye*'sine göre Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed İbn Münâzil, Ebû Sâlih Hamdûn el-Kassâr'ın (öl. 271/884) müridi ve Nişabur'un önde gelen pîrlerinden biridir. Bilhassa Ebû Ali es-Sekaffî (öl. 328/939-940) tarafından takdir edilmiş ve kendisine saygı gösterilmiştir. İbn Münâzil 331/942-943 yılında Nişabur'da vefat etmiştir.⁴⁹ Hadis alanında eğitim görmüştür (Sülemî, kendi babasının İbn Münâzil'den aktardığı bir hadisten bahseder).⁵⁰ Sülemî'nin babasının verdiği bilgiye göre, İbn Münâzil'in üstadı Ebû Ali es-Sekaffî 328/939-940 senesinde vefat etmiştir.⁵¹ Sülemî Ebû Ali'nin, hem Hamdûn el-Kassâr hem de Ebû Hafs ile görüştüğünü (لقي)⁵² söyler ki rivâyete göre bu iki şeyh Nişabur'da melâmet öğretisini yayan zât-lardır. Ebû Ali daha sonra diğer dini ilimleri (ulûmu'ş-şerîa) tahsil etmiş ve

.....

48 Sviri'nin inceleme yazısına bk. "Principles of Sufism", 273-275; Ayrıca bk. E bölümü.

49 Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, nşr. Pedersen (Leiden: Brill, 1960), 376; Halîfe en-Nîsâbü'rî, *Telhis*, 66-67=Frye, 31a-32b; Feridüddin el-Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, nşr. R. A. Nicholson (Londra-Leiden, 1907), 2/107-109.

50 Sülemî'nin babasının İbn Münâzil ile olan ilişkisi hakkında 82 numaralı dipnota bakınız.

51 Sülemî, *Tabakât*, 370; Ölüm tarihi *Telhisü Tarihu Nîsâbü'rî*'de tasdik edilmiştir. Ebû Ali es-Sekaffî hakkındaki malumat Hakîm en-Nîsâbü'rî'ye, Ebû Ali'nin torunu Ebû Abdullah b. Muhammed es-Sekaffî tarafından nakledilmiştir. Hakîm'in verdiği bilgiye göre Ebû Ali, 244 yılında Kûhistan'da dünyaya gelmiş ve 328'de Nişabur'da vefat etmiştir. Burada Kız Mahallesi kabristanında medfundur. Hakîm kendisinden şu ibarelerle bahseder:

الإمام المقتدى به في الفقه والكلام والوعظ والورع والعقل والدين [Fıkıh, kelâm, vaaz, takva, akıl ve din hususlarında kendisine uyulan bir imamdır.]

Daha sonraki kısımlarda Ebû Ali, Nişabur'da medfun bulunan "طبقات مشايخ" arasında zikredilir: Ebû Hafs el-Haddâd, Ebû Osman el-Hîrî, Hamdûn el-Kassâr ve diğerleri; bk. 149-150.

52 لقي kelimesi muhtemelen İbn Münâzil'in, bu isimlerin çağdaşı olup onlarla bizzat görüştüğüne delalet eder. Fakat bu, onların müridi olduğu anlamına gelmez. İntisap anlamında kullanılan sözcük genelde *sahibedir*. Krş. Kuşeyrî, *er-Risâle fi ilmi't-tasavvuf* (Kahire), 26 (Sahibe kelimesinin geçtiği yer).

bu ilimlerde tasavvuf (ilmü's-sûfiyye)⁵³ ehli bir imam haline gelmiştir. Nefsin ayıpları ve fiillerin afetlerine⁵⁴ dair söylemleriyle temayüz etmiştir (*kâne ahsene'l-meşâyah kelâmen fi uyûbi'n-nefs ve âfâti'l-a'mâl*). Bu durum İbn Münâzil tarafından kendisine iki taraflı bir tenkid yöneltmesine sebep olmuştur. İbn Münâzil der ki: "Ebû Ali halka değil kendi nefsinde (nefsini aşığılama amacıyla) konuşmalıydı. Kendi sözlerinin bereketine nail olamamasının sebebi işte budur."⁵⁵ Bu eleştiri, Sülemî'nin *Risâletü'l-melâmetiyye*'sinde geçen yirmi bir melâmet ilkesiyle de uyumludur: "Melâmîlerin ilkelerinden biri, ilmî konularda konuşup bunu izhar etmekten kaçınmalarıdır."⁵⁶ Aynı zamanda İbn Münâzil'in sükût taraftarı olmasıyla da ilişkili olan bu durum Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin, eserin genelinde takip ettiği usûlün aksine, detaylarıyla verdiği bir anekdotta anlatılmıştır. Nişabur'daki melâmîlerden biri olan Ebû Abdullah el-Mülkabâdî'nin naklettiği hikâyede üç Nişaburlu -râvî [Ebû Abdullah], Ebû Ali es-Sekafî ve İbn Münâzil- birlikte bir hac yolculuğuna çıkarlar. Bağdat'a ulaştıklarında el-Mülkabâdî ve Ebû Ali, şehrin meşhur sûfisi Ebû'l-Kâsım el-Cüneyd'i (öl. 297/909) ziyaret etmeyi arzu ederler. İbn Münâzil ise bu teklifi reddeder ve bulunduğu yerde kalır. Sonraki gün, ikisinin ziyaretten edindikleri muhteşem izlenimlere ve Cüneyd'in kendilerini açıkça tekrar davet etmesine rağmen, İbn Münâzil gitmeyi kabul etmez. Ebû Ali ve Mülkabâdî ısrar ederek İbn Münâzil'den bir açıklama isterler. Cevap şöyledir:

Güzel söz artık yiyecek gibidir: Kişinin ağzına girer ve fazlalık dışarı atılır. Tasavvufî bilgi (ilmü'l-marife) de böyledir. Allah en iyisini (en mükemmel bilgiyi), seçtiği bir kulunun içine (derûnuna) ilkâ eder. Kulun bu marifetten diline dökülen, [lütfedilmiş bilginin] en kötü (parçasıdır). Onunla görüşme şansından vazgeçmek, [bu lütfun] en iyisi Cüneyd'de kalırken benim artıklarla aldanmamdan çok daha iyidir.⁵⁷

.....

53 Krş. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 26; Burada Ebû Ali es-Sekafî, Nişabur'da tasavvufu yayan kişi olarak tanıtılır: "وہ ظہر التصوف بنیسابور"; Nişabur şeyhlerine dair ilgi çekici bir müzakere için bk. Fritz Meier, "Khurāsān", 189-219.

54 Tartışmalı bir anlayış olan "ameller ve amelleri terk etme" için bk. Sviri'nin değerlendirme yazısı: von Schlegell, "Principles of Sufism", 278 vd.

55 Sülemî, *Tabakât*, 378: "كان الواجب على أبي الثقفى أن يتكلم لنفسه لا للخلق لذلك ليس يصل إليه بركات كلامه". Krş. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 97 (Bâbü's-sıdk), Bu bölümde Ebû Ali ve İbn Münâzil arasındaki ihtilaf üzerine aydınlatıcı bir anekdot anlatılır ki Kuşeyrî'ye, kendi şeyhi ed-Dekkâk tarafından rivâyet edilmiştir.

56 Afifi, 112: "ومن أصولهم ترك الكلام في العلم والمباهاة به"

57 "إن كان أمر أبي القاسم على ما وصفتموه فما مثل ما تسمعه منه إلا مثل الطعام الطيب يتناوله الرجل ثم يخرج فضله على ما ترون وكذلك علم المعرفة إنما يلقي الحق إلى من شاء من خلقه له طيبة ثم لا يخرج بلسانه ولا ينطقه الحق إلا باراداه فلأن أكون منحوس الخطة بالكليه من أبي القاسم أحب إلي من أن أكون مغبوناً أخذ منه أردى ما ألقى ويبقى طيبه عنده"

İbn Münâzil'in açık sözlü beyanından dolayı hayrete düşen iki arkadaş Cüneyd'e döndüklerinde, Cüneyd onlara İbn Münâzil'i [n neden gelmediğini] sorar. İbn Münâzil'in sözlerini aktardıklarında Ebü'l-Kâsım ağlamaya başlar, neredeyse kendini kaybedecek gibi olur ve onlar yanından ayrılana dek sessizliğe bürünür.⁵⁸

Bu hikâye, şeyhi Hamdûn el-Kassâr'ın izinde yürüdüğünde şüphe bulunmayan İbn Münâzil'in, ömrünü adadığı içe dönük, katı zühd anlayışını ortaya koymaya imkân tanımaktadır. Tam adı İbn Umâre Ebû Salih Hamdûn b. Ahmed olan Hamdûn el-Kassâr hakkında Sülemî, *Tabakât*'ta şu bilgileri verir: O, Nişabur'daki melâmet ehlinin önderidir. Kendisine mahsus metodu müridlerinden İbn Münâzil⁵⁹ kadar benimseyen olmamıştır. Hamdûn 271/884-885 yılında Nişabur'da vefat etmiş ve burada Hîre mezarlığına defnedilmiştir.⁶⁰

Bu kaynaklar ve anekdotlar sayesinde, bahsi geçen Nişaburlu şahısları birbirine bağlayan iletişim ağı ve bu ağın çetrefilli mahiyetine dair ön bilgiler elde ediyoruz.

Şimdi, Abdullah b. Münâzil'in kimliği etrafında dönen karmaşık probleme ulaşmış bulunuyoruz. Çözüm 9.-10. yüzyıl Nişabur'unun viran hale gelmiş mezarlıkları, mahalle ve sokaklarına gömülmüş vaziyettedir; ancak bunlardan toplanan verilerle iş daha muğlak ve karışık bir hale gelmektedir. *Târîh-i Nîsâbûr*, Hâce Kutbüddin'e referansla,⁶¹ "Nişabur'a defnedilmiş büyük şeyhlerin isim" listesine yer verir (s. 151-153). Abdullah b. Tâhir⁶² kabristanında yatan bu isimler arasında Hamdûn el-Kassâr, Ebû Ali es-Sekafi ve Abdullah b. Mübârek'e (!) rastlarız (s. 153). Fakat birkaç sayfa öncesinde Nişabur'da, mezarları [halk tarafından çokça] ziyaret edilen yerlere dönüşen mübarek insanlar hakkındaki bölümde, aynı kaynak şu isimleri verir: Hamdûn el-Kassâr, Ebû Ali es-Sekafi, Abdullah b. Münâzil ve Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Bûşencî (öl. 348/959) (s. 145). Burada açıkça bir imla hatasıyla karşı karşıyayız: منازل ve مبارك kelimeleri arasındaki benzerlik bu karışıklığa sebep olmuştur ve okuyuş kesinlikle Abdullah b. Münâzil olarak düzeltilmelidir. Bununla birlik-

58 Frye, 32 = Kerîmî, 67.

59 Krş. Kuşeyrî, *er-Risâle*. Kuşeyrî İbn Münâzil'i, Melâmî şeyhi [imamı] olarak tanımlar.

60 Nişabur'un Hîre mahallesi için bk. Sviri, "Hakim Tirmidhi", 585, 5 numaralı dipnot ve burada zikredilen kaynaklar; Ayrıca bk. Bosworth, *The Ghaznavids*, 166.

61 Bu zâtın kimliğini tespit edemedim.

62 Tâhirî hanedanına adını veren kişi.

te aynı isme sahip olmaları şekilsel benzerliğe eklenince, en dikkatli kişinin bile kaçamadığı kalıcı bir hataya sebebiyet vermiştir. Abdullah b. Mübârek (öl. 181/797) meşhur bir zâhiddir; bütün tabakât yazarlarının övgüyle söz ettiği⁶³ ilk zâhidlerden biridir. Merv-i Rûd'da dünyaya gelmiş ve 181/797-798 yılında [Halife Harun] er-Reşîd'in (öl. 193/809) saltanatı döneminde, Fırat kıyısındaki Hît köyünde vefat etmiştir. *Hilyetü'l-Evliyâ* gibi klasik menâkıbnâmeler onu, ilim uğruna pek çok yere seyahat etmiş bir Allah dostu ve hadis, fıkıh ve ahlak alanlarında örnek teşkil eden bir otorite olarak tanıtır. Tasavvufî eserler, kendisine ait sıhhati şüphe götürmeyen çok sayıda söz rivâyet ederler. Öyleyse büyük şahsiyetler ve mistiklerle alâkalı metinlerde, isim benzerliği görüldüğünde bu kişiyi de sahiplenmesinden daha doğal ne olabilir? Bu tür karışıklıkların yaşandığı örneklerin sayısı muhtemelen oldukça fazladır. Ben şu kadarıyla iktifa ediyorum: Hargûşî'nin *Tehzîb*'inde, Melâmîtiyye Bâbı'nda, hiç kuşkusuz İbn Münâzil'e ait olması gereken iki söz (hem Berlin nüshası hem de Bârûd neşrinde görüldüğü üzere) İbn Mübârek'e atfedilmiştir:

وحكى عن عبدالله بن المبارك أنه قال : أصل الملامتي أنه لا يظهر خيراً ولا يضمراً⁶⁴

“Melâmînin en önemli düsturu hayrı göstermeyip şerri gizlememektir.”
Yine:

وقيل لعبدالله بن المبارك : هل تكون للملامتي دعوى ؟ قال : وهل يكون له شيء يدعيه؟⁶⁵

Abdullah b. el-Mübârek' soruldu: “Melâmînin herhangi bir iddiası olur mu?” Şöyle cevap verdi: “Onun iddia edecek bir şeyi var mı ki?”

Melâmetten bahsetmesi, bu sözlerin Abdullah b. Münâzil'e ait olması gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır.⁶⁶ Nişabur'daki ilk melâmî temayüle

.....

63 Kendisinden bahseden yazarların listesi uzundur; kaynaklar için bk. Sezgin, GAS, I, 95 ve daha fazlası da [eserin] fihristinde mevcuttur.

64 Bârûd neşri, 39 = Berlin nüshası 12a.

65 Bârûd neşri, 40 = Berlin nüshası, 12b.

66 Pürcevâdî daha ihtiyatlıdır ve 2. yüzyılda yaşayan İbn Mübârek'i ilk melâmî addeder. Bk. “Menba-i Kohen”, 12. O ayrıca, şayet “melâmî” metinlerde ismi geçen İbn Mübârek, 2./8. yüzyıl zâhidlerinden biri olan İbn Mübârek'le aynı kişi değilse, Nişabur'da, Hamdûn'un halkasında aynı ismi taşıyan başka birinin bulunma ihtimalini öne sürer. Pürcevâdî, Abdullah b. el-Mübârek isminde altı kişinin mevcut olduğu tahmini için Ziriklî'den delil getirir (Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/115 – İbnü'l-Cevzî'nin *el-Müdhiş*'ini kaynak göstererek): Merv-i Rûd, Horasan, Buhara, Cevher ve son olarak Bağdat. Pürcevâdî, “Menba-i Kohen”, 38-39. Ben, iki isim arasında kalıcı bir isim karışıklığı olduğu şeklinde, daha basit bir çözümü tercih ediyorum. Bu çözüm aynı zamanda daha zor olanı tercih etmektir [lectio difficilior]. Ayrıca benim öne sürdüğüm, aynı sözün bazen Abdullah b.

ilişkin bilgilerimiz bir dizi kaynağa dayanmaktadır.⁶⁷ Bunların başında Sülemî'nin çalışmaları gelir. Sülemî'nin *Risâletü'l-Melâmetiyye*'sinde⁶⁸, iki Abdulah'a yapılan üç atıf bulunur. 90. sayfadaki metin şöyledir: ... قال عبدالله بن المبارك حين سئل عن الملامة

Dipnotta Afîfi bu sözün, عبدالله بن المنازل قال şeklinde geçtiği başka bir varyantı daha olduğundan bahseder. Söylediğine göre bu rivâyet, Ahmed b. Muhammed el-Ferrâ (öl. 370/980) tarafından nakledilmiştir. Afîfi şöyle devam eder: وهذا هو الصحيح ، لا ابن المبارك الصوفي المتوفى سنة ١٨١

Fakat burada el-Ferrâ'nın rivâyet ettiği varyanta herhangi bir atıfta bulunmaz. Esasında biz Fâvî'nin 1985 tarihli neşrinde⁶⁹ şu varyantı görebiliriz: وسمعت احمد بن محمد الفراء يقول : قال عبدالله بن منازل حين سئل عن الملامة فقال⁷⁰

Afîfi neşrinde (s. 110) İbnü'l-Ferrâ tarafından rivâyet edilen başka bir söze daha rastlarız:

سمعت عبد الله بن منازل يقول وقد سئل هل يكون للملامي دعوى

Burada Afîfi dipnotta bize şu bilgiyi verir: "Kaynakta عبدالله بن المبارك olarak geçmekteyse de bu, hatalı bir okuyuştur (في الأصل عبد الله بن المبارك وهو خطأ)" Bununla beraber Afîfi, neşrin bir yerinde isim değişikliği yapmayı tercih ettiği halde, neden diğerini değiştirmeden bıraktığını açıklamamaktadır. Fâvî'nin neşrinde ise (s. 152) bu söz tamamen göz ardı edilmiştir.⁷¹

.....

Mübârek'e, bazen de Abdullah b. Münâzil'e atfedildiği örnekler ve daha pek çokları [bu husustaki] tezimi güçlendirmektedir. Söz gelimi bk. Sülemî, *Âdâbü's-suhbe*, nşr. M. J. Kister, 28, 33 ve 56 numaralı dipnotlar (Gazzâlî'ye atıfla, *İhyâu 'ulûmü'd-dîn*, 2/156).

67 Detaylar için bk. Sviri, "Hakîm Tirmidhi", 587-592.

68 Nşr. Afîfi, *el-Melâmetiyye ve's-sûfiyye ve ehlü'l-fütüvve* (Kahire: 1945). Afîfi bu neşri iki yazma üzerinden gerçekleştirmiştir: Berlin 3388 ve Kahire Dâru'l-kütübi'l-Misriyye, Tasavvuf, 178. Giriş yazısına bk., 83.

69 Abdülfetâh el-Fâvî, *Usûlü'l-melâmetiyye ve galatâtu's-sûfiyye* (Kahire, 1405/1985); 102. sayfadaki giriş yazısında Fâvî, Sülemî'nin *Risâlesi*'nin mevcut yazmalarının bir listesini verir. Fâvî kendi neşrini, Dâru'l-kütübi'l-Misriyye 238 (Tasavvuf Teymûr) ve Kahire 178 yazmalarını temel alarak yayınlamış görünmektedir. Notlarında Fâvî ağırlıklı olarak, ele aldığı temaları ayrıntılı şekilde analiz etmeyle meşgul olmuştur. Bunlar arasında farklı veya tartışmalı okumalara dair hiçbir ize rastlayamadım.

70 144. sayfa. Afîfi'nin çalışmasıyla mukayese ederek okunduğunda [bu neşirden] beklenildiği üzere, farklı okuma tarzına dair dipnotta herhangi bir ima mevcut değildir.

71 İki neşir arasında mukayese yapmak, metin ve yazı odaklı pek çok mesele doğurmaktadır. Bu mühim metnin titiz bir tenkitli neşrine mutlaka ihtiyaç duyulmaktadır.

Başka bir örnek kesb, kişinin maişeti için para kazanması veya daha doğrusu, bundaki zilleti tatma erdemine sahip olmasıyla alâkalıdır. Sülemî'nin *Tabakât*'ında⁷² şu söz Abdullah b. Münâzil'e atfedilir: لا خير في من لا يذوق ذل المكاسب . Serrâc'ın *Kitâbü'l-Lüma*'ında ise aynı söz Abdullah b. el-Mübârek'e isnad edilmiştir.⁷³ Hargûşî'nin de İbn Münâzil'e atfettiği⁷⁴ bu söz müridleri, Allah'a dingin bir güven demek olan tevekküle sarılmak yerine, rızık için kazanç elde etmeye teşvik eden melâmî tutumu yansıtır.⁷⁵ Kesbe yönelik tavırlar Bağdat ve Nişabur mektepleri arasındaki buluşma noktalarından birini temsil eder. Şöyle ki Hargûşî *Tehzîbü'l-Esrâr*'da باب في الكسب وذكر الاختلافات فيه بين أهل العراق وأهل خراسان اختلّفوا في تفضيل الكسب [Kesb bahsi ve Irak ve Horasan sûfîlerinin bu konudaki ihtilafları]⁷⁶ başlıklı bir bölüm açmıştır. Bu bâb şöyle başlar: Kesbin fazileti konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Horasanlılar kesbin daha üstün olduğunu düşünürken, Irak ehli terk-i kesbi savunmuştur.⁷⁷ İlerleyen satırlarda İbn Münâzil'in bir sözü nakledilir: اعلم أن مكاسبك لا تمنعك من التفويض في التوكل، إذ لم تضع⁷⁸ هذين [Bil ki şu iki şeye dikkat ettiğin sürece, para kazanmak tevekkül haline zarar vermez: Niyet ve ihlas.] *Kitâbü'l-Lüma*'da bu söz İbn Mübârek'e atfolunmuştur.⁷⁹ İbn Münâzil melâmî anlayışa, özellikle de şeyhi Hamdûn el-Kassâr'ın öğretilerine mahsus bir bakış açısını yansıtmaktadır. Bu bakış açısına göre, mânevî yolculuğu süresince mürid daima iç murakabesini devam ettirmekle birlikte, zâhirî görünüm açısından normal ölçülere bağlı kalmalıdır. Sülemî *Risâletü'l-Melâmetiyye*'sinde bunu açıkça ortaya koymuştur: [Melâmî... وأحب [مشايخ الملامتية] لأصحابهم ملازمة الأسواق بالأبدان والفرار منها بالقلوب şeyhler müridlerinin, kalpleriyle uzak durdukları halde zâhiren çarşıda bulunmalarını hoş görmüşlerdir.]⁸⁰ *Tabakâtu's-Sûfiyye*'de Sülemî, müridi Abdul-

72 Pedersen neşri, 377.

73 *Kitâbü'l-Lüma*°, 196: وحكي عن عبد الله بن المبارك (!) أنه يقول لا خير في من لا يذوق ذل المكاسب

74 *Berlin nüshası*, 153b, II. 1-2.

75 Hamdûn el-Kassâr'ın, müridlerinden birine verdiği şu nasihat dikkate şayandı: "Abdullah el-Haccâm olarak bilinmen, ârif veya zâhid Abdullah olarak bilinmenden daha iyidir." Sülemî, *Risâletü'l-melâmetiyye*, haz. Afifi, 94 (Ayrıca bk. Sviri, "Hakîm Tirmidhi", 603-604.)

76 *Bârûd neşri*, 298-306 = *Berlin nüshası*, 153a-156b.

77 Krş. *Tehzib*, 155b, II. 12-14: وأما أهل العراق فإنهم قالوا إن الأفضل أن يؤثر التوكل على الكسب فيترك الكسب ويتوكل على

الله عز وجل ويختار الإستيطان في المساجد التي هي بيوت الله عز وجل

78 *Bârûd* bu ifadeyi تصنع şeklinde tespit etmiştir.

79 Serrâc, *Kitâbü'l-Lüma*°, 196: وكان عبد الله بن المبارك يقول : مكاسبك لا تمنعك عن التفويض والتوكل إذا لم تضعيهما في كسبك

80 Sülemî, *Risâletü'l-Melâmetiyye*, haz. Afifi, 101.

lah b. Münâzil tarafından rivâyet edilen Hamdûn'a ait bir söz aktarmıştır: "Kişinin kazancı terk etmesi onu dilencilığe sevk eder" (قعود المرء عن الكسب إلحاف). *Tezhîb*'de Hargûşî aynı öğretiyi şu ifadelerle zikreder: وحكى عبد الله بن منازل عن أستاذه أبي صالح قال : إن جولسوننا هذا، يعني عن الكسب، إلحاف بالمسألة. Bildiğimiz kadarıyla Ebû Sâlih, Hamdûn el-⁸¹ Kassâr'ın künyesidir. Neticede kendilerine mahsus edebi geleneğin rağmına Nişaburlu müellifler de, dikkatsiz ve emin olmayan muharrirlerin imlâ hatalarına maruz kalmışlardır (bk. s. 465). Bu hata İbn Münâzil'in Hamdûn ve öğretileriyle arasındaki hususi ilişkiye de yansımıştır. Öte taraftan *Kitâbü'l-Lüma*'da -ki yazarı daha çok Bağdat tasavvuf çevreleriyle ilgili olan Ebû Nasr es-Serrâc'tır- Münâzil ve Mübârek kelimele-
rinin yer değiştirmesi daha yaygındır. Dolayısıyla bu karışıklığın bizzat Serrâc'la başlamış olması ihtimal dâhilindedir.

Sonuç olarak inanıyorum ki İbn Münâzil'in kimliğini ortaya çıkarma, onu İbn Mübârek'ten ayırt etmeye ve onun Nişabur şeyhleriyle olan ilişkilerini tespit etmeye yönelik çabamız, yalnızca yaygın bir imla hatasını düzeltmekle neticelenmeyecek; aynı zamanda 9.-10. yüzyılda Nişabur tasavvuf anlayışını ortaya koyacak olan hususiyetleri ve ilişkiler ağını açığa çıkaracaktır. Yine bu izahat, Nişabur ve Bağdat sûfilere arasındaki alışveriş ve dostane ilişkileri, ayrıca İslam tasavvufunun teşekkül döneminde tasavvuf ehli arasında yaşanan etkileşimleri daha iyi kavramamız açısından da ehemmiyet taşımaktadır.

2. İbn Münâzil ve [Ebû Bekir] eş-Şiblî

Bu konuyla alâkalı araştırmalarım, *Tehzîbü'l-Esrâr*'da tesadüf ettiğim epey uzun bir anekdotla sonuçlandı. Burada, Bağdat tasavvuf mektebinden meşhur sûfi Ebû Bekir eş-Şiblî (öl. 334/946) İbn Münâzil'e, hac ibadetini ifa etmenin doğru yolunu öğretmektedir. İbn Münâzil'in özellikle de Hamdûn el-Kassâr kanalıyla Nişabur melâmîliğine mensup olduğu yönündeki iddiam, onun Şiblî'nin müridi olduğunu gösteren bir rivâyetle sarsılacak görünmektedir. İbn Münâzil'in gerçekten kim olduğu ve tam olarak ne gibi bağlantılara sahip olduğu sorusu daha ilgi çekici bir mahiyet kazanıyor. Aynı şekilde ilginç olan bir başka husus Şiblî'nin, içe dönük bir tasavvuf anlayışını benimsemiş

.....

81 *Berlin nüshası*, 153a, II, 16-17.

olan İbn Münâzil'e yönelik talimidir. Burada *Tehzîb'* de yer alan pasajdaki hikâyenin bir özetini vermek uygun olacaktır.⁸²

Hacca gitmeye karar verdikten sonra İbn Münâzil, kararını bildirmek üzere Şiblî'ye gelir. Şiblî ona iki kutu verir ve Mekke'ye gittiğinde bunları rahmetle doldurup geri getirmesini ister. Bu suretle tüm dostları rahmetten istifâde edip, bir süreliğine bile olsa bununla yaşayacaktır. İbn Münâzil, hac, umre ve ziyaret gereklerini yerine getirdikten sonra Şiblî'nin yanına döner. Şiblî ona, haccın çeşitli farızalarını nasıl ifa ettiğini sorar. İbn Münâzil hepsini teker teker anlatır. Görünene göre, İslam hukuku açısından haccın gereklerini harfiyen yerine getirmiştir. Fakat bahsettiği her ritüelin akabinde Şiblî onu durdurarak, bunları ne kadar derinlikli yaptığını ve bu sayede tasavvufî hâl ve ilhamlara erişip erişmediğini sorar. İbn Münâzil tüm sorulara olumsuz cevap verir. O, fazlası ve eksikliği olmadan, yalnızca dini bir farzı eda etmiştir. Bu durumda Şiblî, İbn Münâzil'in haccı gerçek anlamda gerçekleştirmediğini ve geri dönüp tüm rükünleri tekrarlaması gerektiğini beyan eder.

Bu rivâyette yer alan tematik ve eğitici mahiyetteki ilginç soruları bir kenara bırakırsak, kendi kendime bu metnin, İbn Münâzil ve Şiblî arasında nasıl bir ilişki ortaya koyduğunu soruyorum. Diğer tasavvufî risaleler veya biyografî literatüründe bu hikâyenin bir benzerini bulamadım. Ne Sülemî'nin bu konuya dair diğer eserleri ne de incelediğim diğer çalışmalar bu ilişkiye atıfta bulunuyor veya söz konusu görüşmeden bahsediyor. [Hâlbuki] İbn Münâzil'in Şiblî'yle olan ilişkisine dair veriler sağlam bir zemin üzerine bina edilmiş olsaydı, Sülemî'nin *Tabakât'*ında mutlaka bundan bahsedeceğini iddia edebilirim. *Kitâbü'l-Lüma'*ın ise hiçbir yerinde, İbn Mübârek görünümü haricinde İbn Münâzil'den bahsedilmemiştir (73 numaralı dipnota bakınız). Serrâc, Cüneyd çevresindeki Bağdat tasavvufuyla ilgilendiği için bu konuda kanıtın bulunmayışı, yalnızca İbn Münâzil'in Nişabur mektebine mensup olduğu iddiasını güçlendirmektedir. Kuşkusuz bugünün veri tabanı olanakları [nı kullanmak suretiyle yapılacak] dikkatli bir elektronik araştırma, bazı merak uyandırıcı sonuçlar doğuracaktır. Bugüne kadar bu sonuçlar somutlaştırılmamış olmakla birlikte benim ulaştığım netice [bundan sonraki araştırmalar için] yol gösterici olabilir.

.....

82 İbn Münâzil ve Şiblî arasında geçen söz konusu muhâvere tercüme metnine alınmamıştır. Bk. Hargûşî, *Tehzîbü'l-esrâr*, nşr. Bessâm Muhammed Bârûd, 244-242.

3. Bağdat'ta Nişaburlular

Biyografik ve menkıbevî literatürü incelemek ilginç bağlantıları ortaya dökmektedir. Şöyle ki *Nefahâtü'l-Üns*'te Câmî (öl. 898/1492), Ebû Abdurrahmân es-Sülemî'nin babası Hüseyin b. Muhammed b. Musa el-Ezdi'nin (ö. 340/951-952) Abdullah b. Münâzil ve Ebû Ali es-Sekafî'nin müridi olduğunu ve aynı zamanda Şiblî ile de görüştüğünü rivâyet etmektedir.⁸³ Bu haber, Nişaburlu sûfîleri birbirlerine bağlayan ve ayırıştırıran karmaşık ilişkiler ağına ışık tutmakta; aynı zamanda aralarından bazılarının Şiblî ile aralarındaki muhtemel bağlantılara da işaret etmektedir. Öyle görünüyör ki Şiblî'nin müridleri, çoğunlukla Abdullah b. Münâzil'in, yani Hamdûn el-Kassâr ekolünün takipçileriydi. O halde Ebû Abdurrahmân es-Sülemî'nin babasının yolundan ziyade anne tarafından dedesinin, Ebû Osmân el-Hîrî ve Ebû Hafs el-Haddâd'ın (öl. 260/874) yakın müridi olan Ebû Amr İsmail b. Nuceyd'i takip ettiği görülüyor. Bu arada Sülemî, babasının değil de anne tarafından dedesinin nisbesini almıştır.⁸⁴ O halde şimdi şeyh-mürîd ilişkilerinin, Sülemî'nin kendi aile bağlarını ayırıştırdığını söyleyebilir miyiz?⁸⁵ Peki, klasik derlemelerde bir araya getirilen ve zâhiren masum görünen zühd hikâye ve sözlerinde, bu bölünmenin yansımalarının bulunabileceğini düşünemez miyiz?

Benzer doğrultuda bir başka örnek, önemli bir Nişaburlu ve Şafiî mektebin önde gelen isimlerinden olan Ebû Sehl Muhammed b. Süleyman es-Sü'lûkî (ö. 369/979-980)⁸⁶ ile ilgilidir.⁸⁷ Hargûşî'nin yanı sıra Sem'ânî de (öl. 562/1166) kendisini *asrının imamı* olarak tanıtmıştır.⁸⁸ Sem'ânî, Sü'lûkî'nin Ebû Ali es-Sekafî'den (İbn Münâzil ve Şiblî ile olan ilişkisine yukarıda değinilmişti) fıkıh öğrendiğini haber vermektedir. Hatîb el-Bağdâdî kendisinin, Hargûşî'nin şeyhleri arasında bulunduğunu söylemektedir.⁸⁹ Gördüğümüz kadarıyla Sülemî'ye icazet veren de yine odur.⁹⁰ Câmî *Nefahâtü'l-Üns*'ünde Sü'lûkî'nin Şiblî, Mürtaîş ve Ebû Ali es-Sekafî'nin takipçisi olduğunu bildir-

83 Molla Camî, *Nefahâtü'l-Üns*, 1/444 (no. 375).

84 Sem'ânî, *el-Ensâb*, 3/279.

85 İki Nişabur ekolü için bk. Sviri, "Hakim Thirmidhî", 596-599.

86 Sem'ânî, *el-Ensâb*, 3/539 vd. el-Hanefî nisbesinin, bu zâtın fikhî mensubiyetine değil, ait olduğu kabileye gönderme yaptığı hatırdadır tutulmalıdır.

87 Abdurrahmân'ın tezi: *A Critical Edition of Kitâb Sharaf al-Mustafâ by Abû Sa'îd al-Khargûshî* (Exeter University, 1986), 18, 20.

88 Sem'ânî, *el-Ensâb*, 3/539; Hargûşî, *Tehzîb* (1999), 36, 156.

89 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 10/431 (no. 5594).3 numaralı dipnota bk.

90 3 numaralı dipnota bk.

mektedir.⁹¹ Şimdi ilginç olan şu ki, Ebû Sehl es-Sü'lûkî'ye duyduğu büyük hürmet ve ona olan vefa borcuna rağmen Sülemî, *Tabakât*'ında Ebû Sehl'den bahsetmemiştir. Kendisine yalnızca iki yerde, râvî ismi olarak atıfta bulunmuştur. İlk örnekte Sü'lûkî Şiblî'yle (s. 348), ikincisinde ise Mürtaîş'le (ö. 359) alakalı bir bilginin kaynağı durumundadır. Bu ikinci isim Nişabur-Bağdat arasındaki muğlak ilişkide önemli rol oynamış, merak uyandıran başka bir isimdir. Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Mürtaîş (ö. 328/939-940) Nişabur asıllıdır. Rivâyete göre bir *dihkân*'ın⁹² oğludur ve Nişabur'da Hîre mahallesinde ikâmet etmiştir. Önceleri Ebû Hafs ve Ebû Osmân'ın yanında iken daha sonra, muhtemelen Ebû Osmân'ın vefatından sonra⁹³ Cüneyd'e mürid olacağı Bağdat'a yerleşmiştir. Mürtaîş nihayetinde Bağdat'ın büyük şeyhlerinden biri olmuştur.⁹⁴ Peki biz Mürtaîş'i, İbn Münâzil ve Şiblî arasındaki bir başka bağlantı noktası addedebilir miyiz? Bu tartışmalı bir husustur. Buna rağmen açık olan şudur ki, memleketlerini terk ederek Bağdat'a giden Nişaburlu isimleri bir araya getirdiğimizde, Şiblî'yle olan bağları ortaya çıkmaktadır: Ebû Ali es-Sekafî, Ebû Sehl es-Sü'lûkî, Mürtaîş ve Sülemî'nin babası Nişabur'da Hamdûn ve İbn Münâzil'in müridleri iken neticede Bağdat'a göç etmiş ve Şiblî'yle münasebet kurmuşlardır. Tarihsel olarak aşikâr olan bir başka husus ise, Hargûşî ve Sülemî'nin nesline yaklaştığımızda Nişabur tasavvufunun coğrafi ve sosyal katmanlarının genişlediği. Cüneyd belki ahirete göçmüştür; fakat Bağdat'ta Şiblî hala güçlü bir şekilde [irşâd faaliyetine] devam etmektedir.

Hargûşî, Sülemî ve bir nesil sonra Kuşeyrî'yle birlikte Nişabur tasavvufu “tasavvuf” meydanına dâhil olmuş ve artık İslam tasavvuf tarihinde yeni bir döneme geçmiştir. Bu muhtemelen Şiblî ve İbn Münâzil'in karşılaşmasından neşet eden uzlaşmacı ruha sahip bir dönemdir. Önceki Nişaburlu melâmî gruplar, normatif davranışların ötesinde tasavvufî tecrübelerini, etraflarındaki insanlardan olduğu kadar kendi benliklerinden de gizlemenin

.....

91 Câmî, *Nefahât*, 1/444-45 (no. 376).

92 *Edebü'l-mülûk*, 42. Şeyhlerinin vefatlarından sonra mürid hareketleri için bk. Svirî, “Hakîm al-Tirmidhî”, 599. [Farsça kökenli bir kelime olan *dihkân*, İnan ve Orta Asya coğrafyasında köy ağalarına verilen isimdir. Bk. Faruk Sümer, “*Dihkân*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Aralık 2020).]

93 Şeyhlerinin vefatlarından sonra mürid hareketleri için bk. Svirî, “Hakîm al-Tirmidhî”, 599.

94 Sülemî, *Tabakât*, 356: عجائب بغداد: كان مشايخ العراق يقولون: عجباً حتى صار أحد مشايخ العراق وأتمتهم حتى ... كان مشايخ العراق يقولون: عجباً بغداد: حكايات جعفر الخلدی ثلاث في التصوف إشارات الشبلي ونكت المرتعش وحكايات جعفر الخلدی. Ayrıca bk. Kuşeyrî, *Risâle*, 26; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 5/253; Kazvînî, *Âsâru'l-bilâd ve ahbâru'l-'ibâd*, 401.

peşindeydiler.⁹⁵ Fakat zamanla, yeni öğreti teknikleri ve davranış kodlarının gelişimiyle dindarlık hayatına dair tasavvufî tecrübeler, kişinin kendisinin idrakine açık olduğu gibi başkaları tarafından da görülebilir hale gelmiştir.

Sonuç

Bu makale, tasavvuf tarihindeki bir dönüm noktasına dikkat çeken [çeşitli] metin ve kaynakları gözden geçirmektedir. Bu geçiş, 4./10. yüzyıl boyunca ve bazı merkezî şahsiyetlerin vefatları sonrası, Nişabur'daki tasavvuf mekteplerinin Bağdat'takilerle kaynaşmasına yol açmıştır. Söz konusu kaynaşma, sûfî yazını olarak bilinen bir edebî türün müjdecisi olmuştur ki bu eserler, İslam çatısı altındaki bütün mistik temayülleri kapsayan bir tasavvuf resmi çizerler. Aynı zamanda bu metinler, yerel ilişkiler/bağlılıklar ve farklılıkların izini sürmemize olanak tanımaktadırlar. Bu çalışma az bilinen iki şeyden ilhamla meydana gelmiştir: Hargûşî'nin *Tehzîbü'l-esrâr*'ı ve diğer Nişaburlularla birlikte Bağdat sûfilerinin öğretileri arasına karışmış olan Nişaburlu sûfî İbn Münâzil'in şahsiyeti. Çalışmanın ilgilendiği sorulardan biri de Nişabur'daki Şîî mevcudiyeti ve daha sonraki süreçte Şîîlik ve tasavvufun ikisine de idhal edilen [bazı] fikir ve pratiklerin doğduğu yer olma ihtimalidir.

Bu çalışma ve vardığı sonuçların, önemli bir yöntemsel soruyu öne çıkardığını iddia ediyorum: Tasavvufun teşekkül süreci ve bu sürecin ürettiği literatür nasıl çalışılmalıdır? Tasavvufî bir metin, geniş bir sosyolojik ve tarihsel perspektifle nasıl okunmalıdır? Hadis, ilk dönem Şîîlik, itikadi fırkaların ortaya çıkması ve fikhî mezheplerin teşekkülü çalışmalarıyla alakalı olarak bu sorular sorulmuş olsa da tasavvuf için oldukça sınırlı kalmıştır. Tasavvufun, İslam dini içerisinde tek parça halinde bir mistik akım olmadığı ve [tasavvuf içerisindeki] çeşitliliğin 12.-13. yüzyıllardaki tarikatların ortaya çıkışıyla başlamadığı artık kesinleşmiştir. Aynı şekilde tasavvuf, İslam çatısı altındaki diğer dini ve sosyal olgulardan bağımsız bir olgular ağı da değildir. Bu sebeple ben bu incelemenin, erken dönem tasavvuf çalışmalarına hâkim olan bakış açısını değiştirmeye katkı sunacağını ve "Tasavvufî Bir Metin Nasıl Okunur?" sorusu ekseninde, tasavvufun teşekkülüne dair daha fazla çalışmayı teşvik edeceğini umuyorum. Hiç olmazsa, Hargûşî'nin eserine ilmî açıdan dikkat çekeceğini ümit ediyorum.

.....

95 Melâmîlerin benliklerini, kendi tasavvufî tecrübelerinin farkındalığına karşı alıkoyma arzuları için bk. Sviri, "Hakîm Tirmidhi", 609.

Kaynakça

- Abdurrahman, Davud Süleyman. *A Critical Edition of Kitāb Sharaf al-Mustafā by Abū Sa'd al-Kharkūshī*. Exeter: University of Exeter, Doktora Tezi, 1986.
- Afifî, Ebü'l-Alâ, *el-Melâmetiyye ve's-sûfiyye ve ehlü'l-fütüvve*. Kahire: 1945.
- Âgâ Büzürg-i Tahrânî, Muhammed Muhsin. *Tabakātu A'lâmi'ş-Şîa*. Beyrut: 1390/1971.
- Ahlwardt, Wilhelm. *Verzeichniss der arabischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*. Berlin: Dritter Band, 1891.
- Ansari, Hassan- Schmidtke, Sabine. "Abū Sa'd al-Ḥargūshī and his Kitāb al-Lawāmi' A Şūfî Guide Book for Preachers from 4th/10th century Nīşābūr", *Arabica* 58/6 (2011), 503-518.
- Arberry, Arthur John. "Did Sulamî Plagiarize Sarrāj?". *JRAS* (1937), 461-465.
- Arberry, Arthur John. "Kharkūshī's Manual of Sufism". *BSOAS* 9 (1937-1939), 345-349.
- Attâr, Feridüddin. *Tezkiretü'l-evliyâ*. Nşr. R. A. Nicholson. Londra&Leiden: 1907.
- Beyhakî, Ebü'l-Hasan Ali. *Lübâbü'l-ensâb ve'l-elkâb ve'l-a'kâb*. Nşr. M. Er-Re-câî. Kum: 1410.
- Bosworth, Clifford Edmund. *The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran 994-1040*. Edinburgh: 1963.
- Böwering, Gerhard. *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam. The Qur'anic Hermeneutics of the Sūfî Sahl al-Tustarî (d. 283/896)*. Berlin&New York: Walter de Gruyter, 1980.
- Böwering, Gerhard. "Sūfî Hermeneutics in Medieval Islam". *Revue des Etudes Islamiques* 55-57 (1987-1989), 255-270.
- Böwering, Gerhard. "The Major Sources of Sulamî's Qur'ân Commentary". *Oriens* 35 (1996), 35-56.
- Bulliet, Richard W. *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*. Cambridge: Harvard University Press, 1972.
- Chittick, William. *Sufism: A Short Introduction*. Oxford: Oneworld, 2000.

- Christopher Melchert, "Khargūshī, Tahdhīb al-asrār", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 73/1 (2010), 29-44.
- Colby, F. S. "The Subtleties of the Ascension: al-Sulamī on the Mi'rāj of the Prophet Muhammad". *Studia Islamica* 94 (2002), 167-183.
- Corbin, Henry. "La Chevalerie Spirituelle". *En Islam Iranien: Aspects Spirituels et Philosophiques IV*. Paris: 1972.
- Edebü'l-mülük fi beyâni hakâiki't-tasavvuf*. Nşr. Bernd Radtke. Beyrut: 1991.
- Fâvî, Abdülfettâh. *Usûlü'l-melâmetiyye ve galatâtü's-sûfiyye li'l-imâm Ebî Abdurrahmân es-Sülemî*. Kahire: 1405/1985.
- Frye, Richard. *The Histories of Nishapur*. Harvard Oriental Series 45. The Hague: 1965.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâu ulûmü'd-dîn*. Çeşitli neşirleri.
- Goldschmidt, Ernst Philip. *Mediaeval Texts and Their First Appearance in Print*. Oxford: Oxford University Press, 1943.
- Gramlich, Richard. *Das Sendschreiben al-Qushayrî's Über das Sufitum*. Wiesbaden: 1989.
- Hakîm Et-Tirmîzî, Muhammed b. Ali. *Kitâbü'l-hac ve esrârihî*. Kahire: 1969.
- Halm, Heinz. *Die Islamische Gnosis: Die Extreme Schia und die 'Alaviten*. Zürih&Müniç: 1982.
- Halm, Heinz. *Shiism* (Almancadan tercüme eden Janet Watson). Edinburgh University Press, 1991.
- Kummî, İbn Kuleveyhî. *Kâmilü'z-ziyârât*. Kum: Neşrû'l-fekâha, t.y.
- İsfahânî, Ebü'l-Ferec Ali b. el-Hüseyn. *Mekâtilü't-tâlibiyyîn*. Nşr. Ahmed Sakr. Kahire: 1368/1949.
- Câmî, Nureddin Abdurrahmân. *Nefahâtü'l-üns min hadârâti'l-kuds*. Tahran: 1337. (Ayrıca Muhammed b. Zekeriyya el-Kureşî'nin Arapça tercümesi, Beyrut: 1424/2003).
- Hamevî, Yâkût b. Abdullah. *Mu'cemü'l-büldân*. Nşr. Wüstenfeld. Leipzig: 1897.
- Halife en-Nîsâbü'rî, Ahmed b. Muhammed. *Telhîsü Târîhu Nîsâbü'rî*. Nşr. Behmen Kerîmî. Tahran: 1337.

- Hargûşî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed. *Ebû Sa'd el-Hargûşî (Zamanı - Hayatı - Eserleri) ve Tehzîbü'l-esrâr'ı*. nşr. İrfan Gündüz. Marmara Üniversitesi, Doçentlik Tezi, 1990.
- Hargûşî, Abdülkerim b. Muhammed. *Tehzîbü'l-esrâr*. Berlin nüshası: Ahlwardt 2819 (Sprenger 832); Nşr. Bessâm Muhammed Bârûd. Abu Dabi: 1999.
- Hargûşî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed. *Tehzîbü'l-esrâr fi usûli't-tasavvuf*. Nşr. Muhammed Ahmed Abdülhalim, Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-diniyye, 2010.
- Hatîb Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed. *Târîhu Bağdâd*. Beyrut: 1997.
- Knysh, Alexander. *Islamic Mysticism*. Leiden: 2000.
- Kraus, Paul. *Jâbir b. Hayyân: Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*. 2 Cilt. Kahire: 1942-1943.
- Mahjub, Muhammad Ja'far. "Chivalry and Early Persian Sufism". *Classical Persian Sufism from Its Origins to Rûmî*. Nşr. Leonard Lewishon. Londra: Oneworld Publications, 1999. 549-581.
- Massignon, Louis. *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism* (Benjamin Clark'ın İngilizce tercümesi). Notre Dame&Indiana, 1997.
- Massignon, Louis. "La 'Futuwwa' ou 'Pacte d'honneur Artisanal' Entre Les Travailleurs Musulmans au Moyen Age, *Opera Minora* I: 396-421.
- Massignon, Louis. *The Passion of al-Hallâj: Mystic and Martyr of Islam*. 4 Cilt. Princeton: Princeton University Press, 1982.
- Massignon, Louis. "Die Ursprünge und die Bedeutung des Gnostizismus im Islam", *Opera Minora* I. (Paris: 1969), 499-513.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasan Ali. *Mürûcü'z-zeheb*. 9 Cilt. Nşr. B. de Meynard. Paris: 1861-1877.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasan Ali. *Mürûcü'z-zeheb ve me'âdini'l-cevher*. 7 Cilt. Nşr. Ch. Pellat. Beyrut: 1965.
- Meier, Fritz. Ein wichtiger Handschriftenfund zur Sufik", *Oriens* 20 (1967), 60-106.

- Meier, Fritz. "Khurāsān and End of Classical Sūfism", İngilizce tercümesi *Essays on Islamic Piety and Mysticism* (1999) içinde, 189-219. Makalenin aslı Almancadır: *Atti del Convegno Internazionale sul tema: La Persia nel Medioevo* (Romeo: 1971), 454-570.
- Mojaddedi, Jawid A. *The Biographical Tradition in Sūfism: The Tabaqāt Genre from Sulamī to Jāmī*. Curzon&Richmond: 2001.
- Nevehtî, Hasan b. Musa. *Firaku's-Şîa*. Nşr. Muhammed Sâdik. Necef: 1959.
- Newman, Andrew J. *The Formative Period of Twelver Shiism*. Curzon&Richmond: 2000.
- Nwyia, Paul. *Exégèse Coranique et Language Mystique*. Beyrut: 1970.
- Nwyia, Paul. "Le Tafsîr Mystique Attribué a Ga'far Sâdiq", *Mélanges de l'Université Saint Joseph* 43 (1967), 181-230.
- Nwyia, Paul. *Trois Oeuvres de Mystiques Musulmans*. Beyrut: 1986 (1973).
- Pourjavady, Nasrollah. "Manba'î Kohen Der Bâb-i Melâmetiyân-i Nişâbûr", *Ma'ârif* 15 (1988/1377), 3-50.
- Kazvînî, Zekeriyya b. Muhammed. *Âsâru'l-bilâd ve ahbâru'l-'ibâd*. Beyrut: Dâru Sâdir&Dâru Beyrut, 1960/1380.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm. *Er-Risâle fi ilmi't-tasavvuf*. Kahire: t.y.
- Radtke, Bernd. "The Theologen und Mystiker in Khurāsān und Transoxania", *Zeitschrift Für Deutschen Morgenlandischen Gessellschaft* 136 (1986), 536-569.
- Radtke, Bernd. "Tasawwuf". *Encyclopedia of Islam II* (Louis Massignon'un güncel makalesi 1. edisyondadır).
- Rubin, Uri. *Muhammad The Prophet in the early Literature of Hadith*. Tel Aviv Üniversitesi, Doktora Tezi, 1976.
- Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed. *El-Ensâb*. 5 Cilt. Nşr. Bârûdî. Beyrut: 1408/1988.
- Sarîfnî, İbrahim b. Muhammed. *Müntehab min Kitâbi's-siyâk li-târîhi Nişâbûr*. Richard Frye tarafından tıpkıbasım neşri yayınlanmıştır: *The Histories of Nishapur*, Harvard Oriental Series No: 45. Lahey: 1965.
- Serrâc, Ebû Nasr. *Kitâbü'l-Lüma' fi't-tasavvuf*. Nşr. R. A. Nicholson. Leiden: 1914.

- Scattolin, Giuseppe. "Abd al-Mālīk al-Kharkūshī (d. 407/1016): His sufi treatise Tahdhīb al-asrār", *Sources and Approaches across Disciplines in Near Eastern Studies*, ed. V. Klemm & N. Al-Sha'ar, Leuven-Paris: 2013, 113-126.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: 1975.
- Sezgin, Fuat. *Geschichte des Arabischen Schriftums I (=GAS)*. Leiden: 1967.
- Sübki, Ebû Nasr Tâceddin Abdülvehhâb. *Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kübrâ*. 10 Cilt. Kahire: 1383/1964.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân. *Âdâbü's-suhbe ve hüsnü'l-ışra*. nşr. M. J. Kister. Kudüs: 1954.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân. *Cevâmiu âdâbi's-sûfiyye ve uyûbü'n-nefsi ve müdâvâtühâ*. Nşr. E. Kohlberg. Kudüs: 1976.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân. *Kitâbü'l-fütüvve*. Nşr. Süleyman Ateş. 1977.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân. *Kitâbü'l-fütüvve*. Nşr. Pourjavady, Mecmûa-yi âsâr içinde, 219-333.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân. *Mecmûa-yi âsâr-i Ebû Abdurrahmân Sülemî*. 2 Cilt. Nşr. Nasrullah Pourjavady. Tahran: 1369/1372.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân. *Risâletü'l-melâmetiyye*. Nşr. Ebü'l-Alâ Afîfî. El-Melâmetiyye ve's-sûfiyye ve ehlü'l-fütüvve içinde. Kahire: 1945.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân. *Risâletü'l-melâmetiyye*. Nşr. Abdülfettâh el-Fâvî, *Usûlü'l-melâmetiyye ve galatâtü's-sûfiyye li'l-imâm Ebû Abdurrahmân es-Sülemî*. Kahire: 1405/1985.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân. *Tabakâtu's-sûfiyye*. Nşr. Nureddin Şüreybe. Kahire: 1953.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân. *Tabakâtu's-sûfiyye*. Nşr. Pedersen. Leiden: Brill, 1960.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân. *Tis'a kütüb fi usûli't-tasavvuf ve'z-zühd li-Abdurrahmân es-Sülemî*. Nşr. Süleyman Ateş. Beyrut: 1993.
- Sümer, Faruk. "Dihkân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Aralık 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/dihkan>.
- Sviri, Sara. "Hakīm Tirmidhī and the Malāmatī Movement in Early Sufism", ed. L. Lewishon, *Classical Persian Sufism: From its Origin to Rūmī*, (London&Newyork: 1993), 583-613.

- Sviri, Sara. Von-Schlegell'in Principles of Sufism by al-Qushayrî'si üzerine değerlendirme yazısı. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 19 (1995), 272-281.
- Şeybî, Kâmil Mustafa. *Es-Sıla beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu'*. Beyrut: Dâru Endülüs, 3. Bs., 1982.
- Eş-Şeyh el-Müfîd. *Kitâbü'l-irşâd: The Book of Guidance into the Lives of the Twelve Imams*. Çev. I. K. A. Howard. Horsham: Balaga Books, 1981.
- Tabersî, Ebû Ali el-Fazl. *İ'lâmü'l-verâ bi a'lamî'l-hüddâ*. Beyrut: 1985.
- Taylor, J. B. "Ja'far al-Sâdiq, Spiritual Forebear of the Sūfis", *Islamic Culture* 40 (1966), 97-113.
- Tokatly, Vardit. "Three Mamlūk Scholars Go to War on Plagiarism: Literary Theft in Arabic Prose as Discussed by İbn Hajar al-Asqalânî (d. 1448), as-Sakhawî (d. 1497) and Suyûtî (d. 1505)" *JSAI* 31 (2006) [Bu çalışma yayınlandığı sırada hazırlanmakta olan ve yakında yayınlanacağı söylenen makaleye ulaşlamamıştır].
- Thibon, Jean-Jacques. "Hiérarchie Spirituelle, Fonction de Saint et Hagiographie Dans l'oeuvre de Sulamî". R. Chih et D. Gril. *Le Saint et Son Milieu*. IFAO, 2000, 13-30.
- Trimingham, John Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: 1971.
- Ziriklî, Hayreddîn. *El-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1980.

Kitap Kritiği

Mustafa Karataş, *Rivayet Tekniği Açısından Hadislerin Sayısı* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017) 319 sayfa,

ISBN: 9786059991377

Fatma Gülseroğlu*

Öz: Erken dönemden itibaren hadislerin sayısının artması, ilmi ve sosyal alanda şüphelere yol açmıştır. Sonuç olarak hem oryantalistler hem de din bilginleri rivayetlerin sayısını araştırmaya başladılar. Tartışılan eser, bu sorun doğrultusunda ortaya çıkan sorunlara vurgu yapmakta ve hadis rivayet tekniklerini inceleyerek sayılar açısından objektif bir sonuç elde etmeyi amaçlamaktadır. Eserin önemli olmasının nedeni ise, çağdaş çalışmalar için kaynak ve öncü olmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hadislerin Sayısı, Mustafa Karataş, Rivayet Tekniği, Sened.

Review of *Rivayet Tekniği Açısından Hadislerin Sayısı*, by Mustafa Karataş (İstanbul: Ensar Publishing, 2017) 319 pages, ISBN: 9786059991377

Abstract: Since the early period, the increase in the number of hadiths has led to doubts in the scientific and social sphere. The book under discussion emphasizes the problems that arise in line with this problem and aims to obtain an objective result in terms of numbers by examining hadith narration techniques. The reason why the work is important is that it is a source and a pioneer for contemporary studies.

Keywords: Hadith, Number of Hadiths, Mustafa Karataş, Technique of Narration, Sened.

İslam dünyası ve oryantalistler için her daim tartışmaya açık olan hadislerin sayısı, uzun yıllar tartışılmış ve konuya dair farklı görüşler ortaya konulmuştur. Efendimiz sonrasında geçen her bir asırda hadislerin yaygınlaşması ve artması, zamanla incelenmesi gereken bir mevzu haline gelmiş ve oryantalistlerin de irdelediği bir konu olmuştur.

* İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tasavvuf Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi
M.A. Student, Istanbul University, Institute of Social Sciences, Department of Tasawwuf
fatmaglser@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-0198-8132>

Oryantalistlerin sunmuş olduğu görüşlere karşı İslam âlimleri konuya açıklık getirmek için tarihi akışı inceleyerek onların iddialarını çürütmüş ve asıl sebeplere ışık tutmaya çalışmışlardır. Günümüzde ise hadislerin sayısı ile alakalı farklı görüşler, hadislere karşı güven duygusunu yitirmeye ve rivayetlere imtina ile yaklaşılmasına sebebiyet vermiştir. Her ne kadar hadislerin sayısı üzerine konuşmalar ve tartışmalar olsa da bunun sebepleri hakkında sistematik bir çalışma bulunmamaktadır. Konunun mahiyeti ve alandaki yetersizlik göz önünde bulundurulduğunda, ele alacağımız eserin önemi de ortaya çıkmaktadır. Bu konu hakkında inceleyeceğimiz eser, hadislerin sayısı ile ilgili çalışmalar yapan Mustafa Karataş'ın "*Rivayet Tekniği Açısından Hadislerin Sayısı*" eseridir. Bu eserin haricinde Karataş'ın aynı meyanda makaleleri de mevcuttur.¹

Yazar eseri iki ana başlık altında toplamıştır. Bunlardan ilki, *hadislerin artmasının sebepleri* başlığı altında üç alt başlık bulunan ve bunlar sırasıyla, "hadisin tanımı ve kapsamını, farklı rivayetler ve mükerrer rivayetler" den oluşan bölümdür. İkincisi ise, yine aynı düzenlenmede *hadislerin sayısı* başlığı altında "hadis râvileri ve hadis sayıları, hadis kitapları ve hadislerin sayısı ve -son olarak- sıhhat bakımında hadislerin sayısı" isimleriyle tahsis edilmiş olan bölümdür. Ayırmış olduğu bölümler haricinde, konunun mahiyetini, hadislerin artması ve sayısı hakkında ortaya atılan iddialarını aktardığı giriş bölümünde çalışmasının çerçevesini çizmiştir. Bibliyografya ve indeks bölümlerine geçmeden önce "*ekler*" ismini verdiği ve içeriğini yediye ayırdığı, her birinde ise en çok bilinen hadislerin sahabe tarihlerini zikrettiği kısım bulunmaktadır. Eserin sonuç bölümüne geldiğimizde ise 173 eseri içeren bir kaynakça ve ayrıntılı bir indeks ile son bulunduğunu görmekteyiz.

Eserin tartışmasız en önemli niteliği bütüncül bir bakış sağlamaya çalışmasıdır. Eser direkt olarak hadislerin sayısına veya sebeplerine giriş yapmamış, evvela konunun mahiyetini ve bu konu hakkında söylenen iddialara yer vermiştir. Böylelikle okuyucu, kitabın ana tezine geçmeden konunun çerçevesini görerek yeterince bilgiye vakıf olmuş olacaktır. Yine eserde araştırmacılar için göze çarpan ve istifadesi bol olan kısım ise, ekler bölümüdür. İleride

.....

1 Mustafa Karataş, "Hadis Sayım Metotlarının Hadislerin Sayısına Etkisi", *İLAM Araştırma Dergisi* 3/2 (1998); Mustafa Karataş, "Muksirün ve Hadîs Sayıları", *Kur'ân Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi* 2/16,17,18 (1999),

daha detaylı bahsedeceğimiz bu bölümde en çok bilinen hadislerin sahabe tariklerini vermesi eseri kullanışlı bir kaynak metin haline getirmiştir.

Eserin giriş bölümünde yazar, Hz. Peygamber devrinden itibaren zamanla hadislerin sayı bakımından artmış olduğuna dikkat çekmiş ve delil olarak, Ebû Hüreyre'nin (v.58/677) öğrencisi olan Hemmâm b. Münebbih'in (v.101/719) sahifesinde sadece 138 hadis bulunmasını getirmiştir. Buna mukabil II. Asrın başlarında İbn Şihâb ez-Zührî'den (v.124/741) rivayetle hadislerin sayısının iki bin olduğunu aktararak belirli bir artışa dikkat çekmiştir. Rakamsal olarak bilgi aktarımında doyurucu nitelikte olan eser, iddialara geçmeden önce III. Asrın sonuna kadar olan bir zaman dilimi içinde, hadislerin arttığını göstermek adına rivayet edilen hadis sayılarını nakletmekte ve bu durumun oryantalistler tarafından kullanılacak bir malzeme haline geldiğinden söz etmektedir. Hadislerin artması ve sayısı hakkında ortaya atılan iddiaları dört ana başlık altında incelemiştir. Bunlardan ilki; uydurma rivayetlerin hadisleri artırdığı iddiasıdır. Bu iddia aslı itibari ile konunun araştırmasını gerekli kılabacak ana etkidir. Nitekim bu iddiaları önemli ölçüde oryantalistler ortaya atmış ve bu iddiadan etkilenen İslam âlimleri de olmuştur. Yazarın bu iddiaya birkaç defa değinmesine rağmen iddiaya ayırdığı bölüm yetersiz kalmaktadır. Önemli oryantalistlerden olan Ignaz Goldziher (ö.1921), Reinhart Pieter Anne Dozy (ö.1965) ve D.S. Margoliouth'nun (ö.1940) iddialarının yanı sıra, Ahmed Emin (ö. 1954) ve Fazlurrahman (ö.1988) gibi çağdaş yazarların görüşlerine yer vermesi konu açısından faydalı olmuştur. Kalan üç iddia ise, "*râvilerin hatlarının hadisleri artırdığı iddiası, sahabe ve daha sonraki nesillerin sözleriyle hadislerin karıştırıldığı iddiası ve muhaddislerin övünmek için hadis biriktirdikleri iddiası*" dır. Eserin ana konusu hadislerin sayısı olduğundan bu iddialar üzerinde yeterli vurgu yapılmamıştır.

Eserin birinci bölümünde hadislerin artmasının sebepleri üzerinde durulmuştur. Bu sebeplerden biri olarak görülen hadis sayım metotlarının farklı olması ile ilgili konuya dikkat çekerken, fıkıhçıların yanı sıra muhaddislerin dahi kendi aralarında hadisleri sayma farklılığının bulunduğunu aktarmıştır. Böyle bir sonucun ortaya çıkmasına etken olan şeyin hadisin tanımı ve kapsamı ile alakalı görüş farklılıklarına dayandığını bildirmiş ve bu meyanda hadisin tanımı ve kapsamını tarif etmiştir. Hadisin kapsamını izah ederken muhaddisler tarafından sahabe ve tâbiûn sözlerinin hadis kapsamına dâhil

edildiğini belirtmesi, hadis sayısının fazla olmasına dair söylenen iddialara bir cevap niteliğindedir. Hadisin tanımı ve kapsamı konusundaki farklı görüşleri verdikten sonra hadis sayısını etkileyen diğer bir faktörün metot farklılığından kaynaklandığını zikretmiş ve bu başlığın altında sened, metin ve sıhhat açısından farklılaşmanın detaylarını vermiştir. Hadis usulüne dair bilgiler aktarılan bu bölümde, yazarın kavramları açıklaması ve önemli muhaddisleri referans göstermesi tezini desteklemek adına yarar sağlamıştır. Farklı rivayetler kısmında ise, sened ve metin açısından rivayet farklılıkları incelenmiş ve örnek hadislerle zenginleştirilmiştir. Sened açısından farklılıklara örnek olarak “*men kezebe aleyye*” hadisine, metin açısından farklılıklara örnek ise, “*ameller ancak niyetlere göredir*” hadisine yer vermiştir. Mükerrer rivayetler kısmına geçiş yapmadan önce râvilerin hadis rivayeti esnasında yaptığı hataları kavramsal olarak açıklamıştır. Mükerrer rivayetlerin alt konusu olan sened tekrarının nadiren rastlanılan bir durum olduğunu vurgulamıştır. Metin tekrarlarında ise, tekrarların oldukça fazla olduğunu zikretmiş ve buraya kadar aktardıklarını şema haline getirdiği bir görsel ile eserin birinci bölümünü tamamlamıştır. Bölümün bitiminde yapmış olduğu tespitlerden çıkan sonuca göre, hadislerin artmasının genel olarak farklı hadis sayımları, farklı rivayetler ve mükerrer rivayetlerden kaynaklandığını vurgulamıştır.

Eserin ikinci kısmı hadislerin sayısını içeren kısımdır. Buraya kadar olan bölümde sebepleri ve metot üzerinde inceleme yapan yazar, eserin diğer yarısında sadece hadislerin sayısı ile alakalı bilgiler aktarmıştır. Müksirûn ve Mukillûn’a dâhil olan şahısları inceleyerek onlardan rivayet edilen hadis sayılarını vermiştir. Bu meyanda her birinin Kütüb’i-Tis’a’ya alınan hadislerini grafik şeklinde göstermiş ve Müksirûn’dan çok Mukillûn’dan ise az hadis rivayet edilmesinin nedenlerini incelemiştir. Yazının devamında asırları ilk, orta ve son çeyreklere tahsis etmiş ve her birinde rivayet edilen hadis sayılarına yer vermiştir. Hadis kitapları ve sayıları başlığı altında *Kütüb’i-Tis’a’*yı ele alarak içlerinde barındırdıkları hadis sayılarını şemalaştırıp aktarmıştır. Derleme niteliği taşıyan eserler olarak, *Câmi’u’l-Usûl*, *Câmi’u’l-Mesânîd*, *Cem’u’l-Cevâmi*, *Kenzü’l-Ummâl*, *Mecme’u’z-Zevâid* ve *Etrâfü’l-Hadis*’i zikretmiştir. Sıhhat bakımından hadislerin sayısını üçe ayırmıştır. Bunlar; mütevâtir, sahih ve mevzu hadislerdir. Mütevâtir hadisler hakkında söylenen muhtelif görüşleri aktararak kabul edilen mütevâtir hadis sayısının 100 ile 300 arası olduğunu

nakletmiştir. Sahih hadisler kabul edilmekle birlikte, bunların sayısı hakkında âlimler arasında ortak bir görüşe varılamaması neticesinde belirli bir sayı söylenemediğini izah etmiştir. Devamında mevzu hadisler hakkındaki muhtelif görüşleri nakletmiştir. Yazar eserin ikinci kısmını hadislerin toplam sayısını vererek sonlandırmış ve bir sonuç yazısı ile araştırmasının daha detaylı yapılabileceğini, bu çalışmanın dar kapsamlı bir çalışma olduğunu vurgulamıştır. Son cümlesinde ise, bu tür çalışmaların çağımızda çoğalacağı inancını söyleyerek temennisini dile getirmiştir.

Eserin *ekler* bölümünde sahabe tariklerinin verilmiş olduğu hadisler şunlardır; “*men kezebe aleyye, havz ve kevser, ameller ancak niyetlere göredir, bazı kaplarda şıra yapımını yasaklayan hadis, amelu ibn âdem küllühü lehu ve oruçlunun hanımını öpmesi.*” Sahabe tariklerini vermiş olması eseri araştırma kitabı statüsüne yükseltmiştir.

Sonuç olarak eserde bahsetmemiz gereken bir diğer husus, düzenlemenin yeterince düzgün olmadığıdır. Ana iki bölüme ayırması ve bunun altında birçok başlık açmış olması her konuda tekrar eden bir başlık silsilesine oluşmasına sebebiyet vermiştir. Örnek olarak ele aldığı başlıkların çoğunda sened ve metin açısından açıklamaya gitmesi yazarı tekrara düşürmüştür. Hâlbuki sened ve metin açısından tahlilleri genel başlık olarak kullanıp, altında ise alt başlık olarak konuları izah etse, okuyucu için daha bütüncül bir bakış açısı sağlamış olacaktır. Eser konusu gereğince yorumlamadan uzak salt bilgi aktarımının olduğu bir metne sahiptir. Bu yüzden yazarın kalemi okunaklı, anlaşılır ve karmaşıklıktan uzaktır. Lakin eser akademik çalışma yapan bir araştırmacı için fayda sağlaması yüksek ihtimal iken, çalışma harici okumak amacına hizmet etmesi düşük ihtimallidir. Eserde imla yanlışlarının az olmasından yazarın bu konuya verdiği önemi anlamaktayız. Eserin bu alanda yapılmış ilk çalışmalardan biri olması, onun ileride yapılacak çalışmalara mühim bir kaynak olacağının işaretidir.

